

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

(Hakemli Dergi)

ISSN 1303-3344

Yılda İki Defa Çıkar

(ARALIK)

SAYI: LIV YIL: 2021

İZMİR

Yayın Adı / Journal Name:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of The Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University

Yayın Sahibi / Owner of the Journal:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Osman BİLEN
On the behalf of The Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University, Prof. Dr. Osman BİLEN

Yayın Kurulu / Editorial Board:

Prof. Dr. Osman BİLEN, Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU, Doç. Dr. Mehmet AYDIN, Dr. Öğr. Üyesi Hadi SOFUOĞLU, Dr. Öğr. Üy. Süleyman GENÇ, Arş. Gör. Orhan Rasim ŞENER, Arş. Gör. Büşra YILMAZ

Editör / Editor-In Chief

Prof. Dr. Osman BİLEN

Editör Yardımcısı ve Dizgi-Redaksiyon / Associate Editor and Redaction:

Dr. Öğr. Üyesi. Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Orhan Rasim ŞENER – Arş. Gör. Büşra YILMAZ

Sorumlu Müdür/ Director:

Ayhan GÖKDEMİR

Yayının Türü / Journal Type and Period:

Yaygın Süreli – Ulusal Hakemli / National Refereed - Two Issues Per Year

Yayın Yılı ve Sayısı/ The Year and Number the Journal

Aralık 2021 / 54

Yayın Numarası / Edition Number :

ISSN : 1303-3344

Yayının İdare (Yönetim) Merkezi / Management:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adnan Süvari Mah. 108/2 Sk. No: 20 35140 Karabağlar/İZMİR

Tel No: +90 (232) 285 2932 **Faks No:** +90 (232) 224 1890 **E: Posta:** ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/deuifd>, Sekretery (Secretary): Nuray DÜLGERBAKİ (0232 412 00 36)

Basım Yeri ve Adresi / Publishing Place and Address

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası, DEÜ Tınaztepe Kampüsü / 35390 Buca/İZMİR

Basım Tarihi ve Adedi / Date and Number of Publication

15 Aralık 2021 / 200

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal bilimler alanında hakemli bir dergidir. Basılı makalelerin bütün bilimsel sorumlulukları yazarlarına; dilsel sorumlulukları da dergi editörüne aittir. Ayrıca dergimiz ULAKBİM veritabanı tarafından taranmaktadır.

Journal of Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University is a peer-reviewed journal on social sciences and humanities. All scientific responsibilities of published articles belong to their authors. Linguistic responsibilities of them belong to editor. Journal of the Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University is archived in databases of ULAKBİM.



© DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi'ne aittir. Yazılı izni alınmadan kısmen veya tamamen hiçbir yolla kopya edilemez, çoğaltılamaz ve dağıtılamaz.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Telif Makaleler/Research Articles

- Hilmi TÜRKYILMAZ** 7-43
İslamcı Bir Düşünür, Said Halim Paşa'nın Batılılaşmaya Bakışı
An Islamist Thinker, Said Halim Pasba's Perspective on Westernization
- Nesrin SOFUOĞLU** 45-63
“Her Şey Aslına Döner”: Bayrâmî-Melâmî Şâir Hüseyin Lâmekânî'nin İki Tasavvufî Risâlesi
“Everything Returns to Its Origin”: A Bayrami/Melamic Poet Huseyin Lâmekânî's Sufistic Treatises
- Muhammed Cahid YILMAZ** 65-101
Şeyh Bekir Sıdkı Visâlî Tarafından Bestelenmiş Mûsiki Eserleri
Music Works Composed by Sheikh Bekir Sıdkı Visâlî
- Nisa Derya DEMİR** 103-132
Kur'ân'da el-Yevmü'l-Âhir İfadesi ve İman-Amel İlişkisi Açısından İncelenmesi
Statement of al-Yaum al-Ahir in the Qur'an and Its Analysis in Terms of the Relationship between Faith and Deed
- Sabuhi SHAHAVATOV** 133-146
Şîî Müfessir Bahrânî ve el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân İsimli Eseri: Muhteva ve Biçim Analizi
Shi'ite Mufassir Babranî and his tafsir al-Burhan fî Tafsîr al-Qur'ân: The Analysis of content and form
- İshak KIZILASLAN** 147-172
Derkezli'nin Hülâsatü'l-'ucâle İsimli Eserinde Lahn ve Çağdaş Oryantalist Yaklaşımında Kur'an Tilâveti Konusu
Lahn in the Context of Abû Abdillab Hasan b. İsmail b. Abdillab ad-Darkezli's (d. 1327/1910) Work Titled Khulâsatü'l-'ucâla and The Subject of Qur'an Recitation in Contemporary Orientalist Approach

TELİF MAKALELER

DEUİFD LIV/ 2021, ss. 7-43.

**İslamcı Bir Düşünür,
Said Halim Paşa'nın Batılılaşmaya Bakışı***

Hilmi TÜRKYILMAZ**

ÖZ

Said Halim Paşa (1864-1921), Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşamış, sadrazamlık da dahil olmak üzere birçok devlet görevinde bulunmuş önemli şahsiyetlerden biridir. Paşa'yı önemli kılan unsur, uzun yıllar devlet görevinde bulunduğu halde siyasetten ziyade toplumsal sorunlarla ilgilenmesidir. Onun görev yaptığı zamanlar devletin en buhranlı olduğu, toplumun en çalkantılı olduğu bir döneme tekabül etmektedir. Batı'nın, Osmanlı toplumunu her alanda kısıp aldığı bu dönemde toplumsal sorunları kendine dert edinmiş, Batı karşısında "Nasıl kalkınabiliriz?" sorusuna cevap aramıştır. Özelde Osmanlı toplumunun genelde ise İslam dünyasının sorunlarını tespit edip çözümler üretmeye çalışmıştır. Bu amaçla Batı'yı ve İslam Dünyası'nı çok iyi bilen Said Halim, Osmanlı toplumunu derin bir tahlile tabi tutmuştur. Müslüman toplumların, Batı karşısında nasıl bir tavır alması gerektiği ve nasıl bir modernleşme yöntemi takip etmesi gerektiği üzerinde fikirlerini ortaya koymuştur. Yaptığı tahliller ve ürettiği çözümlerin özgün olması sebebiyle Said Halim Paşa, aynı konularda fikir üreten devrindeki diğer düşünürlerden ayrılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Said Halim Paşa, Batılılaşma, Modernleşme, Batılılaşma ve Din.

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

** Öğr. Gör. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, hilmi.turkyilmaz@deu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-7490-6612>

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi: 09.04.2021

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi: 30.04.2021

**An Islamist Thinker,
Said Halim Pasha's Perspective on Westernization**

ABSTRACT

Said Halim Pasha (1864-1921) is one of the important figures who lived in the last period of the Ottoman Empire and held many state posts, including being the grand vizier. What makes Pasha important is his interest in social problems rather than politics, although he has been in the state for many years. His time in office corresponds to a period when the state was most depressed and society was the most turbulent. In this period when the West clamped the Ottoman society in every field, he became concerned about social problems and sought an answer to the question of "How can we develop?" in the face of the West. He tried to find solutions by identifying the problems of the Ottoman society in particular and the Islamic world in general. For this purpose, Said Halim, who knows the West and the Islamic World very well, subjected the Ottoman society to a deep analysis. He put forward his ideas on how Muslim societies should take a stand against the West and what kind of modernization method should follow. Said Halim Pasha is distinguished from other thinkers of his age who produced ideas on the same subjects because of his analysis and the originality of the solutions he produced.

Keywords: Sociology of Religion, Said Halim Pasha, Westernization, Modernization, Westernization and Religion.

GİRİŞ

Bir kişiyi anlamak ve görüşlerini değerlendirmek için yaşadığı dönemi iyi bilmek o günün konjonktürel şartlarını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu anlamda Said Halim Paşa'nın Batılılaşma hakkındaki görüşlerini değerlendirmek için yaşadığı dönemi ve içinde bulunduğu düşünce iklimini de iyi anlamak gerekmektedir. Zira bir kimsenin, yaşadığı dönemin siyasi, ekonomik ve sosyo-kültürel ortamından bağımsız düşünmesi mümkün değildir.

Bu bağlamda Said Halim Paşa'nın yaşadığı dönemin Osmanlı dışı toplumlarına bakıldığında özellikle Avrupa; Rönesans, Reform hareketleriyle kilisenin ve dinî taassubun hâkimiyetinden kurtulmuş, ardından da sanayi inkılâbını gerçekleştirmiştir. Bilim ve teknoloji açısından bir hayli ilerleme kaydeden Batı dünyası ile İslam dünyasının temsilcisi konumunda olan Osmanlı Devleti arasındaki mesafe bir hayli

açılmıştır. Bilim ve teknolojideki gelişmeler yanında 19. yüzyıla damgasını vuran “ilerleme” fikri, düşünce alanında da önemli değişikliklere sebep olmuştur. Modern topluma geçişi sembolize eden “Aydınlanma Çağı”nın başlangıcından itibaren rasyonel ve pozitivist bir yaklaşımla din ağır eleştirilere tabi tutulmakta, modernite ile dinin birbirine düşman olduğu savunulmaktadır.¹ Bilimin ilerlemesi dinin alanını giderek daraltırken, pozitivist bakış açısı hemen her sahada kendini hissettirmektedir. Başta Auguste Comte, Karl Marx, Max Weber, Emile Durkheim, Friedrich Nietzsche olmak üzere bilime, teknolojinin gücüne, pozitivistliğe inanan birçok bilim adamı ve sosyolog 20. yüzyılda dinin artık miadını doldurduğunu, insanların bundan sonra “tanrısız” bir dünyada ve tabiatüstü güçlerin yardımına ihtiyaç duymadan kendi geleceklerini, kendi akıllarıyla belirleyeceklerini söylemektedir. Comte’a göre modern teknolojinin yükselttiği fabrikalar, tanrısız ve pozitivist yenedünyanın evrensel kiliseleri olacaktır. Marx’a göre din bir afyondur; Weber de, bu yüzyılda modern kurumların gelişmesiyle birlikte dinin fonksiyonunu kaybettiğini düşünmektedir. Alman filozofu Nietzsche ise tanrının öldüğünü ilan etmiştir.²

Said Halim Paşa’nın yaşadığı zaman dilimi itibariyle Osmanlı Devletine bakıldığında ise bu dönem Batı ile mesafesi bir hayli açılmış; askeri, siyasi, kültürel ve iktisadi açıdan Batının saldırısına maruz kalınan bir zamanı ifade etmektedir. Batı karşısında ilk olarak askeri alanda, savaş meydanlarında alınan yenilgiler ve daha sonra diğer alanlarda da hissedilen yenilgiler, Osmanlı toplumu için zihinsel anlamda önemli değişiklikleri de beraberinde getirmiştir.

Bu yenilgilerin sürmesi bir taraftan, devletin ihtişamlı zamanlarından bu güne kadar devam eden Müslümanların özgüven duygularının yıkılmasına neden olmuştur. Diğer taraftan ise Müslümanların Batı dünyasına bakış açılarının değişmesine sebep olmuştur. İmparatorluğun ihtişamlı dönemlerinde sürekli küçümsenen ve ötekileştirilen Batı dünyası, son yüzyıllarda maddi üstünlüğünün reddi

¹ Mehmet Akgül, “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı* (Ed. N. Akyüz, İ Çapçıoğlu), Grafiker Yayınları, Ankara 2018, s. 202-203.

² Rodney Stark, “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, *Sekülerizm Sorgulanıyor* (Haz. Ali Köse), *Ufuk Kitapları*, İstanbul 2002, 33-34.

imkânsız hale geldiğinden, üzerinde inceleme yapılan, imrenilen ve örnek alınması gereken bir konuma gelmiştir.

İslam dünyasının Batı karşısında geri kaldığının anlaşılması ve kabul edilmesiyle birlikte bütün devlet adamları ve düşünürler, “Bu devlet nasıl kurtarılabilir, eski ihtişamına nasıl kavuşabilir?” problemine çözüm aramaya koyulmuşlardır. Bu kapsamda üretilen farklı düşünceler, değişik ortamlarda dile getirilmiş, uygun mecralarda yazıya dökülmüş ve iktidardaki siyasi güce yakınlığı oranında uygulanma imkânına sahip olmuştur. Bu süreçte dile getirilen farklı fikirler Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük, Batıcılık gibi düşünce akımlarını ortaya çıkarmıştır. Said Halim Paşa'nın Batılılaşmaya bakışını ele aldığımız bu makalede, onun fikirlerini daha iyi anlamak için ilk önce Paşa'nın hayatını daha sonra da Batıcılık düşünce akımı ve bu akımın savunduğu fikirleri kısaca hatırlamak yerinde olacaktır.

I. Said Halim Paşa'nın Hayatı ve Eserleri

19 Şubat 1864 (11 Ramazan 1280) tarihinde Kahire'de doğan Mehmet Said Halim Paşa, Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın (1769-1848) torunu ve Vezir Halim Paşa'nın (1830- 1894) oğludur.³ Özel hocalardan Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca öğrenen Said Halim, kardeşi Abbas Halim ile birlikte İsviçre'ye gönderilmiş⁴ burada beş sene siyasi ilimler tahsili yapmıştır.⁵

Orta ve yüksek tahsilini Avrupa'da tamamladıktan sonra 1888 Mayısında 24 yaşında İstanbul'a döndüğünde Sultan Abdülhamid tarafından “mîri-miranlık” rütbesi ve “ikinci rütbeden mecidi nişanı” ile taltif olunarak ilk görevi olan “Şurayı Devlet” (Danıştay) azalığına tayin olunmuştur. Görevindeki başarısından dolayı kısa sürede rütbesi 22 Eylül

³ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1964, IV/1893; M. Hanefi Bostan, *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa*, İrfan Yayınları, İstanbul, 1992, 17.

⁴ Eşref Edip, “Alemler İslam İçin Pek Büyük Bir Bir Zâyi”: Prens Said Halim Paşa Hazretlerinin Şehadeti”, *Sebilürreşad*, 19/492, (16 Ocak 1922), 256.

⁵ M. Hanefi Bostan, *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa*, 19.

1900'de "Rumeli Beyler Beyliği" payesine yükseltilmiştir.⁶

Kimlerin niçin verdiği halen meçhul olan jurnaller ile Said Halim Paşa, yalısında zararlı evrak⁷ ve silah bulundurduğu gerekçesiyle saraya ihbar edilmiştir. Bu olaydan sonra takip edilen ve baskı altına alınan Said Halim, 1903'te Jön Türklerle ilişkisi olduğu ileri sürülerek İstanbul'dan uzaklaştırılarak Mısır'a gönderilmiştir. Daha sonra Avrupa'ya geçen Paşa, burada İttihat ve Terakki Cemiyeti mensupları ile iletişim kurmuş ve onlara maddi ve fikri yardımlarda bulunmuştur.⁸

Meşrutiyetin ilanından sonra İstanbul'a dönen Paşa, Yeniköy Belediye reisliği yapmıştır. Mahmut Şevket Paşa'nın öldürülmesiyle boşalan sadrazamlık makamına, 12 Haziran 1913'te tayin olunmuş ve Hariciye Nezareti'ni de üzerine alarak hükümeti kurmuştur.⁹ Toplamda 3 yıl 7 ay 21 gün sadrazamlık yapan Said Halim Paşa, 3 Şubat 1917 tarihinde sadrazamlık görevinde ayrılmıştır.¹⁰

Said Halim Paşa, sadrazamlıktan ayrıldıktan sonra yalısına çekilerek Osmanlı toplumunun problemlerine çözüm bulmak için okumaya ve eserler yazmaya devam etmiştir. Bunun yanında Paşa, yalısında önemli görüşmelere, toplantılara ev sahipliği yapmış, yerli ve yabancı konuklarını ağırlamıştır. Ayrıca Paşa, a'zası bulunduğu Ayan Meclisi'nin toplantılarına sadrazamlıktan ayrıldıktan sonra da devam etmiştir.¹¹

⁶ M. Hanefi Bostan, *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa*, 20-21; İbnülemin M. K. İnal, *Son Sadrazamlar*, IV/1893.

⁷ Said Halim Paşa'nın yaşadığı tarihlerde ülkenin içinde bulunduğu ortamın da etkisiyle, zararlı evrak (muzır evrak) ifadesi daha çok "hürriyetçi yayınlar" anlamında kullanılıyordu. (M. Ertuğrul Düzdağ, *Said Halim Paşa: Bubranlarımız ve Son Eserleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, XV.)

⁸ M. Ertuğrul Düzdağ, *Said Halim Paşa: Bubranlarımız ve Son Eserleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, XV.

⁹ M. Hanefi Bostan, *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa*, 34; İbnülemin M. K. İnal, *Son Sadrazamlar*, IV/1895; M. Ertuğrul Düzdağ, *Said Halim Paşa: Bubranlarımız ve Son Eserleri*, XVIII.

¹⁰ M. Hanefi Bostan, *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa*, 72-73; İbnülemin M. K. İnal, *Son Sadrazamlar*, IV/1906-1908.

¹¹ Kudret Bülbül, *Siyasal bir Düşünür ve Devlet Adamı Said Halim Paşa*, Tezkire Yayınları, İstanbul 2015, 105; M. Hanefi Bostan, *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa*, 75;

Osmanlının en buhranlı dönemlerinde sadaret görevini üstelenen Paşa, sadâret makamında olduğu dönemlerde önemli olaylara da imza atmıştır. Bulgarların işgalinde olan Edirne'nin geri alınmasındaki hizmetinden dolayı, bizzat Padişah tarafından kendisine "Murassa' İmtiyaz Nişanı" verilmiştir.¹² Bunun yanında kapitülasyonların ilgası, İslamcı bir siyaset izlenmesi, sarayla ilgili yeni düzenlemelerin getirilmesi vb. olaylar onun sadrazamlığı dönemindeki gerçekleşen önemli konular arasında sayılabilir.¹³ Yine onun sadaret döneminde gerçekleşen önemli olaylardan birisi de Osmanlı Devleti'nin I. Dünya savaşına girmesidir. O harbin sonuna kadar Osmanlı Devleti'nin tarafsız kalamayacağını düşünmektedir. Savaşa girmemek için ya da en azından geç girmek için elinden geleni yapmış, itilaf ve ittifak devletlerine yanaşarak herhangi birisi ile anlaşmak istemiştir. Fakat bu devletler anlaşmak istemediler çünkü Osmanlı toprakları savaşın kazananları için ödül olarak görülmektedir.¹⁴

Savaş kaybedilip Mondros Mütarekesi imzalandıktan sonra İngilizler, Said Halim Paşa ile birlikte önemli gördükleri bazı kimseleri 22 Mayıs 1919'da önce Mondros'a ve sonra da Malta'ya sürgüne gönderdiler.¹⁵

Said Halim Paşa'nın, Malta'da bulunduğu süre zarfında Amerika, İngiltere, Fransa gibi ülkelerin devlet başkanlarına mektuplar yazmıştır. Bu mektuplarında, tarihi gelişmeleri anlattıktan sonra Osmanlı Devleti'nin önemini, Osmanlı devletinin yerini bir başka kuvvetin doldurmasının mümkün olmadığını ve bu devlet olmadan da bu topraklar üzerindeki anarşi ve savaşın sona erdirilmesinin imkânsız olduğunu

¹² M. Hanefi Bostan, *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa*, 39-41; İbnülemin M. K. İnal, *Son Sadrazamlar*, IV/ 1896; M. Ertuğrul Düzdağ, *Said Halim Paşa: Bubranlarımız ve Son Eserleri*, XVII-XVIII.

¹³ Kudret Bülbül, *Siyasal bir Düşünür ve Devlet Adamı Said Halim Paşa*, 79.

¹⁴ Eşref Edip, "Alemler için Pek Büyük Bir Bir Zâyi": *Prens Said Halim Paşa Hazretlerinin Şehadeti*", 256; Kudret Bülbül, *Siyasal bir Düşünür ve Devlet Adamı Said Halim Paşa*, 84-85.

¹⁵ M. Ertuğrul Düzdağ, *Said Halim Paşa: Bubranlarımız ve Son Eserleri*, XXIV.

anlatmıştır.¹⁶

“Ermeni kırımı” ile ilgili olarak yargılanmak istenmiş ise de suç işlendiğine dair bir delil bulunmadığından Malta’da serbest bırakılmıştır. Bundan sonra Said Halim Paşa, İstanbul’a dönmek istemiş fakat zamanın sadrazamı Tevfik Paşa bunu mahzurlu görerek müsaade etmemiştir. Paşa, İngiliz işgali altındaki Mısır’a da gidemediğinden Roma’da bir konak kiralayarak oraya yerleşmiştir. Said Halim Paşa 6 Aralık 1921 tarihinde evinin önünde bir Ermeni komitacı tarafından vurularak 57 yaşında iken şehit edilmiştir.¹⁷

Said Halim Paşa’nın hacim olarak küçük fakat içerik olarak çok derin anlamları kendisinde barındıran¹⁸ “Meşrutiyet, Mukallidliklerimiz, Buhrân-ı Fikrîmiz, Buhrân-ı İctimâ’imiz, Taassub, İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye, İslâmlaşmak ve İslâmda Teşkilât-ı Siyasiye” olmak üzere sekiz kitabı vardır. Bu sekiz eserinden “İslâmda Teşkilât-ı Siyasiye” adlı eseri hariç diğer yedi eseri; birarada olarak ilk defa, Prens Said Halim Paşa Hazretlerinin Külliyyât-ı Âsârından “Buhranlarımız” ismiyle 1338-1335 (1919) tarihinde İstanbul’da Şems Matbaası tarafından basılmıştır.¹⁹

Said Halim Paşa, hayatının büyük bir kısmını Avrupa’da geçirdiği için Batı medeniyetini içinde yaşayarak görmüştür. Dolayısıyla Doğu medeniyeti ile Batı medeniyetini en ince ayrıntılarına kadar mukayese edebilecek yeterliliğe sahip olmuştur.²⁰ Ayrıca Taassub, Mukallidliklerimiz ve Meşrutiyet adlı eserlerinin dışındakileri 1916’dan sonra yazmıştır. Bu bağlamda düşünüldüğünde Paşa’nın, eserlerini belli bir devlet tecrübesine de sahip olarak kaleme aldığı söylenebilir.

¹⁶ M. Hanefi Bostan, *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa*, 96-97; M. Ertuğrul Düzdağ, *Said Halim Paşa: Buhranlarımız ve Son Eserleri*, XXIV.

¹⁷ M. Hanefi Bostan, *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa*, 104.

¹⁸ Eşref Edip, “*Alemi İslam İçin Pek Büyük Bir Bir Zâyi*”: *Prens Said Halim Paşa Hazretlerinin Şehadeti*”, 257-258.

¹⁹ M. Hanefi Bostan, *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa*, 111-117; M. Ertuğrul Düzdağ, *Said Halim Paşa: Buhranlarımız ve Son Eserleri*, XXVII-XXX.

²⁰ Eşref Edip, “*Alemi İslam İçin Pek Büyük Bir Bir Zâyi*”: *Prens Said Halim Paşa Hazretlerinin Şehadeti*”, 257-258.

II. Batılılaşma Kavramı ve Batıcılık

Batılılaşma, Batı'nın gelişmişlik seviyesine ulaşabilmek için gerçekleştirilen siyasî, sosyal ve kültürel hareketleri ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır. Tarihsel süreçte Garplılaşma muasırlaşma, asrileşme, çağdaşlaşma, Avrupalılaşma modernleşme gibi farklı isimlerle anılan Batılılaşma kavramı, bugün hem Batılaşma hem de Batılılaşma biçiminde kullanılmaktadır.²¹ Genellikle aynı manada kullanılan bu kavramların hemen hepsi Tanzimat'tan bu yana Türk toplumunun gündemini işgal eden dinamik sürecin zaman içinde aldığı farklı isimlerdir. Dolayısıyla hangi isimle anılırsa anılsın Batılılaşma kavramı sosyal, siyasî, iktisadî ve kültürel yönlerden değişmeyi başka bir ifade ile bir sosyal değişme sürecini ifade etmektedir.

Osmanlı toplumunda; ekonomik, idarî ve askeri alanda karşılaştığı sıkıntıları aşmak için 15. yüzyıldan itibaren yenileşme çabalarını görmek mümkündür. Fakat bu çabaları burada bahsedilen Batılılaşma kapsamında değerlendirmek doğru değildir. Çünkü bu yüzyılda yapılan ıslahat çalışmalarında Batı'nın taklit edilmesinden ziyade imparatorluğun kendi iç dinamikleriyle çözüm bulma gayretleri dikkat çekmektedir. Batılılaşma düşüncesinde kullanılan Batı kavramı, coğrafi anlamda bir bölgeyi ifade etmekten ziyade bir medeniyeti, bir ideolojiyi, bir yüceltmeyi ifade etmektedir.²² Bu anlamda Batılılaşmanın başlangıcını 18. yüzyıla kadar götürmek mümkündür. Fakat bu düşüncenin daha sistematik hale gelmesi ve bir politika olarak toplumun önemli sorunlarının çözümünde adeta bir reçete gibi sunulması ise II. Meşrutiyetten sonra kendini göstermektedir.

Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa karşısında gerilemeye başladığı andan itibaren uzunca bir süre kendi devlet sistemi içinde sorunlarını çözmeye çalışmıştır. Fakat sorunları çözmek bir yana durum günden güne daha da kötüleşmiştir. Bunun üzerine yönetici kesim ve aydınlar, Osmanlı devleti dışından bir çözüm arayışına girmişlerdir. O tarihlerde, örnek alınabilecek, İslam dünyası karşısında bütün ihtişamıyla ve

²¹ M. Ali Kılıçbay, "Osmanlı Batılılaşması", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, I/147.

²² M. Şükrü Hanioglu, "Batılılaşma", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, 5/149.

alternatifsiz olarak duran Avrupa, başka bir ifade ile Batı dünyası vardır. Dolayısıyla buralar incelenmeli, sorunların çareleri burada araştırılmalı ve gerekirse çözümlerin ithal edilmesi gerekmektedir.

Bu anlamda Batı ile temasların başlamasından sonra, Batı kültürünün üstünlüğü konusundaki yaklaşım Osmanlı aydınlarının büyük bir bölümü tarafından hızla benimsenmiş, zihniyet alanındaki değişimle birlikte sanattan edebiyata, giyimden mimariye kadar Batılılaşma yanlısı bir düşünce ortaya çıkmıştır. Batılılaşmayı reddeden, onun Osmanlı toplum yapısına uymayacağını ve bir takım sorunlar ortaya çıkaracağını iddia eden yönetici ve aydınların sayısı kısa süre içinde çok azınlıkta kalmıştır. Batılılaşmanın gerekliliği konusunda ittifak halinde olan aydın ve idarî kadroların ihtilafa düştükleri tek nokta Batılılaşmanın hangi alanlarda ve ne ölçüde gerçekleştirileceği konusu olmuştur.²³ Fakat ayrıntılara inildiğinde her bir aydın kendi perspektifinden farklı bir düşünce sistemine sahip olduğu için aralarında ortak noktalar olmakla beraber ihtilaf ettikleri konuların arttığı, bu anlamda Batıcıların fikir birliği içinde olmadıkları söylenebilir.²⁴

Bu dönemde, Batılılaşma alanındaki fikirler, “Garpcılık” olarak isimlendirilen bir düşünce akımı tarafından dile getirilmiştir. Akımın tanınmış en önemli üç temsilcisi Abdullah Cevdet, Kılıçzâde Hakkı ile Celâl Nuri olarak kabul edilmektedir. İstanbul’da yayımlanan “İctihad” dergisi ise bu akımın merkezî yayın organı konumundadır. Derginin adı, içtihad kavramının açık olduğunu ifade eden dini bir terminoloji olmakla birlikte, dini olsun ya da olmasın hemen her şeyin tartışmaya açılabilmesi düşüncesinin bir yansımasıdır. İctihad dergisi, yayımladığı din aleyhtarı makaleler sebebiyle, birçok defa kapatılmış fakat dergi Cehd, İshad, İştihad, Âlem-i Ticâret ve Sanâyi gibi farklı adlarla çıkmaya devam etmiştir.²⁵ Dergilerde dile getirilen fikirler, Batıcıların düşünce ve görüşleri hakkında bize bilgi vermektedir.

Batıcılara göre çektiğimiz sıkıntıları Avrupalı olmadığımız için çektiğimiz düşünülmemektedir. Osmanlı İmparatorluğu için tek kurtuluş yolu vardır. O da bu yüzyılın fikir ve ihtiyaçlarına uygun medenî bir

²³ Hanioglu, “Batılılaşma”, 150.

²⁴ Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya, 1999, 118.

²⁵ M. Şükrü Hanioglu, “Abdullah Cevdet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, 1/92.

devlet ve millet halini almaktır. Yani “garblılaşmaktır”. Avrupa’yı başka bir ifade ile Batı’yı eşsiz bir medeniyet olarak kabul eden Garpçılara göre; bütün fikri ilerlemeler, sanat harikaları ve icatlar Batı medeniyetinin eseridir. Bunun için Batı, dünyaya hâkim olmuştur. Şu halde Batı demek üstünlük demek, kuvvet demektir. Osmanlı Devleti bütün varlığı ile Batıya gitmelidir; zira “Nur ondadır.” Ona gitmek mecburidir çünkü ikinci bir medeniyet yoktur. Batıyı seksiz şüphesiz, gülü ve dikenini ile benimsemek gerekmektedir. Gülü ve dikenini ayırt etmeye kalkışmak değişime direnmek demektir.²⁶

Toplumsal yapıda ortaya çıkan birçok problemin Batılılaşma yoluyla çözüleceğine inanan Batıcılar; Batılılaşmanın önünde, başka bir ifade ile toplumsal gelişmenin önünde engel olarak gördükleri “din”e ve geleneksel değerlere karşı büyük bir mücadele başlatmışlardır. Onlara göre, din ve geleneksel değerler çağın gereklerine ters düşmektedir ve bunlardan toplumu bir an önce kurtarmak gerekir.

Din kurumunu bâtil inançlar bütünü olarak gören Batıcılar, yazdıkları kitaplarda ve yayın organları İctihad dergisinde, klasik Yunan düşünürlerinden başlayarak pek çok materyalist düşünürün fikirlerini tanıtmışlardır. Evrende olup biten her şeyin sadece maddî sebeplerle açıklanabileceğini, tabiatüstü bir gücün mevcut olmadığını ileri süren, özünde tanrıtanımaz (ateist) bir inancı savunan materyalist²⁷ düşünürleri ve fikirlerini tanıtmak suretiyle Batıcılar, geleneksel değerlerin yerini Modern Batılı değerlerin alması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bu bağlamda başta Gustave le Bon, Jean Marie Guyau gibi pozitivistler, Reinhart Pieter Anne Dozy gibi İslâmiyet aleyhtarı birçok filozof, şair ve yazarın eserlerini Türkçe’ye çevirerek yayımlamışlardır.²⁸

Batıcılar, 1912 yılında Batılılaşma konusunda 18 maddeden oluşan sistematik bir plan dahi hazırlamışlardır. Zaman zaman örneklerin de verildiği, madde madde anlatılan planda; geleneksel değerlerin yerini

²⁶ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Arba Yayınları, Ankara 1994, 78-79; Tanıl Bora, *Cereyanlar-Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, 83.

²⁷ Aydın Topaloğlu, “Materyalizm”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2003, 28/137-140.

²⁸ Nazım H. Polat, “İctihad”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, 21/446.

modern Batılı değerlerin alması, fesin terkedilerek yerine yeni bir millî başlığın kabul edilmesi, kadınlara çeşitli hakların verilmesi ve dinî makamların bu konuya karışmamaları, dinden bağımsız yeni bir ahlâk anlayışının oluşturulması, meşihat makamında reformlar yapılması, tekke ve zâviyelerin kapatılarak yerlerine Batı yöntemlerine göre eğitim veren okulların kurulması, bütün mezheplerin tek bir mezhep çatısı altında birleştirilmesi, geleneksel değerlerin terkedilerek kanunlarda çağın gereklerine uygun reformların yapılması gibi dikkat çeken konular yer almaktadır.

Batıcılar, zihniyet dünyaların ortaya koyan bu düşüncelerini bir planlama dahilinde dile getirince İslâmcı dergilerden ve toplumun farklı kesimlerden sert tepkiler almışlardır. Gerek alınan bu tepkiler gerekse Balkan Savaşının toplum üzerinde meydana getirdiği etkiler, Batıcılar arasında fikir ayrılığına yol açmıştır. Bu ayrılığın temel nedeni ise Batılılaşmanın sınırı, ölçüsü, yöntemi, gayesi gibi konulardan oluşmaktadır.²⁹

Bir tarafta dünyada bir tek medeniyet bulunduğunu, bunun da Avrupa medeniyeti olduğunu, Osmanlıların Batı'nın bir talebesinden başka bir şey olamayacağını dolayısıyla gülü ve dikenini ile Batının alınmasının gerekli olduğunu başka bir ifade ile her türlü unsuru ile tam bir Batılaşmayı savunan Abdullah Cevdet yer almaktadır.³⁰ Diğer tarafta ise böyle bir Batılılaşma modelinin Osmanlı Devleti'ni Batı'nın bir uydusu durumuna getireceğini, Avrupa'nın bize olan düşmanlığını unutmamamız gerektiğini, geleneksel değerlerimizin olumlu olanlarından faydalanabileceğimizi, bu alanda bir sınır çizilmesinin gerekliliğini kısaca kısmi bir Batılaşmayı savunan Celâl Nuri Bey (İleri) bulunmaktadır.

“Tam Batıcılar” İctihad dergisinde tezlerini dile getirmeye devam ederken Celâl Nuri'nin liderliğindeki “Kısmî Batıcılar” ise İctihad dergisinden ayrılarak ilk önce Serbest Fikir dergisinde görüşlerini dile getirmeye başlamışlardır. Bu grup Serbest Fikir kapatılınca da Uhuvvet-i Fikriyye ve Hürriyet-i Fikriyye dergisinde görüşlerini dile getirmeye devam etmişlerdir.³¹

²⁹ Hanioglu, “Batılılaşma”, 151; Polat, “İctihad”, 447.

³⁰ Bora, *Cereyanlar-Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, 83.

³¹ Recep Duymaz, “Celal Nuri İleri”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, 7/243.

Tam batılılaşmayı savunan Abdullah Cevdet, kısmîliği kabul etmemiş ve Batı medeniyetinin bir bütün olduğunu söyleyerek, “gülü ve dikenle” almaya mecbur olduğumuz tezinin savunucusu olmuştur. Ona göre, Batı’nın yalnızca şimendiferlerini, yollarını, tayyarelerini alarak, kültürünü almamaya imkân yoktur. Yapılması gereken tam anlamıyla Batılılaşmaya çalışmaktır. “Avrupa hocamızdır” diyen Abdullah Cevdet, Batılılaşmanın iktibas (alıntı) yoluyla değil, ictinâs yani özümseme yoluyla olması gerektiğini savunuyordu. Muhafaza etmeye değer bir geleneğimiz olmadığını söyleyen A. Cevdet, kendisiyle en çok gurur duyduğumuz misafirperverlik geleneğinin bile göçebelik dönemine ait olduğunu zira artık otellerin olduğunu ileri sürüyordu. Ev ziyaretinden yemek düzenine varıncaya kadar gündelik hayatın hemen her alanında Batı adâb-ı muaşeretinin yaygınlaşmasını istiyordu.³²

Kısmî Batılılaşmayı savunan Celal Nuri’ye göre medeniyet iki çeşittir. Teknik medeniyet ve gerçek medeniyet. Gerçek medeniyet bakımından Avrupa ve Hıristiyan dünyası, İslam dünyasından ileri değildir. Onun için Batı’dan sadece teknik medeniyet alınmalıdır. Japonya örneğinde olduğu gibi. Celal Nuri’nin düşüncesindeki Batılılaşma yöntemini ifade eden “Japon modeli” modernleşme, benliğini koruyarak Batı ile boy ölçüşecek bir seviyeye gelmeyi anlatmaktadır. Kısmi bir Batılılaşmayı savunan Celal Nuri’nin bu tavrı, Osmanlı Devleti’nin yıkılmasının ardından değişecektir. Abdullah Cevdet’in çizgisine gelen Celal Nuri, 1920’li yıllarda ilerlemek için tek çarenin Avrupa medeniyetini şartsız kabul etmek gerektiğini savunmaya başlar.³³

Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte ortada kurtarılabilecek bir imparatorluk kalmadığından Batılılaşma yolunda ortaya atılan fikirler artık devleti kurtarmak için değil, gündelik hayatın yeniden inşası ve yeni bir toplumsal yaşam biçiminin oluşturulması için dile getirilmeye devam etmiştir. Yeni kurulan rejim, Osmanlı Devleti’nin bağlı bulunduğu değerleri bir kenara bırakarak tam bir Batılılaşma çabası içine girmiştir. Batıcıların II. Meşrutiyet döneminden itibaren savundukları fikirlerin pek çoğu Cumhuriyet döneminde uygulama alanına konmuştur. Onun için

³² Tunaya, *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, 79-80; Bora, *Cereyanlar*, 83-84.

³³ Celal Nuri İleri, *Türk İnkılabı*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000.

bunu gören A. Cevdet İctihad dergisinde, inkılâpları gerçekleştiren siyasi yönetimi “Otuz seneden beri geceli gündüzlü gördüğümüz tatlı rüyaların çoğunu aynıyle vâki kılan yegâne hükümet” olarak tanımlarken Atatürk’ü de, “Bugünün peygamberi Mustafa Kemal’dir, bu medenî ve asrî peygamber bir nübüvvet-i akliyye ile geliyor” şeklinde nitelendirmektedir.³⁴

Kısaca özetlemek gerekirse Osmanlı Devleti’nde başlayıp Cumhuriyet Türkiye’sinde yeni boyutlar kazanan, Avrupa’nın sosyal ve fikri birikimini, erişilmesi gereken bir hedef olarak gören Batıcılık fikri; bazen ılımlı bir şekilde ortaya çıkmış, bazen çok radikal, geleneksel kültür öğelerimizi eleştiren ve hatta bunların karşısına çıkan boyutlar kazanmıştır. Ancak sözcüğün kendisi, daha çok Batıyı her hususta örnek almak isteyenlerin yaklaşımını adlandırmak için kullanılmıştır.³⁵ Bir başka açıdan bakıldığında Batıcılığın Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti’ndeki toplumsal değişimin temel dinamiklerinden biri olduğu söylenebilir.

Genel anlamda Batılılaşma kavramını ve Batıcılık düşünce akımının görüşlerini kısaca hatırladıktan sonra Said Halim Paşa’nın bu konudaki görüşlerine geçebiliriz.

Bilindiği gibi Said Halim Paşa, Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın torunu olması sebebiyle seçkin bir aileden geliyordu. İlköğrenimi özel hocalardan yapan Paşa, yükseköğrenimini ise İsviçre’de siyasal bilgiler alanında tamamlamıştır. Bunun yanında küçük yaştan itibaren öğrendiği için Fransızca, İngilizce, Farsça, Arapçayı iyi biliyordu.³⁶ Dolayısıyla hem iyi bir yabancı dil bilmesi hem de öğrenimini yurt dışında görmesi nedeniyle hem Batı hem de Doğu medeniyetini ve kültürlerini yakından tanıyordu.

Onun yaşadığı dönemde Batı’yı tanıyanların hemen hepsi, Batı’yı taklit etmenin dışında bir kurtuluş yolunun olmadığı üzerinde neredeyse ittifak halinde idi. Fakat Paşa, hem seçkin bir aileden gelmesi hem de Avrupa’da eğitim görmesi sebebiyle Batı’yı çok iyi bildiği halde, kendi değerlerine bağlı olan bir aydın ve devlet adamıdır. Aynı zamanda O,

³⁴ Polat, “İctihad”, 447.

³⁵ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, 11-12

³⁶ M. Hanefi Bostan, “Said Halim Paşa”, TDV İslâm Ansiklopedisi, 35/557.

devletin en buhranlı dönemlerinde, en kritik günlerinde görev almış bir siyasetçi olmakla birlikte, siyasetten çok toplumu dert edinen ve önerdiği çözümlerde kendine özgü bir düşünce sistemi olan bir fikir adamıdır. Bu bakımdan Said Halim Paşa'nın Batılılaşma hakkındaki görüşleri her iki medeniyeti yakından tanınması anlamında çok önemlidir.

III. Said Halim Paşa'nın Batılılaşmaya Bakışı

Osmanlı'nın son dönemlerinden günümüze kadar, Batılılaşma problemi veya Batı karşıtlığı, farklı tonlarda ve gerekçelerde İslamcı, milliyetçi ve solcu vb. farklı düşüncelerde yer alan önemli konulardan biridir. Bu anlamda, Osmanlı toplumunun karşı karşıya kaldığı problemlere çözümler bulmaya çabalayan Said Halim Paşa'nın düşüncelerinin merkezinde de Batılılaşma sorunu ve İslam konusu yer almaktadır. Paşa'nın Batılılaşma sorununa bakışı birkaç başlık altında ele alınacaktır.

a. İlerleme Düşüncesi ve Din Anlayışı

19. yy. Avrupa'sında tartışılan konuların başında “ilerleme” konusu ve din problemi gelmektedir. Osmanlı toplumunun, Batı karşısında “geri kalmışlık” durumunu kabullenmesi, “yenilenme” ve “ilerleme”ye olan ihtiyacı da beraberinde getirmiştir. İşte bu noktada yönetici ve aydın kesim, geri kalmışlık sorununa çözüm bulmak amacıyla yönünü Batıya çevirmişlerdir. Zaten o zamanlarda örnek alınabilecek Batı dışında bir seçenek de yoktur. Batı dünyası ile bir şekilde iletişime geçen ve orayı tanıyanlar Osmanlı toplumunun, ilerlemek için Batı'nın takip edilmesinden başka bir çaresinin olmadığını ileri sürmüşlerdi. İşte bu süreçte Batı'da uzun yıllar tartışılan ilerleme ve din konusu artık Osmanlı toplumunda da yönetici ve aydın kesimin üzerinde en fazla tartıştığı ve fikir ürettiği alanlardan birisi haline gelmiştir.

Bilindiği gibi sanayi inkılabından sonra Batı'da meydana gelen bilim ve teknik alanındaki gelişmeler, toplumsal hayatta dinin alanını oldukça daraltmaya başlamıştı. Batı dünyasında dile getirilen “Din ilerlemeye engeldir” ve “Toplum geliştikçe din terk edilecektir” gibi iddialar İslam dünyasında da taraftar bulmuştu. Osmanlı devletindeki Batılılaşma yanlıları da, toplumun Batı karşısında geri kalmasının sebebi olarak din kurumunu görüyor, din ve dinden kaynağını alan her şeyi eleştiriye tabi tutuyorlardı.

İşte Said Halim Paşa, Batıcıların ilerlemek için dinden vazgeçilmesi gerektiği konusundaki görüşlerini şiddetle eleştirir ve bu düşüncelerin Avrupa’da ortaya çıkış sebebini inceleyerek bunun ülkemizde savunulmasının yanlış olduğunu söyler.

“Dinin ilerlemeye engel olduğu” fikrinin bize Batıdan geçtiğini söyleyen Paşa’ya göre bu anlayış, maddeci düşünceyi, maddeci düşünce ise devamında dinsizlik düşüncesini getirmektedir. Bu düşüncenin Batıdaki çıkış sebebi, Hıristiyanlık inançları ile yeni bilim ve fen zihniyetinin birbiriyle çatışması ve bunların uzlaştırılmamasıdır. Hâlbuki İslâm inançları için böyle bir uzlaşmazlık söz konusu değildir. İslam inançlarının bilimin buluşlarına zıt olması şöyle dursun, inançlarımız onların hepsini içine aldığı için, bizim inançlarımızla bilgilerimiz bir bütün teşkil eder.

Bu yanlış düşüncelerin İslam dünyasında ortaya çıkış sebebini ise Said Halim şöyle izah eder: Gerek âlimlerimiz ve gerekse bize rehberlik etmek ve bizi aydınlatmakla yükümlü olanlar, Batıdaki bilim ve teknik alanında meydana gelen gelişmeleri takip edememişlerdir. Bilim ve fen alanındaki son gelişmelere yabancı kalınması, milli gelişmemizi durdurmuş ve bizi Batı karşısında geri duruma düşürmüştür. Bu kötü duruma âlimlerimiz ve ileri gelenlerimiz sebep olduğuna göre, onların suçlanması lazımdı. Fakat öyle olmadı, bu hale düşmemizin tek suçlusu olarak dinimiz gösterildi. Paşa, bu düşüncelerin doğruluğunun anlaşılması için tarihimize bakılması gerektiğini, Osmanlı devletinin geçmişte ihtişamlı bir devlet olduğunu, Batı medeniyetine bile yardımlarda bulunduğu unutulmaması gerektiğini işaret eder.³⁷

Kısaca Said Halim Paşa, memleketin Batı karşısında geri kalmasının sorumlusu olarak Batı’daki bilim ve teknik alanındaki gelişmeleri takip edemeyen devlet ve bilim adamlarını suçlu görmektedir. Dolayısıyla İslam dininin hiçbir sorumluluğunun olmadığını aksine dini iyi anlayamayanların sorumlu olduğunu söyleyen Paşa, dinin kendisi ile onu yaşayanların farklı olduğunun ayırt edilmesi gerektiği ifade etmektedir.

³⁷ Prens Said Halim Paşa, *Bubranlarımız*, Said Halim Paşa Külliyyât-ı Âsârından, Şems Matbaası, 1335-1338, İstanbul, 78-80. (Bundan sonraki dipnotlarda Said Halim Paşa Paşa’nın külliyyatı içinde yer alan eserlerin sadece isimleri kullanılacaktır.)

İslâm dininin, insanlığın saadetini temin eden her şeyi içerisinde toplayan mükemmel bir din olduğu halde, Müslümanların, Hıristiyanlara oranla geride kaldıklarının inkâr edilemez bir gerçek olduğunu söyleyen Said Halim Paşa, toplum geliştikçe İslamiyet'in de terk edileceğini söyleyenlerin dikkate alınmaması gerektiğini söyler. Paşa'ya göre, insanlığın ilerledikçe, bu ilerlemenin dinsizlikle sonuçlanacağını iddia edenlerin ciddi hiçbir dayanağı yoktur. Çünkü bu kimseler, bu konularla ilgili olarak bir kehanette bulunmuşlar ancak yeterli bir araştırma yapma gereğini bile duymamışlardır. Biraz tanıdıkları Hıristiyanlık ile hiç tanımadıkları İslamiyet arasında geliş güzel benzetmeler yapmakla bu iddiaya sahip olmuşlardır.³⁸

Paşa bu ifadeleri ile toplumlar modernleştikçe dinden uzaklaşacaklarını öngören sekülerleşme teorisinin İslam toplumuna uymayacağını savunmaktadır. Sekülerleşme teorisi günümüzde ciddi olarak eleştiriye tabi tutulsa da, Paşa'nın yaşadığı dönemde, Batı dünyasında sorgulanamaz bir doğru olarak kabul ediliyordu. Berger'in "sekülerleşme kâhinleri" dediği bu sosyal bilimciler son üç asır boyunca dinin sonunun geldiğini iddia etmişler hatta dinin tamamen ortadan kalkacağı kesin tarihi bile vermişlerdi.³⁹ İşte Osmanlı toplumundaki Batı taraftarı aydınlar, Batı dünyasındaki bu düşünceleri kendi toplumlarına uyarlayarak, Osmanlı toplumunun da ilerlemek için İslam dinini terk etmesi gerektiğini iddia etmişlerdi. Said Halim Paşa'da bu aydınların ciddi bir araştırma yapmadan, söz konusu teori üzerinde düşünmeden kehanette bulduklarını ifade etmektedir.

Said Halim Paşa, Müslümanların siyasal-toplumsal anlayışlarını ve müesseselerini ayak bağı olarak gören ve bunun karşısında Batı'nın üstünlüğünden dem vuranları sert bir dille eleştirir ve İslâmî esasların zamanın ihtiyaçlarına cevap veremediği kuruntusuna kapılanlara cevaben şöyle der: "Biz o fikirdeyiz ki, İslam şeriatının ihtiva ettiği ahlaki, sosyal, siyasi düsturlar insan tabiatına tepeden tırnağa uygundur ve Âdemoğullarının kıyamete kadar sürecek hayatlarını düzenlemeye

³⁸ *Taassub*, s. 109.

³⁹ Peter Berger, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", *Sekülerizm Sorgulanıyor* (Haz. Ali Köse), Ufuk Kitapları, İstanbul 2002, 75.

layıktır.”⁴⁰

Görülüyor ki; Said Halim Paşa'ya göre, “Din ilerlemeye engeldir” veya “Medeniyet ilerledikçe din terkedilecektir” şeklindeki görüşler Batı kaynaklıdır. Bu fikirlerin ortaya atılması ise bilim ve fen zihniyeti ile Hıristiyanlığın çatışması ve bir uzlaşma bulunamaması neticesinde dini terk etmenin çözüm olarak görülmesi sonucunda olmuştur. Paşa'ya göre; İslamiyet için böyle bir çatışma söz konusu değildir. Zira İslam, ilim öğrenilmesini her zaman ve her mekânda teşvik etmiştir. Hatta ilim öğrenmek için Hz. Peygamber Çin'e bile gidilmesi gerektiğini söylediği halde bir kısım aydınlar tarafından bu görev yerine getirilmemiş ve toplum aydınlatılmamıştır. Netice de ise zamanın gerektirdiği bilgi ve teknolojiye yabancılaşan ve uzaklaşan toplum Batı karşısında geri duruma düşmüştür. Böyle olunca bu gerilik sebebiyle devlet yöneticileri ve aydınlar suçlanmasa gerekirken, din suçlanmış ve “İslamiyet ilerlemeye engeldir” fikrinin yaygınlaşması kolaylaşmıştır. Başka bir ifade ile Paşa'ya göre, dini hükümlerin kendisi ile dini hükümleri uygulayanlar birbirine karıştırılmıştır.

Batılılaşma yanlıları, toplumsal ilerlemenin önünde en büyük engel olarak din ve dinden kaynağını alan gelenekleri gördüklerinden bu kurumlara adeta savaş açmışlardır. Onun için Said Halim Paşa, Batıcıların din ve ilerleme arasında kurdukları fikirlerini eleştirirken “din” kavramının ne anlam ifade ettiği ve dinin nasıl anlaşılması gerektiği konusuna geniş bir yer ayırmıştır. Ona göre “din” kelimesi de Batı ve Doğu dünyasında farklı anlaşılmakta ve dine farklı değerler atfedilmektedir. Bu anlamda Paşa'nın bir din tanımı yaptığı görülmektedir. Ona göre din; Batılıların anladığı gibi insanların keyif ve arzularına bağlı olarak bazen yüceltilen bazen hakir görülen hayali bir şey değildir. Ve yine, hiç bir zaman metafiziğin ıssız çöllerinde hapsedilmiş, boş teselliler, erişilmesi imkânsız vaatler veya insanın acı ve ızdıraplarını yatıştıran hayali bir araç değildir. Paşa, bu din anlayışının yanlış olduğunu belirttiikten sonra “din”den ne anlaşılması gerektiğini açıklar. Ona göre din: Beşeriyetin maddî, manevî ve aklî dengesini sağlayan ebedî kanun ve ilkelerle insanlığın saadetini temin etmektir. Dinin gayesini de Paşa “âdemoğluna hayır ve hakikatin doğru yolunda rehber olmak, fizik ötesi âlemde şaşırılmaya mahkûm olan düşüncesine istikamet göstermek”

⁴⁰ *İnhitât-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye*, 140.

şeklinde ifade eder.⁴¹ Burada yapılan din tarifinden de anlaşıldığı gibi Paşa' göre din, insanı bütün fiillerinde kontrol altına almakta ve hayat boyu bireye yön vermektedir.

Genel olarak dini bu şekilde tarif eden Said Halim Paşa, özel olarak da İslâmiyet'in önemine temas eder. Ona göre her şeyden evvel kusursuz, mükemmel ve en olgun insanlık dini olan İslam, tecrübeye dayanan, maddi ilimler ile metafizik inanç ve teorileri, yani insan idrakine sığan ve sığmayan bütün hakikatleri bütünüyle kendinde toplamıştır.⁴²

Batılılaşma yanlılarının savunduklarının aksine, Müslüman toplumların kurtuluş ve saadeti Müslümanların tam olarak İslamlaşmalarına bağlıdır⁴³ diyen Said Halim Paşa, "İslamlaşmak"tan neyi kastettiğini de şöyle izah eder:

İslamiyet'in kendine özgü inançları, bu inançlara dayalı ahlak anlayışı ve ahlakından doğmuş bir toplumsal hayat anlayışı vardır. Bu bütünlüğün bir neticesi olarak İslamiyet, tamamen kendine has olan bir takım kaidelere sahiptir. Dolayısıyla "İslamlaşmak" demek, İslamiyet'in inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait hükümlerinin tam olarak hayatta uygulanması demektir. Bu hükümlerin hayata uygulanması ise rasgele değil, uygulanacağı zaman ve mekânın özelliklerini dikkate alarak, çağın gereklerine ve toplumun ihtiyaçlarına en uygun şekilde tekrar tefsir edildikten sonra yapılmalıdır.⁴⁴

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığına gibi Paşa, İslam dininin "inanç, ahlak, toplumsal yapı, siyasi yapı" olmak üzere bir parçalanamaz bir bütün olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Said Halim, Müslüman olduğunu söyleyen bir kişinin, gündelik hayatını kabul etmiş bulunduğu dinin esaslarına göre düzenlemesi, buna göre hissetmesi ve düşünmesi gerektiğini belirtir. Bunu yapmadıkça, yani İslamiyet'in ahlak ve hayat siyasetine kendini tamamen uydurmadıkça, yalnız Müslüman olduğunu söylemek, insana bir şey kazandırmaz ve hiç bir mutluluk sağlamaz. Çünkü İslamiyet parçalanamaz. Bir Kant'ın yahut bir Spencer'in ahlak

⁴¹ *Taassub*, 109-110.

⁴² *İslamlaşmak*, 148-149.

⁴³ *İslamlaşmak*, 148.

⁴⁴ *İslamlaşmak*, 149.

görüşüne inanan, sosyal hayatta Fransız, siyasette İngiliz usulünü kabul eden ne kadar bilgili olursa; olsun ne yaptığını bilmeyen bir kimseden başka bir şey değildir.⁴⁵

Kısaca söylemek gerekirse Paşa; inanç, ahlak, toplumsal ve siyasi boyutlarıyla İslam dininin parçalanamaz bir bütün olduğunu, eğer İslam toplumu ilerlemek, mutluluk ve huzura ulaşmak istiyorsa bu bütünün tamamına uyması gerektiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Müslümanım diyen herkes zaman ve mekan faktörünü de dikkate alarak bu boyutların tamamını hayatına tatbik etmelidir diyen Paşa, İslam dünyasının kurtuluşunu da İslamiyet'i tam olarak hayata geçirmekle eşdeğer görmektedir.

Said Halim Paşa, Batılılaşma taraftarlarının ifade ettiği gibi dinin ilerlemeye engel olmadığını dolayısıyla Müslümanların Batı karşısında geri kalmasında dinin suçlanmayacağını izah ettikten sonra Müslümanların niçin geri kaldığı probleminde de ayrı bir yer ayırır.

b. Müslümanların Geri Kalma Sebepleri

Said Halim Paşa, İslamiyet insanoglu için en mükemmel bir din olduğu ve ilerlemeyi teşvik ettiği halde İslam dünyasının dolayısıyla Osmanlı toplumunun niçin geri kaldığını uzun tahliller yaparak inceler. Doğu toplumu ile Batı toplumunu farklı açılardan karşılaştırarak konuyu anlatmaya çalışır. Paşa, Batı karşısında geri kalmışlık, İslam dünyasının genelinde görüldüğü için Osmanlı toplumunun geriliğini İslam dünyası ile birlikte ele alır.

Said Halim Paşa; İslam dünyasının gerilemesini iki temel unsura dayandırmaktadır. Birinci olarak, Müslüman milletler, sürekli bir biçimde değişen zamanın şartlarını dikkate almamışlar, değişimle birlikte ortaya çıkan yeni ihtiyaçlara göre dinlerini tefsir edip hayata geçirememişlerdir. Peygamberimizin Müslümanlara, Çin'de bile olsa hiç durmadan ilim ve irfan aramalarını emrettiği halde, Müslümanlar onun emirlerini yanlış yorumlamış ya da gereğini yerine getirmemişlerdir. Onun için İslam dünyası zamanla gerileyip çökmüştür.

Müslümanların geri kalmasının ikinci sebebi olarak da İslam âlemi ile Batılı Hristiyan milletler arasındaki şiddetli din düşmanlığını gösteren

⁴⁵ *İslamlaşmak*, 149-150.

Paşa, bu düşmanlıktan doğan sonu gelmez savaşların iki toplumun birbirini tanımamasına engel olduğunu söyler. Bu karşılıklı nefret sebebiyle, Müslümanlar Batıdaki gelişmelere uzak durmuşlar ve Batı'dan gelebilecek iyi veya kötü her türlü yeniliğe kendilerini kapatmışlardır.⁴⁶

Gerileme noktasında sayılan bu iki temel unsurun yanında, toplumun ilerleyememesi ve Batı'daki gelişmelerin takip edilememesi konusunda aydınlara da ayrı bir yer ayırır. Müstakil bir başlık olarak aşağıda daha ayrıntılı şekilde ele alınacağı için burada kısaca değinmek gerekmektedir. Kendi toplumunu ve halkını bir kenara bırakarak her şeyi ile Batıya yönelen aydınların halkın değerlerine yabancılaştığını ve halktan koptuğunu ve ifade eden Paşa, neticede halkın aydınından nefret etmeye başladığını savunmaktadır. Böylece toplum, rehberi konumunda olan aydınlardan mahrum kaldığı için gelişmeleri takip edememiş günden güne Batı karşısında gerilemiştir.

Said Halim Paşa'ya göre, Müslümanların geri kalma sebeplerinin özü; âlimlerin, aydınların İslam dinini çağın ve ihtiyaçların gereğine göre tefsir edememeleri ve toplumun İslam dininden uzaklaşmasıdır. Ona göre; Müslümanların dinden uzaklaşması ile Müslümanların gerilemesi arasından doğru orantı vardır. Yani Müslümanlar dinlerinden uzaklaştıkça medeniyetlerinde de gerilemeye başlamışlardır.⁴⁷ Her ne kadar gerilemenin özünü bu şekilde izah etse de sonuçta Paşa'ya göre İslam dünyasının gerilemesi, Müslümanların Batıdaki bilim ve teknik alanındaki gelişmelere ilgisiz kalmasından yani maddi şartların gerilemesinden kaynaklanmıştır. Bu gerileme ahlakî ve toplumsal alanda bir gerilik değildir, sadece iktisâdi yani maddîdir dolayısıyla telafisi mümkündür.⁴⁸

Osmanlı toplumunun gerileme sebebini bu şekilde tespit eden Said Halim, Müslümanların ilerleyebilmeleri için kendi önerilerini de dile getirir: İslam dünyasının kalkınabilmesi için Müslümanın siyasi ve toplumsal bütün hak ve görevlerinin; İslam'ın hürriyet, adalet ve yardımlaşma esaslarından çıkmış olması gerekir. İnsan görevlerini yerine

⁴⁶ *İnhitât-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye*, s. 123-124.

⁴⁷ Said Halim Paşa, "İslam'da Teşkilât-ı Siyasiyye", *Sebilürreşâd*, 20/495, (27 Mart 1922), 2; *Taassub*, 112-113; *Buhrân-ı Fikrîmiz*, 57-58

⁴⁸ *İslam'da Teşkilât-ı Siyasiyye*, 3.

getirmeye ve haklarını korumaya gücü yettiği kadar çalışmalıdır. En iyi Müslüman, hak ve görevlerini en iyi anlayıp, onları en güzel şekilde yerine getiren ve koruyan kimsedir.⁴⁹

Osmanlı toplumunun geri kalması konusunda en büyük hatalardan birinin, Batı'ya olan nefret yüzünden İslam dünyasının Batı dünyasını tanıyamaması olduğunu ifade eden Paşa, bu gün ise tam tersi bir durum olduğunu Batı taraftarı olan aydınların kendi toplumlarını tanıyamadıklarını söyler ve onları bazı noktalarda eleştirir.

c. Batı Taraftarı Aydınlara Bakışı

Günden güne Batı karşısında gerileyen durumumuza çözüm bulmak isteyen idareci, siyasi liderlerin ve aydınların dikkatlilerini haklı olarak Avrupa'ya çevirdiğini ifade eden Paşa, modernleşme konusunda maalesef sebeplerle sonuçlarını birbirine karıştırdıklarını ve yöntem konusunda hata yaptıklarını ileri sürer. Sebep-sonuç ilişkisini doğru kuramayan aydınların, ilim ve tekniğin sonucunda ortaya çıkan Batı'nın "yaşam biçimini" kendi toplumlarına olduğu gibi aktarmakla çözüm bulacaklarını zannettiklerini söyler

Paşa'ya göre aydınlarımız Batı'da parıltılı, hoş giden, zevklerle dolu bir medeniyet gördüler ve bu parlak medeniyetin aydınlığı onların gözlerini kamaştırdı. Gördükleri bu güzel sonuçları, o medeniyeti meydana getiren sebepler zannettiler. Böylece Batı'nın yaşayışını memleketlerine aktarmanın, toplumun problemlerine çözüm olacağına inandılar. O zamanlar aydınlarımızın gözlerini kamaştıran bu parlak medeniyetin en güzel görüldüğü yer Fransa olduğundan, uygulanan modernleştirme yöntemi de, Osmanlı toplumunu Frenkleştirmeden ibaretti. Türkçe yerine Fransızca konuşmak, dinsiz ve sefil geçinmek, servetini kumarda yahut bir Fransız metres kullanarak tüketmek, en seçkin tavır ve hareketler sayılıyor; bu davranışlar, modern insanları, modern olmayanlardan ayıran ölçütler olarak kabul ediliyordu.⁵⁰

Paşa'nın ifadesine göre Avrupa zihniyetinin etkisi altında kalan bu aydın kesim dine, gelenek ve âdetlere; gelişmenin önündeki engeller olarak bakıyor ve memleketin çöküşüne bu unsurların sebep olduğunu

⁴⁹ *İslamlaşmak*, 182-183.

⁵⁰ *Bubran-ı İçtimâimiz*, 66-67.

iddia ediyorlardı.⁵¹ Said Halim Paşa, medeniyet ve vatanseverlik adına toplumun temel değerlerine saldıran Batı taraftarı aydınların ne Doğu'yu ne de Batı'yı tam olarak tanıyamadıklarını, onların esas hayranlıklarının Batı'nın maddî refahı olduğunu ifade eder. Aydınların Batı'yı beğenip takdir etmeleri ve kendi toplumsal değerlerini reddetmeleri; Avrupa üzerinde yaptıkları derin bir araştırmanın sonucu olmadığı gibi, İslam'ın ortaya koyduğu ilkeler ile yaptıkları bir karşılaştırmanın sonucunda elde ettikleri bir bilgi ve değerlendirmeye de dayanmamaktadır. Aksine sadece kendilerinin Batılılaşmış olmaları ve maddi zevklere karşı sınırsız bir hırs içinde bulunmalarıdır.⁵² Paşa'ya göre zihinleri Batılılaşmış aydınlar, çözüm aradıkları problemleri ve İslam toplumunu tam olarak anlayamadıklarından milletin aklını karıştırmaktan başka bir şey yapmamışlardır.⁵³

Aydınlarımız çok önemli bir unsur olan sosyo-kültürel çevre faktörünü dikkate almadıklarını ve kendi halkına yabancı kaldıklarını ifade eden Said Halim Paşa, Batı hayranlarını iki önemli noktada eleştirir. Birincisi ele aldıkları sosyal, siyasi ve manevi konuların Müslüman toplum ile ilgili olan taraflarını bilmezler öğrenmeye dahi tenezzül etmezler. İkincisi: Müslüman toplumu ile ilgili olan hususların dışında ise ele aldıkları birçok konuya, konuya ait metot ve prensiplere vakıf değildirler. Onun için Batılardan öğrendikleri şeylerin bile çoğunu asıl manalarından bambaşka bir şekilde anlıyor ve yorumluyorlar.

Said Hâlim Paşa, bir toplumun gelişmesinde, toplumun rehberi konumunda olan aydınların çok önemli bir yere sahip olduğunu ifade etmektedir. Paşaya göre, Batıcı aydınlar toplumun değerleri ile barışık olmadığı için halk ile aydınların arası açılmış ve birbirlerine yabancılaşmışlardır. Avrupa'nın yaşam tarzını benimseyip taklit eden aydınların, davranışları ve fikirleri sebebiyle halk gözündeki değerlerini kaybetmişlerdir. Böylece halk aydınından başka bir ifade ile rehberinden mahrum kalmıştır.⁵⁴ Dolayısıyla rehberinden mahrum kalan halk olaylar karşısında nasıl bir pozisyon alacağını bilemediğinden gelişmeleri takip

⁵¹ *Bubrân-ı İçtimâimiz*, 67.

⁵² *İslam'da Teşkilât-ı Siyasiye*, 5.

⁵³ *İslam'da Teşkilât-ı Siyasiye*, 4

⁵⁴ *Bubrân-ı İçtimâimiz*, 67-68.

edememiş ve toplum geri kalmıştır.

Kendi toplumunu tanımadan Batı taraftarı olmanın önemli bir zihniyet problemi olduğunu ifade eden Paşa, bu zihniyete sahip olan kimselerin ya Batı'da- eğitim gördüğünü ya da Batılıların ülkemizde açtıkları okullarda eğitim gördüğünü iddia etmektedir. Ona göre, buralarda yetişen fikir adamlarımız, kendi dinlerini ve dinlerinden çıkan sosyal ve ahlaki hakikatleri düşünürken, ellerinde olmayarak az çok Batılılaşmış bir kafa ile hareket ediyorlar, kararlarını ona göre veriyorlar.⁵⁵

Said Halim Paşa, Batıcı aydınları şiddetli bir dille eleştirdikten sonra, aydınların kendi toplumuna faydalı olmak istiyorlarsa nasıl bir rol üslenmesi gerektiğini açıklar. Paşa'ya göre aydınlar, İslami değerleri gözden düşürmeye ve unutturmaya çalışmamalı aksine halka iyice öğretmeye çalışmalıdırlar. Aydınlar bilgi ve zekâlarını, İslam'ın inanç, ahlak ve toplumsal düzenlemelerini ortaya koymaya ve bunları tesis etmeye harcamalıdır. Paşa'nın ifadesi ile; “*Bunların en birinci vazîfesi bütün irfan ve zekâlarını İslam'a aid akâidîn, ahlâkın ve ictimâ'iyatın mâhiyet-i hakikiyesini en müdellel, en vâzıh bir sûrette te'sise hasretmekden ibarettir...*”⁵⁶ Ayrıca sosyal ve siyasi bakımdan Müslüman milletlerin Batılılardan alacağı bir şeyin olmadığını⁵⁷ söyleyen Paşa, aydınların İslam'ın yapısındaki bütünlüğe saygı göstererek, ellerinden geldiği kadar onu sağlamlaştırmaya çalışmaları gerektiğini ifade etmektedir. Yine Paşa'ya göre aydınlar, mensup oldukları İslam toplumunun milli gayelerine hizmet ederlerse ancak o zaman toplumsal sorumluluklarını yerine getirmiş olacaklardır.⁵⁸

Said Halim Paşa, “İçinde bulunduğumuz gerilikten kurtulmak için tek çare, Batı'yı taklit etmektir.” şeklinde bir fikri savunan Batılılaşma taraftarlarını eleştirirken aslında onların Batıdan istifade etme yöntemini eleştirmektedir. Onların yöntemini, hastalıklardan korunmak için tıp kitapları okuyan kimselere benzetmektedir. Paşa, Batı medeniyetini anlamadan taklit edilmesinin kendi köklü medeniyetimizi yok saymak anlamına geleceğini ifade etmektedir. Onun için Batı dünyasındaki

⁵⁵ *İslam'da Teşkilât-ı Siyasiyye, Sebilürreşâd*, 4.

⁵⁶ *İslamlaşmak*, s. 178.

⁵⁷ Said Halim Paşa, “İslam'da Teşkilât-ı Siyasiyye”, *Sebilürreşâd*, 19/493, (26 Şubat 1922), 265.

⁵⁸ *İnhitât-ı İslam Hakkında Tecrübe-i Kalemîyye*, 133.

gelişmelerden hangi yöntem ile yararlanmamız gerektiğini de anlatmaktadır.

d. Batı'dan Yararlanma Yöntemi

Said Halim Paşa, yöntemi doğru belirlemek şartıyla, Batı medeniyetinden faydalanmaya Müslümanların mecbur olduğunu savunmaktadır. İşte bu noktada cevabını aramamız gereken soru, Paşa'ya göre Batı'dan nasıl yararlanmamız gerektiği başka bir ifade ile İslam dünyasının kalkınabilmesi için hangi yöntemi takip etmesi gerektiğidir.

Said Halim Paşa'ya göre, İslam dünyasının derdinin çaresi, kendisinde bulunmayan ve geriliğine sebep olan bilim ve tekniği hiç vakit geçirmeden elde etmektir. İhtiyacımız olan bilim ve teknik bu gün Avrupa'da olduğuna göre bizim için yapılacak şey bu bilim ve tekniği Avrupalılardan öğrenmektir.⁵⁹

Paşa'ya göre Avrupalılardan alacağımız, sadece maddi ilimlerle sınırlı olmalıdır. Yoksa Avrupalı milletlerin iktisat esaslarını veya iş ve sermaye kuruluşlarına ait hükümlerini yahut bunların arasındaki ilişki biçimlerini aynen almak doğru değildir. Zira bunların İslam'ın temel esaslarına az veya çok aykırı yönleri vardır. Onun için bizim, bütün kurumlarımızı ve iktisadi esaslarımızı ortaya koyarken başvuracağımız ilim fıkıhtır.⁶⁰ Fıkıh ilminin çok iyi işletilmesi gerektiğini savunan Said Halim Paşa, Batı'nın “sosyal bilimleri” karşısında İslam dünyasının “fıkıh” ilmini ön plana çıkarmaktadır. Ancak bu şekilde sosyal yapımızı ve kurumlarımızı koruyabileceğimizi ileri sürmektedir.

Batılıların kanun, nizam ve anayasalarını olduğu gibi iktibas ederek Avrupalılar kadar gelişebileceğimize inanmanın yanlış olduğunu söyleyen Paşa'ya göre, her milletin kendine özgü fikir, düşünce ve ihtiyaçları vardır. Eğer böyle olmasaydı sosyoloji (toplumbilim) ve zooloji (hayvanbilim) diye iki ayrı bilim olmazdı.⁶¹ Onun için bizim takip etmemiz gereken yol, “*Avrupa medeniyetini Şarkılaştırmak, ya'ni mümkün*

⁵⁹ *İslam'da Teşkilât-ı Siyasiye*, s. 5.

⁶⁰ *İslam'da Teşkilât-ı Siyasiye*, s. 5.

⁶¹ *Mukallidliklerimiz*, 30-31.

mertebe kendi muhîtimize ısındırmak” olacaktır.⁶² Avrupa medeniyetinin millileştirilmesini isteyen Paşa, burada “kendi çevremize ısındırmak” ifadesiyle, Batı’dan alınan yeniliklerin Osmanlı toplumunun bünyesine ve İslam toplumunun değerlerine uyumlu hale getirilmesini anlatmak istemektedir.

Toplumlar arası farklılıklara dikkat çeken Said Halim Paşa, bu farklılıklar dikkate alınmadan başka toplumların tecrübelerinden yararlanmanın ilk bakışta oldukça câzip görüldüğünü, ama toplumların geçirdikleri tarihsel süreçlerin farklı olması nedeni ile bunun çok sakıncalı olduğunu belirtir. Bir memleketin kurumlarının, ihracat ve ithalat maddesi konusu olamayacağını belirtir. Ona göre, başka milletlerin müesseselerini almayalım demek, medeni milletlerin müesseselerini bilmezlikten gelmek, gelişmelerin tarihini öğrenmeye önem vermemek değildir. Aksine bütün bu farklılıklar, riskler ve zorluklar göz önünde bulundurularak bu gelişmelerin izlenmesi ve neyi nasıl yaptıklarının öğrenilmesi gerektiğini ifade eder.⁶³

e. Değerlerimiz Manevi Vatanımızdır

Milli değerlerimizin dinimizden doğduğunu söyleyen Said Halim Paşa’ya göre ilerlemek adına dinimizi ve değerlerimizi terk etmemiz mümkün değildir. Her milletin milli, kanun ve ananeleri, üzerinde yaşadığı topraktan daha kıymetli bir “manevi vatan” meydana getirirler. Çünkü insan topluluklarını bir millet haline getiren bu manevi vatandır. Başka bir devletin tahakkümü altına düşen millet, arazisini değil, kanun ve ananelerini kaybettiği zaman istiklalini kaybetmiş demektir. Dolayısıyla milli değerlerini kaybeden toplumlar, üzerinde yaşadığı toprakları terk etmese hatta o topraklardan daha fazla istifade etse bile esir sayılırlar.⁶⁴

Milli değerleri kaybetmeyi vatan toprağını kaybetmekten daha büyük bir kayıp olarak değerlendiren Paşa, bunun farkında olarak ancak Batı’dan istifade edilmesi gerektiği kanaatindedir. Hem kendi medeniyetimizi hem de Avrupalıların medeniyetini öğrenerek, Batı medeniyetinin üstün özellikleri olan “ilim zihniyeti” ile “tecrübe usulü”nü birleştirmek suretiyle ortaya koyacağımız bilgiler, İslam dünyasının

⁶² *Bubrân-ı Fikrîmiz*, 60

⁶³ *Mukallidliklerimiz*, s. 57.

⁶⁴ *Bubrân-ı Fikrîmiz*, s. 61-62.

gelişmesine katkı sağlayacaktır.

Her topluluğun kendine özgü karakterlerinin, mensup olduğu din ile şekilleneceğini ifade eden Said Halim Paşa, Batıların kendi ihtiyaçlarını dikkate alarak oluşturdukları sosyal ve siyasi müesseselerin, ne kadar tâdil edilirse edilsin bize uymayacağını belirtir. Doğu dünyası ile Batı dünyası arasında köklü farklılıkların olduğunu söyleyen Paşa, iki dünya arasındaki bu farkın Hıristiyanlık ile İslâmiyet'in arasında mevcut olan fark kadar büyük olduğunu söyler.⁶⁵

Bu anlamda Said Halim Paşa, Doğu toplumu ile Batı toplumunu sosyal ve siyasal yapı bakımından karşılaştırır ve farklılıklarını ortaya koyar. Bu farklılıkları ortaya koymak suretiyle Batı'dan alınan kurumların Osmanlı toplumuna uygun olmadığını izah etmeye çalışır.

Osmanlı toplumunun toplumsal ve siyasal anlamda Batıdan farklı olduğunu ifade eden Paşa, toplumdaki Batılılaşma göstergelerinden birisi olan, üzerine önemli değerler atfedilen demokrasi ve meşrutiyete itirazı vardır. II. Meşrutiyetle ilgili kaleme aldığı eserinde, meşrutiyete giden sürecin gelişiminden, inkılabın temel dayanaklarından, Osmanlı toplumuna yansımalarından bahseder.

Said Halim Paşa, Osmanlı toplumu ile Batı toplumu arasındaki farkı anlamadan Avrupa'dan alınan demokrasi modelinin yanlış olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda demokrasinin Batıda hangi şartlarda ortaya çıktığını, demokrasinin içinde doğduğu topraklardaki toplumsal yapı ile olan bağlantısını ele alır. Daha sonra da bu demokrasi modelinin Osmanlı toplumsal yapısına uygun olup olmadığını sorgular.

Doğu'yu, Batı'dan ayıran en önemli farklardan biri Paşa'ya göre toplumda görülen seçkin ve ayrıcalıklı sınıflardır. Avrupa'da ruhbanlık ve asilzadelik gibi seçkin sınıflar vardır ve toplumda bu sınıfların etkisi açık bir şekilde hissedilmektedir. Bu durum ise normal olarak zulme ve sınıflar arasında düşmanlığa sebep olmuştur. Doğu'da yani Müslüman toplumunda ise ruhban sınıfı ve asilzade gibi herhangi bir imtiyazlı sınıf yoktur. İslam toplumunda bütün insanlar, hangi ırk ve mezhebe mensup olursa olsun hepsi "adâlet ve eşitlik kanunu"na tabi olmuşlardır.⁶⁶ Said

⁶⁵ İslam'da Teşkilât-ı Siyâsiyye, *Sebilürreşâd*, 19/493, (26 Şubat 1922), 265.

⁶⁶ *Mukallidliklerimiz*, 31-32.

Halim Paşa her ne kadar İslam toplumundaki bir takım adaletsizliklerden, haksızlıklardan şikayet etse de bu durumun yasalardan değil, yöneticilerden yani bireylerden kaynaklandığını savunur.

Paşa'ya göre; Avrupa toplumlarında, halkın üzerinde büyük bir nüfuza sahip olan burjuva Osmanlı toplumunda hiç olmamıştır. Buna karşılık Osmanlı toplumunda “memurlar” vardır. Memurların, asilzadelerin ve burjuva sınıfının yerini tutacağını zannetmek, adeta iktisattaki üretim ile tüketimi birbirine karıştırmak gibi bir büyük hata olur. O halde, kendisini meydana getiren esaslar, bizimkilerden bu derecede farklı olan bir toplumda kurulan kurumların bizim toplumumuza faydalı olmayacağı apaçık bir gerçektir.⁶⁷ Paşa, Osmanlı toplumunda yer alan memur sınıfın, Batı toplumundaki burjuva sınıftan tevekkül, teslimiyet ve mes'uliyetten kaçınmak gibi özellikleri sebebiyle ayrıldığını dolayısıyla burjuva sınıfının yaptıklarını memur sınıfının yapamayacağını savunmaktadır

Paşa, bu farklılıkları ortaya koyduktan sonra Avrupa'nın, kendi toplumlarındaki mevcut olan bu eşitsizlikleri kaldırmak için toplumlarına demokrasiyi getirdiklerini ifade eder. Bizim toplumumuza ise Batı usulü bir demokrasi gereksizdir, biz bu hususta da onları taklit edemeyiz demektir. Paşa'ya göre, Batılılar “aristokrasi” usulünden ayrılarak sosyal ve siyasi kurumlarını “demokrasi” usulüne uydurmaya çalışmışlardır. “Aristokrasi” usulünden habersiz olan bir toplumu “demokrasi” usulüne uydurmaya çalışmak doğru değildir.⁶⁸

Paşa, burada doğrudan demokrasi kavramının kendisine bir eleştiri getirmez, hatta onu gerekli olduğunu ifade etmektedir. Onun itiraz ettiği nokta, toplumsal şartları göz önünde bulundurmadan körü körüne taklit edilerek Batı toplumundan alınan demokrasi şeklindedir. Osmanlı toplumunda İslamiyet'ten kaynağını alan bir demokrasi geleneği olduğunu belirten Paşa, kendi toplumsal bünyemize uygun geliştirilen bir ‘Osmanlı demokrasi’si olabileceğinden bahsetmektedir. Dolayısıyla Paşa'ya göre İslam toplumunun demokratlaşması da Batılı milletlerden farklı olacaktır.

⁶⁷ *Meşrutîyet*, 16-17.

⁶⁸ *Meşrutîyet*, 20.

Ayrıca Paşa'nın önerdiği hükûmet sistemi incelendiğinde, Türkiye'de Cumhuriyet idaresi kurulmadan önce bile "Cumhuriyet" idare sisteminden yana olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlıda uygulanan monarşi devlet yönetim şekli vazgeçerek, devlet başkanının seçimle işbaşına geldiği bir yönetim şekli istemektedir. Çünkü Paşa, böyle bir idarenin İslamın gereği olduğunu düşünüyordu.⁶⁹

Osmanlı toplum yapısının Batı'dan tamamen farklı olduğunu ifade eden Paşa, siyâsi yapısının da onlardan farklı olduğunu savunur. Ona göre; anayasa, bizim siyasi yapımızla uyuşmamaktadır. Çünkü Avrupalılara göre siyasi birlik; dil ve mezhep birliğinden meydana gelir. Hâlbuki Osmanlı siyasi birliği, ırk ve dil birliğine ve hatta çoğu zaman âdet ve gelenek birliğine bile sahip değildir. Bundan dolayı Osmanlı siyasi birliği, Avrupa Hıristiyan hükümetlerinde olduğu gibi milliyet esasına değil, İslam birliği ve kardeşliği esasına dayanır. Bu sebeple bizim siyasi birliğimizin esaslarına tamamen aykırı bir takım esaslar üzerine kurulmuş olan yabancı bir meşrutî idareyi alıp, tatbik etmek çok büyük bir hatadır. Böyle bir anayasa bir milletimizin işine yaramaz.⁷⁰

Said Halim Paşa'nın burada, hali hazırda uygulanan meşrutî sistem modelini eleştirmektedir. Yoksa onun yaptığı demokrasi eleştirisinde de olduğu gibi mutlak anlamda bir meşrutî yönetim eleştirisi değildir. Bu anlamda Paşa, "bu vakitten sonra meşrutî idareden başka bir idâri sistem bizim işimize gelmez"⁷¹ diyerek çareyi yeni bir anayasanın yapılmasında gösterir. Bu anayasa milli âdet ve geleneklerimize, sosyal ve siyasi düşüncelerimize uygun bir anayasa olmalıdır. Said Halim Paşa, en son kaleme aldığı eseri İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiyye'de bu yönetim modelinin nasıl olması gerektiğini anlatmaktadır. Burada Paşa, İslâm'da siyasetin şeklini, kanun koyma hakkını, hükümet başkanının seçimi ve yetkilerini, başkanın kime karşı sorumlu olacağını, icra kuvvetini, siyasi partilerin nasıl olabileceğini ve bütün bu müesseselerin İslâm kanunlarına göre nasıl tanzim edilmesi gerektiğini ayrıntılı olarak ele almaktadır.

⁶⁹ M. Hanefi Bostan, *Bir İslamcı Düşünür: Said Halim Paşa*, 1992, 121; Sabahattin Nal, "Sait Halim Paşa'nın Egemenlik Anlayışı ve Öngördüğü Hükümet Sistemi", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, İnÜHFD 10/1, 2019, 156;

⁷⁰ *Meşrutîyet*, 21-22.

⁷¹ *Meşrutîyet*, s. 23.

Sonuç ve Değerlendirme

Said Halim Paşa, Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu olması sebebiyle seçkin bir aileden geliyordu. Bunun yanında yükseköğrenimini ise İsviçre'de yapmış, Fransızca, İngilizce, Farsça ve Arapçayı iyi biliyordu. Dolayısıyla hem iyi bir yabancı dil bilmesi hem de yurt dışında öğrenim görmesi sebebiyle hem Batı hem de Doğu medeniyetini ve kültürlerini yakından tanıyordu. Onun için Said Halim Paşa'nın, her iki kültürü içeriden bilen bir kişi olarak, Doğu ve Batı medeniyeti hakkındaki değerlendirmelerini yaptığı söylenebilir.

Said Halim Paşa'nın temel meselesi İslâm ve Batı sorunudur. Bu sorunla ilgilenme sebebi ise, özelde Osmanlı toplumunun genelde ise İslâm dünyasının karşı karşıya kaldığı sorunlara çözümler üretme çabasıdır. Esasen Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren, Batılılaşma problemi, farklı yoğunlukta ve gerekçelerde İslamcısından sosyalistine kadar hemen hemen bütün fikir adamlarının ilgilendiği, düşüncelerini ortaya koyduğu bir alan olmuştur. Fakat Paşa'nın devlet adamlığı tecrübesi ve olaylara belli bir perspektiften bakabilme yeteneği onu, döneminin diğer düşünürlerinden önemli ölçüde ayırmaktadır.⁷²

Batıyı tanıyanların hemen hepsinin, Batı'yı taklit etmenin dışında bir kurtuluş yolunun olmadığını düşündüğü bir dönemde Paşa, kendi değerlerine bağlı, başkasının kafası ile değil kendi kafası ile düşünen ve kendine özgü düşünce yapısı olan bir fikir adamı⁷³ olarak temayüz etmektedir.

Batı'yı ve İslam dünyasını çok iyi bilen Said Halim, Osmanlı toplumunu derin bir tahlile tabi tutmuştur. Özelde Osmanlı toplumunun genelde ise İslam dünyasının sorunlarına çözüm bulmaya çalışmıştır. Yapmış olduğu tahlillerde ve önerilerde; modernleşme, batılılaşma, sosyal dayanışma, toplumsal çözülme, kültür yabancılaşması, ekonomik ve sosyal tekâmül gibi sosyolojik kavramları kullandığı ve sosyolojik bir bakış açısı ile problemleri anlamaya çalıştığı görülmektedir. Paşa'nın Weber'i ya da Marx'ı okuduğuna dair elimizde herhangi bir bilgi

⁷² Kurtuluş Kayalı, "Said Halim Paşa", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 5/1304.

⁷³ Eşref Edip, "Âlemi İslam İçin Pek Büyük Bir Bir Zâyî: Prens Said Halim Paşa Hazretlerinin Şehadeti" *Sebilürreşad*, 19/492, (16 Ocak 1922), 257; Bostan, *Bir İslamcı Düşünür: Said Halim Paşa*, 109, 121.

bulunmamaktadır. Bunun yanında eserlerinde sosyologlara dair her hangi bir atıf da görülmemektedir. Fakat onun yaptığı analizlerin sosyolojik gücü çağın sosyoloji literatüründen pek de geri kalmamakta, üzerinde durduğu konulara yaklaşım biçimi, problemleri ele alış tarzı ve sunduğu çözüm önerileri Said Halim Paşa'nın güçlü bir sosyolojik nosyona sahip olduğunu bize göstermektedir.⁷⁴ Bu özelliği, Türk sosyologları üzerine yazılan bazı kitaplarda Paşa'ya yer ayrılmasına sebep olmuş ve hatta onu "Türkiye'nin ilk sosyologları" arasında sayanlar bile olmuştur.⁷⁵ Her ne kadar Paşa, sosyoloji biliminin kullandığı bir takım kavramları kullanarak derin tahlillerde bulursa da onun, Batı'nın sosyoloji bilimi, daha genel anlamda sosyal bilimlere karşısında, İslam dünyasında fıkıh ilminin işletilmesi ve geliştirilmesini savunduğu unutulmamalıdır.

Batı ve Doğu dünyasını iki farklı medeniyet olarak gören Paşa, kültür ile medeniyeti, medeniyet ile dini özdeşleştirir. Dolayısıyla Doğu medeniyetini İslam medeniyeti, Batı Medeniyetini ise Hristiyan medeniyeti olarak değerlendirir. Bu ayrımın ve İslam medeniyetini oluşturan temel değerlerin farkında olunması gerektiğini, Avrupa'dan istifade ederken toplumsal dokuya zarar verilmemesini savunur.

İslam dünyasının manevî değil, maddî olarak geri kaldığını söyleyen Paşa'ya göre Müslümanların Batılılardan alacakları sınırlı ve belirlidir. Bunların dışına çıkılmaması gerekir. Batı'dan istifade etmek, onlarda gördüklerimizi aynen almak anlamına gelmez. Zira bir memleketin kurumları ne ihracat maddesidir ne de ithalat maddesi. Bu konuda uygulanacak yol "Avrupa medeniyetini millileştirmek"tir. Bunun için Paşa'nın tavsiye ettiği yöntem ise fıkıh ilminin daha iyi işletilmesidir.

İslam dininin "inanç, ahlak, toplumsal yapı, siyasi yapı" boyutlarıyla parçalanamaz bir bütün olduğunu savunan Paşa, Müslümanların kalkınabilmesi için İslam'ın prensiplerinin daha iyi anlaşılması ve onun hayata tatbik edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

⁷⁴ Yasin Aktay, "Osmanlı'nın İslamcı Prens'i: Said Halim Paşa", *Said Halim Paşa Kitabı* (Haz. Asım Öz), Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul 2021, 202; Alev Erkilet, "Said Halim Paşa Düşüncesinde Tespitler, Teklifler ve Sounlar", *Said Halim Paşa Kitabı* (Haz. Asım Öz), Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul 2021, 498.

⁷⁵ Cevat Özyurt, "Said Halim Paşa: Muhafazakâr Reformcu İslamcılığın Doğuşu", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 10/37; (Eylül 2013),73.

Onun için Batı'dan sadece bilim ve teknik alınması gerektiğini savunurken, Batı kültürünün benimsenmesine ve bu kültüre dayanan siyasal ve sosyal kurumların alınmasına itiraz etmektedir. Müslümanların kendi değerleriyle, kendi güzel sanatlarını, mûsikîlerini, mimari üslûplarını oluşturmaları gerektiğini düşünmektedir.

Said Halim Paşa; İslam dünyasının gerilemesini iki temel unsura dayandırmaktadır. İslam'dan önceki bazı gelenek ve kurumların yaşatılmaya çalışılması yanında Müslümanların, değişen hayat şartlarına göre dinlerini tefsir edememiş olmaları ve İslam dünyasının maddî sahada gerilemesi, tabiat bilimlerine ilgisiz kalması gerilemenin temel nedenlerden birini oluşturmaktadır. Gerilemenin bir diğer nedeni de Müslümanların Batı'dan nefret etmeleri sebebiyle Batı'dan gelen iyi veya kötü her türlü yeniliğe kendilerini kapatmış olmalarıdır. Bu iki temel unsurun yanında kendi toplumuna yabancılaşan aydınlardan, halkın uzaklaşması sebebiyle toplumun rehbersiz kaldığını da bu bağlamda ele alan Paşa, toplumun, rehberi konumunda olan aydınlardan mahrum kalması sebebiyle ilerleyemediğini ifade eder.

Toplumun içinde bulunduğu gerilik konusunda en fazla sorumlu olanlardan bahsederken “en aydın ve en tecrübeli geçinenler” ifadesini kullanması ve Batıcı aydınlara eserlerinde geniş yer vermesi onun toplumun gelişmesi konusunda yönetici ve aydınlara önemli görevler yüklediğini göstermektedir. Ayrıca aydınlara görevinden bahsederken, “Aydınlara bilgi ve zekâlarını, dinin inanç, ahlak ve toplumsal düzenlemelerini ortaya koymaya ve bunları tesis etmeye harcamalıdır.” diyerek dini öğretim görevini de, aydınlara yüklemiş olması dikkat çeken önemli bir noktadır.

Batıcı aydınlara ne Doğu dünyasını ne de Batı dünyasını tam olarak bilmediklerini, onların Batı'ya karşı olan hayranlıklarının, Osmanlı toplumunun problemlerine çözüm olacağını düşündükleri için değil, sadece Batı'nın maddi üstünlüğüne olan hayranlıklarından kaynaklandığını, dolayısıyla sebep ve sonucu karıştırdıklarını savunmaktadır. Ona göre Batıcı aydınlara, Batı'yı gerçek manasıyla incelemedikleri gibi kendi köklü toplumlarını, kendi milli ve ahlaki değerlerini bilmiyorlar ve öğrenmek için araştırma yapmaya dahi tenezzül etmiyorlar.

Ona göre, her milletin milli kanunları, gelenek ve görenekleri, üzerinde yaşadığı topraktan daha kıymetli bir “manevi vatan” meydana

getirmektedir. Onun için Batı'nın siyasi sistemini ve kurumlarını taklit edenlerin, Batı'nın sosyal ilkelerini de benimsemeye mecbur olduklarının altını çizmektedir.

Bazı yenilik taraftarlarının büyük bir heyecanla sarıldığı hürriyet, eşitlik, feminizm gibi kavramları İslami bakış açısıyla ele almış, bu kavramların Batı'daki anlamı ile İslam toplumunda bir karşılığının olmadığını savunmuştur. Yine Batı'daki anayasa, demokrasi gibi kurumların da Batıdaki şekli ile olduğu gibi alındığı takdirde İslam toplumunun bünyesine uymayacağını ve bazı problemleri ortaya çıkaracağını altını çizmiştir. Her toplumun kendi toplumsal bünyesine uygun kurumların tarihsel ve sosyo-kültürel şartlar içinde oluşması gerektiğine vurgu yapar.

Cevdet Paşa da bu noktada Said Halim Paşa gibi düşünmektedir. Cevdet Paşa'ya göre de, Avrupa'nın siyasi müesseseleri taklit edilemez. Buna imkân da yoktur, ihtiyaç da. Çünkü İslam'ın devlet görüşü, Batı'ninkinden çok üstündür. İslam devleti nev'i şahsına münhasır bir devlettir.⁷⁶

Said Halim Paşa uzun yıllar devlet görevinde bulunduğu halde asıl ilgilendiği konu siyasetten ziyade toplumsal sorunlar olmuştur. Dönemindeki temel sorunların sosyolojik olduğunu düşünmüş, herkesin devleti kurtarmaya çalıştığı bir dönemde, dönemin birkaç düşünürü gibi toplumu kurtarmaya çalışmıştır. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse Said Halim Paşa toplumu, kendine yabancılaşmaktan “koruyarak kurtarmaya” çabalamıştır. Bu özelliği ona aynı zamanda muhafazakâr bir kimlik vermektedir.⁷⁷

Said Halim Paşa yenileşme sürecinde kendi kurumlarımızı ıslah etmek yerine, mevcut olanı terk ederek değiştirmek veya yıkıp atmak yoluna gidildiğini, hâlbuki Batılıların, kurumlarını özellikle muhafaza etmek amacı ile ıslah etme yöntemini seçtiklerinin altını çizer.

⁷⁶ Ümid Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1975, 80-81.

⁷⁷ Özyurt, “Said Halim Paşa: Muhafazakâr Reformcu İslamcılığın Doğuşu”, 73.

İslam dünyasının özgün bir medeniyet inşa edebilmesi için toplumun İslamlaşmasını savunan Paşa, bunun yolunun da eğitimden geçtiğini söyler. Edebiyat, sanat ve eğitim öğretimin milli ruh ve değerleri yansıtması gerektiğini ifade eden Paşa, eğitim öğretim müesseselerinin düzenlenirken, eskilerinin ıslah yerine yüzüstü bırakılması ve Batı tipi yeni kurumlarda bilim ve fennin dışında hiçbir şeye değer verilmemesinin hata olduğunu savunur. Milli, ahlakî ve fikrî varlıktan yoksun olan bilgilerin sadece bireyler için bir değerinin olacağını ifade eden Paşa, mühendis, doktor ve benzeri fen adamları ve sanatkâr yetişebileceğini ama bunun sosyal bir değerinin olmayacağını belirtir.

Batı dünyası ile Doğu dünyasının birbirinden farkını ortaya koymak için söylediği Batı'da "Her yol Roma'ya çıkar" ise Doğu'da da "Her yol Mekke'ye çıkar" ifadesi⁷⁸ Paşa'nın, hem kendine olan özgüveninin bir göstergesi hem de İslamcı bakış açısının bir göstergesidir. Said Halim Paşa, İslamcılık düşüncesinin de teorisyeni olarak kabul edilmektedir.⁷⁹ "İslamlaşmak" kavramını açık, net ve anlaşılır bir biçimde açıklayan Paşa'nın, İslamcılık düşüncesini savunan düşünürler arasında ayrı bir yeri ve ağırlığı vardır. Birçok İslamcı aydın, Batının kültürel ve ahlaki saldırılarına karşı manevî değerlerle savunma yolunu seçerken, Said Halim Paşa, hiçbir kompleks içine girmeden İslam'ın, sosyal, siyasi ve ilmi boyutunu ön plana çıkarmaktadır.⁸⁰

Paşa'nın eserleri hacim olarak her ne kadar küçük olsa da Eşref Edip'in ifadesi ile her bir eseri, ciltler dolduracak meseleleri ve hakikatleri ihtiva edecek kadar esash ve ruhludur. Zaten onun büyüklüğü de buradan gelmektedir. Paşa, mütefekkir bir dimağ olarak, gerçekten nadir bulunan bir kişi⁸¹ olarak tarihteki yerini almıştır.

⁷⁸ *İslam'da Teşkilât-ı Siyâsiyye, Sebilürreşâd*, 19/493, (26 Şubat 1922), 265.

⁷⁹ M. Ertuğrul Düzdâğ, *Said Halim Paşa: Bubranlarımız ve Son Eserleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, XI; Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme (1839-1939)*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul 2014, 790; Michelangelo Guida, "II. Meşrutiyet Dönemi İslamcılık Düşüncesi ve Buna Bir Örnek Teşkil Etmesi Açısından Said Halim Paşa", *Said Halim Paşa Kitabı* (Haz. Asım Öz), Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul 2021, 271.

⁸⁰ Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa ve Fikirleri", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi*, 8/22, (Bahar 2019), 81.

⁸¹ Eşref Edip, "Âlemi İslam İçin Pek Büyük Bir Bir Zâyi: Prens Said Halim Paşa Hazretlerinin Şehadeti", 257- 258.

Paşa'nın evrensel bir İslam anlayışına sahip olması yanında taşıdığı devlet tecrübesi, ortaya koyduğu fikirlere büyük bir derinlik, kuşatıcılık ve kendi zamanını aşan bir vizyon kazandırmıştır. Kendi zamanında yaşayan düşünürlerin neredeyse hiç yer vermediği kanun-i esasi, yönetim biçimi ve siyasal kurumlar, memurlar, aydınlar gibi sorunlara eserlerinde yer vermesi; üzerinde yürünebilir fikirler içermesi ve sonraki nesillere miras olarak bir tartışma zemini bırakması açısından son derece önemlidir.⁸²

Bahsedilen görüşleriyle Said Halim Paşa, yurt içi ve yurt dışından birçok düşünürü etkilemiştir. Ülke sorunlarından kopuk olmayan ve sosyal şartların etkisini önemseyen her tür İslâmcı akımın Said Halim Paşa'nın düşüncelerinin doğal uzantısı olduğunu söyleyen Kayalı'ya göre İslâm sorununu öncelikli bir sorun olarak ele alan hemen her çevrede Said Halim Paşa'nın etkisini görmek mümkündür. Bu açıdan düşünüldüğünde başta Mehmed Akif Ersoy olmak üzere, Eşref Edip (Fergan), Muhammet İkbâl, Pickhall, Meryem Cemile, Mümtaz Turhan, Sezai Karakoç, Cemil Meriç, Erol Güngör gibi isimlerin üzerinde Said Halim Paşa'nın etkisinin olduğu söylenebilir.⁸³

Kısaca Said Halim Paşa, tepeden modernleşme yöntemi ile Batıdan alınan bir takım kurumların değiştirilmesiyle toplumsal ilerleme ve gelişmenin mümkün olmayacağını ileri sürer. Böyle bir yöntemin toplumsal çöküşe sebep olacağını ve toplumun kendine yabancılaşacağını düşünür. Onun yerine tabandan tepeye olan bir modernleşmenin daha sağlıklı olacağını söyleyen Paşa, her milletin kendi toplumsal yapısına uygun kurumlarını tarihsel ve sosyo-kültürel şartlar içinde kendisinin oluşturması gerektiğini savunur.

⁸² Kudret Bülbül, *Siyasal bir Düşünür ve Devlet Adamı Said Halim Paşa*, 290.

⁸³ Kayalı, "Said Halim Paşa", 1306; Hanefi Bostan, *Ummana Dökülen İrmaklar-II Mehmet Akif Ersoy'un Dost Çevresi: Bir İslamcı Düşünür ve Sadrazam Said Halim Paşa*, İdeal Kültür Yayıncılık, İstanbul 2017, 98-99; Şerif Mardin, "İslamcılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 5/1401.

KAYNAKÇA

- Akgül, Mehmet. *Türk Modernleşmesi ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi, 1999.
- Akgül, Mehmet. “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”. *Din Sosyolojisi El Kitabı* (Ed. N. Akyüz, İ Çapçioğlu), Ankara: Grafiker Yayınları 2018.
- Aktay, Yasin. “Osmanlı’nın İslamcı Prens’i: Said Halim Paşa”. *Said Halim Paşa Kitabı* (Haz. Asım Öz), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları 2021.
- Berger, Peter. “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”. *Sekülerizm Sorulanyor* haz. Ali Köse. Ufuk Kitapları, İstanbul 2002.
- Bora, Tanıl. *Cereyanlar- Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Bostan, M. Hanefi. *Ummama Dökülen Irmaklar-II, Mehmet Âkif Ersoy’un Dost Çevresi: Bir İslamcı Düşünür ve Sadrazam Said Halim Paşa*, İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017.
- Bostan, M. Hanefi. “Said Halim Paşa ve Fikirleri”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi*, 8/22, (Bahar 2019), 53-90.
- Bostan, M. Hanefi. “Said Halim Paşa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 35/557-560.
- Bostan, M. Hanefi. *Bir İslamcı Düşünür: Said Halim Paşa*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1992.
- Bülbül, Kudret. *Siyasal Bir Düşünür ve Devlet Adamı Said Halim Paşa*. İstanbul: Tezkire Yayınları, 2015.
- Duymaz, Recep. “Celal Nuri İleri”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 7/242-245. İstanbul 1993.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Said Halim Paşa: Bubranlarımız ve Son Eserleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Erkilet, Alev. “ Said Halim Paşa Düşüncesinde Tespitler, Teklifler ve Sorunlar”, *Said Halim Paşa Kitabı* (Haz. Asım Öz), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları 2021.
- Eşref Edip. “Alemler İslam İçin Pek Büyük Bir Bir Zâyi”: Prens Said Halim Paşa Hazretlerinin Şehadeti”. *Sebilürreşad*, 19/492, (16 Ocak 1922), 256-259.

- Gencer, Bedri. *İslam'da Modernleşme (1839-1939)*, Doğu-Batı Yayınları. İstanbul 2014.
- Guida, Michelangelo. "II. Meşrutiyet Dönemi İslamcılık Düşüncesi ve Buna Bir Örnek Teşkil Etmesi Açısından Said Halim Paşa", *Said Halim Paşa Kitabı* (Haz. Asım Öz), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları 2021.
- Hanioğlu, M. Şükrü. "Batılılaşma", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 5/182-186. İstanbul 1992.
- Hanioğlu, M. Şükrü. "Abdullah Cevdet", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1/90-93. İstanbul 1998.
- İleri, Celal Nuri. *Türk İnkılabı*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Son Sadrazamlar*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.
- Jaschke, Gotthard. *Yeni Türkiye'de İslamcılık* çev. Hayrullah Örs. Ankara: Bilgi Yayınları, 1970.
- Kayalı, Kurtuluş. "Said Halim Paşa", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. 5/1304-1306, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Kılıçbay, M. Ali. "Osmanlı Batılılaşması", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, I/147-152. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Mardin, Şerif; "İslamcılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 5. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Meriç, Ümid. *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1975.
- Nal, Sabahattin. "Sait Halim Paşa'nın Egemenlik Anlayışı ve Öngördüğü Hükümet Sistemi". *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, İnÜHFD 10/1, 2019, 144-158.
- Özyurt, Cevat. Said Halim Paşa, Muhafazakâr Reformcu İslamcılığın Doğuşu. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 10/37, (Eylül 2013), 67-102.
- Polat, Nazım H.. "İctihad", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 21/446-448. İstanbul 2000.

- Prens Said Halim Paşa. *Buhranlarımız, Said Halim Paşa Külliyyât-ı Âsârından*, İstanbul: Şems Matbaası, 1335-1338.
- Said Halim Paşa. “İslam’da Teşkilât-ı Siyasiyye”, *Sebilürreşâd*, 19/493, 26 Şubat 1922.
- Said Halim Paşa. “İslam’da Teşkilât-ı Siyasiyye”, *Sebilürreşâd*, 19/494, 11 Mart 1922.
- Said Halim Paşa. “İslam’da Teşkilât-ı Siyasiyye”, *Sebilürreşâd*, 20/495, 27 Mart 1922.
- Stark, Rodney. “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, *Sekülerizm Soruluyor*, Haz. Ali Köse. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
- Topaloğlu, Aydın. “Materyalizm”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/137-140. Ankara, 2003.
- Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. Ankara: Arba Yayınları, 1994.

DEUİFD LIV / 2021, ss. 45-63.

**“Her Şey Aslına Döner”: Bayramî-Melâmî Şâir Hüseyin
Lâmekânî’nin İki Tasavvufî Risâlesi***

Nesrin SOFUOĞLU**

ÖZ

Bayramî-Melâmî şeyhi ve mutasavvıf şair Hüseyin Lâmekânî 16. yy. sonları ile 17. yy. başlarında yaşamıştır. Doğum tarihi bilinmeyen Lâmekânî’nin vefâtına düşürülen tarih beyitlerine göre ölüm tarihi 1035/1625’dir. Lâmekânî mahlası ile yazdığı *Dîvân* ve *Esrâr-nâme* çevirisi gibi manzum eserlerin yanı sıra tasavvufî risâleler ve mektuplar kaleme almıştır. Lâmekânî’nin ayrıca manzum ve mensur karışık olarak yazılmış “*Küllü şey’in yerci’u ilâ aslihî*” hadîsini şerh eden risâleleri de bulunmaktadır. Risâlenin bir nüshası şairin *Dîvân*’ının bulunduğu mecmua içerisinde yer almaktadır. Diğer risâle ise Ankara Milli Kütüphane’deki bir yazma eserde *Risâle-i Hüseyin Lâmekânî* ismiyle kayıtlıdır. Bu risâlelerde vahdet-i vücûd anlayışı doğrultusunda Tanrı, âlem ve varlık konularına dînî ve tasavvufî deliller ışığında açıklık getirilmektedir.

Bu çalışmada Hüseyin Lâmekânî’nin *Risâle fî Külli Şey’in Yerci’u ilâ Aslihî* adlı risâlelerinin metin neşri ve sadeleştirilmesi yapılmıştır. Ayrıca eserler bağlamında Lâmekânî’nin vahdet-i vücûd anlayışı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hüseyin Lâmekânî, Mutasavvıf şair, Risâle, Hadîs Şerhi.

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddî açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye, e-mail: nesrin.yalcin@deu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-7685-805X>

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi: 02.11.2021

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi: 06.12.2021

**“Everything Returns to Its Origin”: A Bayrami/Melamic Poet
Hüseyin Lâmekânî’s Sufistic Treatises**

ABSTRACT

Bayramî-Melâmî sheikh and sufi poet Hüseyin Lâmekânî lived in the end of 16th century with the beginning of 17th century. His birth date is unknown, but the date of death of Lâmekânî is 1035/1625 according to the date couplets written about his death. The poet, used the pseudonym Lâmekânî, wrote sufistic treatises and letters as well as poetic works such as *Dîvân* and the translation of *Esrâr-nâmah*. Hüseyin Lamekani’s has been also treatises explaining the hadith "*Kullu shay'in yarci'u ilâ aslihî*" written in verse and prose mixed. A copy of the treatise is in the journal where the poet's *Dîvân* is located. The other treatise was registered under the name *Risâlah of Hüseyin Lâmekânî* where manuscript in the Ankara National Library. In these treatises, in the context of the idea of unity of existence, the subjects of God, the universe and existence are explained with religious and mystical evidences.

In this study, the text of Hüseyin Lâmekânî’s *Risâlah fî Kulli Shay'in Yarci'u Ilâ-Aslihî* was published and simplified. In addition, in the context of works, Lâmekânî's understanding of unity of existence has been examined.

Keywords: Hüseyin Lâmekânî, Mystic Poet, Risâlah, Hadith Commentary.

GİRİŞ

Ahmed Yesevî (ö. 562/1166)'nin açtığı çığırda hem mutasavvıf hem de şair olan pek çok ehl-i tasavvuf, Türklerin hâkim olduğu pek çok coğrafyada asırlar boyu halkların inanç ve ahlak anlayışını mayalamayı başarmışlardır. Aynı zamanda birer din adamı, mutasavvıf ve şair olan bu şahsiyetler Türk Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı'nın önderleridir. Pek çoğu kendi tarikatlarını teşekkül ettirmiş, kurdukları tekkelerde hem halkı irşâdetmiş, pek çok mutasavvıf yetiştirmiş; hem de edebiyat, tasavvuf, tefsir, hadîs, kelâm, akâid, ahlâk ve nasihat gibi pek çok ilme dair eserler kaleme almışlardır.

Bu geleneğin 15. yüzyılda önemli bir temsilcisi olan Hacı Bayram-ı Velî (ö. 833/1430) de kendi adıyla anılan Bayramî-Melâmî tarikatının kurucusudur.¹ İkinci devre Melâmîleri olarak da bilinen bu tarikatın 17. asırdaki takipçilerinden olan Hüseyin Lâmekânî mutasavvıf ve şair kimliği ile Türk Tasavvuf Edebiyatı'nın önemli şahsiyetlerinden bir tanesidir.

Dîvân'nın yanında tasavvufî risâleleri ve mektupları da bulunan Hüseyin Lâmekânî'nin mutasavvıflar tarafından hadis olarak kabul edilen “*Küllü şey'in yerci'ü ilâ aslihî*”² sözünü dînî ve tasavvufî açıdan şerh eden *Risâleleri* tesbit edilmiştir. Bilinen nüshası Süleymâniye Kütüphanesi Hâlet Efendi Bölümü 800 numarada şairin *Dîvân*'ı ile aynı mecmua içerisinde yer almaktadır. Bu nüsha Türkçe ve Arapça olup içerisinde Şebusterî ve Mevlânâ'dan Farsça beyitler de aktarılmaktadır. Eserin sonunda sonradan yazılmış intibamı uyandıran bir “Lâmekânî” kaydı vardır. Bu risâlenin varlığından Hüseyin Lâmekânî hakkında daha önce çalışma yapan Abdülbaki Gölpınarlı³, Slobodan İlić⁴ ve İ. Halil Tuğluk⁵ gibi araştırmacılar bahsetmiştir.

Tesbitimize göre Hüseyin Lâmekânî adına kayıtlı “*Küllü şey'in yerci'ü ilâ aslihî*” sözünü şerh eden diğer bir risâle de Ankara Milli Kütüphane yazmaları 408/1 numarada 1a-5a yaprakları arasında *Risâle-i Hüseyin Lâmekânî* ismiyle kayıtlıdır. Bu eserde de “*Küllü şey'in yerci'ü ilâ aslihî*” sözünün şerhi yapılmakla birlikte metin diğerinden farklıdır. Söz konusu ibâre daha ziyâde âyet, hadîs ve kudsî hadîslere dayanılarak dînî ve tasavvufî açıdan şerh edilmektedir. Mutasavvıflar tarafından hadis olarak kabul edilen bu ibâre üzerine kaleme alınmış Hüseyin Lâmekânî'ye ait iki farklı nüshanın bulunması; ya yazma eser kayıtlarındaki bir hatadan ya da bir eserin bölünerek farklı eserlere istinsah edilmesinden kaynaklanmış olabileceğini akla getirmektedir. Bir diğer olasılık da Hüseyin Lâmekânî'nin aynı konu üzerine farklı zamanlarda iki risâle kaleme almış olmasıdır.

¹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: Gri Yayınları, 1992), 31–39.

² İsmâil Hakkı, *Rûhü'l-Beyân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2010), 1/171; Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, ed. Ali Yılmaz, vd. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 55.

³ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 80.

⁴ Slobodan İlić, “Lâmekânî Hüseyin Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 27/ 94.

⁵ İbrahim Halil Tuğluk, *Lâ-Mekânî Şeyh Hüseyin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvânı'nın Tenkitli Metni* (Ankara Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, 2001), 29–30.

“*Küllü şey’in yerci’u ilâ aslihî*” ibâresi ve “Tanrı”, “vahdet”, “âlem”, “varlık”, “yaratılış” gibi meseleler daha ilk devirlerden itibâren Kuşeyrî, İbn-i Arabî, Ahmed Yesevî, Hacı Bektâş-ı Velî gibi pek çok mutasavvıfın eserlerinde bir birine benzer ifadeler ve delillerle ele alınan konulardır. Dolayısıyla risâlelerden birinin Hüseyin Lâmekânî’ye bu konu hakkında dönemin bir başka mutasavvıfı tarafından kadim kaynaklardaki görüşlerden hareketle yöneltilen suallerin ya da gönderilen bir metnin mecmualara Hüseyin Lâmekânî adına kaydedilmesi olabilir. Özellikle Süleymâniye Kütüphanesi 800 numaradaki Dîvânî’nin sonundaki nüsha akla bu durumu getirmektedir. Bir başka olasılık da Hüseyin Lâmekânî’nin kendinden önceki nakilleri aktardığı bir risâle ve daha sonra kendi görüşlerini kaleme aldığı bir başka risâle kaleme almış olmasıdır. İlerleyen zamanlarda başka nüshaların ve belgelerin tesbiti ile bu durum netlik kazanacaktır.

Bu çalışmada Hüseyin Lâmekânî’ye atfedilen “*Küllü şey’in yerci’u ilâ aslihî*” sözünün şerhlerini ihtivâ eden iki risâle incelenmiştir. Yazma nüshalardaki kayıtlara göre her iki risâlenin de Hüseyin Lâmekânî’ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu makaledeki amaç risâlelerin ilim âlemine kazandırılmasıdır. Burada her iki metin de transkripsiyon yöntemi ile çevrilmiş ve sadeleştirilmeye çalışılmıştır. Hüseyin Lâmekânî’nin din ve tasavvuf anlayışını ortaya koyduğu, her biri dînî-tasavvufî hatta felsefî açıdan ayrı bir çalışmada derinlemesine inceleme ve açıklama gerektiren, “şey”, “rücû”, “asl ve fer”, “küll ve cüz”, “mülk ve melekût âlemi”, “zamân ve ân” kavramları etrafında ele alınan varlık ve âlem tasavvuru metinler bağlamında kısaca izah edilmiştir.

1. Hüseyin Lâmekânî’nin Hayatı:

16. yy. sonları ile 17. yy. başlarında yaşamış olan Bayramî-Melâmî şeyhi ve mutasavvıf şair Hüseyin Lâmekânî’nin asıl adı Hüseyin olup aslen Rumeli doğumludur. Fakat kaynaklardaki farklı malumatlara bakılırsa; Kâtib Çelebi’ye göre Bosnalı⁶, Evliyâ Çelebi⁷ ve Atâî’ye⁸ göre Peşteli, Ayvansarâyî⁹ ve Nâil Tuman’a¹⁰ göre ise Horpeşteli’dır. Müstakimzâde

⁶ Kâtib Çelebi, *Fezleke* (İstanbul, 1287), 2/71.

⁷ Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 1.kitap Topkapı Sarayı Bağdat 304 yazmasının transkripsiyonu dizini* (İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası, 1996), 1/380.

⁸ Nev’îzâde Atâyî, *Hadâ’îku’l-Hakâik fî Tekmiletî’s-Şakâik: Nev’îzâde Atâyî’nin Şakâik Zeyli* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017), 2/1857.

⁹ Hafız Hüseyin Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, ed. Ramazan Ekinci (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 134.

Lâmekânî'nin Peşteli olduğunu ve “Kazaz” (İpekçi) lâkabıyla tanındığını haber vermiştir.¹¹ Doğum tarihi bilinmeyen şairin vefâtına düşürülen tarihlerin beyanına göre ölüm tarihi 1035/1625'dir.¹² Hüseyin Lâmekânî'nin halifelerinden Hâdî Ahmed Efendi¹³, şeyhi Hüseyin Lâmekânî'nin vefâtına şu tarihi söylemiştir:

Rıhletinüñ Hâdî-i miskîn dedi târîhiñi

لا مكانى عالم بالايه رحلت ايله دى (1035)

(Lâmekânî ‘âlem-i bâlâya rıhlet iyledi)¹⁴

2. Tarîkatı:

Bayramî-Melâmî tarîkatının kutupları olan Hüsâmeddin Ankaravî (ö. 964/1557) ve Hamza Bâlî (ö. 980/1572-73) kolundan olan Hüseyin Lâmekânî'nin İstanbul'a ne zaman geldiği ve o sırada kutbiyyet makamında bulunan Bursalı Hasan Kabâdûz (ö. 1010/1601)'a ne zaman intisap ettiği bilinmemektedir. Hasan Kabâdûz'un da vefâtından sonra İdrîs-i Muhtefî (ö. 1024/1615)'ye bağlanmıştır. Yetiştirdiği pek çok meşhur sûfî arasında Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi (ö. 1065/1655), Ferhât Paşa (ö. 1595), Hüsâmî (ö. 1648), Ahmed Rûmî (ö. ?), Va'dî (öl. ?) ve Hakîkî Bey (ö.?) ve Ahmed Hâdî Efendi (ö. ?) bulunmaktadır.¹⁵

Hüseyin Lâmekânî yaşadığı dönemde devlet, ulemâ ve diğer mutasavvıflar tarafından töhmet altında tutulan ve kovuşturmaya uğrayan İsmâil Ma'sûkî, Hamza Bâlî ve İdrîs-i Muhtefî gibi Hamzavî-İdrîsî diye anılan mutasavvıflardan farklı olarak Bayramî-Melâmîlerine meşrûiyet ve itibar kazandıran mutedil bir mutasavvıftır. Eserleri incelendiğinde iyi bir İslâmî eğitim aldığı, Arapça ve Farsçayı çok iyi bildiği anlaşılmaktadır.

¹⁰ Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî Dîvân Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*, ed. Mustafa Tatçı - Cemal Kurnaz (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001), 2/874.

¹¹ Süleyman Sa'deddin Efendi Müstakimzâde, *Risâle-i Melâmîyye-i Şuttâriyye* (İstanbul: İ.Ü. Kütüphanesi, İbnülemin, nr. 3357, n.d.), 35a-35b.

¹² Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 80.

¹³ Sofuoğlu, “XVI. ve XVII. Yüzyılda Yaşamış Hâdî Mahlaslı Şairler Üzerine,” 209.

¹⁴ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 80.

¹⁵ İbrahim Halil Tuğluk, “Lâmekânî Hüseyin'in Esrâr-nâme Çevirisi,” *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 3/4 Summer (2008): 819.

İslâm dininin temel inanç ve kâidelerine, âyetlere, sünnet ve hadîslere bağlı olduğu anlaşılan Hüseyin Lâmekânî'nin, Muhyiddîn İbn-i Arabî'nin önderliğini yaptığı Vahdet-i Vücûd ve tasavvuf düşüncesinin de takipçisi olduğu görülmektedir.

3. Eserleri:

Şiirlerinde tasavvufta fenâ makamını temsil eden “evsiz-barksız” anlamındaki “Lâmekânî” mahlasını kullanmıştır. *Dîvân* ve *Esrâr-nâme* çevirisi gibi manzum eserlerin yanı sıra, *Vahdet-nâme*, *Risâle-i Vahdet*, “*Küllü şey'in yerci'u ilâ aslihî*” sözünü şerh eden *Risâlesi*, *Etvâr-ı Seb'a* ya dair Türkçe bir *Risâlesi* ile Halveti Şeyhi Belgradlı Nurullâh Münîrî Efendi'ye, İran savaşları serdarı Ferhad Paşa'ya, İdris Efendi'ye, Kurşuncuzâde'ye, müritlerinden Aşağıhisarlı İbrâhim Efendi'ye, Hasan Kabâdûz'a ve Hüsâm Dede'ye (iki adet) yazdığı *Mektupları* vardır.¹⁶

“KÜLLÜ ŞEY'İN YERCİ'U İLÂ ASLİHİ” HADİSİNİ ŞERHEDEN RİSÂLELERİNİN MUHTEVASI ve SADELEŞTİRMESİ

Bu eserin muhtevâsına geçmeden evvel şunu belirtmek gerekir ki: “*Küllü şey'in yerci'u ilâ aslihî*” (Her şey aslına döner) anlamındaki bu ibâre mutasavvıflar tarafından hadîs olarak zikredilmesine karşın *Kütüb-i Sitte*'de yer almamakta ancak Bursalı İsmâil Hakkı'nın *Rûhü'l-Beyân* Tefsiri'nde ve pek çok tasavvufî eserde bulunmaktadır.¹⁷ *Kur'an-ı Kerîm*'de de lafzen olmasa da aynı mânâyâ delalet eden âyetler bulunmaktadır. Bu âyetler eser içerisinde Hüseyin Lâmekânî tarafından da zikredilmektedir.

Hüseyin Lâmekânî'nin “*Küllü şey'in yerci'u ilâ aslihî*” sözünü şerh eden bir *Risâlesi* *Dîvânı*'nın bulunduğu mecmua içerisinde yer almaktadır. Süleymâniye nüshasındaki bu metin incelendiğinde, “*Küllü şey'in yerci'u ilâ aslihî*” sözünün şerhine dair soruları ve bu hadîste geçen kavramlarla ilgili olarak özellikle de Muhyiddîn İbn-i Arabî başta olmak üzere, Şebusterî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi İslam ve tasavvuf önderlerinin doktrinlerinden hareketle Hüseyin Lâmekânî'nin verdiği cevapları ihtivâ ettiğini söylemek mümkündür. Lâmekânî metinde, konu ile ilgili âyetler ile İbn-i Arabî ve takipçilerinin “Vahdet-i vücûd” anlayışının ilkeleri doğrultusunda, “varlık” ve “âlem” tasavvurunu ele almıştır.

¹⁶ Ilić, “Lâmekânî Hüseyin Efendi”, 27/95.

¹⁷ İsmâil Hakkı, *Rûhü'l-Beyân*, 1/171.

Metni sadeleştirecek olursak Lâmekânî risâlesinde meseleyi şöyle izah etmektedir:

“*Küllü şey’in yerci’u ilâ aslihî*” (Her şey aslına döner) yani “*el-aslû yeczibü fer’ahü ileyhi ve’l-fer’u yeczibü ilâ aslihî bi-lâ-fâsılati zamânin*” önermesi ile karşılanır ki bu ifade: “asl”, “fer”i kendine çeker ve “fer” de “zamân” aşımı olmaksızın kaynağına çekilir anlamındadır. Öyle ise:

“Küllü şey” ibâresindeki “şey”den murat nedir?

“Şey’iyyet-i sübût” ve “şey’iyyet-i vücûd” aynı anlamda mıdır?

Veya “Küllü şey”den murat “şey’iyyet-i vücûd” mudur? Sorularına cevap verilmektedir.

“*Küllü şey’in yerci’u ilâ aslihî*” ibâresindeki “şey”den murat “şey’iyyet-i sübût” ise bu, “ilm-i Hak”da hakîkatin bilgisinde sonsuza kadar, tek, değişmeyen ve değişemeyen bir şekilde sâbitlenmiş nesnelere yani “a’yân-ı sâbite”lerdir. Mârifet ehli bilir ki bunlar yalnızca Allah’ın bilgisi dâhilindedir. Bunlar “ilm-i Hak”da yani hakîkatin bilgisindedir. “A’yân-ı sâbite”lerde yinelenmenin anlamını tasavvur etmek mümkün değildir, aksi takdirde kazâlara konu olur. Ve bu gâyet açıktır. Ve eğer “*fi külli şey’in yerci’u ilâ aslihî*” ibâresindeki “şey”den murat, “şey’iyyet-i vücûd” ise bu varlığın nesnesidir, yani görünür âlemde meydana çıkmaz. Ve keşif ve şühûd ehline göre “şey’iyyet-i vücûd”, yani varlığın nesnesi, bir şeyin özünde kendisi ve başkaları ile birlikte var olmasıdır. “Vücûd-ı mutlak” dışında varlık alanına çıkan bütün mevcûdât, bir “ta’ayyünât”(Eşyanın Hakk’ın zâtından zuhûr ve tecellî yoluyla ortaya çıkması)dır ve bunların ortaya çıkmasını, “Hakk’ın vücûduyla mâhiyetinin birleşmesi”ni gerekli kılmıştır. Varlıkların ta’ayyünâtı ve varlık âleminin ortaya çıkışı, “vücûd” ve “zât”ın birleşmesidir.

Bu mânâyâ işaret eden bazı ehl-i hakîkatin bu soruya cevabı şu beyitlerle aktarılır (Şebusterî):

“*Bana benim hakkımda bilgi ver ki: Kendi içinde yolculuk yapmak ne anlama geliyor?*”¹⁸

“*Ta’ayyün oldı çün Hak’dan mu’ayyen/İbâretde sen ana ad kodun ben.*”¹⁹

¹⁸ Muhsin Nağisoğlu, *Şirâzî ve Onun Gülşen-i Râz Tercümesi* (Elazığ: Manas Yayıncılık, 2016), 55.

¹⁹ Nağisoğlu, *Şirâzî ve Onun Gülşen-i Râz Tercümesi*, 163.

O halde mevcûdiyetin anlamı “vücûd-ı mutlak” ve “ta’ayyün”dür dolayısıyla “cüz”(parça)nın “küll” (bütün)den daha büyük olduğu bu noktada doğrudur. “Vücûd-ı mutlak” yani mutlak varlık, “vücûd” ve “ta’ayyün” olarak iki kısımdan oluşan “mevcûdât”a göre daha büyüktür.

Sorunun özeti şudur ki: “Rücû”un anlamı “şey’iyyet-i sübût”da ve “şey’iyyet-i vücûd”da zihinde sûreti beliren ve bilinen şekilde değildir. “Rücû”un, “*Küllü şey’in yercî’u ilâ aslihî*”deki mânâsını aslında Hak Teâlâ Kur’ân-ı Azîmüşşân’da açıkça ifade etmiştir. Şöyle ki: “*Yoksa sizi boş yere yarattığımızı ve Bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?* ” (Mü’minûn, 23/115) “*Bir günden sakının ki, onda Allah’a döndürüleceksiniz*” (Bakara, 2/281). Yani buyurmuş ki: “rücû”un mânâsı “bir şey’in ayrıldığı yere dönmesi” imiş. Nitekim Mesnevî (Mevlânâ) buyurmuştur ki:

“*Râci’ olur ki, tekrâr şehre gele; dehrin tefrîkinden vahdet tarafına gele.*”²⁰

“*Güneşin nûru “İrcî’î!” yi işitti. Kendi aslı tarafına acele gitti.*”²¹

“*Onun üzerinde ne külhanlardan bir ayıp kaldı, ne de onun üzerinde Gülşenlerden bir renk kaldı.*”²²

Gizli ve açık olarak bildirdik ki: “*Kim dünyayı terk eder ve âhireti talep ederse bu haktır*”. Bu hikmet üzerinde nefisinizi eğitin, çünkü “hakikat”e ancak bu şekilde ulaşılır.

“*Nefsini bilen ve mertebesini aşmayan insana Allah rahmet eylesin.*”²³

Görüldüğü üzere Lâmekânî bu metinde “asl-fer”, “şey’-şey’iyyet”, “şey’iyyet-i sübût-şey’iyyet-i vücûd”, “vücûd-ı mutlak-ta’ayyünât”, “cüz’-küll” “vücûd-zât” ve “rücû” kavramları bağlamında “varlık”ve “âlem” hakkındaki görüşlerini nakletmekte ve söz konusu hadîsi dînî ve tasavvufî dayanakları ile şerh etmektedir.

²⁰ Celâleddîn Rûmî. Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, ed. A. Avni Konuk (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 2/547. (3979. beyit).

²¹ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/422. (1262. beyit).

²² Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/422. (1263. beyit).

²³ İsmâil Hakkı, *Rûhü’l-Beyân*, 1/171.

Ankara Milli Kütüphanede bulunan ikinci eser *Risâle-i Hüseyin Lâmekânî* ismiyle kayıtlıdır. Risâlede “*Küllü şey’in yercî’u ilâ aslıhî*” hadîsi şerhi tasavvufun dayandığı âyetler, kudsî hadisler, hadisler ve vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde şerh edilmiştir. Bu esere göre:

““*Fe-subhâne’llezî bi-yedihî melekûtü külli şey’in ve ileyhi turce’ûn*” (Her şeyin mülkü ve egemenliği O'nun elindedir. Ve O'na döndürüleceksiniz.) (Yâsîn, 36/83) Âyet-i kerîmesi “*Küllü şey’in yercî’u ilâ aslıhî*”.²⁴ (Herşey aslına döner) anlamındadır. Yani “Asl” “fer’i” ve “fer” de “asl”ı kendine çeker. Eşyanın aslı, “Asıl Zât”ın muhabbetidir ki “muhabbet” yaratma arzusunun sebebidir. “Kün” (En`âm, 7/3) (Ol!) lafzı bundan ibâretidir. “*Küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbebtü en u’rafe fe-halaktü’l-halkâ*”²⁵ (Ben gizli bir hazine idim bilinmek istedim) demesi buna işaret eder. “Mevcûdât”ın yaratılmasının sebebi “muhabbet”tir. “Şey” “mevcûd”a ıtlak olunur. “Ma’dûm” yani (yokluk) “lâ-şey”dir. “Asl” “muhabbetullâh”tır. “Fer” kulların “Hakk”a muhabbetidir. Eğer Hazret-i Rabbülâlemîn varlık âlemini yaratması idi mahlûkun muhabbeti de hasıl olmazdı. Ama “*Levlâke levlâk le-mâ halaktü’l-eflâk*”²⁶ (Sen olmasaydın, sen olmasaydın, felekleri yaratmazdım) kudsî hadîsi bu gizli sırrı açığa çıkardı. Allah’ın buyurduğu gibi “*Fe-sevfe ye’ti’llâhü bi-kavmin yühıbbühüm ve yühıbbûneh.*” (Mâ’ide, 5/4.) (Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler). Şimdi anlaşıldı ki bütün muhabbetlerin aslı “Asıl Zât”ın muhabbeti”dir. Öyleki iki kimse arasında muhabbet olmasa dahi zâtlarında, sıfatlarında, mertebelerinde, hal veya fiillerinde mutlaka birlikleri vardır. “Asl” “fer”i çekerin mânâsı “*yühıbbühüm*” (Allah’ı severler) hükmüdür. “Fer”in “asl” meczup olması da “*ve yühıbbûnehü*” (ve Allah da onları sever) âyeti gereğince. Yani bütün “hakikat”ın kendi “Cemâl”ine bütünüyle yahut tafsîlen meylidir.

²⁴ İsmâil Hakkı, *Râhî’l-Beyân*, 1/171.

²⁵ Ebü’l-Fida İsmail b. Muhammed b. Abdülhadî Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ ve Müzâfî’l-İlbâs ammâ İştibera mine’l-Ehâdîs alâ Elsineti’n-Nâs* (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1351), 2/132. (2016. hadis).

²⁶ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 121–122.

Nitekim Hoca Abdullah Ensârî şöyle demiştir:

يحبهم ويحبونه چه اقرار است (Yühıbbühüm ve yühıbbühühü çe ikrâr-est)

بزیر پرده مکر خویش را خریدار است (Be-zîr-i perde meger h'ıř-râ ħarîdâr-est)²⁷

“Sâhib-i Cemâl”in “âyine-i muhabbet”i (muhabbet aynası) kendi “Cemâl-i kemâl”ini âyîne de seyrettiği içindir. “Cezb-i incizâb”, “vahdet-i Hakîkiyye”nin bâtın (gizli) ve zuhûrundan (açık) ve “Hazret-i Hakın” bütün eşyanın kendisi ile kâim oluşundan ve kesretin bazısının bazısına vusûlünden kinâyedir. Hakikatde “şu’ûn-ı zâtiyye”nin zuhûru, hüsün (güzelliğin) gerektirdiği “en u’rafê”²⁸ (bilinmeyi isteme) sırrıdır.

Bu konuyla ilgili bir beyit aktarılır:

Bizi meftûn ider cezbûñ seni meczûb ider gözûñ

Sen olmuşsun aña ħâlib velî sensin aña maħlûb

Şu halde Allah Te’âlâ her ne zaman ki bir âyîne yarattı ise, ol aynadaki “Cemâl”i görücü bir gözeticisi de yaratmıştır. “Asıl”, “fer”i cezb edip, “fer” ona meczûb olmaktadır. “Fâsıla”, kesretten ibârettir. Bu takdirce “hiss-i kesret”de, vahdetin bâtınıdır. “Fasl-ı kesret”de, vahdetin zuhûrudur. “Zamân”, hukemâ katında “Felek-i Atlas”ın hareketi mikdarıncadır. Ama ehl-i hakikat katında “ân-ı dâim”den ibârettir. İstılahlarında buna “zamân-ı muzâf” derler.

Nitekim Hazret-i Sultân-ı Enbiyâ şöyle buyurmuştur: “*Leyse ‘inde Rabbûke şabâħun ve lâ-mesâ’iri*”.²⁹(Allah katında sabah ve akşam yoktur). Bu sebeple “ezel” (geçmiş) ve “ebed” (gelecek) “ân-ı dâim”de birleşmiş olduğu için zamanın “aslı” ve “batın”ı olduğunu söylerler. Bu durum bir ağacın tohumuna benzetilmiştir. “Hazret-i Habîbullâh” o ağacın yemiştir. Ve Hazret-i Hilâfet “Kutub” hazretleri “sâhibü’z-zamân” (zamânın sâhibi) ve “sâhibü’l-vakt” (vaktin sâhibi) ve “sâhibü’l-cemâl” (cemâl sâhibi) olan en değerli meyvenin (Hz. Peygamber’in) “tohumu”dur (çekirdeği). “Hakâik-i eşyâ”ya (eşyanın hakikati) sahip olan “Kutub” hükm-i zamân, mâzî (geçmiş) ve müstakbel (gelecek) tasarrufundan hâriç olup “ân-ı dâim”den olduğu için

²⁷ Berat Açıl, “Tosyevî’nin Tercemetü’l-Levâiyh’ı ve Tercüme Stratejisi,” *Türk Dili Edebiyatı Dergisi* 60/1 (2020): 45.

²⁸ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 2/132.

²⁹ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 80.

zamanda “tayı” ve “neşr” ile ve mekânda da “kabz” ve “bast” ile tasarruf eder.

Hakîkatte “Vücûd-ı Vâhid”in “bâtın”ına ki “vahdet”dir “vasl”; “zâhir”ine de ki bu da “kesret”tir “fasıl” derler. “Şey”-i vahdet” tek olan şey’in bâtını ile zâhiri arasında ayrışma ve zaman aşımı düşünülemez. “Aynı mevcûd”un zâhiriyle bâtını arasında zaman yoktur. Her şeyin zâhirine “âlem-i mülk” ve bâtınına “âlem-i melekût” derler. “Melekût” “şey”in kendisiyle kâim olduğu nesnedir. Her şeyin en doğrusunu yalnızca Allah bilir.”

Lâmekânî’nin bu ifâdeleinden anlaşıldığı üzere “Allah katında sabah ve akşam yoktur” hadîsine binâen, “ezel” (geçmiş) ve “ebed”in (gelecek) “ân-ı dâim”de (vahdâniyet mertebesinde ve ceberût makamındaki mutlak vakit) birleşmiş olduğu için bunun zamanın “aslı” ve “batın”ı olduğunu söyler. Bu durum bir ağacın tohumuna benzetilmiştir. Tasavvufda “ağaç” “vahdet”tir, ağacın bir yeryüzündeki görünen yani zâhir kısmı; bir de “kök”ü, yani görünmeyen bâtın kısmı vardır. “Hazret-i Habîbullâh” o ağacın “yemiş”idir. Ağaç, hakîkatde yemişin tohumudur ki çekirdek de yine yemiştendir. Ağacın husûsiyetleri nasıl ki küçük bir tohumda gizli olup o tohumu toprağa ektiğimiz vakit ağacın kendisi ortaya çıkıyor ise, yaşanan “zamân-ân” için de durum aynıdır. Cenâb-ı Allah ezel ve ebedi yaşanan “mutlak vakit” içinde gizler.

Tasavvufta “ân” kavramı, “vahdet” fikriyle birleştirilir ve “ebed”, “ezel” içinde derc olunur. “Ezel-ebed ve hâlin” birleştiği bu “ân”a; “ân-ı dâ’im” adı verilir; bundan da Hz. Allah’ın ezeli ve ebedi kaplayan zaman üstü hüviyeti kastedilir. İbnü’l-Arabî ve diğer bazı mutasavvıflara göre dün, bugün, yarın gibi zaman sınırlamaları ancak yaratılmışlar için geçerli olup nisbî ve izâfidir. Mutlak ve değişmeyen İlâhî hüviyet bakımından ise hiçbir şekilde zaman sınırlamalarından söz edilemez; Hz. Allah’ın hakkında ezelden ebede bütünüyle zaman, tıpkı “ân” gibi sınırsız, değişmez ve boyutsuzdur. İşte zamanın bu nitelikleri Hz. Allah’ın ezelden ebede doğru uzanan bütün zamanlardaki kesintisiz tecellisidir. Böylece “ân-ı dâ’im”; “ezel”, “ebed” ve “hâl”i birleştirmiş olur.

Peygamberimiz (s.a.v.)’in halîfesi olan ve bu makam ile müşerref olan büyük zâtlara intisap etmenin öneminden bahsedilen cümlede, bu kişilerin yaşadıkları devrin, mânevî olarak hüküm sahibi oldukları anlatılır. Bu zâtları bulup onlara intisap eden kişinin, kelam ilminde “eşyânın hakîkatı” olarak tartışılan hususa vakıf olacağı söylenir. Peygamber (s.a.v.)’in varisleri olan “Evliyâlar”, “Kutub” olarak ifade edilmiştir. “Kutub”; velîler zümresinin başkanı ve “insân-ı kâmil” anlamında kullanılan tasavvufî bir

terimdir. “Kutub” olanlar içinde -eğer Allah dilerse- zaman ve mekan mefhumunun özelliklerinin değişebileceği anlatılmıştır.

Metinde “*zamânda tayy ü neşr ile ve mekânda kabz u bast ile tasarruf eder*” cümlesinde geçen “tayy” kelimesi; uzak mesafelerin bir anda aşılması veya uzun sürede yapılacak işlerin bir anda gerçekleşmesi anlamında tasavvufî terim olarak kullanılmıştır.

“Tayy” kavramın mekânla ilişkisi “tayy-i mekân, bast-ı mekân”, zamanla ilişkisi “tayy-i zamân, neşr-i zamân, bast-ı zamân” şeklinde ifade edilir. Kur’ân’da iki yerde geçen “tayy” kelimesi, kıyâmet günü göklerin Allah’ın kudret eliyle dürüleceğini beyan etmek için zikredilmiştir.

“Vücûd-ı vâhid”in bânına ki-vahdetdir- “vasıl” Ve zâhirine ki - kesretedir- “fasıl” derler. Şey’ “vâhid”in bânını ile zâhiri arasında zaman aralığı düşünülemez. “Mevcûd”un zâhiri ile bânını arasında da zaman aralığı yoktur, zamân faşl itmez. Tasavvuf ehline göre Hz. Allah’ın “yaratma” fiili çok öncelerde olmuş bitmiş bir hadîse değil, el’ân devam etmektedir. Yaratma fiili, müteselsilen devam etmektedir. Bütün bunlar ise Hz. Allah’ın tecellî etmesi ve tecellisini çekmesine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla çok kısa zaman dilimlerinde yinelenen bu hâl, birbirinin aynısı olmayan farklı zuhûrlar şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Lâmekânî’ye göre: “âlem-i mülk” ve “âlem-i melekût” kavramları vardır. “Âlem-i mülk”; bir şey’in (eşya, canlı, cansız) görünen haline denilir. “Âlem-i melekût”; ise o şey’in görünmeyen batınî, mânevi yönüdür, “şey” onunla kâimdir.

“KÜLLÜ ŞEY’İN YERCİ’U İLÂ ASLİHİ” HADİSİNİ ŞERHEDEN RİSÂLELERİNİN TRANSKRİPSİYONLU METİNLERİ

1. Hüseyin Lâmekânî, “Küllü Şey’in Yerci’u ilâ Aslihî” Sözü’nü Şerh Eden Eserinin Süleymâniye Kütüphanesi Halet Efendi Bölümü nr. 800 vr. 228b-229a Nüshasının Transkripsiyonlu Metni:

““*Küllü şey’in yerci’u ilâ aşlihî*”.³⁰ Ya’ nî el-aşlü yeczibü fer’ahü ileyhi. Ve’l-fer’u yeczibü ilâ aşlihî bi-lâ-faşılati zamânin. Küllü şey’den murâd ne şey’ ola? Şey’iyyet-i şübüt ve şey’iyyet-i vücûd me’an mı ola? Ve yâhûd murâd hemân şey’iyyet-i vücûd mı ola? Fe-‘alâ eyyi vechin kâne lâ-yahfâ ‘ale’t-tesbîbi’l-fiñni mâ-fihî mine’l-mahzûri. Fe-inne’l-murâde min

³⁰ İsmâil Hakkı, *Rûhü’l-Beyân*, 1, 171.

şey’iyyeti’ş-şübūti hiye el-a’yānū’s-şābitetü fî ‘ilmi’l-ḥaḳḳı ezelen ve ebeden ‘alā vetiretin vāḥıdetin ğayra müteğayyiratin ve lā-mübeddiletin. fe-lā-yümkinü taşavvuru ma’ne’r-rucū’i fî’l-a’yāni’ş-şābiteti fî ‘ilm’il-ḥaḳḳı ve illā feyekünü maḥallen li’l-ḥavādişi. Ve hāzā vāzıḥun. Ve in kāne’l-murādu mine’ş-şeyi “*fî külli şey’in yercı’u ilā aşlihî*” hüve şey’iyyetü’l-vucūdi fe-yelzimü’l-maḥzūru eyzan. fe-inne şey’iyyete’l-vucūdi ‘inde ehli’l-keşfi ve’ş-şuhūdi ve kevnî’ş-şeyi mevcūdün bi-‘aynihi ‘inde nefsihi ve ğayrihi. Ve hāze’t-ta’rīfū yüšemmilü cemī’a mevcūdāti’l-ḥāriciyyeti ve mine’l-ma’lūmi ‘inde ehli’l-keşfi ve’ş-şuhūdi inne’l-mevcūdāti fî’l-ḥārici hüve’l-vucūdü’l-muṭlaḳü’l-mu’ayyenü bi’t-ta’ayyüni. Ve ilā hāze’l-ma’nā eşāra ba’zu ehli’l-ḥaḳḳāti. (228b) fî cevābi hāze’s-su’āl:

Beyt:

که باشم من مرا از من خبر کن (Ke bāšem men merā ez-men ḥaber kün)

چه معنی دارد اندر خود سفر کن (Çe ma’nī dāred ender ḥod sefer kün)

حقیقت کز تعین شد معین (Ḥaḳḳat kez ta’ayyün-şüd mu’ayyen)

تو او را در عبارت گفته من (Tū ū rā der ‘ibāret ğifte-i men)

fe-ḥīne’izin inne medlūle’l-mevcūdi hüve’l-vucūdü’l-muṭlaḳu ve’t-ta’yyünü fe-yeşduḳu fî hāze’l-maḳāmi en yūḳāle inne’l-cüze a’zamu mine’l-küllü. Fe-inne cüz’e’l-mevcūdi’l-muṭlaḳı a’zamu mine’l-mevcūdi’l-lezī hüve ‘ibāretün ‘an cüz’eyni: eḥadühümā el-vucūdu ve’l-āḥaru et-te’ayyünü. Pes muḥaşşal su’āl bu oldı ki: Ma’na-yı rucu’ ne şey’iyyet-i şübūda ve ne şey’iyyet-i vucūdda mutaşavvir ve mā-ḥūṭ oldı. Fe-mā-ma’nā “*küllü şey’in yercı’u ilā aşlihî*” ḥuşuşan Qur’ān-ı ‘azīmde mevāzı’ı keşirede Ḥaḳ Te’ālā ḥazret-i insāna ḥāşşaten baña rāci’ olursuz deyu buyurur: “*Efe ḥasibtüm ennemā ḥalaḳnāküm ‘abeşen ve enneküm ileynā lā türce’ün.*” (Mü’minûn, 23/115). “*Ve’t-teḳū yevmen turce’üne fîhi ila’llāhi mercı’uküm cemī’an.*” (Bakara, 2/281). Ma’na-yı rucū’ daḥi buyurmuş ki bir şeyi ayrıldığı yere dönmege dirler imiş. Nitekim buyurmuşlar:

Meşnevî:

راجع آن باشد که باز آید به شهر (Rāci' ān baş ed ki bāz āyed be şehr)

سوی وحدت آید از تفریق دهر (Süy-ı vaḥdet āyed ez tefrīk-i dehr)

ارجعی بشنید نور آفتاب (İrci'î be-şenîd nūr-ı āftāb)

سوی اصل خویش باز آمد شتاب (Süy-ı aşl ḥıṣ bāz āmed şitāb)

نه ز کلشنها درو رنگی بماند (Ne zi gülşen-hā derū rengī be-māned)

نه ز کلحنها درو ننکی بماند (Ne zi gül-ḥan-hā derū nengī be-māned)³¹

fe-yete'emmil hāzā'l-ḥikmete fe-innenā min lübābi'l-ma'rifeti li-men terike'd-dünyā ve ṭalebe'l-āhireti hāzā hüve'l-ḥaḳku ḳad ḳulnāhü fi's-sırrı ve'l-'alāniyyeti. “*Raḥima'llāhü'mra'e a'rafē ḳadrahü ve lem yete'adde ṭavrahü*”³². Lā-Mekānī” (229a)

2. Hüseyin Lâmekânî, Risâle-i Hüseyin Lâmekânî, Ankara Milli Kütüphane nr. 408/1 vr. 1a-5a Nüshasının Traskripsiyonlu Metni:

“el-ḥamdü li'llāhi'llezî ḥaleḳa sivāhu ve şerrafe bi-Muḥammedin ve'ştafāhu ve 'alā ālihi'l-'izām ve aşḫābihi'l-kirām. “*Fe-subḥāne'llezî bi-yedihî melekütü külli şey'in ve ileyhi turce'un*”.(Yâsîn, 36/83) “*Küllü şey'in yerci'u ilā aşlihî*”³³. Ya'nî “*yeczibu'l-aşlu fer'ahū ve'l-fer'u yeczibu ilā aşlihî*”. Aşl-ı eşyā muḥabbet-i zātiye-i aşliyyedür ki teveccüh-i icādı itlāk olunur. Lafz-ı “*kün*”(En'âm, 7/3) andan ibāretdür. “*Küntü kenzen maḥfiyyen fe-aḥbebtü en u'rafē fe-ḥalaktü'l-ḥalkā*”³⁴ andan işāretdür. Mevcüdātuñ zuhûruna sebep muḥabbetdür. Şey' mevcûda itlāk olunur. Ma'düm lâ-

³¹ (Bu beyit *Mesnevî Şerhi*'nde: “*تی ز کلحنها را برو ننکی بماند/نی ز کلشنها برو رنگی بماند*” şeklinde geçmektedir. “*Onun üzerinde ne küllhanlardan bir ayıp kaldı, ne de onun üzerinde Gülşenlerden bir renk kaldı.*”) Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 5, 422. (1263. beyit).

³² İsmâil Hakkı, *Râhî'l-Beyân*, 1/358.

³³ İsmâil Hakkı, *Râhî'l-Beyân*, 1, 171.

³⁴ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/132. (2016. hadis).

şey’dür. Aşıl muhabbetu’llâhdur. Fer‘ ‘ibâduñ Hakk’a muhabbetidür. Hazret-i Rabbü’l-‘âlemînün ‘illetsüz ‘inâyeti olmasa maḥlûḳdan muhabbet lâfin urmağa kimün zehresi ve mecâli var idi. Amma “*Levlâke levlâk lem-mâ (1a) ḥalaḳtü’l-eflâk*”³⁵ ḥitâb-ı şerîfinün sırrı bu gizli râzı ‘iyâna getürdi. Kemâ ḳâl’allâhü Te‘âlâ: “*Fe-sevfe ye’ti’llâhü bi-ḳavmin yüḥıbbühüm ve yüḥıbbühüh.*” (Mâ’ide, 5/4). İmdi benim sa‘âdet-mendim ma‘lûm oldu ki cem‘ muhabbetlerün aşlı “muhabbet-i zâtiyye-i aşliyye”dür. Hiç iki kimse arasında muhabbet olmaz illâ zâtlarında veyâ şıfatda veyâ mertebede veyâ hâlde veyâḥüd fi‘ilde ittiḥâdları vardır. Aşıl fer‘i cezbün ma‘nâsı “*yüḥıbbühüm*” hükmidür. Fer‘ün aşla mecżüb olması “*ve yüḥıbbühühü*” iḳtiżâsıdır. Ya‘ni cem‘-ı ḥaḳıḳatün kendi cemâline cem‘an ve tafşilen meylidür. Nitekim H‘âce ‘Abdullâh Enşârî ḳuddise sırruhü buyurur:

Beyt :

يحبهم ويحبونه چه اقرار است (Yüḥıbbühüm ve yüḥıbbühühü çe iḳrâr-est)

بزیر پرده مکر خویش را خریدار است (Be-zîr-i perde meger ḥıṣ-râ ḥarîdâr-est)

Şâhib-i Cemâlün âyine-i muhabbeti kendi cemâl-i bâ-kemâlin âyinede müşâhede (2a) itdiği içündür. Cezb-i incizâb, vaḥdet-i ḥaḳıḳiyyenün buṭün ve zuḥûrundan ve Hazret-i Hakkıñ eşyâ için ḳayyümlüğünden ve keşretün ba‘zı ba‘zısına vuşûlünden kinâyetdür. Ḥaḳıḳatde şu‘un-ı zâtiyyenün zuḥûru, ḥüsnün iḳtiżâ iden “*en u‘rafê*” sırrıdır.

Beyt:

Bizi meftün ider cezbün seni mecżüb ider gözün

Sen olmuşsun aña ṭâlib velî sensin aña maṭlûb

İmdi her ḳande ki bir âyine kodılar, ol âyinedeki cemâli görücü bir gözetici ḳodular. Aşıl, fer‘i cezb idüp, fer‘ aña münceżib ola. Fâşıla, keşretten ‘ibâretdür. Bu taḳdîrce ve ḥiss-i keşret de, vaḥdetün buṭünüdür. Faşl-ı keşret de, vaḥdetde zuḥûridür. (Dipnot: “Keşretde, vaḥdetün zuḥûridür” olmaḳ lâzım geliyorsa da, ‘aynen yazıldığı, ḥattâ imlâsinuñ bile aşlıdaki gibi yazılmasına çalışıldığı için deġiştirilmemişdür.) Zamân, ḥukemâ ḳatında felek-i Atlas’uñ ḥareketi miḳdârınca dirler. Ammâ ehl-i taḥḳîḳ ḳatında ân-ı dâ’imden ‘ibâretdür. İşṭılaḥlarında aña zamân-ı muzâf dirler. (3a)

³⁵ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 121–122.

Nitekim Hazret-i Sultân-ı Enbiyâ şallâ'llâhü 'aleyhi ve sellem buyurur: “*Leyse 'inde Rabbüke şabâhun ve lâ-mesâ'in*”.³⁶ Zamānuñ aşlı ve bâtını dañi dirler. Ezel ve ebed ân-ı dâ'imde munderic olduğı-y-çün. Zîrâ yaradılmış bir ağaç mişâlinedür. Hazret-i Habîbu'llâh ol ağacuñ yemişidür. Ağaç ĥod ĥaķîķatte yemişüñ tohumundandır ki çekirdeğidür ve çekirdek yine yemişdendür. Ve ol Hazret-i Hilâfet ile müşerref olan şâhibü'z-zamân ve şâhibü'l-vaķt ve şâhibü'l-cemâl ki bir zaĥiyye-i kübrâ ile müteĥaķķık olup ĥaķâyıķ-ı eşyâya muţtali' olan. Ķuţub ĥazretleri ĥükm-i zamândan ve mâzî vü müstaķbel taşarrufundan ĥâric olup, ân-ı dâ'imden olduğı-y-çün zamânda tayy ü neşr ile ve mekânda ķabz u başt ile taşarruf eder. Ħaķîķatte vucüd-ı vâhidin bâtınına ki-vaĥdetdür- vaşıl dirler. (4a)Ve zâhirine ki – kesretdür- faşıl dirler. Şey'-i vâhidüñ bâtını ile zâhiri arasında taĥallül ve murür-ı zamân taşavvur olunmaz. 'Ayn-ı mevcuduñ zâhiri-y-le bâtını zamân faşl itmez. Her şey'üñ zâhirine 'âlem-i mülk ve bâtınına 'âlem-i melekût derler. Zîrâ melekût ol nesnedür ki şey' anuñla ķâ'imdür. Va'llâhü a'lemü bi's-şavâb ve ileyhi'l-merci' ı ve'l-memât. Temmet.(5a)”

SONUÇ

17. asrın önemli Bayramî-Melâmî şeyhlerinden olan Hüseyin Lâmekânî'nin “*Küllü şey'in yerci'u ilâ aslih?*” sözünü şerh eden Risâleleri bulunmaktadır. Bilinen nüshası Süleymâniye Kütüphanesi Hâlet Efendi Bölümü 800 numarada şairin *Divân*'ı ile aynı mecmua içerisinde olup sonunda sonradan yazılmış intibamı uyandıran bir “Lâmekânî” kaydı vardır. Risâle Türkçe ve Arapça mensur olarak yazılmış olup içerisinde Şebusterî ve Mevlânâ'dan birkaç Farsça beyte de yer verilmiştir.

Hüseyin Lâmekânî adına kayıtlı “*Küllü şey'in yerci'u ilâ aslih?*” sözünü şerh eden diğeri bir risâle de Ankara Milli Kütüphane yazmaları 408/1 numarada 1a-5a yaprakları arasında *Risâle-i Hüseyin Lâmekânî* ismiyle kayıtlıdır. Bu eserde de “*Küllü şey'in yerci'u ilâ aslih?*” sözü, âyet, hadîs ve kudsî hadîslere dayanılarak dînî ve tasavvufî açıdan şerh edilmektedir. Metin diğeriinden farklıdır.

Yazma nüshalardaki kayıtlara göre her iki risâlenin de Hüseyin Lâmekânî'ye ait olduğı anlaşılmaktadır. Bu çalışmada Hüseyin Lâmekânî'ye atfedilen “*Küllü şey'in yerci'u ilâ aslih?*” sözünün şerhleri incelenmiş ve her iki metin de transkripsiyon yöntemi ile çevrilmiştir.

³⁶ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 80.

Muhyiddîn-i İbn-i Arabî ve takipçilerinin etkisinde olduğu anlaşılan Hüseyin Lâmekânî, Risâlelerde “*Küllü şey’in yercî’u ilâ aslıhî*”. sözünün şerhi ile alakalı sual ve cevapları, İbn Arabî ve takipçilerinin varlık ve âlem tasavvuru ve vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde kudemânın nakillerini aktararak açıklamıştır. Eserde Muhyiddîn İbn-i Arabî başta olmak üzere, Şebusterî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi İslam ve Tasavvuf önderlerinin doktrinlerinden hareketle “asl ile fer” münasebeti, “cüz’-küll”, “kesret-vahdet”, “mülk-melekût” âlemi, “zamân-ân” gibi kavramlar hakkında bilgi verilmektedir.

Buna göre: Allah âlemi “şey’iyyet” adı verilen “şey”den yaratmıştır. Bu “şey” “Allah’ın âlemi yaratmadan önce varlıkların O’nun ilmindeki suretleri” olarak nitelendirilmektedir. “Şey’iyyet” mertebesinde varlığa doğru yolculuk “Şey’iyyetü’s-sübût” ve “Şey’iyyetü’l-vücûd” mertebelerini geçerek varlık alanına çıkmaktadır. Bu varlığa “mevcûd-ı mutlak” (gerçeklik alanına çıkmış varlık) demektir.

İnsan Allah’tan gelmiştir ve yine Allah’a dönecektir. Varlık âleminde görülen her şey O’nun isim ve sıfatlarının yansımalarından ibârettir. Tek ve mutlak varlık yalnızca Allah’tır o halde görülen her şey aslında birer tecellîden ibârettir. Allah’ın âlemi yaratma sebebi “muhabbet”tir. Varlık âleminde görülen her şeyin aslı “Hakk”tır. Aslında “Zât-ı mutlak” hâricindeki tüm varlıklar Vahdet-i vücud anlayışının tabiriyle “âyîne-i İlâhî”dir. Onun zâtının tecellîleridir. Dünyada iken bedeni ve benliği bırakıp Allah’a yönelmeli, dünyayı terk edip âhireti hedeflemelidir. Bu arınma sayesinde “asl” olana dönüş bi-hakkın gerçekleşecektir.

Mutasavvıflar tarafından hadîs olarak kabul edilen bu ibâre üzerine kaleme alınmış Hüseyin Lâmekânî’ye atfedilen iki farklı nüshanın bulunması akla pek çok ihtimali getirmekle birlikte ilerleyen zamanlarda başka yeni nüshaların ve belgelerin tesbiti ile bu durum netlik kazanacaktır.

KAYNAKÇA

- Açıl, Berat. “Tosyevî'nin Tercemetü'l-Levâyh'ı ve Tercüme Stratejisi.” *Türk Dili Edebiyatı Dergisi* 60/1 (2020).
- Aclûnî, Ebü'l-Fida İsmail b. Muhammed b. Abdülhadî. *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs Ammâ İštehera Mine'l-Ehâdis Alâ Elsineti'n-Nâs*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Atâyî, Nev'îzâde. *Hadâ'iku'l-Hakâik Fî Tekmileti's-Şakâik: Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâik Zeyli*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Ayvansarâyî, Hafız Hüseyin. *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*. Ed. Ramazan Ekinci. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017.
- Evliyâ Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 1.Kitap Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu Dizini*. İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası, 1996.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Gri Yayınları, 1992.
- Ilić, Slobodan. “Lâmekânî Hüseyin Efendi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 94-95. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- İsmâil Hakkı. *Rûhü'l-Beyân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2010.
- Kâtib Çelebi. *Fezleke*. İstanbul, 1287.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. Ed. A. Avni Konuk. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Müstakimzâde, Süleyman Sa'deddin Efendi. *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*. İstanbul: İ.Ü. Kütüphanesi, İbnülemin, nr. 3357, n.d.
- Nağısoylu, Muhsin. *Şirâzî ve Onun Gülşen-i Râz Tercümesi*. Elazığ: Manas Yayıncılık, 2016.
- Sofuoğlu, Nesrin. “XVI. ve XVII. Yüzyılda Yaşamış Hâdî Mahlaslı Şairler Üzerine.” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/Aralık (2020).
- Tuğluk, İbrahim Halil. *Lâ-Mekânî Şeyh Hüseyin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvânı'nın Tenkitli Metni*. Ankara Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, 2001.
- Tuğluk, İbrahim Halil. “Lâmekânî Hüseyin'in Esrâr-Nâme Çevirisi.”

Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic 3/4 Summer (2008).

Tuman, Mehmet Nâil. *Tuhfe-i Nâilî Divân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*. Ed. Mustafa Tatçı - Cemal Kurnaz. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.

Velî, Hacı Bektâş-ı. *Makâlât*. Ed. Ali vd. Yılmaz. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

DEUİFD LIV / 2021, ss. 65-101.

Şeyh Bekir Sıdkı Visâli Tarafından Bestelenmiş Mûsiki Eserleri*
Muhammed Cahid YILMAZ**

ÖZ

Tasavvuf, amacına ulaşmak için çeşitli araçlardan yararlandığı gibi, güzel sanatlardan da istifade etmiştir. Bu bağlamda tasavvuf ile mûsiki arasındaki güçlü ilişkinin sonucu olarak, Türk mûsikisi tarihi boyunca tarikat çevrelerinden birçok mûsikişinas yetişmiş, tekkeler ve dergâhlar mûsikinin icra edildiği ortamların en önemlilerinden olmuştur. Tekke ortamının ihtiyaç ve alışkanlıkları doğrultusunda, her tarikatın kendi erkânı ve uygulamaları ile şekillenen bir tekke mûsikisi ortaya çıkmıştır. Şeyh Abdurrahman Sâmî Saruhânî'nin halifesi olarak 20. yüzyılda İzmir ve civarı illerde irşad faaliyetlerinde bulunmuş olan Halvetî-Uşşâkî şeyhi Bekir Sıdkı Visâli, çeşitli alanlarda eserler vermiş bir mutasavvıftır. Şeyh Bekir Sıdkı Visâli, irşad faaliyetlerini yürütürken, şiir ve sohbet gibi vasıtaların yanında mûsikiye de yer vermiş, çeşitli makamlarda ve formlarda dinî eserler bestelemiştir. Bu çalışma, Şeyh Bekir Sıdkı Visâli'nin mûsikişinas yönünü tanıtmayı; şimdiye kadar yayımlanmamış olan, çeşitli form ve usûllerde bestelediği ve tarafımızdan tespit edilebilmiş on adet dinî mûsiki eserinin yanı sıra bestelediği eserlerin icra zaman ve mekânları ile bilgileri ilim ve sanat camiasına kazandırmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinî Mûsiki, Tekke Mûsikisi, Bekir Sıdkı Visâli.

Music Works Composed by Sheikh Bekir Sıdkı Visâli

ABSTRACT

Sufism has benefited from various means' as well as fine arts in order to achieve its purpose. In this context, as a result of the strong relationship between Sufism and music, throughout the history of Turkish music, many

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

** Doktora Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları A.B.D, cahidyilmaz@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7695-6434>.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi: 09.04.2021

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi: 18.10.2021

musicians from religious order circles have been trained, and dervish lodges have been among the most important environments where music is performed. In line with the needs and habits of the tekke environment, tekke music has emerged, shaped by each order's manners and practices. As the caliph of Sheikh Abdurrahman Sâmî Saruhânî, Halvetî-Uşşâkî sheikh Bekir Sıdkı Visâlî is a sufi who has produced works in various fields. Sheikh Bekir Sıdkı Visâlî, while conducting his guiding activities, he used music in addition to means such as poetry and meetings, and composed religious works in various makams and forms. This study aims to introduce Sheikh Bekir Sıdkı Visâlî's side of music, in addition to his ten religious music compositions that could be determined by us, in various forms and rhythms, which have not been published until now; and to bring the knowledge to the science and art community with the performance context of the works he composed.

Keywords: Religious Music, Tekke Music, Bekir Sıdkı Visâlî.

GİRİŞ

İnsanın duygularını ifade etmekte ve güzeli arayışında kullandığı vasıtalar olan mûsiki, toplumların kültür hayatlarında vazgeçilmez bir yere sahip olmuştur. Kültür ve medeniyetlerin en temel belirleyici ve yönlendirici unsurlarından olan din ve inançlar, mûsiki sanatının etkileşime girdiği unsurların en önemlilerindendir. Türk mûsikisinin orijinal karakterini kazanmasında dinî inanç, akîde, ibadet ve geleneklerin tesiri olmuştur. İslâm'da tartışma konusu olagelmüş yerine rağmen mûsiki, onu Allah'a ulaşmakta bir araç olarak telakki eden tasavvuf erbabı nezdinde geniş kabul görmüştür.

Tasavvufta vasıta olarak kullanılan güzel sanatlardan belki de en önemlisi olan mûsiki, tasavvufun temel eserlerinde semâ bahislerinde ele alınmıştır. Tasavvuf ehlinin mûsikiye atfettiği önemi göstermesi bakımından şu ifadeler dikkat çekicidir:

“Cüneyd'e sorulmuş: Sakin sakin duran bir kimse semâ dinlediği zaman neden sallanmaya başlıyor? Şöyle demiş: Allah Teâlâ 'ezel ve elest bezmi'nde ruhlara: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? diye hitap etmiş. Ruhlar da: Evet, öyle, demişlerdi. İşte o zaman bu kelamın işitilmesinden (semaından) hâsıl olan şevk ve lezzet ruhlara yerleşti, semâ (mûsiki) dinledikleri zaman onu hatırlar ve harekete geçerler”¹

¹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, nşr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1978), 453.

Mûsikinin tasavvuftaki bu mühim yeri, tabîi olarak mutasavvıfların mûsiki ile ilgilenmesine neden olmuştur. Zikirlerde mûsikiye yer verilmesi nedeniyle tekkeler ve dergâhlar, mûsikinin öğretildiği, icra edildiği, üretildiği mekânlar haline gelmiş; dinî ve dindışı mûsiki alanında eser veren birçok meşhur mûsikişinaslarımız tekkelerle ilişki içinde olmuş;² sûfiler arasından pek çok icracı ve bestekârlar yetişmiştir.

Bu derleme çalışmasında, İzmir ve civarında irşad vazifesinde bulunmuş olan Şeyh Hacı Bekir Sıdkı Visâli'nin, bestelediği eserler tanıtılmaktadır. Bekir Sıdkı Visâli'nin mûsikişinas yönünden, yeni bir bilgi olarak, Raşit Çavuşoğlu ve Hamide Ulupınar tarafından hazırlanan *Halvetî-Uşşâkî Yolunda Âlim Bir Sûfî Bekir Sıdkı Visâli'nin Sobbetleri* adlı eserde bahsedilmekte ve on civarında bestesi olduğu ifade edilmekte ise de,³ eserlere dair herhangi bir bilgi yoktur. Çalışmamızda, Bekir Sıdkı Visâli'ye ait olduğunu tespit ettiğimiz çeşitli formlardaki on dinî eser yer almaktadır. Birinci bölümde Bekir Sıdkı Visâli'nin hayatından ve eserlerinden kısaca bahsedilmiş, ikinci bölümde bestelediği eserler hakkında bilgiler verilmiştir. Eserlerin notaları ekler kısmında yer almaktadır.

1. Bekir Sıdkı Visâli'nin Hayatı ve Eserleri

Bekir Sıdkı Visâli, 1881 yılında Manisa ilinin Kula ilçesinde, Kula'nın önde gelen ailelerden birinin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Babası Kula'nın tanınmış zatlarından biri olan Molla Efendizâde Hacı Mehmed Emin Efendi'dir. Ailesinin yanında başladığı eğitimini Kula'nın âlimlerinden olan Boşnak Hoca'da tamamlamış, tasavvufla ilk münasebeti de yine bu dönemde, Kula'da yaşayan ve babasının da müntesibi olduğu Nakşibendî şeyhi Muhyiddîn-i Sâni vesilesi ile olmuştur.⁴

Bekir Sıdkı Visâli öğrenim hayatına İstanbul'da Fatih Medreselerinde devam etmiş, medrese eğitimini tamamladıktan sonra

² Ömer Tuğrul İnançer, "Osmanlı Mûsikîsi Tarihinde Tasavvuf Mûsikîsine Bir Bakış", *Yeni Türkiye*, 57 (Nisan 2014), 874.

³ Raşit Çavuşoğlu - Hamide Ulupınar, *Halvetî-Uşşâkî Yolunda Âlim Bir Sûfî Bekir Sıdkı Visâli'nin Sobbetleri* (Ankara: İlâhiyat, 2020), 17.

⁴ Çavuşoğlu - Ulupınar, *Sobbetler*, 13.

yine İstanbul'da Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin halifelerinden olan Hacı Hafız Ahmed Efendi'den hadis okumuş ve icâzet almıştır.⁵

Bekir Sıdkı Visâlî geçimini aile mesleği olan halı ticareti ile temin etmiştir. Bu sebeple Halıcıoğlu soyadını almıştır. Uşşâkî tarikatına intisabı, İzmir Hisar Camii'nde vaazını dinleyerek etkisi altında kaldığı Uşşâkî şeyhi Abdurrahman Sâmî Saruhânî'ye (ö. 1934) biat etmesiyle olmuştur. Abdurrahman Sâmî Efendi, seyr ü sülûkünü tamamlayan Bekir Sıdkı Efendi'ye hilâfet vermiştir. Şiirlerinde kullandığı Visâlî mahlası ona Abdurrahman Sâmî Efendi tarafından verilmiş, Bekir Sıdkı Visâlî, Halıcıoğlu soyadından ziyade, mahlasıyla iştihar etmiştir. Abdurrahman Sâmî Efendi'nin vefatından sonra postnişîn olan ve bir yandan halı ticareti ile meşgul olurken bir yandan da irşad faaliyetlerine devam eden Bekir Sıdkı Visâlî, İzmir ve civarı illerde etkili olmuştur.⁶

Hacı Fatma Hanım ile evliliğinden dört oğlu ve bir kızı bulunan 22 Ocak 1962'de İzmir'de vefat eden Şeyh Hacı Bekir Sıdkı Visâlî, İzmir Altındağ Kokluca Kabristanı'nda Hocazâde Camii karşısında medfundur.⁷

Eserleri: Şeyh Hacı Bekir Sıdkı Visâlî'nin *Tavzîhu'l-ehâdis* adlı eseri, *Tavzîhu'l-ehâdis Hadîs-i Şerîf Açıklamaları* adıyla özel bir baskıyla yayımlanmıştır.⁸ Bu eser 83 adet tasavvufî içerikli hadisin ledünnî açıklamalarından oluşmaktadır. Toplam 300 hadîsin açıklamasından oluşan eserde, kalan 217 hadis günümüz yazı diline aktarılmamış ve yayımlanmamıştır.⁹ Bekir Sıdkı Visâlî'nin şiirleri, halifesi Hacı Mehmed Rûhi Akhan'ın şiirlerinin de yer aldığı bir kitapta toplanmış ve Hacı Mehmed Rûhi Akhan tarafından *Hakikat ve Marifet Sırları* adıyla yayımlanmıştır.¹⁰ Bekir Sıdkı Visâlî'nin sohbetlerinin yer aldığı eser ise,

⁵ Çavuşoğlu - Uluğınar, *Sohbetler*, 13.

⁶ Raşit Çavuşoğlu, "Halvetî-Uşşâkî Yolunda Âlim Bir Şâir: Bekir Sıdkı Visâlî", *Bakî'den Balkanlara Halvetîlik III*, ed. Levent Bayraktar - Yeliz Yayıntaş, (Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2019), 162-163.

⁷ Çavuşoğlu, "Bekir Sıdkı Visâlî", 163.

⁸ Bekir Sıdkı Visâlî, *Tavzîhu'l-ehâdis Hadîs-i Şerîf Açıklamaları*, haz. Ali Rıza Akyol, Mevlüt Sarı, Tarihsiz.

⁹ Çavuşoğlu - Uluğınar, *Sohbetler*, 18.

¹⁰ Bekir Sıdkı Visâlî - Mehmed Rûhi Akhan; *Hakikat ve Marifet Sırları*, nşr. Mehmed Rûhi Akhan, (İstanbul: Aydın Yayınevi, 1972).

Raşit Çavuşoğlu ve Hamide Ulupınar tarafından *Halvetî-Uşşâkî Yolunda Âlim Bir Sâfî Bekir Sıdkı Visâli'nin Sobbetleri* adıyla yayımlanmıştır.¹¹

Bekir Sıdkı Visâli'nin Âl-i İmrân Sûresi'ne kadar *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri* ve *Fusûsu'l-Hikem Şerhi* adında iki eser daha telif ettiği aktarılmaktaysa da, bu eserler yayımlanmamış olup, akıbetleri meçhuldür.¹²

2. Bekir Sıdkı Visâli Tarafından Bestelenen Mûsiki Eserleri

Tespit ederek bu çalışma ile neşrettiğimiz eserlerin kaynağı, 13 yaşındayken ve Bekir Sıdkı Visâli sağken, onun halifesi Mehmed Rûhi Akhan'a intisap eden Naim Kaya'dır (d. 1943). Naim Kaya, eserleri babasının Kulalı Çerçi Mehmed Efendi adında bir dervişten, kendisinin de babasından¹³ küçük yaşlarda ezberleyip öğrendiğini dile getirmiştir. Naim Kaya'nın belirttiğine göre, Çerçi Mehmed Efendi, Bekir Sıdkı Visâli'nin ilk müridlerinden olup, Kula'daki zikir meclislerinde zâkirbaşılık yapmaktaydı. Naim Kaya eserlerin Bekir Sıdkı Visâli'ye ait olduğunu o dönemde henüz bilmediğini söylemiştir.¹⁴

Eserlerin Bekir Sıdkı Visâli'ye ait olduğu, oğlu Ali Halıcıoğlu (1920-1994) tarafından ifade edilmiştir. Şeyh Bekir Sıdkı Visâli, İzmir Hisar Camii'nin müdavimlerindendir. Bestekâr Râkım Elkutlu (ö. 1948) bu caminin imam-hatibi olduğu için Naim Kaya, Ali Halıcıoğlu'na, dervişler arasında okunan bu ilâhilerin Hoca Râkım Efendi tarafından Şeyh Efendi'nin ricasıyla bestelenmiş olup olmadığını sormuş; Ali Halıcıoğlu, "*Hayır, ne kadar okunan ilâhisi varsa, hepsini babam kendi bestelemiştir*" cevabını vermiştir.¹⁵ Eserlerde görülen besteleme üslubunun tutarlılığı ve eserlerin icra bağlamına uygunluğu onun bu ifadesini desteklemektedir.

Bekir Sıdkı Visâli, tespit edebildiğimiz on eserinin tamamını kendi güfteleriyle bestelemiştir. Güfteler, yukarıda eserleri arasında zikredilen, *Hakikat ve Marifet Sırları* adıyla yayınlanan şüirleri arasında yer almaktadır. Eserler, Naim Kaya'nın farklı zamanlardaki okuyuşları esas alınarak,

¹¹ Çavuşoğlu - Ulupınar, *Sobbetler*.

¹² Çavuşoğlu - Ulupınar, *Sobbetler*, 22.

¹³ Naim Kaya'nın ifadesine göre babası Muharrem Kaya, Bekir Sıdkı Visâli'nin halifelerindendir (ayrıca bk. Çavuşoğlu - Ulupınar, *Sobbetler*, 15).

¹⁴ Naim Kaya, Kişisel Görüşme, 26 Ocak 2021.

¹⁵ Naim Kaya, Kişisel Görüşme, 26 Ocak 2021.

tarafımızdan makamları ve usûlleri tespit edilerek notaya alınmıştır. Eserlerin notaya alındığı tarihler nota sayfalarında yer almaktadır. Eserlerden *nevâ* makamındaki *salât ü selâm* ise, Şeyh Bekir Sıdkı Visâlî'nin sağlığında dervişleriyle yaptığı bir sohbet esnasında kaydedilen ve hususî arşivimizde de bulunan, tahminî olarak 1955 yılı dolaylarına ait, kesin tarihi belli olmayan bir ses kaydından notaya alınmış,¹⁶ Naim Kaya'nın okuyuşu ile mukayese edilmiş, iki okuyuş arasında neredeyse hiç fark olmadığı görülmüştür.

Bekir Sıdkı Visâlî'nin şüirlerini yazarken tasavvufî hakikat ve hikmetleri anlatmaya öncelik vererek vezin ve sanat kaygısı gütmemiş olması,¹⁷ notaya alınan eserlerin güfte taksimatında zaman zaman güçlüklerle karşılaşılmasına sebep olmuştur. Eserlerin güftelerinin taksimatı prozodi kuralları ve icra kayıtları göz önünde tutularak yapılmış, icracılara kolaylık sağlaması amacıyla güftelerin tamamı notaların altına yerleştirilmiş, her bir esere ait güftenin tamamı notanın sonunda ayrıca verilmiştir. Gerekli görülen yerlerde metin tamiri yapılarak, cümle öğeleri arasındaki uyumsuzluklar giderilmiş; imlâ hataları düzeltilmiş; mecbur kalınması durumunda, vezne uygun olmadığı için eserin usûlüne denk düşmeyen güfte kısımlarında anlam bütünlüğünü bozmayacak şekilde eklemeler ve çıkarmalar yapılmıştır. Notaların altında yer alan güfte kısımları metin tamiri yapılmış haliyle yazılmış, eserlerin sonunda verilen güftelerde tarafımızdan yapılan eklemeler köşeli parantez, çıkarmalar yuvarlak parantez içine alınarak belirtilmiştir.

Aynı mûsiki biriminin çok sayıda tekrarının bulunduğu eserlerde, yine icracıların kolaylıkla takip edebilmesi amacıyla yönelik olarak, porte altında yer alan güfte satırlarına numaralar verilmiştir. Eserin icrasına dair özel bilgiler varsa, notalar üzerinde gerekli yerlerde belirtilmiştir. Eserlerin icra temposunu gösteren metronom değerleri notalarda kaydedilmiştir. Nota sayfalarında en üstte eserin makamı ve formu, onun hemen altında eserin adı belirtilmiş; güftelerin kaynağı dipnotlarda gösterilmiştir. Eserlerle ilgili belirtilmesine lüzum görülen diğer hususlar yine dipnotlarda açıklanmıştır. Eserlerin sıralaması yapılırken, makam ismine göre alfabetik sıralama tercih edilmiş, aynı makamdaki eserler için

¹⁶ Bekir Sıdkı Visâlî, "Sohbet", *M. Cahid Yılmaz Özel Arşivi* (ts.), 00:05:58-00:09:40.

¹⁷ Çavuşoğlu - Ulupınar, *Sobbetler*, 19.

alfabetik sıralama eserin ismine göre yapılmıştır. İsmi belli olmayan eserlerin isimlendirilmesi, güftesinin birinci mısraı ile yapılmıştır.

Eserlerin icra ortamı, icra zamanı ve icra ediliş biçimleri hakkında verilen bilgiler, İzmir ve Manisa çevresinde Bekir Sıdkı Visâlî'nin etkisinde şekillenen Uşşâkî geleneğindeki uygulama şekline göredir. Eserlerin icra edildiği zikir ve mûsiki meclislerinde herhangi bir saz kullanılmadığı ifade edilmektedir.¹⁸

2.1. Hicâz İlâhi-Şu Tevhidim Zuhûr Etti Saâdet Eyledim İsbât (Ek-1)

Hicaz makamında, ilâhi formunda ve müsemmen usûlünde bestelenmiştir. Dügâh perdesinden muhayyer perdesine kadar olan bir oktavlık ses alanını kullanmaktadır. Nakarat bölümü vardır.

Güfte, tasavvufta seyr ü sülûkun aşamaları hakkındadır. Uşşâkî tarikatındaki on iki esmânın zuhûratını ifade etmektedir.

İlâhi, zikir ve sohbet bittikten sonra dervişler tarafından hep birlikte okunmak üzere bestelenmiştir. Nadiren zikir esnasında bilenlerce okunduğu da olurdu.

2.2. Mâye Segâh İlâhi-Zât-ı Hakk'ı Sevmenin Yedi Nişanı Var Dedi Ehl-i Likâ (Ek-2)

Mâye segâh makamında, ilâhî formunda, düyek usûlünde bestelenmiştir. Rast perdesinden muhayyer perdesine kadar olan ses alanını kullanmaktadır. Nakarat bölümü vardır.

Eser, zikir meclislerinde *ayak zikirinde*, ayakta okunmak üzere bestelenmiş bir zikir ilâhisidir. Oturarak okunan *Fettâh* zikrinden sonra ayağa kalkılır. Dervişler alçak sesle *Vâhid, Ehad, Samed, Allah* esmâsını,¹⁹ soldan sağa doğru dönerek, okurken üç-dört kişilik bir grup zâkir tarafından icra edilir.

2.3. Nevâ Salât ü Selâm-Sultân-ı Salâvat (Ek-3)

Nevâ makamında, salât ü selâm formunda, usûlsüz olarak bestelenmiştir. Dügâh perdesinden gerdâniye perdesine kadar olan ses alanını kullanmaktadır. Salât ü selâmın sözleri Arapça'dır.

¹⁸ Eserlerin icra ortamı, icra zamanı ve icra ediliş biçimleri hakkındaki bilgiler Naim Kaya'dan alınmıştır (Naim Kaya, Kişisel Görüşme, 17 Mart 2021).

¹⁹ Bu isimler okunurken, nidâ yâ'sı kullanılmamaktadır.

Sultân-ı Salâvât her zikir meclisinden sonra, duadan önce ve oturarak, toplu halde okunmaktaydı. Bundan sonra Bekir Sıdkı Visâlî tarafından tertip edilmiş bir dua olan *Münâcât-ı Kübrâ*²⁰ şeyh efendi tarafından okunurdu.

2.4. Nihâvend İlâhi-Görendir Görünen İçinde Mir'ât (Ek-4)

Nihâvend makamında, ilâhi formunda, sofyan usûlünde bestelenmiştir. Irak perdesinden gerdâniye perdesine kadar olan ses alanını kullanmaktadır. Sözleri *vahdet-i vücûd* anlayışını konu edinmektedir.

Bu eser, dervişler tarafından zikir meclislerinin dışında ve toplanıp birlikte meşk etmek istedikleri meclislerde okunmak üzere bestelenmiştir.

2.5. Rast İlâhi-Hamdım Sana Yâ İlâhi Rahmânî (Ek-5)

Rast makamında, ilâhi formunda, sofyan usûlünde bestelenmiştir. Yegâh perdesinden hüseyinî perdesine kadar olan ses alanını kullanmaktadır. Nakarat bölümü vardır. Güfte, Bekir Sıdkı Visâlî'nin tarikat silsilesini konu almaktadır.

Bu ilâhi, zikir meclislerinde ayak zikrine kalkılmayıp zikre oturarak devam edildiğinde okunmak üzere bestelenmiştir. Birkaç kişilik zâkir grubu ilâhiyi okurken dervişler alçak sesle *lâfza-i celâl* zikri yaparlardı. Ayrıca, dervişler tarafından zikir meclislerinin dışında ve toplanıp birlikte meşk etmek istedikleri meclislerde de icra edilirdi.

2.6. Rast İlâhi-Zevk-i Vuslat Âlemini Niçin Unuttun Ey Gönül (Ek-6)

Rast makamında, ilâhi formunda, düyek usûlünde bestelenmiştir. Yegâh perdesinden nevâ perdesine kadar olan bir oktavlık ses sahasını kullanmaktadır. Nakarat bölümü vardır.

Eser, zikir meclislerinde ayak zikrinde okunmak üzere bestelenen bir zikir ilâhisidir. Dervişler alçak sesle Vâhid, Ehad, Samed, Allah esmâsını dönerek okurken üç-dört kişilik bir grup zâkir tarafından icra edilirdi.

²⁰ Münâcât-ı Kübrâ'nın metni için bk. Ek-11.

2.7. Rast Salât ü Selâm-Seyyid-i Salâvât (Ek-7)

Rast makamında, salât ü selâm formunda, sofyân usûlünde bestelenmiştir. Hüseyinî aşîran perdesinden hüseyinî perdesine kadar olan bir oktavlık ses sahasını kullanmaktadır.

Eserin sözleri Türkçe'dir. Hz. Peygamber'e salât ü selâmlarla ve Esmâ-i Hüsnâ'dan isimlerle tertip edilmiştir.

Zikir meclislerinde, *Hakk* ismi zikredildikten sonra, zikir durmuş ve dervişler oturur haldeyken bu salât ü selâm okunmaktaydı. Salât ü selâmdan ve okunan Fâtihâ'dan sonra *Hayy* zikrine başlanırdı. Bu yönüyle, eserin zikir arasında -bir tür durak olarak- okunmak üzere bestelendiği görülmektedir.

2.8. Sabâ-Uşşâk İlâhi-Biz Allah'ın Has Kullarıyız (Ek-8)

Sabâ-uşşâk makamında, ilâhi formunda, sofyân usûlünde bestelenmiştir. Rast perdesinden hüseyinî perdesine kadar olan ses alanını kullanmaktadır. Güfte, *On İki İmam*'ı konu almaktadır.

Bu ilâhi, zikir meclislerinde ayak zikrine kalkılmayıp zikre oturarak devam edildiğinde okunmak üzere bestelenmiştir. Birkaç kişilik zâkir grubu ilâhiyi okurken dervişler alçak sesle lafza-i celâl zikri yaparlardı. Ayrıca, dervişler tarafından zikir meclislerinin dışında ve toplanıp birlikte meşk etmek istedikleri meclislerde de icra edilirdi.

2.9. Segâh İlâhi-Ey Güzel Âşık Boş Yere Yanma (Ek-9)

Segâh makamında, ilâhi formunda, sofyân usûlünde bestelenmiştir. Segâh perdesinden eviç perdesine kadar olan ses alanını kullanmaktadır.

Bu ilâhi, zikir meclislerinde *kelime-i tevhid* zikri yapılırken okunmak üzere bestelenmiştir. Birkaç kişilik zâkir grubu ilâhiyi okurken dervişler alçak sesle kelime-i tevhid zikri yaparlardı. Ayrıca, dervişler tarafından zikir meclislerinin dışında ve toplanıp birlikte meşk etmek istedikleri meclislerde de icra edilirdi.

2.10. Segâh Tesbîh-Tesbîh-i Kâmile (Ek-10)

Segâh makamında, tesbih formunda, kısmen sofyân usûlünde, kısmen usûlsüz olarak bestelenmiştir. Rast perdesinden gerdâniye perdesine kadar olan bir oktavlık ses alanını kullanmaktadır.

Tesbîh-i Kâmile, kandil gecelerinde mutlaka okunurdu. Yatsı namazından sonra namaz tesbihâtı yapılırken, müezzin "*ve hüve'l-'aliyyü'l-'azîmü zü'l-celâli sübbânallah*" dedikten sonra toplu olarak Tesbîh-i

Kâmile'nin birinci kısmına başlanırdı. İlk on bir mısranın her birinden sonra üçer kez olmak üzere toplam otuz üç kere *sübhânallah* denirdi. On ikinci ve on üçüncü mısralardan sonra, otuz üçü geçmemek için, sübhânallah denmezdi. Tesbihâtın *elhamdülillâh* ve *Allahuakeber* kısımları da aynı tertip üzere okunurdu. Bundan sonra ve duadan önce Sultân-ı Salâvât yine topluca okunur, sonra şeyh efendi Münâcât-ı Kübrâ'yı okur; Hz. Peygamber'e, Ehl-i Beyt'e, Ashâb-ı Güzîn'e, pîr efendilere ve cümle ehl-i imana dua ettikten sonra *el-Fâtihâ* diyerek meclisi sonlandırır.

SONUÇ

Şeyh Hacı Bekir Sıdkı Visâlî, şiirlerinde olduğu gibi, mûsiki eserlerinde de sanat kaygısı gütmemiş, eserlerini icra ortamının ihtiyaçları ve şartları doğrultusunda işlev odaklı olarak bestelemiştir.

Bekir Sıdkı Visâlî, gelenekte olan bazı beste formlarını olduğu gibi kullanmış, bununla beraber Sultân-ı Salâvât, Seyyid-i Salâvât ve Tesbih-i Kâmile adlı eserlerde olduğu gibi, geleneği kendine özgü yorumlayışıyla orijinal eserler de vücuda getirmiştir.

Bekir Sıdkı Visâlî tarafından bestelenen eserlerde kullanılan ses aralığı bir oktav civarındadır. Geniş ses aralıklarının kullanılmaması, zikir ortamının şartlarının dikkate alındığını göstermektedir. Bu tercihin, çeşitli ve farklı kültürel seviyelere sahip olan dervişlerin eserleri ezberlemesini ve okumasını kolaylaştırmak için; icrada birliği, düzeni ve ahengi sağlamaya yönelik bir bilinçle yapılmış olduğunu düşünmek mümkündür. Kullanılan makamların dinî mûsikide yaygın olarak kullanılan makamlardan tercih edilmesi de aynı sebebe dayandırılabilir.

Eserlerde kullanılan mûsiki cümleleri, yukarıda zikrettiğimiz sebeplerle, karmaşıklıktan uzaktır. Kolay ezberlenebilecek ve okunabilecek basit nağme örgüleri kullanılmış olmasına rağmen, kullanılan makamın seyir özelliklerinin kâmilin ortaya çıkarıldığı görülmektedir. Kullanılan usûller küçük usûllerdir. Bazen, usûlün kullanılmadığı uygulamalara da yer verilmiştir. Beste ile usûlün, eserin işlevi göz önünde tutularak başarıyla bütünleştirildiği ifade edilebilir. Bununla beraber, güftelerde çoğunlukla vezne uyma kaygısının olmayışı, bazı eserlerde beste ile güfte arasında yer yer uyumsuzluklar ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Şeyh Hacı Bekir Sıdkı Visâlî'nin bestelediği eserler, onun irşad vazifesini yerine getirirken, mûsikiyi özel önem attığı bir vasıta olarak gördüğünü göstermektedir. O, bestelediği eserlerle tekke mûsikisi

geleneğini sŸrdŸrmŸş, bu geleneğe dŸneminin Şartları ve ihtiyaçları doğrultusunda kendi yorumuyla katkı sağlamıştır.

Ek-1: HİCAZ İLÂHİ**ŞU TEVHÎDİM ZUHÛR ETTİ SAÂDET EYLEDİM İSBÂT**

USÛL: MÜSEMMEH

BESTE VE GÜFTE:
BEKİR SIDKI VİSÂLÎ (HALICIOĞLU) HZ.


$\text{♩} = 110$



1. ŞU TEV HÎ DİM ZU HÛR ET TÎ SA Â DET EY LE DİM İS BAT
2. E RİŞ TİM KEN Zİ HÛ YA O KU DUM AL LÂ MÛL ES MÂ
3. HA YA TIM HAK HA YA TI NA E RİN CE HAYY O LUR SIR RİM
4. TE CEL LÎ İS MÎ KAH HAR DA SE LÂ MET ET TÎ AĞ YÂR DAN
5. TE CEL LÎ ET TÎ İ RÂ DA ÇÜ DÜŞ TÛM BAH RÎ VÂ HÎ DE
6. TE CEL LÎ EY LE DÎ İ LİM ÇÜ DÜŞ TÛM BAH RÎ SA ME DE



1. GE ÇİP NÂ RİN Sİ FÂ TIN DAN SE LÂ MET EY LE DİM İS LÂM
2. A SÂ KİR SAF Fİ HAR BİN DE Kİ KUF FÂR EY LE DİM İ DÂM
3. MA KÂ Mİ İ SE VİY YET TE Kİ SEY RÂN EY LE DİM EF LÂK
4. MA KÂ Mİ İB RÂ Hİ MİY YET TE SO YUN DUM REN GÛ EL VÂN DAN
5. E RİN CE NÛ RÎ VUS LA TA ŞE FÂ AT EY LE DİM İ RÂS
6. BE KÂ İÇ RE BE KÂ SIR RİM DE HÂ LET EY LE DİM GEL DİM



1. CE LÂL İS MÎ CE LÂ LİN DEN CE MÂ LİN EY LE DÎ İZ HÂR
2. E RİŞ Tİ HAK DA İR FÂ NİM KE MÂ LE GEL DÎ İ MÂ NİM
3. TE CEL LÎ EY LE DÎ KUD RET ÇÜ DÜŞ TÛ BAH RÎ KAY YÛ MA
4. Bİ TİR DİM DEV RÎ İN SA Nİ E RİŞ TİM DEV RÎ RAH MÂ Nİ
5. TE CEL LÎ EY LE DÎ REF REF ÇÜ DÜŞ TÛM BAH RÎ A HA DE
6. Bİ TİR Dİ SEY RÎ Nİ SID Kİ E RİŞ Tİ LÎ MA AL LA HA



1. KOÇ İS MA İL ZE BİH İ LE BE ŞÂ RET EY LE DİM İ MÂN
2. Çİ KİP HÛK MÎ A NÂ SIR DAN Kİ KAL Bİ EY LE DİM İ KÂN
3. MA KÂ Mİ MÛ SA VİY YET DE İ ŞİT TİM SIR Rİ E NAL LAH
4. DA LİN CA BAH RÎ FET TÂ HA İ BÂ DET EY LE DİM İH LÂS
5. GÖ RÛN DÛ VEC HÛ Dİ DÂ Rİ MU HAB BET EY LE DİM İF NÂ
6. O LUP İR ŞÂ DE ME MÛR Hİ LÂ FET EY LE DİM Mİ RAS

NAKARAT



ME LEK LER SEC DE GÂ HİN DA KE RÂ MET EY LE DİM İH SÂN

D.C.
M. CAHİD
YILMAZ
07.01.2021

Merâtib-i Sülûk Kasidesi²¹

Şu tevhîdim zuhûr etti saâdet eyledim isbât
Geçip nârın sıfatından selâmet eyledim islâm
Celâl ism-i celâlınden cemâlin eyledi izhâr
Koç İsmâil'(i) zebih ile beşâret eyledim imân
Eriştim kenz-i Hû'ya okudum allâme'l-esmâ
Asâkir saff-ı harbinde ki küffâr eyledim idâm
Melekler secdegâhında kerâmet eyledim ihsan

Erişti Hak'da irfânım kemâle geldi imânım
Çıkıp hükm-i anâsırdan ki kalbi eyledim îkan
Hayatım Hak hayatına erince Hayy olur sırrım
Makam-ı İseviyyet'te ki seyrân eyledim eflâk

Tecellî eyledi kudret çü düştü bahr-i Kayyûm'a
Makam-ı Musaviyyet'de işittim sırr-ı enallah

Tecelli ism-i Kahhâr'da selâmet etti ağyardan
Makam(-ı) İbrahimiyyet'te soyundum reng ü elvândan

Bitirdim devr-i insanı eriştim devr-i rahmânî
Dalınca bahr-i Fettâh'a ibadet eyledim ihlâs

Tecellî etti îrâda çü düştüm bahr-i Vâhid'e
Erince nûr-i vuslata şefâat eyledim îras

Tecellî eyledi Refref çü düştüm bahr-i Ehad'e
Göründü vech ü dîdârı muhabbet eyledim ifnâ

Tecellî eyledi ilim çü düştüm bahr-i Samed'e
Bekâ içre bekâ sırrım dehâlet eyledim geldim

Bitirdi seyrini Sıdkı erişti lî ma'Allah'a
Olup irşâde memur hilâfet eyledim miras

²¹ Visâlî - Akhan, *Hakikat ve Marifet Sırları*, 74-75.

EK-2: MÂYE SEGÂH İLÂHÎ

22

ZÂT-I HAKK'I SEVMENİN YEDİ NİŞÂNI VAR DEDİ EHL-İ LİKÂ

UŞÛL: DÜYEK

BESTE-GÜFTE:
BEKİR SIDKI VİSÂLÎ (HALICIOĞLU) HZ.

$\text{♩} = 120$

ZÂ TI HAK KI SEV ME NİN YE Dİ Nİ ŞA NI VAR DE Dİ EH Lİ Lİ KÂ

LEN TE NÂ LÛL BİR RA HAT TÂ TÛN Fİ KÛ DE Dİ HÛ DÂ BİRİ OL DUR

SEV Dİ Ğİ Nİ HAK İ ÇİN EY LER FE DÂ SEV Dİ ĞİN DEN GEÇ ME YİN CE


BU LA MAZ BA BI Rİ ZA AL LAH AL LAH AL LAH İ ÇİR ŞA RA

BI AŞ KI Zİ RA AŞ KIN YO LU DUR VUS LAT E DER AS LI NA

1. İB RA Hİ ME EM RO LUN DU KUR BAN E DE OĞ LU NU
2. SEN DE İB RÂ HİM Gİ Bİ AT Â TE ŞE HEM NEF Sİ Nİ
3. DÖR DÛ OL DUR HER ZA MAN DA O KU MEK TÛ Bİ HÛ DÂ
4. DOST LA RI SEV MEK TE VEL LÂ BUĞ ZU A DÛV AL TI YA
5. YÂ İ LÂ Hİ KU LUN SID KI MA DUM İ Dİ A MA DA
6. Â LE Mİ ER VAH TA TAK DİR EY LE DİN EF Â Lİ Mİ
7. NEF SÛ EM MÂR ŞEH VET GA ZAP ET Tİ LER E SİR BE Nİ

1. RA ZI OL DU İS MA İL HEM NÂ ZİL OL DU KOÇ FE DA
2. EM Rİ HAK LA OL DU Â TEŞ GÛL GÛ LİS TAN BÂ SA FÂ
3. ÇÜN KÛ AL LAH FEK RE Û LA EY LE Dİ ME ZÛN Bİ Zİ
4. BU RA Sİ A KIL MA KA MI FARK E DE GÖR A KI LA
5. NÛ Rİ ZA TIN NA ZA RİN DA OL DU ZÂ Hİ RÛ PEY DÂ
6. OL ZA MAN DA RA ZI OL DUM HÛK MÛ NE TAK Dİ Rİ NE
7. EL A MAN KU LUN MÛC Rİ ME İM DAT EY LE NUS RE TÂ

²² Eserin makamı M. Ekrem Karadeniz'in *Türk Müsîkîsinin Nazâriye ve Esasları* adlı eserinde verdiği *mâye segâh* makamı tarifine istinaden kaydedilmiştir. bk. Mahmut Ekrem Karadeniz, *Türk Müsîkîsinin Nazâriye ve Esasları* (Ankara: Türkiye İş Bankası



1. MEV Tİ SEV MEK DİR İ KİN Cİ GÖZ LE A NI DÂ İ MA
 2. ZİK Rİ DÂ İM DİR Ü ÇÜN CÜ NÜ Rİ ZİK Rİ ZÂ Kİ RE
 3. BİL BE ŞİN Cİ HAL Kİ SEV MEK YA RA DAN DAN Ö TÜRÜ
 4. BİL YE Dİ Yİ ZEV Kİ TA AT HEM İ TA AT RAB Bİ YA
 5. HAZ RE TİN DE ZÂ TI NA MİR ÂT E DİP SEV DİN BE Nİ
 6. HİK ME TİN LE DEV Rİ Â FÂK SEY Rİ Nİ ET TİM TA MAM
 7. TÂ E ZEL Kİ ZEV Kİ VUS LAT GÖN LÜ ME ET Tİ E SER



1. MÜ TU KAB LE EN TE MÜ TU DE Dİ MAH BU Bİ HÜ DÂ
 2. NÂ ZİL OL DU EM Rİ KUR ÂN FEZ KÜ RÜ Nİ Â YE TÂ
 3. SEM ME VEC Hİ RUH MA KA MI GAR KO LA GÖR Â Şİ KA
 4. BU RA Sİ NE FİS MA KA MI DÂ Rİ TEK LİF NEF Sİ YÂ
 5. HEM İ ÇİR Dİ DES Tİ KUD RET AŞK ŞA RA BIN TA HU RA
 6. DE Mİ SÜF LÂ UN SU RUN DA HAP SO LUN DUM EL A MAN
 7. OL SE BEP DEN MEV Tİ İS TER VUS LA TI CÂ NÂ Nİ MA

NAKARAT



AL LAH AL LAH AL LAH İ ÇİR ŞA RA Bİ AŞ KI



Zİ RA AŞ KİN YO LU DUR VUS LAT E DER AS LI NA

M. CAHİD
YILMAZ
28.02.2021

Muhabbet-i İlâhiyye Kasidesi²³

Zât-ı Hakk'ı sevmenin yedi nişanı var dedi ehl-i likâ

Len tenâlü'l-birra hattâ tünfikû dedi Hüdâ

Biri oldur sevdiğini Hak için eyler fedâ

Sevdiğinden geçmeyince bulamaz bab-ı rızâ

(Seyyidinâ) İbrahim'[e] emrolundu kurban ede oğlunu²⁴

(Sırr-ı kadere) râzı oldu İsmâil hem (semâdan) nâzil oldu koç fedâ

Kültür Yayınları, Tarihsiz), 153. Bununla beraber makamın *segâh mâye* şeklinde isimlendirilmesi de mümkündür. bk. İsmail Hakkı Özkan, *Türk Müsiki ve Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Vehveleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013), 305.

²³ <https://www.ussaki.com/v2/zati-hakki-sevmenin-yedi-nisani/> (Erişim 28.02.2021)

²⁴ Bu mısra, Bekir Sıdka Visâli ve Mehmed Rûhi Akhan'a ait olan *Hakikat ve Marifet Sırları* adlı eserde yer almamaktadır. Bu mısraın olmaması durumunda; nakaratın, bestenin akışına güftenin konu bütünlüğünü bozacak şekilde denk gelmesiyle ortaya çıkan uyumsuzluk problemi sebebiyle, bir üstteki dipnotta verilen kaynaktaki güfte esas alınmıştır (krş. Visâli - Akhan, *Hakikat ve Marifet Sırları*, 78).

Allah, Allah, Allah içir şarâb-ı aşkı
 Zira aşkın yoludur vuslat eder aslına
 Mevti sevmekdir ikinci gözle anı daima
 Mûtû kable en temûtû dedi mahbûb-i Hüdâ
 Sen de İbrahim gibi at ateşe hem nefsini
 Emr-i Hak'la oldu ateş gül gülistan bâ-safâ

Zikr-i dâimdir üçüncü (her nefeste aşkla) nûr-i zikr-i zâkire
 Nâzil oldu emr-i Kur'ân fezkürûnî âyetâ
 Dördü oldur her zamanda oku mektub-i Hüdâ
 Çünkü Allah fekraû (i)le eyledi me'zun bizi

Bil beşinci halkı sevmek yaradandan ötürü
 Semme vechi ruh makamı gark ola gör âşika

Dostları(nı) sevmek tevellâ buğz-i adüv(dür) altıya
 Burası akıl makamı fark edegör akıla

Bil yediyi zevk-i tâat hem itaat Rabbiyâ
 Burası nefis makamı dâr-i teklif nefsiyâ

Yâ İlâhi kulun Sıdkı ma'dum idi a'mâda
 Nûr-i zâtın nazarında oldu zâhir ü peydâ
 Hazretinde mir'at edip sevdin beni
 Hem içirdi dest-i kudret aşk şarabın tahûrâ
 (Ol şaraptan mest ü lâyakıl oldum sevdim sana)

Âlem-i ervâhda takdir eyledin ef'âlime
 Ol zamanda razı oldum hükmüne takdirine
 Hikmetine devr-i âfâk seyrini ettim tamam
 Dem-i süflâ unsurunda hapsolundum el-emân
 Nefs-i emmâr, (hınzır) şehvet, (kelb ü) gazap ettiler esir beni
 El-emân (el-emân) kulun (âciz) mücrime imdât eyle nusretâ
 Tâ ezel ki zevk-i vuslat gönlüme etti eser
 Ol sebepten (her nefeste) mevti ister vuslat-ı cânânıma

Ek-3: NEVÂ SALÂT Ü SELÂM SULTÂN-I SALÂVÂT

USÛL: SERBEST

BESTE VE GÜFTE:
BEKİR SIDKI VİSÂLÎ (HALICIOĞLU) HZ.

$\text{♩} = 90$

NAĞMELİ DEVAM EDER

NAĞMESİZ GİRİLİR: Allâhümme sallı ve sellim 'alâ seyyidînâ nefs-i Muhammedin

1. VE 'A LÂ EN FÂ Sİ
2. VE 'A LÂ RÛ HÎ HÎ VE 'A LÂ ER VÂ Hİ
3. VE 'A LÂ NÛ Rİ HÎ VE 'A LÂ EN VÂ Rİ
4. VE 'A LÂ KAL Bİ HÎ VE 'A LÂ KU LÛ Bİ
5. VE 'A LÂ AK Lİ HÎ VE 'A LÂ U KÛ Lİ
6. VE 'A LÂ FİK Rİ HÎ VE 'A LÂ EF KÂ Rİ
7. VE 'A LÂ VEH Mİ HÎ VE 'A LÂ EV HÂ Mİ

1. EH Lİ BEY Tİ HÎ Bİ 'A DE Dİ TE CEL Lİ YÂ TİZ ZÂ TIY YEH
2. EH Lİ BEY Tİ HÎ Bİ 'A DE Dİ TE CEL Lİ YÂ TİS Sİ FÂ TIY YEH
3. EH Lİ BEY Tİ HÎ Bİ 'A DE Dİ TE CEL Lİ YÂ TİL EF 'Â LİY YEH
4. EH Lİ BEY Tİ HÎ Bİ 'A DE Dİ TE CEL Lİ YÂ TİL ES MÂ İY YEH
5. EH Lİ BEY Tİ HÎ Bİ 'A DE Dİ TE CEL Lİ YÂ TİL İL MİY YEH
6. EH Lİ BEY Tİ HÎ Bİ 'A DE Dİ TE CEL Lİ YÂ TİL İ RÂ DİY YEH
7. EH Lİ BEY Tİ HÎ Bİ 'A DE Dİ TE CEL Lİ YÂ TİL CE LÂ LİY YEH

8. VE 'A LÂ HA YÂ Lİ HÎ VE 'A LA HA YÂ LÂ Tİ
EH Lİ BEY Tİ HÎ Bİ A DE Dİ ŞU Û NÂ TİL İ LÂ HİY YEH

9. VE 'A LÂ HİM ME Tİ HÎ VE 'A LA Hİ ME Mİ
EH Lİ BEY Tİ HÎ Bİ A DE Dİ TE CEL Lİ YÂ TİL KE MÂ LİY YEH

10. VE 'A LÂ SÛ RE Tİ HÎ VE 'A LA SU VE Rİ
EH Lİ BEY Tİ HÎ Bİ A DE Dİ TE CEL Lİ YÂ TİL CE MÂ LİY YEH

11. VE 'A LÂ CİS Mİ HÎ VE 'A LA EC SÂ Mİ
EH Lİ BEY Tİ HÎ Bİ A DE Dİ TE CEL Lİ YÂ TİS SA ME DÂ NİY YEH

M. CAHİD
YILMAZ
14.10.2020

Sultân-ı Salâvât²⁵

Allâhümme sellim alâ seyyidinâ nefsi Muhammedin

Ve 'alâ enfâsi ehl-i beytihi bi'adedi tecelliyâti'z-zâtiyyeh

Ve 'alâ rûhihi ve 'alâ ervâhi ehl-i beytihi bi'adedi tecelliyâti's-sıfâtiyyeh

Ve 'alâ nûrihi ve 'alâ envâri ehl-i beytihi bi'adedi tecelliyâti'l-ef'aliyyeh

Ve 'alâ kalbihi ve 'alâ kulûbi ehl-i beytihi bi'adedi tecelliyâti'l-esmâiyyeh

Ve 'alâ aklihi ve 'alâ ukûli ehl-i beytihi bi'adedi tecelliyâti'l-'ilmiyyeh

Ve 'alâ fikrihi ve 'alâ efkâri ehl-i beytihi bi'adedi tecelliyâti'l-irâdiyyeh.

Ve 'alâ vehmihi ve 'alâ evhâmi ehl-i beytihi bi'adedi tecelliyâti'l-celâliyyeh

Ve 'alâ hayâlihi ve 'alâ hayâlâti ehl-i beytihi bi'adedi şû'ûnâti'l-ilâhiyyeh

Ve 'alâ himmetihî ve 'alâ himemi ehl-i beytihi bi'adedi tecelliyâti'l-kemâliyyeh

Ve 'alâ sûretihî ve 'alâ suveri ehl-i beytihi bi'adedi tecelliyâti'l-cemâliyyeh

Ve 'alâ cismihi ve 'alâ ecsâmi ehl-i beytihi bi'adedi tecelliyâti's-samedâniyyeh

Ve 'alâ kabrihi ve 'alâ kubûri ehl-i beytihi bi'adedi tecelliyâti beyne'l-evveliyyeti ve'l-ahiriyyeh.

Allahümme bellîğ salâte 'abdike'l-fakîr es-Sıdke ilâ râbi seyyidinâ Muhammedin ve alâ ervâhi ehl-i beytihi minnâ selâmen ve't-tahıyyeh²⁶.

²⁵ Visâli - Akhan, *Hakikat ve Marifet Sırları*, 44.

²⁶ İtalik yazılan bu kısım, salât ü selâmın icrası bittikten sonra nağmesiz olarak okunur.

اللهم صلِّ و سلِّم على سيدنا نفس محمد وعلى انفس اهل بيته بعدد تجليات الذاتيه.
وعلى روحه وعلى ارواح اهل بيته بعدد تجليات الصفاتيه.
وعلى نوره وعلى انوار اهل بيته بعدد تجليات الافعاليه.
وعلى قلبه وعلى قلوب اهل بيته بعدد تجليات الاسمايه.
وعلى عقله وعلى عقول اهل بيته بعدد تجليات العلميه.
وعلى فكره وعلى افكار اهل بيته بعدد تجليات الاراديه.
وعلى وهمه وعلى اوهام اهل بيته بعدد تجليات الجلاليه.
وعلى خياله وعلى خيالات اهل بيته بعدد شئوناته الالهيه.
وعلى همته وعلى همم اهل بيته بعدد تجليات الكماليه.
وعلى صورته وعلى صور اهل بيته بعدد تجليات الجماليه.
وعلى جسمه وعلى اجسام اهل بيته بعدد تجليات الصمدانيه.
وعلى قبره وعلى قبور اهل بيته بعدد تجليات بين الاوليه والآخره.
اللهم بلغ صلاة عبدك الفقير الصدقى الى روح سيدنا محمد وعلى ارواح اهل بيته منا
سلاماً والتحية.²⁷

²⁷ Sultân-ı Salâvât'ın Arap harfleriyle verilen bu metni, ilgili okuyucuların eseri fonetiğine uygun olarak okumasına yardımcı olması maksadıyla, tarafımızdan yazılmıştır.

Ek-4: NİHÂVEND İLÂHİ
GÖRENDİR GÖRÜNEN İÇİNDE MİR'ÂT

USÛL: SOFYAN

BESTE VE GÜFTE:
BEKİR SIDKI VİSÂLÎ (HALICIOĞLU) HZ.

$\text{♩} = 90$

1. GÖ REN DİR GÖ RÜ NEN İ ÇİN DE MİR 'ÂT
2. MU KÂ BİL TUT MA NA ZAR KIL MİR 'Â TE
3. BUL MAK İS TE Rİ SEN OL ZÂ TE VUS LAT
4. HEM CİS MÜ CÂ NI HEM VA RI NI TER KET

1. GÖ RÜR AK SİN GER Çİ OL EH Lİ SÛ RET
2. KA LIR MI BİR DA Hİ AN DA O HÂ LET
3. Cİ HÂ NI GÖ NÜL DEN SEN HE MEN SEL BET
4. U YAN SID KI BU DUR TA Rİ Kİ VUS LAT

D.C. M. CAHİD YILMAZ 28.01.2021

Kaside-i Vuslat²⁸

Görendir görünen içinde mir'ât
Görür aksin gerçi ol ehl-i sûret
Mukâbil tutma nazar kıl mir'âte
Kalır mı bir dahi anda o hâlet
Bulmak istersen zâte vuslat²⁹
Cihanı gönülden selbet³⁰
Hem cism ü cânı terk et³¹
Uyan Sıdkı budur tarîk-i vuslat

²⁸ Visâlî - Akhan, *Hakikat ve Marifet Sırları*, 118.

²⁹ Eserin icra kayıtlarında, "Bulmak ister isen ol zâte vuslat" şeklindedir. Notada, icralardaki okunuşa göre yazılmıştır.

³⁰ Eserin icra kayıtlarında, "Cihanı gönülden sen hemen selbet" şeklindedir. Notada, icralardaki okunuşa göre yazılmıştır.

³¹ Eserin icra kayıtlarında "Hem cism ü cânı hem varını terk et" şeklindedir. Notada, icralardaki okunuşa göre yazılmıştır.

Ek-5: RAST İLÂHÎ

HAMDİM SANA YÂ İLÂHÎ RAHMÂNÎ

USÛL: SOFYAN

BESTE VE GÜFTE:
BEKİR SIDKI VİSÂLÎ (HALICIOĞLU) HZ.

- | | | | | | | | | | | | | |
|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|----|-----|------|-----|----|----|
| 1. | HAM | DİM | SA | NA | YA | İ | LÂ | HÎ | RAH | MÂ | NÎ | |
| 2. | SE | LÂM | SA | NA | SEY | YÎ | DÎ | NÂ | MUS | TA | FÂ | |
| 3. | BUL | DUM | TA | RÎ | KÎ | VUS | LA | TÎ | HA | KÎ | KÎ | |
| 4. | AL | LAH | AL | LAH | YÂ | LÂ | TÎ | FÛ | EL | TÂ | FÎ | |
| 5. | O | DUR | BÎ | ZİM | MÛR | ŞÎ | DÎ | MİZ | E | ZE | LÎ | |
| 6. | AL | DİM | DES | TÎ | SEY | YÎ | DÎ | NÂ | ŞEYH | SÂ | MÎ | |
| 7. | O | DA | AL | DI | SEY | YÎ | DÎ | NÂ | İR | ŞÂ | DÎ | |
| 8. | İŞ | BU | NE | SE | BÎ | MÂ | NE | VÎ | MİZ | RÛ | HÂ | NÎ |
| 9. | AL | LAH | AL | LAH | YÂ | LÂ | TÎ | FÛ | EL | TÂ | FÎ | |
| 10. | O | DUR | BÎ | ZİM | MÛR | ŞÎ | DÎ | MİZ | E | ZE | LÎ | |
| 11. | A | NİN | FEY | ZÎ | ŞÂ | Hİ | VE | LÂ | YET | MUR | TE | ZÂ |
| 12. | A | NİN | FEY | ZÎ | E | ZE | LÎ | DIR | İB | TÎ | DÂ | |
| 13. | A | NİN | FEY | ZÎ | BİL | Â | Şİ | Kİ | Â | RÎ | FÎ | |
| 14. | AL | LAH | AL | LAH | YÂ | LÂ | TÎ | FÛ | EL | TÂ | FÎ | |
| 15. | O | DUR | BÎ | ZİM | MÛR | ŞÎ | DÎ | MİZ | E | ZE | LÎ | |



- | | | | | | | | | | | | | |
|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|------|-----|----|----|
| 1. | TEV | FÎ | KİN | LE | AL | DİM | AŞ | Kİ | E | ZE | LÎ | |
| 2. | ÇÜN | KÎ | AL | DİM | FEY | ZÎ | SEN | DEN | E | ZE | LÎ | |
| 3. | BU | DA | ŞEY | HÎ | MİN | HİM | ME | TÎ | VE | FEY | ZÎ | |
| 4. | GÖS | TER | BÎ | ZE | HA | KÎ | KA | TÎ | MU | HAM | ME | DÎ |
| 5. | HEM | KAL | BİN | DE | GÖS | TE | RİR | CE | MÂ | LÎ | NÎ | |
| 6. | O | DA | AL | DI | SEY | YÎ | DÎ | NÂ | ŞÛ | CÂ | İ | |
| 7. | O | DA | AL | DI | SEY | YÎ | DÎ | NÂ | ŞEYH | HAK | Kİ | |
| 8. | TA | E | RİŞ | TÎ | SEY | YÎ | DÎ | NÂ | PİR | HÛ | SÂ | MÎ |
| 9. | GÖS | TER | BÎ | ZE | HA | KÎ | KA | TÎ | MU | HAM | ME | DÎ |
| 10. | HEM | KAL | BİN | DE | GÖS | TE | RİR | CE | MÂ | LÎ | NÎ | |
| 11. | A | NİN | FEY | ZÎ | FEY | ZÎ | MU | KAD | DES | MUS | TA | FÂ |
| 12. | ZÂ | Tİ | HAK | DIR | FEY | ZÎ | AK | DES | MUK | TE | DÂ | |
| 13. | LÂ | TA' | AY | YÜN | KÜN | HÛ | ZÂ | TÛL | GUY | YÛ | BÎ | |
| 14. | GÖS | TER | BÎ | ZE | HA | KÎ | KA | TÎ | MU | HAM | ME | DÎ |
| 15. | HEM | KAL | BİN | DE | GÖS | TE | RİR | CE | MÂ | LÎ | NÎ | |

M. CAHİD
YILMAZ
26.01.2021

Mürşidlerin Emaneti Kasidesi³²

Hamdim sana yâ İlâhî Rahmânî
 Tevfikinle aldım aşkı ezelî
 Selâm sana seyyidinâ Mustafâ
 Çünkü aldım feyzi senden ezelî
 Buldum tarîk-i vuslatı hakikî
 Bu da şeyhimin himmeti ve feyzi
 Allah Allah yâ Lâtîfû eltâfî
 Göster bize hakikat-i Muhammed'î
 Odur bizim mürşidimiz ezelî
 Hem kalbinde gösterir cemâlini
 Aldım desti seyyidinâ Şeyh Sâmî
 O da aldı seyyidinâ Şücâî
 O da aldı seyyidinâ İrşâdî
 O da aldı seyyidinâ Şeyh Hakkı
 İşbu neseb-i mânevîmiz rûhânî
 Ta erişti seyyidinâ Pîr Hüsâmî

Anın feyzi şâh-ı velâyet Murtazâ
 Anın feyzi feyz-i mukaddes Mustafâ
 Anın feyzi ezelîdir ibtidâ
 Zât-ı Hakk'tır feyz-i akdes muktedâ
 Anın feyzi bil âşık-ı ârifî
 Lâ ta'ayyün künhü zâtü'l-guyyûbî

³² Visâlî - Akhan, *Hakikat ve Marifet Sırları*, 82-83.

Ek-6: RAST İLÂHÎ**ZEVK-İ VUSLAT ÂLEMİNİ NİÇİN UNUTTUN EY GÖNÜL**

USÛL: DÜYEK

BESTE VE GÜFTE:
BEKİR SIDKI VİSÂLÎ (HALICIOĞLU) HZ.

$\text{♩} = 120$

1. ZEV Kİ VUS LAT A LE Mİ Nİ Nİ ÇİN U NUT TUN EY GÖ NÜL
 2. EM MÂ RE NİN REN Gİ NE Nİ ÇİN BO YAN DİN EY GÖ NÜL
 3. HER MU RA DİN SEN DE DİR HA Zİ NE Nİ BUL EY GÖ NÜL
 4. BİL MEK İS TER SEN AS LI Nİ GUR BE TE DÜŞ EY GÖ NÜL
 5. MÂ Sİ VÂ YI TERK İ LE KALP TE HAK KI GÖR GÖ NÜL

1. AŞK ŞA RA BİN İÇ MİŞ İ KEN Nİ ÇİN SU SUZ SUN EY GÖ NÜL
 2. Mİ A TI Nİ SÜF Lİ YE Nİ ÇİN ÇE VİR DİN EY GÖ NÜL
 3. GİR İ ÇE Rİ Â LE MİN DE RÛ HU SUL TAN OL GÖ NÜL
 4. AŞ KI HAKK LA KAV RU LUP AB Dİ MA HIZ OL EY GÖ NÜL
 5. AZ YE AZ İÇ AZ U YU ZİK Rİ DÂ İM OL EY GÖ NÜL

AL LAH AL LAH YÂ VE KİL İM DAT HAK DAN EY GÖ NÜL

NAKARAT

1. KAL BE KOY DU BİR BÜL BÜL NÂ LÂN E DER GÜL GÜL GÜL
 2. KAL BE KOY DU BİR BÜL BÜL FER YÂD E DER GÜL GÜL GÜL

M. CAHİD
YILMAZ
05.02.2021

Gönül Kasidesi³³

Zevk-i vuslat âlemini niçin unuttun ey gönül
 Aşk şarabın içmiş iken niçin susuzsun ey gönül
 Allah Allah yâ Vekîl imdat Hak'dan ey gönül
 Kalbe koydu bir bülbül nâlân eder gül gül gül
 Kalbe koydu bir bülbül feryâd eder gül gül gül
 Emmârenin rengine niçin boyandın ey gönül
 Mir'âtını süflîye niçin çevirdin ey gönül
 Her muradın sendedir hazineni bul [ey] gönül
 Gir içeri âleminde rûhu sultan ol gönül
 Bilmek ister sen aslını gurbete düş [ey] gönül
 Aşk-ı Hakk'la kavrulup abd-i mahız ol ey gönül
 Mâsivâyı terk ile kalpte Hakk'ı gör gönül
 Az ye az iç az uyu zikri dâim ol ey gönül

³³ Visâlî - Akhan, *Hakikat ve Marifet Sırları*, 85-86.

Ek-7: RAST SALÂT Ü SELÂM**SEYYİD-İ SALÂVÂT**

USÛL: SOFYAN

BESTE-GÜFTE:
BEKİR SIDKI VİSÂLÎ (HALICIOĞLU) HZ.

- | | | | | | | | | | | |
|-----|--------------|----|-----|-----|-----|-----|----|-----|-----|-------|
| 1. | SEY Yİ Dİ NÂ | YÂ | MUS | TA | FA | YÂ | YÂ | MÛC | TE | BÂ |
| 2. | SEY Yİ Dİ NÂ | YÂ | AH | | MED | YÂ | YÂ | MAH | | MÛD |
| 3. | SEY Yİ Dİ NÂ | YÂ | | MÛ | NİR | YÂ | YÂ | | BE | ŞİR |
| 4. | SEY Yİ Dİ NÂ | YÂ | FÂ | | TİH | YÂ | YÂ | MİF | | TÂH |
| 5. | SEY Yİ Dİ NÂ | YÂ | | ÛM | MÍ | YÂ | YÂ | | ZE | KÍ |
| 6. | SEY Yİ Dİ NÂ | YÂ | NÂ | | SİR | YÂ | YÂ | MAN | | SÛR |
| 7. | SEY Yİ Dİ NÂ | YÂ | SUL | | TÂN | YÂ | YÂ | | NE | ZİR |
| 8. | SEY Yİ Dİ NÂ | YÂ | MÛZ | ZEM | MİL | YÂ | YÂ | MÛD | DES | SİR |
| 9. | SEY Yİ Dİ NÂ | YÂ | GAV | SÛ | Â | ZÂM | YÂ | YÂ | | VE LÍ |
| 10. | SEY Yİ Dİ NÂ | YÂ | TÂ | | HÂ | YÂ | YÂ | YÂ | | SİN |
| 11. | SEY Yİ Dİ NÂ | YÂ | MU | HAM | MED | YÂ | YÂ | HÂ | | MİD |
| 12. | SEY Yİ Dİ NÂ | YÂ | TÂ | | HİR | YÂ | YÂ | MU | TAH | HİR |



- | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|-----|------|-----|-----|---|----|-----|----|----|----|----|-----|----|----|----|----|-----|
| 1. | NE | FİS | LER | A | DE | DİN | CE | SA | NA | OL | SUN | SA | LÂ | TÛ | SE | LÂM |
| 2. | RUH | | LAR | A | DE | DİN | CE | SA | NA | OL | SUN | SA | LÂ | TÛ | SE | LÂM |
| 3. | NUR | | LAR | A | DE | DİN | CE | SA | NA | OL | SUN | SA | LÂ | TÛ | SE | LÂM |
| 4. | KALB | | LER | A | DE | DİN | CE | SA | NA | OL | SUN | SA | LÂ | TÛ | SE | LÂM |
| 5. | A | KIL | LAR | A | DE | DİN | CE | SA | NA | OL | SUN | SA | LÂ | TÛ | SE | LÂM |
| 6. | Fİ | KİR | LER | A | DE | DİN | CE | SA | NA | OL | SUN | SA | LÂ | TÛ | SE | LÂM |
| 7. | VE | HİM | LER | A | DE | DİN | CE | SA | NA | OL | SUN | SA | LÂ | TÛ | SE | LÂM |
| 8. | HA | YAL | LER | A | DE | DİN | CE | SA | NA | OL | SUN | SA | LÂ | TÛ | SE | LÂM |
| 9. | HİM | MET | LER | A | DE | DİN | CE | SA | NA | OL | SUN | SA | LÂ | TÛ | SE | LÂM |
| 10. | SU | RET | LER | A | DE | DİN | CE | SA | NA | OL | SUN | SA | LÂ | TÛ | SE | LÂM |
| 11. | Cİ | SİM | LER | A | DE | DİN | CE | SA | NA | OL | SUN | SA | LÂ | TÛ | SE | LÂM |
| 12. | KA | BİR | LER | A | DE | DİN | CE | SA | NA | OL | SUN | SA | LÂ | TÛ | SE | LÂM |



- | | | | | | | | | | | | | |
|-----|----|----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|----|----|----|
| 1. | ZÂ | TI | NEF | SİN | DEN | YA | RAT | TİN | EN | FÂ | SI | |
| 2. | NÛ | Rİ | RU | HUN | DAN | YA | RAT | TİN | ER | VÂ | HI | |
| 3. | ZÂ | TI | NÛ | RUN | DAN | YA | RAT | TİN | EN | VÂ | RI | |
| 4. | NÛ | Rİ | KAL | BİN | DEN | YA | RAT | TİN | KU | LÛ | BU | |
| 5. | NÛ | Rİ | AK | LİN | DAN | YA | RAT | TİN | U | KÛ | LU | |
| 6. | NÛ | Rİ | FİK | RİN | DEN | YA | RAT | TİN | EF | KÂ | RI | |
| 7. | NÛ | Rİ | VEH | MİN | DEN | YA | RAT | TİN | EV | HÂ | MI | |
| 8. | NÛ | Rİ | HA | YA | LİN | DEN | YA | RAT | TİN | HA | YÂ | Lİ |
| 9. | NÛ | Rİ | HİM | ME | TİN | DEN | YA | RAT | TİN | Hİ | ME | MÍ |
| 10. | NÛ | Rİ | SU | RE | TİN | DEN | YA | RAT | TİN | Cİ | NÂ | NI |
| 11. | NÛ | Rİ | CÍS | MİN | DEN | YA | RAT | TİN | EC | SÂ | MI | |
| 12. | NÛ | Rİ | KAB | RİN | DEN | YA | RAT | TİN | KU | BÛ | RU | |



- | | | | | |
|---------------|------------|----|-----|------|
| 1. YÂ HAN NÂN | YÂ MEN NÂN | YÂ | SE | LÂM |
| 2. YÂ GA NİYY | YÂ MUĞ Nİ | YA | MÛ | TÎ |
| 3. YÂ LÂ TİF | YÂ HA BİR | YÂ | VEH | HÂB |
| 4. YÂ BÂ SİT | YÂ HÂ Dİ | YÂ | FET | TÂH |
| 5. YÂ A LİM | YÂ Â LİM | YÂ | AL | LÂM |
| 6. YÂ VE KİL | YÂ KE FİL | YÂ | KÂ | FİL |
| 7. YÂ A ZİM | YÂ KE BİR | YÂ | CE | LİL |
| 8. YÂ DA İM | YÂ BÂ Kİ | YÂ | SA | FİYY |
| 9. YÂ HA LİM | YÂ KE RİM | YÂ | RA | HİM |
| 10. YÂ HA SİB | YA GA RİB | YÂ | CE | MİL |
| 11. YÂ BAH Rİ | YA MÂ CİD | YÂ | REZ | ZÂK |
| 12. YÂ MUH Yİ | YA CE VÂD | YÂ | GAF | FÂR |



- | | | | |
|--------|-----|------|------------|
| 1. YÂ | SE | LÂM | M. CAHİD |
| 2. YÂ | MÛ | TÎ | YILMAZ |
| 3. YÂ | VEH | HÂB | 07.02.2021 |
| 4. YÂ | FET | TÂH | |
| 5. YÂ | AL | LÂM | |
| 6. YÂ | KÂ | FİL | |
| 7. YÂ | CE | LİL | |
| 8. YÂ | SA | FİYY | |
| 9. YÂ | RA | HİM | |
| 10. YÂ | CE | MİL | |
| 11. YA | REZ | ZÂK | |
| 12. YÂ | GAF | FÂR | |

Devamında irticâlî nağmelerle okunur:
Kasidemi okuyan ihvânlara Sıdkı fakirden selâm
 (Hz. Peygamber'e toplu olarak salâvât getirilir)
Fâtihâ ile kabrimi pür-nûr edeler ve's-selâm.

Seyyid-i Salâvât³⁴

Seyyidinâ yâ Mustafa yâ Müctebâ nefisler adedince sana olsun salât ü selâm
 Zât-ı nefisinden yarattın enfâsı yâ Hannân yâ Mennân yâ Selâm
 Seyyidinâ yâ Ahmed yâ Mahmûd rûhlar adedince sana olsun salât ü selâm
 Nûr-i rûhundan yarattın ervâhı yâ Ganiyy yâ Muğnî yâ Mutî
 Seyyidinâ yâ Münîr yâ Beşîr nûrlar adedince sana olsun salât ü selâm
 Zât-ı nûrundan yarattın envârı yâ Lâtîf yâ Habîr yâ Vehhâb
 Seyyidinâ yâ Fâtih yâ Miftâh kalbler adedince sana olsun salât ü selâm
 Nûr-i kalbinden yarattın kulûbu yâ Bâsit yâ Hâdî yâ Fettâh
 Seyyidinâ yâ Ümmî yâ Zekî akıllar adedince sana olsun salât ü selâm
 Nûr-i aklından yarattın ukûlu yâ Alîm yâ Âlim yâ Allâm
 Seyyidinâ yâ Nâsır yâ Mansûr fikirler adedince sana olsun salât ü selâm
 Nûr-i fikrinden yarattın efkârı yâ Vekîl yâ Kefîl yâ Kâfil
 Seyyidinâ yâ Sultân yâ Nezîr vehimler adedince sana olsun salât ü selâm
 Nûr-i vehminden yarattın evhâmı yâ Azîm yâ Kebîr yâ Celîl
 Seyyidinâ yâ Müzzemmil yâ Müddessir hayaller adedince sana olsun salât ü selâm
 Nûr-i hayalinden yarattın hayali yâ Dâim yâ Bâkî yâ Şâfî
 Seyyidinâ yâ Gavs ü A'zam yâ Velî himmetler adedince sana olsun salât ü selâm
 Nûr-i himmetinden yarattın himemi yâ Halîm yâ Kerîm yâ Rahîm
 Seyyidinâ yâ Tâhâ yâ Yâsîn sûretler adedince sana olsun salât ü selâm
 Nûr-i sûretinden yarattın cinânı yâ Hasîb yâ Karîb yâ Cemîl
 Seyyidinâ yâ Muhammed yâ Hâmid cisimler adedince sana olsun salât ü selâm
 Nûr-i cisminden yarattın ecsâmı yâ Bârî yâ Mâcid yâ Rezzâk
 Seyyidinâ yâ Tâhir yâ Mutahhir kabirler adedince sana olsun salât ü selâm
 Nûr-i kabrinden yarattın kubûru yâ Muhyî yâ Cevâd yâ Gaffâr³⁵

³⁴ Visâlî - Akhan, *Hakikat ve Marifet Sırları*, 48-49.

³⁵ Bu mısra, Bekir Sıdkı Visâlî ve Mehmed Rûhi Akhan'a ait olan *Hakikat ve Marifet Sırları* adlı eserde yer almamaktadır. İcra kayıtlarındaki okunuş esas alınarak yazılmıştır.

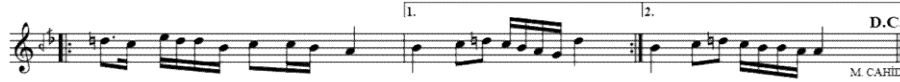
Ek-8: SABÂ-UŞŞÂK İLÂHÎ³⁶

BİZ ALLAH'IN HAS KULLARIYIZ

USÛL: SOFYAN

BESTE VE GÜFTE:
BEKİR SIDKI VİSÂLÎ (HALICIOĞLU) HZ.

1.	BİZ	AL	LA	HİN	HAS	KUL	LA	RI	YİZ	
2.	NÛ	RÎ	MU	HAM	MED	ÛM	MET	LE	RÎ	YİZ
3.	BÂ	BI	A	LÎ	NİN	ZÛL	FÎ	KÂ	RI	YİZ
4.	İ	MAM	HA	SA	NİN	RUH	LA	RI	YİZ	
5.	İ	MAM	HÛ	SEY	NİN	NUR	LA	RI	YİZ	
6.	İ	MAM	Â	BÎ	DÎ	NİN	KALB	LE	RÎ	YİZ
7.	İ	MAM	BÂ	KI	RİN	A	KİL	LA	RI	YİZ
8.	İ	MAM	CÂ	FE	RİN	FÎ	KİR	LE	RÎ	YİZ
9.	İ	MAM	KÂ	ZI	MİN	HİM	MET	LE	RÎ	YİZ
10.	İ	MAM	RI	ZÂ	NİN	VE	HİM	LE	RÎ	YİZ
11.	İ	MAM	TÂ	KÎ	NİN	HA	YAL	LE	RÎ	YİZ
12.	İ	MAM	NÂ	KÎ	NİN	SÛ	RET	LE	RÎ	YİZ
13.	İ	MAM	AS	KE	RİN	CE	SET	LE	RÎ	YİZ
14.	İ	MAM	MEH	DÎ	NİN	AS	KER	LE	RÎ	YİZ
15.	SİD	KI	KEM	TE	RİN	OL	DU	VÛ	CÛ	DU



1.	LEV	HÎ	SÂ	BI	KİN	MAH	BÛB	LA	RI	YİZ	MAH	BÛB	LA	RI	YİZ	
2.	ŞEH	RÎ	U	LÛ	MUN	İR	FÂN	LA	RI	YİZ	İR	FÂN	LA	RI	YİZ	
3.	ON	İ	KÎ	İ	MÂ	MIN	BEN	DE	LE	RÎ	YİZ	BEN	DE	LE	RÎ	YİZ
4.	Â	LE	MÎ	ER	VÂ	HİN	SEY	RÂN	LA	RI	YİZ	SEY	RÂN	LA	RI	YİZ
5.	Â	LE	MÎ	EN	VÂR	KAN	DİL	LE	RÎ	YİZ	KAN	DİL	LE	RÎ	YİZ	
6.	Â	LE	MÎ	KU	LÛ	BİN	ZÂ	KİR	LE	RÎ	YİZ	ZÂ	KİR	LE	RÎ	YİZ
7.	Â	LE	MÎ	ME	LE	KÛT	BÛL	BÛL	LE	RÎ	YİZ	BÛL	BÛL	LE	RÎ	YİZ
8.	Â	LE	MÎ	CE	BE	RÛT	Â	RİF	LE	RÎ	YİZ	Â	RİF	LE	RÎ	YİZ
9.	HA	ZE	RÂ	TI	HAM	SİN	DEV	VÂR	LA	RI	YİZ	DEV	VÂR	LA	RI	YİZ
10.	Â	LE	MÎ	EV	HÂM	SUL	TAN	LA	RI	YİZ	SUL	TAN	LA	RI	YİZ	
11.	Â	LE	MÎ	MÎ	SÂL	CEN	NET	LE	RÎ	YİZ	CEN	NET	LE	RÎ	YİZ	
12.	VAH	DE	TÎ	ŞU	HÛD	ŞÂ	HİD	LE	RÎ	YİZ	ŞÂ	HİD	LE	RÎ	YİZ	
13.	VAH	DE	TÎ	VÛ	CÛD	Â	ŞİK	LA	RI	YİZ	Â	ŞİK	LA	RI	YİZ	
14.	HA	YÂ	TI	E	BE	DÎ	DÂ	İM	LE	RÎ	RİZ	DÂ	İM	LE	RÎ	YİZ
15.	ON	İ	KÎ	İ	MA	MIN	MAZ	HAR	LA	RI	YİZ	MAZ	HAR	LA	RI	YİZ

M. CAHİD
YILMAZ
27.01.2021

³⁶ Eserin makamı, Nâsır Abdülbâki Dede'nin *Tedkîk ü Tabkîk* adlı eserinde verdiği *sabâ-uşşâk* makamı tarifine istinaden kaydedilmiştir. bk. Nâsır Abdülbâki Dede, *İnceleme ve Gerçeği Araştırma (Tedkîk ü Tabkîk)*, haz. Yalçın Tura, (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2006), 92.

On İki İmam Kasidesi³⁷

Biz Allah'ın has kullarıyız
 Levh-i sâbıkın mahbûblarıyız
 Bâb-ı Ali'nin zülfikârıyız
 On iki imamın bendeleriyiz
 İmam-ı Hasan'ın ruhlarıyız
 Âlem-i ervâhın seyrânlarıyız
 İmam Hüseyin'in nûrlarıyız
 Âlem-i envâr kandilleriyiz
 İmam-ı Âbidin'in kalbleriyiz
 Âlem-i kulûbun zakirleriyiz
 İmam-ı Bâkır'ın akıllarıyız
 Âlem-i melekût bülbülleriyiz
 İmam-ı Cafer'in fikirleriyiz
 Âlem-i ceberût ârifleriyiz
 İmam-ı Kâzım'ın himmetleriyiz
 Hazerât-ı hamsin devvârlarıyız
 İmam-ı Rızâ'nın vehimleriyiz
 Âlem-i evhâm sultanlarıyız
 İmam-ı Tâkî'nin hayalleriyiz
 Âlem-i misâl cennetleriyiz
 İmam-ı Nâkî'nin sûretleriyiz
 Vahdet-i şuhûd şâhidleriyiz
 İmam-ı Asker'in cesetleriyiz
 Vahdet-i vücûd âşıkларыyız
 İmam-ı Mehdi'nin askerleriyiz
 Hayât-ı ebedî dâimleriyiz
 Sıdkı kemterin oldu vücûdu
 On iki imamın mazharlarıyız

³⁷ Visâli - Akhan, *Hakikat ve Marifet Sırları*, 49.

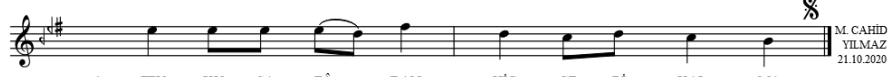
Ek-9: SEGÂH İLÂHÎ

EY GÜZEL ÂŞIK BOŞ YERE YANMA

USÛL: SOFYAN

BESTE VE GÜFTE:
BEKİR SİDKİ VİSÂLÎ (HALICIOĞLU) HZ.

- | | | | | | | | | | | |
|----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|----|-----|-----|
| 1. | EY | GÜ | ZEL | Â | ŞIK | BOŞ | YE | RE | YAN | MA |
| 2. | AŞK | A | TA | YİM | MI | GÜL | SA | ÇA | YİM | MI |
| 3. | NEF | SE | U | YAN | LAR | MÜ' | MİN | O | LUR | MU |
| 4. | FİK | RE | U | YAN | LAR | KÂ | ŞİF | O | LUR | MU |
| 5. | BİR | SE | NE | VUS | LAT | BİR | AN | | LEZ | ZET |
| 6. | FÂ | Nİ | O | LAN | LAR | MA' | DUM | O | LAN | DIR |
| 7. | MÜ' | MİN | O | LAN | LAR | SİD | KI | YA | U | YAN |



- | | | | | | | | | | | |
|----|-----|----|-----|-----|-----|-----|-----|----|-----|-----|
| 1. | ZEV | KU | SA | FÂ | DAN | HİÇ | GE | Rİ | KAL | MA |
| 2. | AH | YA | VAŞ | YA | VAŞ | BEN | KA | ÇA | YİM | MI |
| 3. | VEH | ME | U | YAN | LAR | Â | RİF | O | LUR | MU |
| 4. | AK | LA | U | YAN | LAR | Â | ŞİK | O | LUR | MU |
| 5. | BİR | AN | | FİR | KAT | BİR | SE | NE | GAM | DIR |
| 6. | VEC | Hİ | GÖ | REN | LER | MEV | CUT | O | LAN | DIR |
| 7. | ZİK | Rİ | YA | PAN | LAR | ZÂ | TI | GÖ | REN | DIR |

M. CAHİD
YILMAZ
21.10.2020Aşk Şiiri³⁸

Ey güzel âşık boş yere yanma
Zevk u safâdan hiç geri kalma
Aşk atayım mı gül saçayım mı?
Ah yavaş yavaş ben kaçayım mı?
Nefse uyanlar mü'min olur mu?
Vehme uyanlar ârif olur olur mu?
Fikre uyanlar kâşif olur mu?
Akla uyanlar âşık olur mu?
Bir sene vuslat bir an lezzet³⁹
Bir an fırkât bin sene gamdır
(Âşık olanlar) fânî olanlar ma'dum olandır
(Bâkî olanlar) vechi görenler mevcûd olandır

³⁸ Visâli - Akhan, *Hakikat ve Marifet Sırları*, 82.

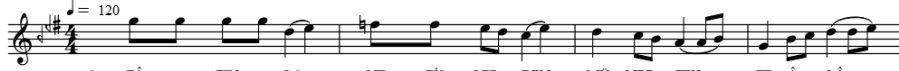
³⁹ Bu mısra, Bekir Sıdkı Visâli ve Mehmed Rûhi Akhan'a ait olan *Hakikat ve Marifet Sırları* adlı eserde yer almamaktadır. İcra kayıtlarındaki okunuş esas alınarak yazılmıştır.

Mü'min olanlar Sıdkı'ya uyanlar
Zikri yapanlar zâtı görendir

Ek-10: SEGÂH TESBÎH

TESBÎH-İ KÂMİLE

USÛL: SOFYAN

BESTE VE GÜFTE:
BEKİR SİDKİ VİSÂLÎ (HALICIOĞLU) HZ.

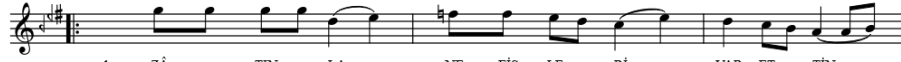
1. ZÂ TIN LA NE FİS LER DEN MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ
2. HA YA TIN LA RUH LAR DAN MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ
3. NU RUN LA NUR LAR DAN MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ
4. VAH DE TİN LE KALP LER DEN MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ
5. İL MİN LE A KİL LAR DAN MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ
6. İ RA DEN LE Fİ KİR LER DEN MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ
7. CE LÂ LİN LE VE HİM LER DEN MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ
8. HÛ Vİ YE TİN LE HA YAL LER DEN MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ
9. KE MÂ LİN LE HİM MET LER DEN MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ
10. CE MÂ LİN LE SÛ RET LER DEN MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ
11. SA ME DİN LE Cİ SİM LER DEN MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ
12. KUD RE TİN LE MEVT LER DEN MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ
13. SİT Kİ KU LUN TES Bİ HİN DEN MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ



1. SİN AL LAH MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ SİN AL LAH
2. SİN AL LAH MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ SİN AL LAH
3. SİN AL LAH MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ SİN AL LAH
4. SİN AL LAH MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ SİN AL LAH
5. SİN AL LAH MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ SİN AL LAH
6. SİN AL LAH MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ SİN AL LAH
7. SİN AL LAH MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ SİN AL LAH
8. SİN AL LAH MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ SİN AL LAH
9. SİN AL LAH MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ SİN AL LAH
10. SİN AL LAH MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ SİN AL LAH
11. SİN AL LAH MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ SİN AL LAH
12. SİN AL LAH MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ SİN AL LAH
13. SİN AL LAH MÛ NEZ ZEH TE Â LÂ SİN AL LAH



1. SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH
2. SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH
3. SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH
4. SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH
5. SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH
6. SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH
7. SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH
8. SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH
9. SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH
10. SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH
11. SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH SÛB HÂN AL LAH



1. ZÂ TIN LA NE FİS LE Rİ VAR ET TİN
2. HA YA TIN LA RUH LA RI VAR ET TİN
3. NU RUN LA NUR LA RI VAR ET TİN
4. VAH DE TİN LE KALP LE Rİ VAR ET TİN
5. İL MİN LE A KIL LA RI VAR ET TİN
6. İ RA DEN LE Fİ KİR LE Rİ VAR ET TİN
7. CE LÂ LİN LE VE HİM LE Rİ VAR ET TİN
8. HÛ Vİ YE TİN LE HA YAL LE Rİ VAR ET TİN
9. KE MÂ LİN LE HİM MET LE Rİ VAR ET TİN
10. CE MÂ LİN LE SÛ RET LE Rİ VAR ET TİN
11. SA ME DİN LE RI ZİK LA RI VAR ET TİN
12. KUD RE TİN LE MEVT LE Rİ VAR ET TİN
13. SID KI KU LU NU CE MÂ LİN DEN VAR ET TİN



1. YÂ AL LAH VAR ET TİN YÂ AL LAH
2. YÂ AL LAH VAR ET TİN YÂ AL LAH
3. YÂ AL LAH VAR ET TİN YÂ AL LAH
4. YÂ AL LAH VAR ET TİN YÂ AL LAH
5. YÂ AL LAH VAR ET TİN YÂ AL LAH
6. YÂ AL LAH VAR ET TİN YÂ AL LAH
7. YÂ AL LAH VAR ET TİN YÂ AL LAH
8. YÂ AL LAH VAR ET TİN YÂ AL LAH
9. YÂ AL LAH VAR ET TİN YÂ AL LAH
10. YÂ AL LAH VAR ET TİN YÂ AL LAH
11. YÂ AL LAH VAR ET TİN YÂ AL LAH
12. YÂ AL LAH VAR ET TİN YÂ AL LAH
13. YÂ AL LAH VAR ET TİN YÂ AL LAH



1. EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH
2. EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH
3. EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH
4. EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH
5. EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH
6. EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH
7. EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH
8. EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH
9. EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH
10. EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH
11. EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH EL HAM DÛ LİL LAH



1. ZÂ TIN LA ZÂ TIN DA VÜ CU DUN BÜ YÜK TÜR
2. ZÂ TIN LA ZÂ TIN DA HA YA TIN BÜ YÜK TÜR
3. ZÂ TIN LA ZÂ TIN DA EN VÂ RIN BÜ YÜK TÜR
4. ZÂ TIN LA ZÂ TIN DA VAH DE TİN BÜ YÜK TÜR
5. ZÂ TIN LA ZÂ TIN DA U LÜ MUN BÜ YÜK TÜR
6. ZÂ TIN LA ZÂ TIN DA İ RA DEN BÜ YÜK TÜR
7. ZÂ TIN LA ZÂ TIN DA CE LÂ LİN BÜ YÜK TÜR
8. ZÂ TIN LA ZÂ TIN DA HÜ Vİ YE TİN BÜ YÜK TÜR
9. ZÂ TIN LA ZÂ TIN DA KE MÂ LİN BÜ YÜK TÜR
10. ZÂ TIN LA ZÂ TIN DA CE MÂ LİN BÜ YÜK TÜR
11. ZÂ TIN LA ZÂ TIN DA SA ME DİN BÜ YÜK TÜR
12. ZÂ TIN LA ZÂ TIN DA KUD RE TİN BÜ YÜK TÜR
13. ZÂ TIN LA ZÂ TIN DA SID KI KU LUN TEK Bİ Rİ BÜ YÜK TÜR



1. YÂ AL LAH VÜ CU DUN BÜ YÜK TÜR YÂ AL LAH
2. YÂ AL LAH HA YA TIN BÜ YÜK TÜR YÂ AL LAH
3. YÂ AL LAH EN VÂ RIN BÜ YÜK TÜR YÂ AL LAH
4. YÂ AL LAH VAH DE TİN BÜ YÜK TÜR YÂ AL LAH
5. YÂ AL LAH U LÜ MUN BÜ YÜK TÜR YÂ AL LAH
6. YÂ AL LAH İ RA DEN BÜ YÜK TÜR YÂ AL LAH
7. YÂ AL LAH CE LÂ LİN BÜ YÜK TÜR YÂ AL LAH
8. YÂ AL LAH HÜ Vİ YE TİN BÜ YÜK TÜR YÂ AL LAH
9. YÂ AL LAH KE MÂ LİN BÜ YÜK TÜR YÂ AL LAH
10. YÂ AL LAH CE MÂ LİN BÜ YÜK TÜR YÂ AL LAH
11. YÂ AL LAH SA ME DİN BÜ YÜK TÜR YÂ AL LAH
12. YÂ AL LAH KUD RE TİN BÜ YÜK TÜR YÂ AL LAH
13. YÂ AL LAH TEK Bİ Rİ BÜ YÜK TÜR YÂ AL LAH



1. AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER
2. AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER
3. AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER
4. AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER
5. AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER
6. AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER
7. AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER
8. AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER
9. AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER
10. AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER
11. AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER AL LA HÜ EK BER

Tesbîh-i Kâmile⁴⁰

Zâtınla nefislerden münezzeh teâlâsın Allah⁴¹
 Hayatınla ruhlardan münezzeh teâlâsın Allah
 Nûrunla nûrlardan münezzeh teâlâsın Allah
 Vahdetinle kalblerden münezzeh teâlâsın Allah
 İlminle akıllardan münezzeh teâlâsın Allah
 İradenle fikirlerden münezzeh teâlâsın Allah
 Celâlinle vehimlerden münezzeh teâlâsın Allah
 Hüviyetinle hayallerden münezzeh teâlâsın Allah
 Kemâlinle himmetlerden münezzeh teâlâsın Allah
 Cemâlinle sûretlerden münezzeh teâlâsın Allah
 Samedinle cisimlerden münezzeh teâlâsın Allah
 Kudretinle mevtlerden münezzeh teâlâsın Allah
 Sıdkı kulun tesbihinden münezzeh teâlâsın Allah

Zâtınla nefisleri var ettin yâ Allah⁴²
 Hayatınla ruhları var ettin yâ Allah
 Nûrunla nûrları var ettin yâ Allah
 Vahdetinle kalbleri var ettin yâ Allah
 İlminle akılları var ettin yâ Allah
 İradenle fikirler var ettin yâ Allah
 Celâlinle vehimleri var ettin yâ Allah
 Hüviyetinle hayalleri var ettin yâ Allah
 Kemâlinle himmetleri var ettin yâ Allah
 Cemâlinle sûretleri var ettin yâ Allah
 Samedinle rızıkları var ettin yâ Allah
 Kudretinle mevtleri var ettin yâ Allah
 Sıdkı kulunu cemâlinden var ettin yâ Allah
 Zâtınla zâtında vücûdun büyüktür yâ Allah⁴³

⁴⁰ Visâli - Akhan, *Hakikat ve Marifet Sırları*, 45-46.

⁴¹ Bu kısımda, ilk on bir mısranın her birinden sonra üçer defa olmak üzere toplam otuz üç defa Sübhânallah denir. On ikinci ve on üçüncü mısralardan sonra denmez.

⁴² Bu kısımda, ilk on bir mısranın her birinden sonra üçer defa olmak üzere toplam otuz üç defa Elhamdülillah denir. On ikinci ve on üçüncü mısralardan sonra denmez.

Zâtınla zâtında hayatın büyüktür yâ Allah
 Zâtınla zâtında envârın büyüktür yâ Allah
 Zâtınla zâtında vahdetin büyüktür yâ Allah
 Zâtınla zâtında ulûmun büyüktür yâ Allah
 Zâtınla zâtında iraden büyüktür yâ Allah
 Zâtınla zâtında celâlin büyüktür yâ Allah
 Zâtınla zâtında hüviyetin büyüktür yâ Allah
 Zâtınla zâtında kemâlin büyüktür yâ Allah
 Zâtınla zâtında cemâlin büyüktür yâ Allah
 Zâtınla zâtında samedin büyüktür yâ Allah
 Zâtınla zâtında kudretin büyüktür yâ Allah
 Zâtınla zâtında Sıdkı kulun(un) tekbiri büyüktür yâ Allah

EK-11: Münâcât-ı Kübrâ⁴⁴

Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm.

Elhamdülillâhillezî halaka'l-insâne min-nûr.

Ve's-salâtü ve's-selâmü alâ seyyidînâ Muhammedin mazhari'l-envâr.

Ve alâ âlihî ve ehl-i beytihi bi-sebebi kıyâmi'n-nâsi min-nûr.

Cemî' esmâ ve sıfatı câmi', saltanât-ı hakkıyye ve halkıyyeyi havî makâm-ı ulûhiyyet-i zâtta sana ibâdet ederim Allah'ım.

Cemî' esmâ ve sıfatı sâtir, saltanât-ı hakkıyye ve halkıyyeyi kâhir makâm-ı ehadiyyet-i zâtta vücûdumdan fânî olayım Allah'ım.

Cemî' esmâ ve sıfatı zâhir, saltanât-ı hakkıyye ve halkıyyeyi lâmi makâm-ı vâhidiyyet-i zâtta vücûdumla mevcûd olayım Allah'ım.

'İlm-i zâtta cemî' mevcûdâtı tesbit ve a'yân-ı sâbitede tefrîk makâm-ı ferdiyyet-i zâtta saâdet isterim Allah'ım.

Ekseri'n-nâs saltanât-ı halkıyyeden gâfil, esmâ-i ef'âliyyeden câhil makâm-ı nûr-i zâtta cemâlini göreyim Allah'ım.

Gayb-i mutlakta hüviyet-i zâtta makâm-ı künh-i zâtına hayran olayım Allah'ım.

Hayat-ı sermedi 'ayn-ı zâtta, makâm-ı Hayy-i zâtta hayatı ebedî isterim Allah'ım.

'Ayn-ı zâtta zâtının kemâl-i makâm-ı kuddûsiyyeti zâtta saltanât-ı halkıyyeden tecrîd olayım Allah'ım.

⁴³ Bu kısımda, ilk on bir mısranın her birinden sonra üçer defa olmak üzere toplam otuz üç defa Allahuekber denir. On ikinci ve on üçüncü mısralardan sonra denmez.

⁴⁴ Visâlî - Akhan, *Hakikat ve Marifet Sırları*, 5.

Ayn-ı zâta zâtın ihtiyaçdan münezzeh makâm-ı samediyet-i zâta
senden gayriye muhtaç etme Allah'ım.

Kıyâmet-i kübrâda nûr-i zâtın zuhûru ile bütün mevcûdiyeti ifnâ, makam-
ı vitriyyet-i zâta yalnız bırakma Allah'ım.

Bi-hurmeti esmâî'z-zâtıyyetil-husnâ ve bi-hurmeti seyyidine'l-Mustafâ.
Sıdkı fakîr kemterin münâcâtını kabul eyle Allah'ım.

KAYNAKÇA

- Abdülkerim Kuşeyrî. *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1978.
- Bekir Sıdkı Visâli. “Sohbet”. *M. Cabid Yılmaz Özel Arşivi*, ts.
- Bekir Sıdkı Visâli. *Tavzîbu'l-ehâdis Hadîs-i Şerîf Açıklamaları*. haz. Ali Rıza Akyol - Mevlüt Sarı. ts.
- Bekir Sıdkı Visâli - Akhan, Mehmed Rûhi. *Hakikat ve Marifet Sırları*. nşr. Mehmed Rûhi Akhan. İstanbul: Aydın Yayınevi, 1972.
- Çavuşoğlu, Raşit. “Halvetî-Uşşâkî Yolunda Âlim Bir Şâir: Bekir Sıdkı Visâli”. *Bakî'den Balkanlara Halvetîlik III*. ed. Levent Bayraktar - Yeliz Yayıntaş, 161-173. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2019.
- Çavuşoğlu, Raşit - Ulupınar, Hamide. *Halvetî-Uşşâkî Yolunda Âlim Bir Süfî Bekir Sıdkı Visâli'nin Sohbetleri*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2020.
- İnançer, Ömer Tuğrul. “Osmanlı Müsîkîsi Tarihinde Tasavvuf Müsîkîsine Bir Bakış”. *Yeni Türkiye* 57 (Nisan 2014), 861-884.
- Karadeniz, Mahmut Ekrem. *Türk Müsîkîsinin Nazariye ve Esasları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, ts.
- Nâsır Abdülbâkî Dede. *İnceleme ve Gerçeği Araştırma (Tedkîk ü Tabkîk)*. haz. Yalçın Tura. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2006.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 12. Basım, 2013.
- <https://www.ussaki.com/v2/zati-hakki-sevmenin-yedi-nisani/> (Erişim 28.02.2021).

DEUİFD LIV / 2021, ss. 103-132.

Kur'ân'da el-Yevmü'l-Âhir İfadesi ve İman-Amel İlişkisi Açısından İncelenmesi*

Nisa Derya DEMİR**

ÖZ

Kur'ân'da âhîret hayatını anlatmak için muhtelif kelimeler bulunmasına rağmen, ölümden sonraki hayatın tamamını kapsayan esas ifade âhîret kelimesi olmuştur. Âhîret inancı Kur'ân'ın en merkezî konularından biridir. Mekkî sûrelerde daha çok kıyamet, cennet ve cehennem tasvirleri, âhîret inancına karşı müşriklerin tepki ve itirazlarına verilen cevapları kapsayan bir âhîret anlatımı varken; Medenî sûrelerde vahyin genişleyen muhatap kitlesiyle birlikte, Ehl-i kitabın ve münafıkların iman ve amelleri arasındaki çelişkiler üzerinden âhîret hayatındaki durumları da anlatılmaktadır. Ayrıca Medenî sûrelerde Allah'a ve âhîret gününe iman etmenin, Müslüman bir kimsenin hayatını Allah'ın vazettiği kurallara göre yaşamasına etki edeceği vurgulanır. Medenî sûrelerde diğer iman esaslarıyla bütün oluşturacak şekilde bir iman esası olarak el-yevmü'l-âhir ifadesi, İslâm'a uygun bir hayat tarzının sınırlarını çizmede temel oluşturur. Biz bu çalışmada âhîret gününün mahiyeti üzerinde değil, âhîret gününe iman etmenin inananların hayatında neleri değiştirmesi gerektiği üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Medenî Sûreler, İman, Âhîret, el-Yevmü'l-Âhir.

Statement of al-Yaum al-Ahir in the Qur'an and Its Analysis in Terms of the Relationship between Faith and Deed

ABSTRACT

Although there are various words to describe the life in the hereafter in the Qur'an, the main expression that covers the whole life after death has been the word *ahira*. Belief in the hereafter is one of the central issues of the Qur'an. In

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

** Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. Res. Asst., Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Izmir, Turkey. nisa_derinsu@hotmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5885-8323>

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi: 19.04.2021

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi: 11.06.2021

the Meccan surahs, while there is a narrative of the hereafter, which includes mostly the doomsday, depictions of heaven and hell, and the answers given to the reactions and objections of the polytheists against the belief in the hereafter; along with the expanding audience of revelation in the Medinan surahs, explains the contradictions of the faiths and deeds of ahl al-kitab and the hypocrites. In addition, it is emphasized in the Medinan surahs that believing in Allah and al-yaum al-ahir will affect a Muslim's life according to the rules laid down by Allah. The expression of al-yaum al-ahir as a basis of belief in a way to form a whole with other principles of faith in the Medinan surahs constitutes the basis for drawing boundaries of a lifestyle suitable for Islam. In this study, we will focus not on the nature of the hereafter, but on what believing in the hereafter should change in the lives of believers.

Keywords: Tafsir, Medinan Surahs, Faith, al-Ahira, al-Yaum al-ahir.

GİRİŞ

Kur'ân'da, insanın davranışlarını Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda şekillendirmesinde en önemli sâikin, âhirete iman olduğunu görmekteyiz. Âhirete iman, inananlar tarafından ölüm sonrası yaşanacak her şeyin kabulü olarak algılanmıştır. Âhirete inanan birey, bu inancının gerektirdiği şekilde hayatını düzenlemesi gerektiğini de kabul etmiştir. Allah Kur'ân'da yer alan emir ve yasaklarla inananların hayatındaki sınırları çizerken, bunun karşılığında elde edeceği mükâfat ve cezayı da önceden haber vermiştir. Allah'a inanarak O'nun isteği doğrultusunda yaşamının kişiyi cennete, aksinin ise kişiyi cehenneme götüreceğine dair pek çok âyet mevcuttur.

Mekke döneminde inanç açısından vahyin muhtevası, müşriklerin tevhid inancına zarar veren puta tapıcılığı, yeniden diriltilmeye ve peygamberin kimliğine olan itirazlarıyla mücadele noktasında yoğunlaşırken¹; Medine döneminde daha ziyade Ehl-i kitabın Allah katında makbul olmayan bazı inançlarıyla mücadeleye dönüşmüştür.

¹ Ayrıca, Câhiliye Araplarının atalarını takip etmeleri ve onların doğru yolda olduklarına inanmaları, maddi gücün Allah katında iyilik göstergesi olduğuna inanmaları, kız çocuklarını öldürmeleri, insan ilişkilerindeki gayri ahlâkî tutumları bilhassa kibir duyguları, şu çürümüş kemikleri kim diriltecek şeklindeki itirazları vb. tavırlarını ve görüşlerini kastetmekteyiz.

Medine döneminde iman esaslarının bütüncül şekilde zikredilmesi, iman ettikleri halde inançlarına uygun davranışlar sergilemeyen Ehl-i kitaba da bir uyarı niteliğindedir. İman esaslarının ayrılmaz bir bütün oluşunun hatırlatılması onların bazı tavırlarının eleştirisidir. Mesela iman edenlerin peygamberler arasında ayırım yapmaması gerekirken, Yahudilerin Hz. İsa'yı ve Hz. Muhammed'i peygamber olarak kabul etmemeleri kınanmıştır.² Yine, çok daha önce yaşamasına rağmen Hz. İbrahim'i Yahudi veya Hıristiyan olarak nitelendirmeleri Ehl-i kitabın tutarsız iddiaları olarak zikredilmiştir.³ Bunlar dışında Ehl-i kitap, âhret inancına sahip olduğu halde, âhret inancına dair meselelerde yaptıkları tahrif sebebiyle de kınanmıştır. Nitekim kendilerinin Allah'ın sevgili kulları olduğuna inanmaları, ateşin sayılı günlerde kendilerine dokunacağı, cennete kendilerinden başka kimsenin giremeyeceği iddiaları onların âhret konusunda kabul edilmeyen görüşlerinden olmuştur.⁴ Üstelik inandıklarını söylemelerine rağmen insan ilişkilerinde ve kitaplarının hükümlerini uygulamada hassasiyet göstermemeleri konusunda da eleştirilmişlerdir.⁵

Ehl-i kitaba yapılan bu eleştiriler, mü'minlere aynı yanlışlara düşmeme konusunda bir uyarı olmuştur. Kimden sâdır olursa olsun, kınanan inanç ve davranış tarzı bellidir. Tevhid inancına zarar verecek hiçbir inanç ve düşünce Kur'ân'da onaylanmaz. İnsanın Allah ile ilişkisi ve inancı kadar, diğer insanlarla ilişkileri de önem arz eder. İnanç sahibi kimse hem inancını hem davranışlarını Allah'ın peygamberleri aracılığıyla vahyettiği şekilde düzenleme gayretinde olmalıdır.

Mekkâ ve Medenâ sûrelerin temel konuları arasındaki farklılardan en önemlisi, Medine devrinde nâzil olan âyetlerde âhret konusunun artık

² el-Bakara 2/113, 136; en-Nisâ 4/150-151; el-Mâide 5/59.

³ el-Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/65-68. Dirilişe dair Kur'ân'da yer alan âyetlerin Mekke ve Medine döneminde hangi anlam çerçevesinde yer aldığı ile ilgili geniş bilgi için bakınız: İskender Şahin, *Semantik Analizler Işığında Kur'an'da Diriliş Gerçeği*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2013), 53-60.

⁴ el-Bakara 2/94, 111; el-Mâide 5/18; el-Cuma 62/6.

⁵ el-Bakara 2/80, 84; el-Mâide 5/44; et-Tevbe 9/31-35. İskender Şahin, *Semantik Analizler Işığında Kur'an'da Diriliş Gerçeği*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2013), 53-60.

bir iman meselesi olarak değil, mü'minlerin hayatındaki işlevi açısından işlenmiş olmasıdır.⁶ Genel olarak inanca dair konuların Mekkî, amel ve muâmelata dönük meselelerin Medenî sûrelerde işlendiği kanaati doğrudur. Ancak vahyin Medine dönemine gelindiğinde, âhirete iman tanımlamada Mekkî sûrelerde kullanılmayan bir ifade olan *el-yevmü'l-âhir* dikkatimizi çeker. Bu anlamda imanın şartları şeklinde Müslümanların hayatına giren esaslardan olan 'âhiret gününe/son güne iman' isimlendirmesi vahyin Medine dönemindedir. Kur'ân-ı Kerîm'de 26 âyette el-yevmü'l-âhir ifadesi geçmektedir.⁷ Bunlardan biri Mekkî veya Medenî oluşunda ihtilaf edilen Ankebût sûresinde yer alsada (29/36), diğer âyetler Medenî sûrelerde yer almaktadır. Bu anlamda bir iman esası olarak âhiret inancının iyice belirginleştiği ve buna göre İslâmî yaşantının sınırlarının detaylı bir şekilde çizilerek inananlara yol gösterildiği dönem Medine dönemi olmuştur.

Biz bu makalemizde Kur'ân'da 26 âyette yer alan el-yevmü'l-âhir ifadesini ve bu âyetlerde zikredilen mevzuları ele alacağız. Öncelikle iman esası olarak el-yevmü'l-âhirden bahseden âyetlere temas edecek, sonrasında ise Allah'a ve âhiret gününe imanın gerektirdiği amellerin neler olduğunu ve Medine döneminde mü'minlerden beklenen davranışlar üzerinden imanın kişiyi nasıl değiştirmeyi hedeflediğini göreceğiz.

1. İman Esası Olarak el-Yevmü'l-Âhir

el-Yevmü'l-âhir ifadesi *yevm* ve *âhir* kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşmuş bir terkiptir. Yevm, güneşin doğusundan batışına kadar geçen⁸ ya da fecrin doğuşundan güneşin batışına kadar geçen süre olarak bilinir. Zamanın mutlaklığı manasında da kullanılmıştır. "Bugün şöyle yaptım." denildiğinde, hâlihazırdaki vakit kastedilir. Mâide 5/5. âyette bu anlamdadır. Yevm kelimesinden mutlak olarak vakit de

⁶ Mesut Okumuş, "Kur'ân ve Sünnette Dünya ve Âhiret Hayatına Bakış", *Diyânet İlmî Dergi*, 46/1 (Ocak 2010), 138.

⁷ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1408/1988), 27-28.

⁸ Râğîb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 894.

kastedilir.⁹ Yevm kelimesinin çoğulu *eyyâm* olup, Câsiye 45/14. âyette olduğu gibi *intikam günleri*; İbrâhîm 14/5. âyette geçtiği hâliyle *Allah'ın nimetleri* manasında kullanabildiği söylenmiştir.¹⁰ *el-Âhir* evvelin zıttı olup, müennesi *âhiratiin* şeklindedir. *el-Âhir* ve *el-âhîretü*, mütekaddim kelimesinin zıttıdır. *Âhiratiin* her şeyin sonu manasına gelmekte olup, çoğulu *evâbirdir*.¹¹

Mukâtil b. Süleymân, Allah'a ve âhîret gününe iman, Allah'ın bir olduğuna inanıp, öldükten sonra amellerin karşılığının alınacağı dirilişi tasdik etme şeklinde açıklar.¹² Zemahşerî (öl. 538/1144), *el-yevmü'l-âhîr*den sonu olmayan/sonsuz, kesintiye uğramayan vaktin, ebedî zamanın ya da diriliş anından cennet ehlinin cennete, cehennem ehlinin de cehenneme girecekleri zamana kadar olan süreyi de kapsayan belli bir vaktin kastedilmiş olabileceğini söyler. Zira bu süre, sınırı belirli olan sürelerin sonuncusu olup, bundan sonra vaktin bir sınırı olmayacaktır.¹³

İmanın şartları şeklinde ifade edilen, -Kur'an'da geçtiği haliyle- Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve âhîrete iman bölünemez.¹⁴ Pek çok âyet iman esaslarının birbirinden ayrılmayacağını

⁹ Seyyid Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Ali Hilâlî, (Kuveyt: Müessesetü'l-Küveyt, 1421/2001), 34/143.

¹⁰ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn b. Manzûr Muhammed b. Mükerrrem b. Ali (ö. 711), *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 12/649-650.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/12, 15.

¹² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/197.

¹³ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl, Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun vd., (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/182. *el-Yevmü'l-âhîr* ifadesini, kısıtlı bir zamanı ifade ediyor gibi gözükmesi ve daha ziyade kıyamet gününü çağrıştırıyor olmasından dolayı son gün şeklinde çevirmek yerine, *âhîret günü* şeklinde çevirmeyi tercih ettik. Zira âhîret günü ifadesini, ölümden sonra yaşanılacaklara ve yapılanların karşılığının görüleceğine iman olarak süreci ifade eden anlamıyla ele almayı uygun bulduk. Ayrıca âhîret günü kullanımını, *el-yevmü'l-âhîrin* Türkçeye tercümelerinde daha sık rastlanan ve bilinen bir kullanım olmuştur.

¹⁴ Kadere iman meselesindeki tartışmalara burada değinmek makale konumuzu aşmaktadır. Biz Kur'an'da yalnızca âhîret gününe imanın zikredildiği âyetleri, bu âyetlerde geçen diğer iman esasları ve bu imanın gerektirdiği ameller çerçevesinde konuyu işlemeyi uygun gördük.

ve İslâm'da bunlardan birinin inkârının diğerlerinin inkârı anlamına geldiğini açıkça göstermektedir. Allah'a meleklerine, peygamberlerine, Cebrâil ve Mikâil'e düşman olanlara karşı Allah'ın da inkârcıların düşmanı olduğu cevabı verilir.¹⁵ Allah'a ve peygamberine hatta ülü'l-emre itaat yine Allah'a ve âhiret gününe inanan bireyin vasıfları arasında yer alır.¹⁶ Allah'ın gönderdiği tüm vahiyelere ve âhirete inanma birlikte zikredilir.¹⁷ Allah'a ve âhirete iman birçok âyette beraber zikredilmekte, hatta bazı âyetlerde insanların âhireti inkâr ettiklerinde Allah'ı da inkâr durumuna düşecekleri haber verilmektedir.¹⁸ İmanın şartlarına zemin teşkil edecek âyetlerde Allah'a imandan sonra zikredilen en önemli husus âhiret gününe iman olup, el-yevmü'l-âhir şeklinde kullanılmaktadır. Bu ifade hariç, yevm kelimesine izafe edilerek kullanılan ifadelerin hepsi kıyamet gününün (yevmü'l-kıyâme) bir bölümünü tasvir etmektedir.¹⁹

el-Yevmü'l-âhir ifadesi ilk kez -hâkim kanaate göre Mekkî sûrelerden kabul edilse de- hicrete çok yakın bir zamanda nâzil olduğu rivayet edilen Ankebût sûresinde yer alır. Ankebût sûresinin Mekkî olduğunu belirtenler olduğu gibi, nüzûl zamanının tartışmalı olduğunu söyleyenler de vardır. Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) sûrenin Mekke-Medine arasında nâzil olduğunu belirtir.²⁰ İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), Ankebût sûresinin (el-Avfi aracılığıyla) İbn Abbas'tan (öl. 68/687-88), Katâde (öl. 117/735), Atâ (öl. 114/732), Câbir b. Zeyd (öl. 93/711-12) ve Mukâtil'den gelen rivâyete göre Mekkî olduğunu, İbn Abbas'tan gelen bir başka rivâyete göre ise Medenî olduğunu söyler. Yine o, Hibetullah b. Selâme'nin (öl. 410/1019) sûrenin ilk on âyetinin Mekkî, kalanının Medenî olduğunu, isim vermeden bir başkasının ise bunun tam tersini

¹⁵ el-Bakara 2/98.

¹⁶ en-Nisâ 4/59.

¹⁷ el-Bakara 2/4.

¹⁸ Bk. en-Nisâ 4/38; 136. Bekir Topaloğlu, "Âhiret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/547.

¹⁹ Ali Yılmaz, "Kur'an-ı Kerim'de "Yevm/Gün" Kavramıyla Zikredilen Âhiret İsimleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0/16, (Aralık 2001), 148.

²⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 3/371.

söylediğini aktarır.²¹ Bu farklı rivâyetlerden hareketle en azından sûrenin inzâlinin Medine'ye hicrete yakın bir dönemde olduğunu net olarak söyleyebiliriz.

Geçmiş peygamberlerden Hz. Şuayb'ın kavmini âhîret gününe inanmaya çağırdığının anlatıldığı Ankebût suresi 29/36. âyette el-yevmü'l-âhir geçmekte, Hz. Şuayb ölçü ve tartıyı noksan yapan, toplumda fesat çıkararak Medyen halkını uyarmaktadır.²² Taberî (öl. 310/933) ve İbn Kesîr (öl. 774/1373) buradaki âhîret günü ifadesiyle, kıyamet günününün kastedildiğini söyler.²³ Yûnus b. Habîb en-Nahvî (öl. 182/798) ise, bu âyeti 'yaptıklarınızın karşılığını göreceğiniz âhîretten korkun' şeklinde tefsir eder.²⁴ Âyette geçen "*âhîret gününden korkun*" ifadesi, amellerinizin karşılığını göreceğiniz, yeniden diriltilmekten korkun anlamındadır.²⁵ Kanaatimizce burada ölçü ve tartıda yapılan hile üzerinden âhîret gününden korkmaya yapılan çağrı, kıyamet gününün değil daha geniş bir

²¹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, (b.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984), 6/253. Mesela Yahyâ b. Sellâm sûrenin başından 11. âyete kadar Medenî, kalanının Mekkî olduğu görüşündedir. Yahyâ b. Sellâm et-Teymî el-Basrî el-Kayrevânî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 615. Mâverdî ise Ankebût sûresinin, İkrîme, Atâ, Hasan el-Basrî, Câbir b. Zeyd'e göre Mekkî, İbn Abbâs ve Katâde'den gelen bir görüşe göre Medenî, onlardan gelen başka bir görüşe göre -ki bu Yahyâ b. Sellâm'ın da görüşüdür-, 1-11. âyetler hariç Mekkî olduğu bilgisini aktarır. Yine o, Hz. Ali'ye göre sûrenin Mekke ve Medine arasında nâzil olduğunu kaydeder. Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.), 4/274.

²² Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, (Riyad: Dâru Tayyibetin lin-Neşri ve't-Tevzi', 1418/1997), 6/277.

²³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'l-beyân 'an te'vîli Âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 29/34; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*, 6/277.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 16/361.

²⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 6/271.

anlama sahip, yapılanların karşılığının görüleceği âhîret hayatının kastedildiğini tercih sebebi kılmaktadır.

Hız. Şuayb'ın davetini bize aktaran bu âyet, Hız. Muhammed'den önce de iman esasları olarak âhîret gününe ve inancına işaret edildiğini göstermesi açısından önemlidir. Benzer şekilde, Bakara sûresi 2/126. âyette Hız. İbrahim'in, "*Rabbim! Burayı güvenli bir belde kal, buranın halkından Allah'a ve âhîret gününe iman edenleri de ürünlerle rızıklandır...*" diye dua etmesi de buna işarettir. Âyette, inkâr edene âhîrete göre çok kısa bir zaman dilimine tekabül eden dünya hayatında rızık verilse bile, o kişinin sonunun cehennem olduğu haber verilir.²⁶

İman-amel bağlamında İslâm'da en önemli hususlardan biri ihlâs olmuştur. Zira yapılan iyi davranışların Allah katında kabul ölçüsü iman ve ihlâs kalbinde taşıyor olmasıdır. Bir kimse inanmadığı halde, iman ettiğini söylediğinde onun imanını insanlar tarafından sorgulanmaz ancak Allah katında yalancılardan olur. Bu yüzden Allah'a ve âhîret gününe iman etme, samimi olmaya dayanmaktadır. Nitekim iman esaslarını doğrudan inkâr edenler olduğu gibi; görünürde yani sözleri ve davranışlarıyla iman etmiş gözükken ancak gerçekte inanmayan kimseler münafıklar olmuştur. Allah'a ve âhîret gününe inanmadığı halde, inandık diyen bu kimseler mü'min değildir.²⁷

İman esaslarından beşinin peş peşe zikredilerek, bunları inkâr edenin dalalette olduğunu bildirdiği âyette, "*Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhîret gününü inkâr ederse uzak bir sapıklığa düşmüştür*" buyrulur.²⁸ Hâlbuki Câhiliye döneminde çoğunluk Allah'a ve meleklerine inandığı halde, bu konularda da yerilmeleri onların bu inançlarında yanlış bir temele dayandıklarını; yine nübüvvet ve âhîret inancıyla desteklenmeyen bir inancın geçerli sayılmayacağını gösterir. İman esasları olarak peş peşe sıralanan, âmentü ilkesi olarak ifade edebileceğimiz bu silsile, Medine döneminde vurgulanmıştır.

el-Yevmü'l-âhir ifadesi geçtiği her âyette, mü'minlerin amellerini daha doğrusu hayatlarını imanları doğrultusunda şekillendirmesi

²⁶ el-Bakara 2/126.

²⁷ el-Bakara 2/8.

²⁸ en-Nisâ 4/136.

gerektiğini hatırlatmaktadır. Zira insanlar Allah'a ve âhiret gününe iman etmeye çağılırken, esasen bu imanı taşıyan kişilerin amellerinin nasıl olması gerektiğine dikkat çekilmiştir.

Allah'a ve âhiret gününe iman etme ifadesi, Hz. Peygamber'in hadislerinde de geçmektedir. Cibril hadisinde Hz. Peygamber, imanın ne olduğu sorusuna, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, resûllerine, âhiret gününe, hayır ve şerriyle kadere inanmandır şeklinde cevap vermiştir.²⁹ Hadisin başka bir varyantında Allah'a, meleklerine, kitabına, O'na kavuşmaya (likâ), resûllerine ve son dirilişe inanmandır buyurmuştur.³⁰

2. Âhiret Gününe İmanın Gereklere

Kur'ân'da el-yevmü'l-âhir ifadesi birbirinden farklı bağlamlarda kullanılmaktadır. İman esasları kapsamında bu ifade kalıbı ile iman-amel ilişkisinin ayrılmazlığı ortaya konulur. Ayrıca âhiret gününe imanın ilişkilendirildiği konuların çeşitliliği iman-amel bütünlüğünü vurgular niteliktedir. Râzî'nin de belirttiği gibi iyi davranışların, sâlih amellerin kaynağı, kıyamet ve diriliş (ba's) inancı; küfrün ve bütün günahların kaynağı da âhiret hayatına dair bu meselelerin inkârıdır. Zira inanmayan kişi, yapacağı iyi amellerin karşılığında sevap alacağına inanmaz.³¹ Zemahşerî ise "*Âhirete yakinen inananlar ancak iman ve sâlih ameli birleştiren kimselerdir; çünkü âkıbet endişesi onları zor işleri üstlenmeye yönlendirmektedir.*" diyerek³², dinin aslının ahiretten, yani dünyada yapılan işlerin akıbetinden korkmak olduğunu belirtir.³³ Bu başlık altında iman-amel ilişkisini göstermesi açısından, Kur'ân'da âhiret gününe imanın bireyin hayatına etkisini ele alacağız.

²⁹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-sabîbi'l-mubtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y), "Tahâret", 1 (1/36); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî el-Mervezî (öl. 241/855), *Müsnedü'l-İmâmi Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Adil Mürşid vd., (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001/1421), 1/434.

³⁰ Müslim, "İmân", 5 (1/39).

³¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 32/302.

³² Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 4/1040.

³³ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 2/696.

2.1. Peygamberlere İtaat

Kur'ân'da Allah'a ve Resûlüne itaati emreden pek çok âyet vardır.³⁴ Kur'ân'ı ve peygamberliği tasdik ettiği halde, ganimetlerin taksimi vb. konularda Hz. Peygamber'e itaatten yüz çevirirlerse, bu tasdik adeta tasdik olmayacağı ve işittik demelerinin de iman etmeyenlerin işitmesine benzeyeceği söylenmiştir.³⁵ Çünkü Resûle itaat ile Allah'a itaat aynı mesâbede görülmüştür.³⁶

Hiz. Peygamber'e olan itaat ve sevginin sorumlulukları mü'minlerin diğer insanlarla olan ilişkisine de yansımalıdır. Bu bağlamda mü'minlerden istenen, Allah'a ve âhiret gününe inanıyorlarsa, Allah'a ve peygamberine düşmanlık edene sevgi beslememeleridir. Mücâdele sûresi 58/22. âyet, Allah ve peygamber inancını ve sevgisini, kan bağından kaynaklanan sevgiye önceler. Allah bu şekilde davranan mü'minlerin kalplerine dünyada imanı nakşedip, onları kendi katından bir ruh ile desteklediği, âhirette mükâfatlarının altlarından ırmaklar akan ebedi yurt olan cennete yerleştirilmek olacağı, dahası kendisinin onlardan razı, onların da Allah'tan razı olduğu müjdesini verir. Bu kimseler *hizbullah* ve kurtuluşa erecek kimseler olarak tanımlanır.³⁷ Böylece kalbindeki tüm sevgiyi Allah'a ve Resûlüne tahsis eden mü'min en üst mertebeye çıkmış sayılmaktadır. Bu mertebe Allah ile kul arasındaki karşılıklı rızadır. Kendi katından bir ruh ile desteklemeyi Beyzâvî (öl. 685/1286), kalbin nuru, Kur'ân veya düşmana karşı yardım şeklinde açıklamış, ayrıca imanın kalbin hayat sebebi olduğunu nakletmiştir. Nitekim Allah imandan bir ruh ile kalbi güçlendirir. Hizbullah ise, Allah'ın ordusu ve din hususunda O'nun yardımcıları olan kimselerdir.³⁸

Peygamberler, inananlar için uyarıcı ve yol gösterici olan, bu bağlamda onların hayatlarında örnek alması gereken önderlerdir. Hendek savaşını konu edinen âyetlerin yer aldığı Ahzâb sûresi 33/21. âyette “İçinizden Allah'ın lütûfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar ve Allah'ı çokça

³⁴ el-Enfâl 20, en-Nisâ 4/69, el-Mâide 5/92, Nûr 24/52.

³⁵ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 2/1108.

³⁶ en-Nisâ 4/8.

³⁷ el-Mücâdele 58/22.

³⁸ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/1056.

ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır.” buyrulur. Âyetin sibakında münafıkların savaştaki durumundan, onların korkularından, savaş meydanında çok az vuruştuklarından bahsedilir. Mü'minler ise, münafıkların “Allah bize bir aldandıktan başka bir şey vaat etmemiştir.”³⁹ sözlerinin aksine, “İşte Allah ve Resûlünün bize vadettiği şey, Allah ve Peygamberi doğru söylemiş!” diyerek teslimiyetlerini arttırmışlardır.⁴⁰ Yani Resûlullah'ın vaadi ancak Allah'ın lütfuna ve âhret gününe samimi bir şekilde inanan mü'minlere bir teselli olur.

Hudeybiye anlaşmasının akabinde nâzil olduğu rivâyet edilen Mümtehine sûresinin 60/6. âyetinde “Hiç şüphe yok ki onlarda sizin için, içinizden Allah'a ve âhret gününe kavuşmayı umanlar için, güzel bir örnek vardır. Kim yüz çevirirse, Allah hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, her türlü hamda lâyık olandır.”⁴¹ buyrulur. Bu âyetin siyak ve sibakına baktığımızda, Hz. İbrahim ve ona uyanlarda, Hz. Muhammed ve ümmeti için örnek bir duruş olduğuna işaret edilerek onların örnek alınmasının emredildiğini görürüz. Hz. İbrahim'in ve ona uyanların örnek tavrı onların, kavimlerine Allah'a iman edinceye kadar kendileriyle aralarında düşmanlık ve nefretten başka bir şey olamayacağını söylemiş olmalarıdır.⁴² Hz. İbrahim “Rabbimiz! Bizî, kâfirler için fitne konusu yapma ve bizî bağışla ey Rabbimiz! Şüphesiz azîz ve hakîm olan ancak sensin.” diyerek dua etmiştir.⁴³ İbn Abbas (r.a.) bu duaya, “Düşmanlarımızı bize musallat edip hâkim kılma, eğer hükümler olurlarsa onlar hak üzere olduklarını sanacaklar.” manasını vermiş; Mücâhid ise bu duayı Allah'ın düşmanların elleriyle ya da katındakilerin azabıyla azap etmemesine dair bir dua olduğu, eğer bu gerçekleşirse onların “Hak üzere olsalardı başlarına bu gelmezdi.” diyebilecekleri şeklinde açıklamıştır. Sonuç itibarıyla Hz. Muhammed ve ashabına “Ey

³⁹ el-Ahzâb 33/12.

⁴⁰ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Meââtihü'l-ğayb*, thk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, (b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 25/163.

⁴¹ el-Mümtehine 60/6.

⁴² el-Mümtehine 60/4. âyette onların bu tavırlarındaki tek istisnanın, babasına “Senin bağışlanman için dua edeceğim, ama Allah'tan sana geleceklere karşı da yapabileceğim bir şey yoktur.” diyen Hz. İbrahim'de olduğu beyan edilir.

⁴³ el-Mümtehine 60/5.

Rabbimiz bizî o kâfirler için bir fıtne konusu yapma...” diye dua etmesi emredilmiştir. İbn Abbas, Hz. İbrahim ve beraberindekilerin örnek alınacağı hususu, onların Allah’a muhalefet edenlere buğzetmesi, Allah’ı sevenleri sevmesi şeklinde açıklamıştır. Mümtehine 60/6. âyette geçen ‘asa’llahu (عَسَى اللّٰهُ) ifadesi⁴⁴ akrabalarına düşmanlıkta ve onlardan uzaklaşmada aşırı davranan mü’minlere, Mekke kâfirlerinden düşman oldukları bu kimselerle Allah’ın dostluk peyda edebileceğinin haberini verir. Nitekim bu durum, Mekke fethiyle Müslüman olmaları ve aralarındaki evliliklerin getirdiği hısımlıkla gerçekleşmiştir.⁴⁵

Allah, âhîret ve nübüvvet inancının ayrılmazlığını gösteren âyetlerden bir diğerinde iman edenlere Allah’a, Hz. Peygamber’e ve inananlardan olan ülü’l-emre de itaat etmeleri emredilmiş, eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerlerse -Allah’a ve âhîrete gerçekten inanyorlarsa- o hususu, Allah’a ve Peygambere götürmelerinin elde edecekleri sonuç açısından en hayırlı ve en güzeli⁴⁶ olduğu söylenmiştir. Böylece Hz. Peygamber’e ve liderlere teslimiyetin gerekliliği vurgulanmıştır. Âyetin nüzül sebebinin, Hz. Peygamber’in Hâlid b. Velîd’i⁴⁷ komutan tayin ettiği bir seriyye esnasında Ammâr b. Yasîr’in ona sormadan bir kişiye eman vermesi olduğu rivâyet edilir. Emanı kendisinden izinsiz verdiği için Ammâr ile tartıştıktan sonra Nebî’ye durumu şikâyet ederken Hâlid, “Burnu kesik köle bana ağır sözler söyledi.” deyince, Hz. Peygamber böyle dediği için ona Ammâr’dan özür dilemesini söylemiş, Ammâr’a da emire itaati emretmiştir.⁴⁸ Burada Hz. Peygamber’in -kötü sözü söyleyen komutanı dahi olsa- insanların

⁴⁴ عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِيْنَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً وَاللّٰهُ قَدِيْرٌ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ

⁴⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/300-301; Zemahşeri, *Keşşâf Tefsiri*, 6/676; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 29/519-520. Mümtehine sûresi 60/8. âyette Allah, din konusunda savaşmayan ve inananları yurtlarından çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmayı ve onlara adaletli davranılmasını emreder. Buna teşvik etmek için mü’minlere, Allah’ın adaletli olanları seveceği hatırlatılır.

⁴⁶ en-Nisâ 4/59.

⁴⁷ Hâlid b. Velîd, Hudeybiye anlaşması sonrasında Müslüman olduğuna göre ilgili âyetin sebep-i nüzülünde ismi geçmesi hasebiyle, bu âyetin de Mümtehine sûresinden sonra nâzil olduğunu söyleyebiliriz.

⁴⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/382.

yerilmesine müsaade etmediğini ama âmirin konumunun çiğnenmesini de hoş karşılamadığını görmekteyiz. Hz. Peygamber'in tutumu ve nâzil olan bu âyet, sahabenin ilişkilerini düzenlemeye, karşılıklı saygı ve sorumluluk duygularının pekiştirilmesine yönelik olmuştur.

2.2. Salih Amel ve Güzel Ahlâk

İman, amel ve ahlâk Kur'an muhtevasının en temel üç konusudur. Âhîret gününe iman eden bireyin amel ve ahlâk yönünden Allah'ın emirlerine uygun yaşaması beklenir. Kiblenin tahvilinden dolayı, o zamana kadar Beytülmakdis'e dönerek yaptıkları ibadetlerin boşa mı gittiğini, ölenlerin akıbetinin ne olacağını merak eden Müslümanların yanı sıra,⁴⁹ bu mesele üzerinden fitne çıkarmaya çalışan Yahudiler de olmuştur.⁵⁰ Kiblenin tahvilinden sonra bunun üzerine konuşan Ehl-i kitap, iyiliğin kendi kiblelerine dönmekte olduğunu iddia etmişlerdi.⁵¹ Bakara sûresi 2/177. âyette en geniş tanımıyla *birr* (البرّ), Allah'a, âhîret gününe, meleklerle, kitaba ve nebîlere iman etmeyle birlikte infâk etmek, namaz kılmak, zekât vermek, anlaşmalara uymak, sıkıntı ve zorluk anında sabretmek olarak tanımlanır. Yoksa ibadet ederken doğuya ya da batıya dönmek iyilik ölçütü değildir.⁵² İyiliğin ne olduğunu soran bir kimseye cevaben nâzil olduğu rivâyet edilen bu âyetteki hitabın, Müslümanlara ya da Ehl-i kitaba yönelik olduğuna dair iki görüş vardır. Müslümanlara

⁴⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmîzî, *el-Câmiu'l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Tefsir", 3 (No. 2964); Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/546.

⁵⁰ el-Bakara 2/243. Yahudilerden ise, Huyey gibi "Kıskançlıktan kiblemizi terk etti, peki önceki ölenler dalalet üzere mi öldü." diyerek fitne sokmaya çalışanlar olmuştur. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/132.

⁵¹ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/592.

⁵² Yine Bakara sûresinde geçen, imanla ilgili beş hususun peş peşe zikredildiği ve Müslümanların iman doktrinini oluşturan âyetlerden biri şudur: "Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene iman etti, mü'minler de. Hepsi Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine iman ettiler. 'Allah'ın peygamberlerinden hiçbirini arasında ayırım yapmayız. İştittik ve itaat ettik. Ey Rabbimiz, bağışlamayı dileriz, dönüşümüz sanadır' dediler." Âhîret burada isim olarak doğrudan geçmese de, *mesîr* olarak ifade edilmiştir. Bu da her kulun Allah'a döneceğini ifade eden kelimelerden biridir. Zaten Allah'a dönüş ile birlikte âhîret hayatı da başlamış olmaktadır. (el-Bakara 2/285)

hitaben bütün iyiliğin yalnızca namazda olmadığı; Ehl-i kitaba hitaben ise, iyiliğin Yahudilerin batıya, Hıristiyanların doğuya dönerek kıldığı namazda değil, bu âyette zikredilenlerde olduğu şeklinde tefsir edilmiştir.⁵³ İbnü'l-Cevzî *birr* kelimesinin anlamı için iman, takvâ, Allah'a yaklaştıran amel olmak üzere üç görüş aktarır.⁵⁴ *Birr*, bütün taat ve Allah'a yaklaştıran hayırlı amelleri içine alan bir isimdir. Kur'ân'da fücûrun ve günahın zıddı olarak da zikredilmiştir.⁵⁵ Bu şekliyle, insanın yaptığı takdirde karşılık alacağı her şeyin ismidir.⁵⁶ Hayrı, güzelliği, hoşça giden her türlü fiili ifade eder.⁵⁷

Birr ifadesinin çok kapsamlı bir şekilde açıklandığı bu âyette, doğru olanlar ve takvâ sahipleri birre sahip çıkanlardır. Âyette Allah'a, âhîret gününe, meleklerle, kitaplara ve peygamberlere iman şeklinde bir sıra takip edilerek, bu imanı taşıyanların toplumda ihtiyaç sahiplerine sevdikleri mallardan harcamaları gerektiğine yani infâka, namaz kılmalarına, zekât vermelerine işaret edilmektedir. Böylece iman ile birlikte amel/ibadet boyutunun lüzumuna da dikkat çekilmektedir. Bunların akabinde inananların anlaşmalara vefalı olmaları ve zor zamanlarda sabretmeleri gerektiğinin söylenmesi ise iman-amel-ahlâk bütünlüğünü ortaya koyar.

Büyük mükâfatı hak edecek kimselerin, tüm vahiylerle, Allah'a ve âhîret gününe inanan, namaz kılıp zekât verenler olduğu söylenerek mü'minler tanımlanır: “*İlimde derinleşmiş olanlara ve mü'minlere; sana ve senden önce indirilenlere (dolayısıyla peygamberlere), Allah'a ve âhîret gününe inananlara, namazı kılıp, zekâtı verenlere pek yakında büyük mükâfat vereceğiz.*”⁵⁸

Mekke'de olduğu gibi Medîne döneminde de toplumsal yardımlaşma ve infâk vahyin en çok üzerinde durduğu konulardan biridir. Mekke'de mallarını fakirlerle paylaşmak istemeyen inkârcı kesim

⁵³ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 1/178; Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/592.

⁵⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 1/178.

⁵⁵ el-İnfîtâr 82/13-14 ve el-Mâide 5/2.

⁵⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 5/213.

⁵⁷ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/592.

⁵⁸ en-Nisâ 4/162.

kınanırken⁵⁹, Medine'de gösteriş amacıyla infâk eden münafıklar hedef alınır. Münafıkların gösteriş için yapmış olduğu infâkın Allah katında bir değerinin olmadığı anlatılarak, mü'minler onlara benzememe hususunda uyarılmıştır. Bunun için Medenî sûrelerde iman-amel bütünlüğünde önemsenen temel konulardan biri yine infâk olmuştur. Allah'a ve âhiret gününe inanmadığı halde insanlara gösteriş yapmak için malını harcayan kimsenin verdikleri nasıl boşa gidiyor ve Allah katında hiçbir değeri olmuyorsa, Müslümanların -aynı sonu paylaşarak- sadakalarının boşa gitmemesi için verdiklerini, infâk ettikleri kimsenin başına kakmaması ve onları incitmemesi gerekmektedir. Bu âyet haricinde inanmaksızın infâk edenlere âyetlerde şu şekilde temas edilir: *"Onların yaptıklarından hiçbir istifadeleri olmaz ve Allah, kâfir bir topluluğu hidâyete sevk etmez;"*⁶⁰, *"İnsanlara gösteriş olsun diye Allah'a ve âhiret gününe inanmadan infâk edenlere şeytan yakın olur ki, o ne kötü bir yakınlıktır. Allah'a ve âhiret gününe iman edip de Allah'ın kendilerini rızıklandırdığı şeylerden infâk etselerdi ne olurdu! Allah onları en iyi bilendir."*⁶¹

Allah'a ve âhiret gününe iman etmenin gerekliliklerinden biri de sâlih amel işlemektir: *"Şüphesiz ki iman edenler ile Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbiûler'den de Allah'a ve âhiret gününe inanıp sâlih amel işleyenlere Rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur ve üzülmeceklerdir."*⁶² Vâhidî (öl. 468/1076) bu âyetin Selmân-ı Fârisî'nin (öl. 36/656 [?]) kendi halkının -ki o Cündeysâbur ahalisinin eşrafındandı- hikâyesini anlattıktan sonra Resûlullah'ın onlar cehennemdedir demesi

⁵⁹ Câhiliye Arapları, fakir kimseleri hakir görmeleri, Allah'ın onların böyle kalmasını murat ettiği için o halde olduğuna inanmaları vb. sebeplerle infâk etmeyi hoş karşılamamaktaydılar. Bk. -el-Bakara 2/126, 212; et-Tevbe 9/55, 69; Hüd 11/3, 27; er-Ra'd 13/27, el-Kehf 18/34, 43; Yâsîn 36/47. Ayrıca onların mala olan düşkünlükleri de, onları harcamadan alkoymaktaydı. Bk. el-Müddessir 74/43-4; el-İsrâ 17/100.

⁶⁰ el-Bakara 2/264. Ayrıca bu hatayı yapan kimselerin durumu, üstündeki toprağa şiddetli bir yağmur yağınca çıplak halde kalan kayaya benzetilir. İbnü'l-Cevzî, âhiret günü ifadesini kıyamet günü olarak açıklar ve o günde harcadıklarına karşılık hiçbir sevap elde edemeyeceklerini belirtir. İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr*, 1/318.

⁶¹ en-Nisâ 4/38-39.

⁶² el-Bakara 2/62.

üzerine nâzil olduğunu belirtir.⁶³ Zemaşerî, âyetin başında geçen “iman edenler” hitabının, sözde iman ettiğini söyleyen münafıklara olduğunu söylerken; Sâbüleri, Yahudi ve Hıristiyanlar dışında meleklerle tapan bir grup olarak tanımlar. Âyette sayılan bu dört grubun da ancak İslâm’a girip *sâlib amel* işleyerek mükâfat elde edebileceklerini belirtir.⁶⁴ İbnü’l-Cevzî, Sâbülerin kimleri ifade ettiği ile ilgili görüşleri Hz. Muhammed’den önce Hz. İsa’ya iman edenler, Hz. Musa’ya iman edip Hz. İsa geldikten sonra ona iman edenler, münafıklar, Kus b. Sâide, Bahîrâ, Varaka gibi İslâm’ı arayanlar, Hz. Muhammed’in ümmeti olmak üzere beş madde halinde özetler.⁶⁵ Mâide sûresi 5/69. âyet de benzeri bir anlama sahiptir.⁶⁶ Âhiret günü ifadesini Taberî, öldükten sonra dirilişe inanmaları ve amellerini bu meâda yönelik yapmaları şeklinde açıklar.⁶⁷ Bu âyette sayılan din mensupları, Hz. Muhammed’e inanan kendi çağdaşları olabileceği gibi, Hz. Muhammed’den önceki dönemlerde kendilerine gönderilen peygambere, Allah’a ve âhirete inanan ve amellerini buna göre düzenleyen kişiler de kastedilmiş olabilir.

Allah’a ve âhiret gününe inananlar diye tanımlanan mü’min kulların vasıfları arasında iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma (emir bi’l ma’rûf nehiy ani’l münker) ile hayırda yarışma vardır. Âl-i İmrân sûresinin 3/114. âyetinde “*Allah’a ve âhiret gününe iman ederler, iyiliği emreder kötülükten sakındırırlar ve hayırlı işlerde yarışırlar. İşte onlar sâliblerdendir*”⁶⁸ buyrulur. Zemaşerî, âyetin sibakında geçen Ehl-i kitaptan, Müslüman olanların kastedildiğini söyler. Onların gece saatlerinde Kur’ân okuyup secde ettiklerine dair İbn Mes’ûd (öl. 32/652-53), bir defasında Hz. Peygamber’in yatsı namazını biraz geciktirdikten sonra geldiğini,

⁶³ Diğer bir rivâyet Selmân-ı Fârisî’nin onların namaz kıldığı, oruç tuttuğu ve Hz. Muhammed’e inandıklarını ve Onun gönderildiğine şahitlik yaptığını söylemesinden sonra aynı tepkiyi vermesi üzerine nâzil olduğu şeklindedir. Ebü’l-Hasan el-Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl (Kur’an Âyetlerinin İniş Sebepi)*, çev. Necdet Çağıl-Necatî Tetik, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 29.

⁶⁴ Zemaşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/396-398.

⁶⁵ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, 1/91.

⁶⁶ “*Şüphesiz ki iman edenlere, Yahudiler, Sâbüler ve Hıristiyanlardan Allah’a ve âhiret gününe inanıp sâlib amel işleyenlere korku yoktur ve onlar üzülmeceklerdir.*”

⁶⁷ Taberî, *Câmî’u’l-beyân*, 10/476.

⁶⁸ Âl-i İmrân 3/114.

kendisini bekleyenleri görünce “Ehl-i kitap içinde bu saatte sizden başka Allah’i zikreden yoktur.” diyerek peşinden bu âyeti okuduğunu nakletmiştir.⁶⁹ Zemahşerî, âyette sayılan hasletlerin, Allah’a imanlarının inkârâ benzetildiği Yahudilerin İslâm’a geçtikten sonra değiştirdikleri, önceden yerilen özelliklerine atıfla olduğunu söyler. Zemahşerî’ye göre, geceleri Allah’ın âyetlerini okuyup O’na secde ve iman etmelerinin zikredilmesi, Üzeyir’i Allah’ın oğlu kabul ederek, peygamberlerin ve kitapların bir kısmına inanıp bir kısmına inanmama hallerinin mukabilidir. Âhret gününe imanın sayılması, ona olduğundan farklı sıfatlar yükleme yanlışlarından kurtulmaları ile ilgiliyken, hayırlı işlere koşmalarının zikredilmesi ise onların hayır işlerini ağırdan alma tavırlarının değiştiğini gösterir.⁷⁰ Râzî de (öl. 606/1210), Abdullah b. Selâm (öl. 43/663-64) ve arkadaşları Müslüman olduğunda Yahudilerden bazılarının onların kâfir olup hüsrana uğradıklarını söylemeleri üzerine, onların faziletini açıklamak için âyetin nâzil olduğu rivayetinin, bu âyette Ehl-i kitaptan Müslüman olanların kastedildiği görüşünü desteklediğini söyler.⁷¹

Bu âyetle ilgili Râzî’nin zikrettiği üç görüş daha vardır. Bunlardan biri âyetin, öncesinde bazı kötü sıfatlarla anılan Ehl-i kitabın içinde de iyi sıfatlara sahip insanların olduğunu beyan etmek için nazil olduğudur. Diğer bir görüş, Ehl-i kitaptan maksadın tüm din mensuplarından kendilerine kitap gönderilen herkes olduğudur. Buna göre Müslümanlar da bu kapsama girmiş olur. Son görüş ise Ehl-i kitaptan kastedilenin Hz. Muhammed’e inananlar olduğudur. Bu görüş Ehl-i kitap diye adlandırılanların halinin kötü, ancak Allah’ın “Ehl-i kitap” dediği Müslümanların durumlarının âyette anlatıldığı gibi olabileceğini gösterir.⁷² Bu görüşlerden hareketle ulaşılan esas sonuç, iman konusunda Allah’a ve âhret gününe inanmaktan taviz verilmeyeceği, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmanın, aynı zamanda hayırda yarışmanın inananların özelliklerinden olması gerektiğidir.

⁶⁹ Vâhidî, *Eshab-ı Nüzûl*, s. 119; Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/1038.

⁷⁰ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/1038.

⁷¹ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 8/331.

⁷² Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 8/331-332.

Kur'ân, imanı ve ona bağlı davranışları, müşriklerin kendi aralarında geliştirdikleri iyiliklerle kıyaslayarak, iman ve imanla ilgili davranışların Allah katında farklı bir değeri olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁷³ Câhiliye döneminde Kâbe'ye ve oraya gelen misafirlere hizmet etmek şeref vesilesi olup, bu konuda liderlik Kusayoğullarındaydı. Bu sebeple başka kabileler onlarla çekişemez ve onlara karşı kimse övünemezdi. Bu vazifeler hicâbe, sikâye, rifâde, nedve, livâ ve riyâse olmak üzere altı taneydi.⁷⁴ Tevbe sûresi 9/18. âyette Allah'ın mescitlerini imar edenlerin, Allah'a ve âhiret gününe inananlar; namazı kılanlar, zekâtı verenler ve Allah'tan başkasından korkmayanlar olduğu buyrulur.⁷⁵ Allah'a iman etme Hz. Peygamber'e iman etmeye karinedir, Allah'a iman peygambere imanla tamamlanır, namaz ve zekâtın zikredilmesi de peygambere imana işaret etmektedir. Mescitleri imar etme, maddi olarak onların yapım ve bakımını üstlenme anlamına geldiği gibi; oralarda ibadet etme, ders halkaları oluşturma gibi aktif kullanımını da kapsar.⁷⁶ Bu âyetin hemen sonrasında ise, hacılara su dağıtma görevini ve Mescid-i Harâm'ın bakımını yapan kimse ile Allah'a ve âhiret gününe inanıp, Allah yolunda savaşan kimsenin Allah katında eşit olmadığı ifade edilir.⁷⁷ Sikâye ve imâre faziletli amellerden olsa da, müşriklerin boş amellerinin mü'minlerin sabit amelleri ile benzeşmediğine ve eşit olmadığına işaret etmektedir. Yine onların bu ikisini birbirine eşit tutmaları, küfür şeklindeki zulümlerine ilave ikinci bir zulüm olarak nitelendirilmiştir.⁷⁸ Bu âyette mü'minlerin amelleri arasında Allah katında cihadın faziletine işaret

⁷³ Galip Türcan, *Kur'an'da Âhiret İnanç*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002), s. 259.

⁷⁴ Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr, *el-Muhabber Araç Kültürü*, çev. Adem Apak-İsmail Güler, (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 131.

⁷⁵ et-Tevbe 9/18.

⁷⁶ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 3/40; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Beyrut: Dâru Sâdır, 2001, 1/399.

⁷⁷ et-Tevbe 9/19.

⁷⁸ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 3/42.

olduğu gibi, müşriklerin kendilerini doğru yolda görmelerine bir cevap verilmiş olması da mümkündür.⁷⁹

Hız. Peygamber, Allah'a ve âhiret gününe iman eden kimsenin komşusuna eziyet etmemesi, misafirine ikramda bulunması ve hayır konuşması, hayır konuşmayacaksa da susmasını⁸⁰ buyurarak, imanın kişinin ahlâkında yaratacağı dönüşüme dikkat çekmiştir. Hız. Peygamber, bir hadisinde sekîne ve vakârın hayâdan, hayânın ise imandan olduğunu buyurmuştur.⁸¹ Alışverişte faize bulaşmama konusunda Hız. Peygamber "Allah'a ve âhiret gününe iman eden kimse altını altınla ancak misli misline alsın"⁸² buyurarak, ticaret ahlâkına ve faizsiz kazanca da dikkat çekmiştir.

2.3. Boşanma Sürecinde Güzel Ahlâkın Korunması

Kur'an'da ailenin teşekkülünde gerekli olan nikâh akdinde olduğu gibi, çeşitli sebeplerle boşanmaya karar verdikten sonra da inananların Allah'ın emir ve yasaklarına göre hareket etmeleri istenir. Allah'a ve âhiret gününe iman eden kimselerden boşanma sürecini hem birey, hem toplum açısından daha problemsiz ilerletmesi istenerek, boşanma sürecinde insanların birbirlerini incitmemesi için tavsiyelerde bulunulur.

Şahitliği dikkatli bir şekilde yerine getirme, Allah'a ve âhirete iman edenlere öğütlenenler arasındadır. Boşanma konusunda hassasiyet ve şahitliğin önemi tek bir âyette toplanmıştır: "(İddet) sürelerinin sonuna ulaştıklarında, onları ya ma'rûf ile tutun ya da onlardan ma'rûf ile ayrılın; aranızdan adaletli iki kişiyi şâbit tutun. Şâbitliği Allah için yerine getirin. İşte bu Allah'a ve âhiret gününe iman edenlere verilen öğüttür. Kim Allah'tan sakınırsa Allah ona bir çıkış yolu açar."⁸³ Ma'rûfla ayrılmayı Taberî, kadının iddet süresi bitinceye kadar beklemesi, iddeti bittikten sonra mehrinden

⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, âyetin nüzûl sebebine ilişkin altı farklı rivâyet zikretmektedir. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 3/409-411.

⁸⁰ Buhârî, "Edeb", 78 (No. 6018); "Nikâh", 67 (No. 5185); Müslim, "İmân", 74 (1/68).

⁸¹ Buhârî, "Hayâ", 77 (No. 6118, 6119).

⁸² Müslim, "Müsâkât", 92/1591 (3/ 1214).

⁸³ et-Talak 65/2.

ödenmemiş bir miktar varsa kocasının onu ödemesi ya da boşanma bedelini (mut'a) vermesi şeklinde açıklar.⁸⁴ İddetin sonuna yaklaşp henüz iddet süresi bitmediği sırada kocası, eski şekliyle nikâhını sürdürmeye karar verirse, eşine karşı hoş sohbetle bulunur, ona iyi muamelede bulunur ya da eşinden ma'rûfla yani onu kötülemeden, hakaret edip zorlamadan güzel ve iyi bir şekilde ayrılır. Eşine dönmeye karar verirse, âdil iki kişiyi şahit tutması gerekir.⁸⁵ Aslında eşine geri dönmeye yahut boşanma konusunda şahit tutmak gerektiğine dair iki görüş beyan edilmiştir. Kurtubî (öl. 671/1273), âyetin zahirinden *ric'atin* (kocanın karısına geri dönmesi) kastedildiğini söyler. Bu gerekliliğin vücûb ifade edip etmediği ayrı bir tartışma konusu olsa da, önemli olan kadınların haklarının korunmasını sağlamaktır. Erkeğin *ric'at* uygulamasını, kadına eziyet aracı haline dönüştürmemesi gerekmektedir. Zira Câhiliye ehli ve bu âyet nâzil olmadan önce Müslüman erkekler, karısını istediği kadar boşayıp -iddet süresi içinde- yeniden ona dönme hakkına sahipti.⁸⁶ Şahit tutmanın faydası, karşılıklı inkârı/yalanlamaları önlemek, kocanın eşine eziyet olsun diye evliliğini devam ettirmekle itham edilmemesi, miras almak için evliliklerinin devam ettiği iddiasında bulunulmaması içindir.⁸⁷ Zemahşerî ise, âyette hem dönüş hem de ayrılma durumunda şahit tutulmasının kastedildiğini söylemiştir.⁸⁸

Kur'ân'da Allah'a ve âhiret gününe iman eden kadınların boşanma sırasında göstermeleri gereken hassasiyet özel bir konu üzerinden işlenerek, iman-ahlâk münasebeti ortaya konmaktadır. Bu konu, kadınların kocasından daha kolay boşanabilmesi için rahimlerindekini saklamalarının helal olmayacağıdır. "*Boşanan kadınlar kendi başlarına üç âdet dönemi beklerler. Eğer Allah'a ve âhiret gününe iman ediyorlarsa, onlara Allah'ın rahimlerinde yarattığını gizlemeleri helâl olmaz...*"⁸⁹ Âyette geçen "*rahimlerinde yarattığı*" ifadesinden, çocuğun veya hayız halinin kastedilmiş olabileceği söylenmektedir. Hamileliğin gizlenmesi

⁸⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/443.

⁸⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*, 8/145.

⁸⁶ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 4/538; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 1/263.

⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, 17/39-40.

⁸⁸ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 6/770.

⁸⁹ el-Bakara 2/228.

kadının doğum yapana kadar evliliklerinin devam etmesini istemediğinde, doğacak çocuğa acıdığı için kocasının boşanmaktan vazgeçeceği endişesinden dolayı olabilmekteydi. Zemahşerî, bu âyette karınlarındaki ceninleri düşürmeyi amaçladıkları için rahimlerinde olanı gizleyen kadınların kastedilmiş olabileceğini, bu şekilde rahimlerinde olanın gizlenmesinin ceninin düşürülmesinden kinaye kılındığını söylemiştir.⁹⁰ Diğer ihtimal ise kadının, hemen boşanma arzusundan dolayı hayızlı olduğunu gizlemesidir. Zira kadın hayızlı iken kocasının onu boşaması caiz görülmemiştir.⁹¹ “Allah’a ve âhîret gününe iman ediyorlarsa” ifadesi rahimlerdekini gizlemenin büyük bir vebal olacağı, Allah’a ve O’nun cezalandırmasına iman eden kimsenin bu tür büyük günahlara cüret edemeyeceği anlamına gelmektedir.⁹²

Câhiliye devrinde boşanan kadının başkasıyla evlenmesine eski kocası, eski kocasıyla yeniden evlenmesine de -kadın isteyecek olsa bile- aile büyükleri razı olmayarak engellemeye çalışmaktaydı.⁹³ Bu yüzden Kur'an'da kadının boşanma sonrası iddet süresi tamamlandığında kocasıyla *ma'rûf* üzere yeniden anlaşılabilirse, bir kez daha evlenmesine engel olmamaları hususunda yakın çevresi uyarılmış, bunun Allah'a ve âhîret gününe iman edenler için en iyi, en temiz öğütler olduğu zikredilmiştir.⁹⁴ Nitekim Bakara sûresi 2/232. âyet karısını bir talak ile boşayan Ebü'l-Bedah b. Âsım'a, kız kardeşinin geri dönmesini engelleyen Ma'kıl b. Yesâr hakkında inmiştir. Çünkü Ma'kıl, onun kardeşini boşayarak haksızlık ettiğini, bu sebeple tekrar evlenmelerine izin vermeyeceğini söylemiştir. Allah Resûlü ona, “Eğer Allah'a ve âhîret gününe iman ediyorsan Allah'ın emrettiğini yap.” deyince, Allah'a ve âhîret gününe inandığını belirterek, kız kardeşini Ma'kıl ile yeniden

⁹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/722.

⁹¹ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/720.

⁹² Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/722.

⁹³ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/370.

⁹⁴ el-Bakara 2/232.

nikâhlamıştır.⁹⁵ Böylece Kur'ân kadının yeniden evlenmesini engelleyenlere uyarıda bulunarak, kadınların istedikleri, hukuk ve ahlâka (ma'rûfa) uygun bulunan evlilik taleplerini geri çevirerek evlenmelerini engellemenin, dul yaşamalarına veya istemedikleri biriyle evlenmelerine sebep olmanın insana bir faydasının olmayacağını belirtir.⁹⁶ Faydası olmayacağı gibi, bu şekilde davranmanın Allah'ın kendisine ve âhiret gününe inananlara öğütlediğinin, en iyi ve en temiz şekilde nitelendirdiği yolun dışında olduğu açıkça belirtilir.

Ölüm sebebiyle evliliğin sonlandığı durumlarla ilgili hükümlerde, İslam öncesine kıyasla bazı değişikliklere gidilmiştir. Câhiliye'de kadının kocası ölünce evde bir sene bekler, kocasının mirasından ona nafaka verilir. O sene tamamlanınca evden çıkar, yanında bir kığı/deve dışkısı (بعره) taşır onu bir köpeğe atardı. Böylece iddeti biterdi. Kığı atması, kocasının ölümünden sonra orada kalmasının, attığı kığıdan daha değersiz olduğunu ifade etmek içindi.⁹⁷ Hz. Peygamber bu âdete binâen kızı hakkında bir soru soran kadına Allah'a ve âhiret gününe iman eden bir kadın için, ölenin ardından 3 günden fazla yas tutmasının helal olmadığı, yalnızca eşi için bu sürenin 4 ay 10 gün olabileceği cevabını vermiştir.⁹⁸ Yani bir yıl olan yas tutma süresi 4 ay 10 güne indirilmiştir.

Kur'ân'da kadın-erkek ilişkilerinin düzenlenmesinde evlenme ve boşanma üzerinde durulduğu kadar, iffetin korunmasına ve zinadan uzak durulmasına da önem verilmiş, mü'minlere bu konuda uyarılarda bulunulmuştur. Zinanın hem birey hem toplum için doğuracağı olumsuz sonuçlardan dolayı, zinayı engellemek adına caydırıcı cezalar emredilmiştir. Allah, zâni ve zâniyeye ceza olarak yüz sopa vurulmasını emrederken, bunu merhametten dolayı uygulamayabilecek olanlara karşı, "*Allah'a ve âhiret gününe iman ediyorsanız, Allah'ın hükmünü uygulamada*

⁹⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/197. Benzer rivâyet için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîb*, (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Kitabu'n-Nikâh", 36, (No. 5130).

⁹⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/370.

⁹⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 1/286-287.

⁹⁸ Buhârî, "Cenâiz", 30 (No. 1280-1282); "Talak", 46 (No. 5334, 5335); Müslim, "Talak", 58 (2/1124) Sürme sürmez, boyalı elbise giymez. Buhârî, "Talak", 49 (No. 5342).

merhamete kapılmayın.” diye uyarıda bulunmaktadır. Ayrıca cezanın umuma açık bir yerde, diğer insanlara ibret olacak şekilde uygulanması gerektiği “*Mü'minlerden bir grup onlara uygulanan cezaya şahit olsun.*” şeklinde beyan edilir.⁹⁹

2.4. Allah Yolunda Cihad

Son nâzil olan sûre olarak kabul edilen Tevbe sûresi¹⁰⁰ bir nevi mü'minlere vahyin son uyarılarını içerir niteliktedir. Nüzûl süreci sonlanırken indirilen Tevbe sûresinde el-yevmü'l-âhir ifadesinin 6 kez kullanılması, vahiy tamamlanana kadar bir iman esası olarak Allah'a imanla birlikte, âhîret inancının da ne denli önemsendiğini gösterir. Sûrede Allah'a ve âhîret gününe iman meselesinin birlikte ele alındığı temel konu ise cihad ve cihadla ilgili hükümler olup, birini daha önce ele aldığımız¹⁰¹ beş âyet doğrudan bu konuyla ilgilidir.

Kur'an'da Hz. Peygamber'in peygamberliğini kabule yanaşmayan ve O'nun yasakladıklarına ve hak dine riâyet etmeyerek yaşayan Ehl-i kitap, Allah'a ve âhîret gününe inanmayan kimseler olarak tanımlanmakta ve Müslümanlara “*bu kimselerle, boyun eğip, kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın*” buyrulmaktadır.¹⁰² Bu âyet Hz. Peygamber'e imanla, Allah'a ve âhîret gününe imanın bütünlüğünü bir kez daha kanıtlar niteliktedir. Elmalılı (öl. 1942), Allah ve âhîret lafzını söylese bile, gerçekte kalplerinde ona yer vermeyen, dünya sonsuza kadar kendisinin olacaktı ve yaptıklarından sorumlu tutulmayacaktı gibi yaşayanların, ayrıca kendilerinin tâbi olduklarını söyledikleri kitaba ve Peygamberin hükmüne dahi uymayanların kastedildiğini söyler. Bir dinin hak olabilmesi, onun Hak Teâlâ'ya izafet-i kâmile ile bağlı olmasına dayanır.¹⁰³

⁹⁹ Nûr 24/2.

¹⁰⁰ “*Son inen sûre Tevbe sûresidir.*” Buhârî, “Tefsir”, 1, (No. 4654); Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, 18.

¹⁰¹ et-Tevbe 9/18-19. âyetleri birbirinden ayırmamak adına öncesinde zikrettik.

¹⁰² et-Tevbe 9/29.

¹⁰³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd., (İstanbul: Azim Dağıtım, 2011), 4/340-341. Ehl-i kitapla savaş sebebiyse onların Hz. Muhammed'e inanmamalarından ziyade, Ona ve İslâm'a karşı düşmanca tavır takınmaları ve engellemeye çalışmaları olmuştur.

Cihad etme ile âhirete iman bağlantısının net bir şekilde kurulduğu meâlen “Allah’a ve âhiret gününe iman edenler, malları ve canlarıyla cihad edecekleri için senden izin istemezler. Allah, müttakileri çok iyi bilir.”¹⁰⁴ şeklindeki âyet, cihadın hem mâlî hem bedenî yönüne dikkat çekmekte, Allah’ın belirttiği özür halleri (bedende özür durumu ya da savaş için teçhizatı olmaması gibi) ve şehri korumak için Hz. Peygamber’in geride bıraktıkları kimseler hariç savaşa katılmama noktasında inananların mazereti olamayacağını ifade etmektedir.¹⁰⁵ “Allah, müttakileri bilendir.” ifadesi onların müttakiler zümresine dâhil olduklarına dair tanıklık ve kendilerine en büyük ödülün verileceğine dair vaat mahiyetindedir.¹⁰⁶

İnfâk etmenin önemine vurgu, cihad için infâk etme bağlamında da yapılır. İnsanların inanç ve tavırlarının farklılığı ve Allah katında buna göre muamele görecekları bedevîlerin tutumları üzerinden gösterilir. Bedevîlerden, Müslümanların başına kötü bir hal gelmesini bekleyenler olduğu gibi, onlar arasında Allah’a ve âhiret gününe inanan, mallarını Allah’a yakın olmak ve Hz. Peygamber’in duasını almak için harcayanlar da vardır. Onların bu iki beklentisi de âhirette Allah’ın rızasına kavuşma gibi üst bir mertebeye çıkma isteği ile ilgili olup, bunlar kendileri için bir yakınlık vesilesidir. Allah onları rahmetiyle kuşatacaktır.¹⁰⁷ Bedevîlerin içindeki bu grup şu iki vasıfla nitelenmiştir. İlki, bu grubun Allah’a ve âhiret gününe iman etmiş olmasıdır. Bu tabirin hedefi, insanın bütün fiillerinde önce ihlasın bulunmasına dikkat çekmektir. Bu, cihad için de böyledir. Diğeri ise, onların yaptıkları infâkı Allah ve Resûlünün dualarına yakınlık vesilesi bilmeleridir.¹⁰⁸ Âyette geçen *kurubât* (فُرُبَاتٍ) kelimesi, *yettehiznu* (يَتَّخِذُ) fiilinin ikinci mefûlü olup anlam, infâk ettiği şeyin Allah

¹⁰⁴ et-Tevbe 9/44-45.

¹⁰⁵ Normal şartlar altında cihad farz-ı kifâye, umumi seferberliği gerektiren bir tehlike veya saldırı durumunda ise farz-ı ayndır. Ahmet Özel, “Cihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993) 7/528.

¹⁰⁶ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 3/90.

¹⁰⁷ وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ فُرُبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا فُرُبَةٌ لَهُمْ سَنُدِّجِلُهُمْ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ ۗ وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ فُرُبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا فُرُبَةٌ لَهُمْ سَنُدِّجِلُهُمْ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ ۗ وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ فُرُبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا فُرُبَةٌ لَهُمْ سَنُدِّجِلُهُمْ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ ۗ

¹⁰⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 16/126-127. Râzî, Nâfi’nin *kurubât* kelimesini ra’nın dammesi ile okuduğunu söyler ve bunu doğru kabul eder. Daha sonra bu kelimenin tahfifle sükûn üzere okuduğunu belirtir.

katında yakınlık elde etme sebebi olacaktır. Zira Hz. Peygamber sadaka verenlere hayır ve bereket duasında bulunur, o kimselerin bağışlanmaları için dua ederdi. Mü'minin infâkı Hz. Peygamber'in duasına vesile olduğu için, “İnfâk ettiği şeyi... Resûlün duasını almaya vesile sayarlar.” denilmiştir. Âyette geçen *seyudhulbum* (سَيُجَاهِلُهُمْ) ifadesi onların bu düşüncelerinin doğru olduğunu destekler, zira filin başındaki “se” zaman kalıbı vaadin gerçekleşeceğini gösterir. Allah'ın sadaka veren kimselerden razı olduğuna, halis niyetle verilen sadakanın kişiyi rıza-yı ilahîye ulaştıracağına işaret eder.¹⁰⁹

Allah yolunda cihad etme âhîret gününe imanla ilişkilendirilse de, savaşla ilgili çeşitli sınırlandırmalar vardır. Allah'a ve âhîret gününe iman etme bağlamında Hz. Peygamber, Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günden beri Mekke'yi haram kıldığını kıyamete kadar da bunun böyle kalacağını haber verdikten sonra, Allah'a ve âhîret gününe iman eden bir kimse için Mekke'de kan dökmesinin veya oranın ağaçlarını kesmesinin helal olmadığını söylemiştir.¹¹⁰ Aslında bu hüküm sadece Mekke bölgesi için değil, haksız yere bir cana kıymama anlamında genel bir hükümdür.

SONUÇ

Âhîrete iman yalnızca vahyin Mekke döneminin değil, Medine döneminin de Allah'a imanla birlikte Kur'an'da en çok işlenen ikinci konudur. Vahyin Medine döneminde âhîret inancının ameller üzerindeki etkisi bariz bir şekilde görülmektedir. Bu etki, kişinin hayatının her anını Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda şekillendirmesinde ve İslâm toplumunun bir parçası olmanın getirdiği hak ve sorumlulukları üstlenmesinde kendini gösterir. Bu bağlamda vahyin Mekke dönemi boyunca Kur'an'da geçmeyen el-yevmü'l-âhir ifadesi, hicretle birlikte Kur'an'da iman prensipleri içerisinde zikredilir ve âhîret gününe iman Müslümanların hayatlarının hemen her anını Allah'ın emirleri doğrultusunda düzenlemesini gerektirir. Nitekim inanan insan, asıl hayatının bu dünya hayatı olmadığını, bu hayatının ebedi yurduna giden

¹⁰⁹ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 2/303-304.

¹¹⁰ Tirmizî, “Hac”, 1, (No. 809); Buhârî, “Meğâzi”, 51, (No. 4295), “Cezâü's-Sayd”, 8, (No. 1832); Müslim, “Salât”, 446 (2/987).

yolda bir köprü olduğu düşüncesini zihninde canlı tutmaya çalışır ve davranışlarını buna göre kontrol etme gayreti içinde olur.

Âhiret gününe imanın her zaman Allah'a imanla birlikte kullanımı, âhirete iman konusunda da tevhîdî anlayışın dışına çıkmadan, Allah'ın insanlara beyan ettiği şekilde bir âhiret inancına sahip olmanın gerektiğini gösterir. Nübüvvet inancı, tevhîd ve âhiret inancından ayırt edilmeksizin, Kur'ân'da Allah'a ve Resûlüne itaat emredilerek, anlaşmazlıkların Allah ve Resûlünün emrine uyarak çözülmesi ve onların sevgisinin her şeyden üstün olması gerektiği hatırlatılır.

Âhiret gününe imanın zikredildiği âyetler, âhiret gününe imanı vurgulamanın ötesinde, ibadet ve davranışlarımızı ölümden sonra arzuladığımız hayata ulaşma gayretiyle düzenlememizi ister. Allah'ın vadettiği mükâfat beklentisi bu gayret için teşvik edici olabilir. Bu noktada Kur'ân mükâfatın en üst mertebesi olan Allah'ın rızasını kazanmayı hedeflememizi ister.

Allah'a ve âhiret gününe iman eden bireylerin öncelikle bu inançlarında samimi olmaları gerekmektedir. Bu inancın getirdiği sorumluluklar arasında ibadetlerden namaz ve infâk özellikle zikredilir. Namaz kişinin Allah'a karşı sorumluluğunu gösteren bir ibadet olmasıyla birlikte, hakkıyla eda edildiğinde kişiyi toplumsal sorumluluklarını yerine getirme ve insan ilişkilerini düzenleme konusunda da teşvik eder. İnfâk ise paylaşma duygusunu güçlendiren bir ibadet olup, aynı zamanda kişiye rızkı verenin Allah olduğunu hatırlatır. Allah'a ve âhiret gününe inanan bir kimseden infâk etmesi beklenir.

Kur'ân'da âhiret gününe imanla birlikte sâlih amel işlemek zikredilir ki bu, Allah'ın rızasına uygun her türlü ameli kapsayan geniş bir ifadedir. İyiliği emretme ve kötülüğü nehyetme görevi de, Allah'a ve âhiret gününe inanan bireyin sorumlulukları arasındadır. Bu şekilde, hem bireylerin hayatı hem de toplumun ıslahı yönünde bir fonksiyon icra edilerek, toplumda iyiliğin yayılması ve huzurun sağlanması istenir.

Mü'minler evlilik, boşanma, şahitlik gibi toplumsal meselelerin düzenlenmesinde Allah'a ve âhiret gününe imanın gereğini yerine getirme hususunda uyarılır. Nitekim boşanma sürecinde inanan kadınların hamileliklerini gizlemesi helal görülmemiştir. Ayrıca âhiret gününe inanıyorlarsa boşandıktan sonra eski eşine dönmek isteyen kadınlara ailelerinin engel olmaması emredilmiştir. Yine kocanın eşine dönmeyi

istememesi durumunda bunun ma'rûfla gerçekleşeceğine dair iki âdil şahit istenmiş, hem şahitliğin hem evliliğin korunmasında atılacak adımlarda arabulucu kişilerin önemine temas edilmiştir.

Allah'a ve âhiret gününe iman edenlerin zinâ edenler için takdir edilen celde cezasını uygulamada merhamet etmemesine dair uyarılması, toplumda ve insan ilişkilerinde ortaya çıkacak fesadı gidermek ve daha kötü sonuçların ortaya çıkmasına engel olmak içindir. Aslında bu âyetlerde temas edilen toplumsal mevzular birer örnek mesabesinde olup hemen her konuda, kişiden mü'min karakterine uygun şekilde hareket etmesi istenmektedir.

Kur'ân'da Allah'a ve âhiret gününe imanın gerekliliklerinde son olarak Allah yolunda cihad etmek, cihada gitmemek için mazeret öne sürmemek, cihad yolunda infâkta bulunmak zikredilmiştir. Ancak, haksız yere cana kıymak kati suretle yasaklanmıştır.

Âhirete iman edenlerin yapması ve sakınması gereken birçok fiil Kur'ân'da zikredilmektedir. Ancak biz, Kur'ân'da el-yevmü'l-âhir ifadesi bağlamında iman eden bireyden istenen fiilleri; bu fiillerin bireyin hayatına, Allah'a karşı sorumluluklarına ve insan ilişkilerine olan katkısını bağlamında ele aldık. İman, kalp ile tasdik, dil ile ikrarı kapsadığı kadar, yapılması ve sakınılması gereken birtakım davranışları da gerektirmektedir. Bu şekliyle iman yalnızca Mekke döneminin değil, Medine döneminin de aslı konularından olup, hatta mü'minlerin hayatlarını düzenleme noktasında Mekke döneminden daha etkin bir rol oynamıştır.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfembres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1408/1988.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sabîb*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır. Hak Dini Kur'an Dili. sad. İsmail Karaçam vd.. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 2011.
- Hayreddin Karaman vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 4 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- İbn Habib, Muhammed b. Ümeyye b. Amr. *el-Muhabber Arap Kültürü*. Çev. Adem Apak-İsmail Güler, Ankara: Ankara Okulu, 2018.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâmi Ahmed b. Hanbel*. 45 Cilt. thk. Şuayb el-Arnâvût, Âdil Mürşid vd.. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-aẓîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibetin lin-Neşri ve't-Tevzî', 2. basım, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. basım, 1414.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. b.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1984.
- İsfehânî, Râğîb. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 4. basım, 1430/2009.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.

- Maverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüketü ve'l-'uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-sabîhi'l-muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. t.y.
- Okumuş, Mesut. “Kur'an ve Sünnette Dünya ve Âhîret Hayatına Bakış”. *Diyanet İlmî Dergi* 46/1 (Ocak 2010), 119-144.
- Özel, Ahmet. “Cihad”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/527-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-ğayb*. thk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Şahin, İskender. *Semantik Analizler Işığında Kur'an'da Diriliş Gerçeği*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2013.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir-Mahmûd Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1420/2000.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u'l-kebîr*. 6 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. “Âhîret”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1/543-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Türcan, Galip. *Kur'an'da Âhîret İnanç*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan. *Esbâb-ı Nüzûl (Kur'an Âyetlerinin İniş Sebepleri)*. çev. Necdet Çağıl-Necati Tetik, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

- Yahyâ b. Sellâm, et-Teymî el-Basrî el-Kayrevânî. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk.Hind Şelebî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Yılmaz, Ali. “Kur'an-ı Kerîm'de “Yevm/Gün” Kavramıyla Zikredilen Âhîret İsimleri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/16 (Aralık 2001), 141-171.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtezâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâbiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. thk. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc. Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965-2001).
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed Cârullah. *el-Keşşâf 'an hakâiki gâvâmidî't-tenzîl, Keşşâf Tefsiri*. edt. Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016-2020.

DEUİFD LIV / 2021, ss. 133-146.

**Şiî Müfessir Bahrânî ve *el-Burhân fi Tefsîri'l-Kur'ân* İsimli Eseri:
Muhteva ve Biçim Analizi***

Sabuhi SHAHAVATOV**

ÖZ

Son dönemlerde İslam düşünce tarihindeki farklı dinî ve siyasî oluşumlara mensup alimlerin düşüncelerine yönelik akademik çalışmalar artış göstermekle birlikte, özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda hem Osmanlı (Sünnî) hem de Safevi (Şiî) devletlerinde kaleme alınan çalışmalara ilişkin akademik incelemeler hala sınırlı sayıdadır. Bu literatür, 16. ve 17. yüzyılların düşünce geleneğinin genel portresini çizmek için yeterli veriyi sağlayamadığı için, söz konusu döneme dair hem bibliyografik çalışmaların hem de doğrudan metinler üzerine incelemelerin yapılması faydalı olacaktır. Yapılacak araştırmalar daha ileri çalışmalara zemin hazırlayacağı gibi söz konusu dönemin dinî/teolojik düşünce biçimi hakkında da bazı ipuçları verecektir. Buradan hareketle, bu makale, 17. yüzyıl Şiî tefsir geleneğinin önemli müfessirlerinden Seyyid Hâşim el-Bahrânî ve *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân* isimli tefsirini ele almakta ve müellifin genel bibliyografyasını belli ölçüde incelemekle beraber, doğrudan metnin kendisine yönelik muhteva analizi de yaparak söz konusu dönemdeki Şiî tefsir literatürünün genel karakterini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ulaşabildiğimiz kaynaklar ışığında, Bahranî'nin, geç dönem müfessiri olmasına rağmen, Şiî literatürde kendi zamanına kadar birikmiş tefsir rivayet malzemesini bütünüyle derlemeyi hedefleyen ilk isim olarak öne çıktığını söylemek mümkündür. Diğer taraftan kendisinin örtük de olsa, dilbilimsel, felsefi, tasavvufî tefsir biçimlerine de bir itirazı söz konusudur. Bu yönleri ile *el-Burhân* tefsiri, Şiî havzanın rivayet/ahbarî kanadının tefsir alanındaki en kapsamlı metni olarak kabul edilebilir. Bahranî ve eserinin bu özellikleri ve Türkiye'de şimdiye kadar bu konuda akademik bir inceleme yapılmaması açısından çalışmamız önem arz etmektedir. Bu bağlamda hem

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir

** Dr., sabuhi1985@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9739-7096>

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi: 14.09.2021

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi: 22.11.2021

Bahrânî hem de kaleme aldığı tefsir üzerine yapılacak her araştırmanın ileri düzey çalışmalarına zemin hazırlayacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Şîa, Bahrânî, el-Burhân fi tefsiri'l-Kur'an.

Shi'ite Mufassir Bahrânî and his tafsir *al-Burhân fi Tafsîr al-Qur'ân*: The Analysis of content and form

ABSTRACT

Abstract: Recently, along with the rise of the academic studies on the thoughts of the scholars belonging to the different religious and political sects in the history of Islam, it has seen that the academic studies on the literature written in especially 16. and 17. centuries in both Ottoman Empire (Sunni) and Safavid Empire (Shi'ite), are still limited. This limited literature has not provided the enough data for drawing the general picture of the tradition of the thought in 16. and 17. centuries, so it will be useful to do the bibliografic studies and analysis on the texts written in that period. These studies will provide a basis for further research and give some clues on the religious/theological thought in mentioned period. Thus, this article examines Seyyid Hâşim al-Bahrânî and his tafsir of *al-Burhân fi tafsîr al-Qur'ân*, and aim to the character of Shi'ite tafsir literatür in the mentioned period. In the light of the sources which we examined, it is possible to say that Bahrânî is the first scholar aiming to gather together the riwayat on tafsir until his own period, although he was one of the late period scholar. On the other hand, he wasn't accepting the other forms of the tafsir (linguistic, philosophical and sufi/mystical). It can be accepted that along with these features of it, al-Burhan is the most comprehensive tafsir of the ahbari wing of the Shi'ite literature. The importance of our article is because of the lack of study on Bahrânî and his tafsir. We think that the every study on Bahrânî and his tafsir will provide a basis for the further researches.

Keywords: Tafsîr, Shia, Bahrânî, al-Burhân fi tafsîr al-Qur'ân.

1. Giriş

Son dönemlerde Türkiye'de kelim, felsefe, hadis, mezhepler tarihi, fıkıh gibi alanlarda yapılan akademik çalışmalar genellikle Şîî düşünce geleneğine yönelik ilginin arttığını göstermektedir. Fakat Şîî tefsir literatürünün genel karakterini konu edinen çalışmalar belli ölçüde yapılmış olmakla beraber, doğrudan metinlerin kendilerine yönelik muhteva analizi çalışmaları hala sınırlı seviyededir. Çalışmamızda ele alacağımız Seyyid Hâşim Bahrânî (ö. 1107/1695) 17. yüzyıla kadar olan yorum sürecinin olgunluk aşamasını temsil etmektedir. Bu olgunluk onun

şahsı ve iddiaları ile ilgili bir husus olmayıp, ayrıca uzun süreli bir literatür oluşumunun da tabii sonucudur. Kendisinden önceki bin yıllık tefsir tarihinde Şîi-İmamî gelenekte önemli eserler telif edilmesinin yanı sıra İslam kültürünün diğer düşünce ve yorum geleneklerinden etkileşimin zirve yaptığı bir çağda yaşaması onun telif ettiği eserin ayırt edici özelliklerinden biridir. Bu dönemin kitabiyatı özellikle felsefe, tasavvuf, hadis gibi çeşitli alanlarda söz sahibi olan Molla Sadra (ö. 1050/1641), Feyz-i Kâşânî (ö. 1091/1681), Muhammed Bâkır Meclisî (ö. 1110/1698) gibi ilim adamlarının eserlerinden oluşmaktadır. Bizim açımızdan eseri önemli kılan diğer bir husus da müfessir hakkında şimdiye kadar Türkçede herhangi bir çalışma yapılmamış olmasıdır. Söz konusu unsurlar göz önünde bulundurulduğu zaman doğal olarak yazarı ve eserini bütün yönleriyle incelemek makalenin sınırlarını aşacağı için biz çalışmamızı Seyyid Hâşim Bahrânî'nin hayatı hakkında kısa bilgi ve doğrudan metne yönelik biçim ve muhteva analiziyle sınırlandıracağız.

2. Seyyid Hâşim Bahrânî'nin hayatı ve Eserleri

Tam adı Seyyid Hâşim b. Süleyman b. İsmâil b. Abdulcevad b. Ali et-Tubelî el-Ketkânî el-Bahrânî olan müfessirin doğum tarihi kesin olmamakla birlikte 17. asrın ortaları olduğu tahmin edilmektedir. Bahrânî nisbesinden anlaşılacağı üzere, Bahreyn'de Ketekan Tubel'de doğmuştur. Doğum tarihi ve kaç sene yaşadığı¹ hakkında kesin bir bilgiye sahip olmasak da el-Hürr el-Âmilî'nin (ö. 1104/1693) akranı olduğu bilinmektedir. Son dönem kaynakların verdikleri bilgiler müellifin hayatını aydınlatmaya yetecek düzeyde değildir.² Bazı eserlerinin sonunda soy kütüğünü Şerif Murtazâ'ya (ö. 436/1044) kadar zikretmesi onun torunlarından olduğunu düşündürmekle birlikte İmam Musa Kazım'a kadar da soyunu ulaştırmaktadır.³ İlk eğitimini babasından alan Bahrânî daha sonra Bahreyn'deki alimlerden eğitim görmüş, bunu müteakiben Necef'e giderek orada fakih, muhaddis alimlerden özellikle de Fahrüddin

¹ Seyyid Hâşim b. Süleyman b. İsmâil b. Abdulcevad b. Ali el-Bahrânî, *el-Burbân fî tefsîri'l-Kur'ân*, (Beirut: Muessesetu'l-A'lemî, 1427/2006), 1: 5.

² Akiki Bahşayeşi, *Tabakat-ı Müfessirân-ı Şîa*, (Kum: Defter-i Neşr-i Novid-i İslamî, 1371/1952), 1: 582-585.

³ Mirza Abdullah el-Efendi el-İsbahânî, *Riyâzu'l-Ulemâ ve Hıyazü'l-Fudalâ*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî, (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'âşi, 1401/1981), 5: 298.

et-Turayhî en-Necefi'den dersler almıştır. Buradan Horasan'a intikal etmiş ve el-Hürr el-Amilî ile tanışmış ve onunla bilgi alışverişinde bulunmuştur. Daha sonra doğum yeri olan Bahreyn'e geri dönerek ilmi çalışmalarına devam etmiş, aynı zamanda kadılık görevini uzun süre ifa etmiş ve 1107 senesinde Naim kasabasında vefat etmiş ve Tubeli'ye nakledilerek orada defnedilmiştir.⁴ Bahrânî hakkında pek çok ricâl ve biyografi yazarı olumlu değerlendirmelerde bulunur; onun tefsir, Arap dili ve ricâl ilimlerine vâkıf bir fakih⁵ olduğu söylenir.⁶

Yaşadığı yüzyılın ünlü alimi Muhammed Bâkır Meclisî'den (ö. 1110/1698) sonra Şîa'nın önemli bilgini⁷ olarak kabul edilen Bahrânî'nin çoğu dini ilimler alanında olmak üzere 75 civarında telif eseri kaynaklarda zikredilir.⁸ Bunlar arasında *Gâyetu'l-merâm ve Hucetü'l-bisâm, el-İnsâf fi'n-nassi ale'l-eimmeti'l-isnâ aşara'l-eşraf, Hiyetu'l-ibrâr fi fadâil Muhammed ve âlihi'l-ethbâr* isimli eserler zikredilebilir. Mirza Abdullah el-Efendi, Bahrânî'nin *el-Tenbihât* isimli eserinin fıkıh konusunda olduğunu ifade etmiştir.⁹ Bahrânî'nin tefsir alanında yazdığı en önemli eseri hiç şüphesiz *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân*'dır. Bu eserden başka kaynaklarda müellife *Nâru'l-envâr, el-Hâdî ve Diyâu'n-Nâd* ya da *Misbâhu'n-Nâdî, el-Hidâye* ve *el-Levâmî* isimli dört farklı tefsir daha atfedilmektedir.¹⁰

2. *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân*: Biçim Analizi

Seyyid Hâşim el-Bahrânî tarafından kaleme alınan *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân* isimli eserin dili Arapça olup, müstakil tefsir

⁴ Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kâmusu terâcimi li-eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ*, (Beyrut, 1989), 7: 95.

⁵ Muhammed Hadi Marife, *et-Tefsîr ve'l-mufessirîn fi sevbibi'l-qâşib*, (Meşhed, 1426/2005), 2: 784-785.

⁶ Muhammed b. el-Hasan b. Ali Hür el-Âmilî, *Emelu'l-Âmil*, (Kum, 1401), 2: 341.

⁷ Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî, *Lu'lu'etu'l-Bahreyn fi'l-icazât ve teracimi ricâli'l-hadîs*, thk. Muhammed Sadık Bahrululum, (Bahreyn: Mektebetu Fahrâvî, 1429/2008), 60.

⁸ Muhammed Muhsin Nezîlu Samarrâî Ağa Bozorğ Tahrânî, *eş-Zerâ ilâ Tesânîfi's-Şî'a*, (Beyrut: Dâru'l-edva, 1390/1970), 4: 451; Abdullah Efendi, *Riyazu'l-Ulemâ*, 5: 300.

⁹ Abdullah Efendi, *Riyazu'l-Ulemâ*, 5: 298.

¹⁰ Tahranî, *Zerâ*, 4: 321; 24: 360.

kategorisindedir. Çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin ilk baskısı 1998 yılında Beyrût'ta Müessesetu'l-İlmî li'l-matbû'âti tarafından neşredilmiştir. Bir heyet tarafından hazırlanan bu neşir 2006 yılında tekrar yayımlanmıştır. İlk baskıda yanlışlıkla Bahrânî'ye atfedilen müstakil bir mukaddime esasında Ebu'l-Hasan Muhammed Tâhir el-Âmilî'nin (ö. 1138/1725) *Mir'atu'l-envâr ve Mişkâtu'l-esrâr* isimli eseridir. Sonraki baskılarda bu yanlışlık fark edilmiş olmakla beraber söz konusu mukaddime metinden çıkarılmamış, gerekli bilgilendirme notu düşülerek tefsirin ilk cildinde muhafaza edilmiştir.¹¹ Tefsir bu mukaddime hariç, her biri yaklaşık 500 sayfadan oluşan sekiz ciltten müteşekkildir.

Mukaddime bölümü on yedi başlıktan oluşmaktadır. Bunların ilk on altısı şöyle sıralanabilir: Alim ve talebenin fazileti, Kur'an'ın fazileti, "Sekaleyn" hadisi, kulların ihtiyacı olan her şeyin Kur'an'da yer alması, Kur'an'ın inzali, cem'i ve tevili, rey ile tefsirin yasaklanması, esbâb-ı nüzûl, umûm-husûs, muhkem-müteşâbih, zâhir-bâtın, Kur'an'ın ana konuları, Kur'an'ın Arapça olması ve i'câzı, hadislerin Kur'an'a arzı, ilk ve son inzâl edilen sureler/ayetler ve eseri kaleme alırken başvuru kaynaklar.¹² Mukaddime'yi oluşturan başlıklar konusunda müfessir kendi görüşlerine yer vermemekte, kaynaklarda zikredilen rivayetleri nakletmekle yetinmektedir. Bu mukaddimenin on yedinci babı ise Ali b. İbrahim el-Kummî'nin (ö. 329/941) tefsirinde yer alan mukaddimenin tekrarıdır.¹³

Her sure başında o surenin Mekkî mi Medenî mi olduğunu, Mekkî ise içindeki Medenî ayetleri, Medenî ise içindeki Mekkî ayetleri zikreder. Daha sonra surenin faziletine ilişkin rivayetleri nakleder.¹⁴ Her ayeti müstakil şekilde ele alır ve o ayet konusundaki rivayetleri aktarır. Ancak kısa surelerde bu sistematığe bağlı kalmayıp sureyi bir bütün olarak değerlendirir ve tamamını tek bölüm halinde tefsir eder. Bütün

¹¹ Ali Ekber Babâî, *Tefsir Ekolleri*, trc. Kenan Çamurcu, (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014), 2:106.

¹² Bahrânî, *Burbân*, 1:13-78

¹³ Bahrânî, *Burbân*, 1:78-98; Ayrıca bk. Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, thk. Tayyib el-Musevî el-Cezâirî, (y.y., ts.), 1:7.

¹⁴ Bahrânî, *Burbân*, 1:123; 2: 5; 4: 73.

âyetlerle ilgili esbâb-ı nüzûl, yer yer lugavî tahliller, nâsîh-mensuh muhkem-müteşâbih, itikadî konular gibi farklı açıklamaları ihtiva eden rivayetleri bir araya getirmeyi hedefleyen Bahrânî, bunu yaparken rivayetler arasında herhangi bir tercih ve değerlendirmede¹⁵ bulunmaz.

el-Burbân fî tefsîri'l-Kur'ân'ın kaynakları arasında Kummî ve Muhammed b. Mesud el-Ayyâşî'nin (ö. 320/932) tefsirleri başta gelir. Ayrıca Küleynî (ö. 329/941), Şeyh Sadûk (ö. 381/991), Ebu Ca'fer et-Tusî'nin (ö. 460/1067) hadis külliyeleri, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Rebî'u'l-ibrâr* ve *el-Keşşâf*¹⁶, Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) *Kitâbu'l-İrşâd*, *Kitâbu'l-emâlî* ve *Kitâbu'l-ibtisâs*'ı, yine Şeyh Sadûk'un *Tevhîd*, *Kemâlu'd-din ve tamâmu'n-ni'me*, *Sifâtu's-sâa*, *Meâni'l-abbâr*'ı da sıklıkla faydalanılan kaynaklar arasındadır. Bunların yanı sıra tefsir, hadis, kelim, dil ve ulûmu'l-Kur'ân'a dair birçok kaynağı kullanan müellif eserin mukaddimesinde, bu kaynakların büyük bir kısmının isimlerini eser ve müellifleriyle birlikte (43 eser olarak) zikreder.¹⁷ Ayrıca tefsirin sonunda "Müşkilü'l-Kur'an",¹⁸ Kur'ân'ın fazileti, "Ehl-i Beyt'i sevmenin ve onlara inanmanın önemi", "Ehl-i Beyt'ten nakledilen rivayetlerle amel etmenin gereği" gibi alt başlıklar içeren bir sonuç bölümü yer alır. Burada ayrıca Mukaddime'de zikredilen konular hakkında da özet değerlendirmeler yapar.¹⁹ Ardından tefsir boyunca kullandığı kaynakları detaylıca listeler, hangi künye ve nisbe ile kimleri kastettiğini, kitap isimlerine hangi kısaltmalarla referansta bulunduğunu titiz bir şekilde belirtir. Örneğin, "Şeyh" ile Ebû Ca'fer et-Tusî'yi, "İbn Babeveyh" ile Muhammed b. Ali el-Kummî'yi, herhangi bir eserine atıf yapmadan mutlak olarak "Tabersî" dediği zaman *Mecme'u'l-Beyân* müellifini kastettiğini ifade eder.²⁰ Son olarak eserini temelde Tûsî, Küleynî ve İbn Babeveyh'e (Şîh hadis

¹⁵ Yusuf Bahrânî, *Lu'lu'etu'l-Bahreyn*, 63.

¹⁶ Bahrânî, *Burbân*, 1:77.

¹⁷ Bahrânî, *Burbân*, 1:75.

¹⁸ Müfessir "müşkilü'l-Kur'an" tamlamasını kullanmayıp onun yerine "Reddü'l-müteşâbihi'l-Kur'ân ilâ te'vîlih" ibaresini kullanır. Ancak içerik tamamen müşkilü'l-Kur'an bahislerinden oluşmaktadır.

¹⁹ Bahrânî, *Burbân*, 8: 448-494.

²⁰ Bahrânî, *Burbân*, 8: 495.

geleneğinde kütüb-i erbaa olarak bilinen hadis külliyelerinin yazarları) istinat ederek yazdığını kaydeden müfessir, “üç şeyh” dediği bu isimlere uzanan icazet silsilesine de yer verir ve eserini hicri 1095 zilhicce ayının 3'ünde tamamladığına dair ferağ kaydı ile metnini sonlandırır.

3. Usul ve Muhteva Analizi: Örnek Rivayetler ve Yorumlar

Bahrânî, 17. yüzyıla kadar gelen Şîî tefsir geleneğinin olgunluk aşamasını temsil etmektedir. Söz konusu aşama müfessirin şahsı ile ilgili bir durum olmayıp, uzun süreli bir literatür oluşumunun doğal sonucudur. Daha önceki tefsir sürecinde Şîî-İmamî literatürde önemli eserler telif edilmiş olmakla beraber, söz konusu çalışmalar -özellikle Ahbarî geleneğe mensup alimler tarafından telif edilen eserler- bazı eksiklikleri ihtiva eder. Örneğin İbn Furât el-Kûfî'nin (ö. 329/941) tefsiri 800 küsur rivayetten oluşurken, Ayyâşî (ö. 320/932) tefsiri Kehf suresine kadar devam etmektedir. *el-Burbân fî tefsîri'l-Kur'ân* tefsirinin öne çıkan temel özelliği, Şîa mezhebinin farklı kaynaklarında dağınık şekilde yer alan ve imamlardan nakledilen *tefsir rivayetlerini* tek bir kitapta toplamasıdır. Bu sebeple tefsirin girişinde, müellif Kur'ân'ın dörtte birinin Ehl-i Beyt hakkında nazil olmasına rağmen pek çok eserde (özellikle Sünnî kaynaklarda) Ehl-i Beyt'in faziletine dair rivayetlere yer verilmediğini²¹ öne sürerek eleştirmektedir. Dönemindeki alimlerin imamlara atıf yapmadan eser telif ettiklerini ifade eden müellif, özellikle Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Beydâvî (ö. 685/1286) gibi müfessirlerin eserlerindeki dilbilimsel yorumlara dayanılarak yapılan çalışmaların çokluğundan şikayet etmektedir. Todd Lawson bu serzenişin aslında sessizce ve dolaylı olarak Molla Sadrâ'ya (ö. 1050/1640) yönelik olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, her ne kadar Molla Sadrâ felsefesinin İmamet doktrini çerçevesinde şekillendiği söylenmiş olsa da aslında Hz. Peygamber ve İmamlardan nakledilen haberleri ihmal ettiği söylenebilir. Molla Sadrâ'nın yorum tarzı, Bahrânî'yi sadece felsefenin kendisinden dolayı değil, Kur'ân'ın tek gerçek anlamını, yani imamlardan nakledilen haberleri felsefeye tabi kıldığı için de rahatsız etmektedir.²² Söz

²¹ Bahrânî, *Burbân*, 1:10-11.

²² Todd Lawson, “Akhbarî Shi'î Approaches to Tafsîr”, *Approaches to the Qur'ân*, ed. G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef. (London and New York: Routledge, 1993.), 177.

konusu “rahatsızlıklar” müellifi *el-Burbân fî tefsîri'l-Kur'ân*'ı telif etmeye sevk eden faktörlerin en önemlileridir.

Bahrânî eserini Arapça kaleme almış olup, Mukaddime’de hem kendi tefsirinin hem de Şîî tefsir geleneğinin (özellikle Şîî rivayet tefsirinin) ihtiva ettiği meseleleri başlıklar halinde tasnif etmiştir. Mukaddime’de yer alan başlıklar -özellikle “Sekaleyn” hadisi, Kur’ân’ın imamlar tarafından yorumlanması, rey ile tefsirin yasak olması, tefsir/yorum yetkisinin imamlara has olması gibi başlıklar- rivayet geleneğinin önemini gösterir. Bahrânî’ye göre Kur’ân’ın zahiri ve batını hakkındaki bilgilerin sahibi olduğunu söyleyen birisi hata yapmıştır, çünkü bu hususta yalnız imamlar bilgi sahibidirler.²³ Özellikle dilbilim kurallarından yola çıkarak Kur’ân’ın açıklamasını veya tefsirini yapmaya çalışanları sert dille eleştiren²⁴ Bahrânî, “tenzil” ve “te’vîl” kavramlarına vurgu yaparak Ehl-i Beyt’i ön plana çıkarır ve “Allah’ın “tenzil” ve “tevil”i Hz. Peygamber’e, Hz. Peygamber’in de Hz. Ali’ye öğrettiğini”²⁵ ifade eder.

Bahrânî surelerin tefsirine o surenin Mekkî veya Medenî olduğunu zikrederek başlar ve ardından surenin fazileti ile ilgili rivayetleri nakleder.²⁶ Kur’ân surelerinin fazileti ile ilgili olarak nakledilen rivayetler genel olarak Şeyh Sadûk’un *Kitabu Sevâbi'l-a'mâl* isimli eserinden alınmıştır.²⁷ Bahrânî her ne kadar tefsirin bütünüyle dil ve i’rab etrafında şekillenmesine karşı çıksa da yer yer kelimelerin dilsel anlamı hakkında bilgi vermektedir. İlk olarak el-Mâide 5/64 ayetindeki *O’nun iki eli de açıktır* ifadesini tefsir ederken, farklı rivayetler nakleder. Bu rivayetlerin ilki, kendi ellerini göstererek Allah’ın ellerinin bu şekilde mi olduğunu soran birisine imamın, “öyle olsaydı mahluk olurdu” diye cevap verdiği şeklindedir. Ayyâşî’den de aynı içerikli başka bir rivayet nakletmiştir. Bu iki rivayet içerik olarak Allah’ın mahlukata benzemekten münezzeh

²³ Bahrânî, *Burbân*, 1:8.

²⁴ Bahrânî, *Burbân*, 1:10.

²⁵ Bahrânî, *Burbân*, 1:43.

²⁶ Bahrânî, *Burbân*, 1:123; 2: 5; 4: 73.

²⁷ Bahrânî, *Burbân*, 4: 73; 4: 159; 7: 5; 7: 63; 8: 5; 8: 15; 8:318.

olduğunu göstermektedir. Söz konusu ayetle ilgili rivayetlerin sonunda “Arapça’da Yed Kelimesinin Anlamı” şeklinde bahis açan Bahrânî, İbn Babeveyh el-Kummî’den kelimenin anlamı hususunda bir görüş nakleder. Bu rivayette *İki elimle yarattığım* ayeti hakkında soru soran birisine, imamın “Arap kelimasında yed “kuvvet ve nimet” anlamında kullanılır, *Göğü ellerimizle biz kurduk* ayetindeki anlamı da böyledir.”²⁸ şeklinde verdiği cevaptan bahsedilmektedir. İlk iki rivayette kelime hakkında yorumdan kaçınılmasına rağmen, bu rivayette ayetteki kelime mecaza hamledilmiştir. Bahrânî aynı içerikli iki rivayeti, Şeyh Sadûk’tan Sâd 38/75 (İki elimle yarattığım) ayetinin tefsiri konusunda da nakleder.²⁹ Örnekte görüldüğü üzere müfessir, ihtiyaç halinde dilsel yorumlara başvurmaktadır. Bunu yaparken rivayet yönteminin dışına çıkmamış olsa da ayetin ilk geçtiği yerde “yed” ifadesini mecaza hamlederek yorumlaması ve daha sonraki ayetlerde yer alan aynı ifadeleri de benzer şekilde yorumlayan rivayetler nakletmesi aslında onun görüşünü de yansıtmaktadır.³⁰

Farklı dönemlerde belirli bir inanç sistemi içerisinde oluşan metinler, oluştuğu inanç sisteminin temel teori ve kavramlarını sonraki dönemlere iletir. Bu bağlamda bir müfessiri ve eserini anlamının yolu onun yetiştiği ortam ve inanç sistemindeki teori ve kavramları anlamaktan geçer. *el-Burbân fî tefsîri'l-Kur'ân* isimli eser üzerinden Şîa mezhebinin temel inanç esaslarıyla ilgili kavram ve yorumları takip etmek Bahrânî’nin düşünce ve yorum tarzını ortaya koymak için yeterli olacaktır.

Bahrânî genellikle naklettiği rivayetler arasında tercih yapmaz. Mukaddime’de Kur’ân’ın ilk ve son nazil olan sureleri hakkında 3 farklı rivayet nakleder. Birinci ve ikinci rivayete göre Kur’ân’ın ilk inzâl edilen suresi “Alak”, son nazil olan suresi ise “Nasr”dır. Üçüncü rivayete göre ise “Alâ”³¹ suresi Kur’ân’ın ilk inen suresidir. Bu rivayetlerden yola çıkarak Bahrânî’nin görüşünü tespit etmek mümkün değildir. Fakat müfessir ilgili surelerin tefsirinde Mukaddime’ye atıf yaparak kendi

²⁸ Bahrânî, *Burbân*, 2: 490-491.

²⁹ Bahrânî, *Burbân*, 6: 515-516.

³⁰ Benzer örnekler için bkz. Bahrânî, *Burbân*, 4: 258-259; 8:438.

³¹ Bahrânî, *Burbân*, 1: 74.

tercihini ima eder. Nitekim “Nasr” suresinin tefsirinde, “Mukaddime’de Kur’an’ın son inen suresinin “Nasr” olduğunu söylemiştik”³² ifadeleriyle, “Alak” suresinin tefsirinde ise “Mukaddime’de Kur’an’ın ilk inen suresinin “Alak” olduğunu zikretmiştik”³³ sözleriyle düşüncelerini aktarır.

Bahrânî’nin cemettiği rivayetleri anlamak için Şîî tefsir geleneğinde yer alan entelektüel tartışmaları göz önünde bulundurmak gerekir. Ayetler arasında “takdim-tehir” düşüncesi Şîî tefsir geleneğinde farklı müfessirler tarafından savunulmuştur. Bahrânî de aynı düşüncüyü sürdürmekte ve söz konusu rivayetlere tefsirinde yer vermektedir. Örneğin Rûm 30/56. ayetinde yer alan “kâle’l-lezîne ûtu’l-’ilme ve’l-îmâne lekad lebistum fi kitâbillâhi” ifadelerinde Bahrânî’nin naklettiği rivayete göre “takdim-tehir” vuku bulmuştur. Ayetin “kale’l-lezîne ûtu’l-’ilme ve’l-îmâne fi kitâbillâhi lekad lebistum”³⁴ şeklinde olması gerekir. Başka bir örnek ise Fetih 48/ 9-10 ayetlerinden “şart ayeti” (yani 9. ayet) “Rıdvân Bey’atı” ayetinin (yani 10. ayetin) önüne “takdim-tehir”³⁵ yöntemiyle geçmiştir. Söz konusu rivayetler Kur’an’ın metninin güvenilirliği hususunda bazı şüpheler ima etmektedir.

Bahrânî’nin tefsirinde naklettiği rivayetlerden bazıları kelimelerin disiplini açısından tartışmalı hususlar ihtiva etmektedir. ez-Zümer 39/56 ayetinde “alâ mâ farrattu fî cenbillâh” ifadesi hakkında Bahrânî farklı rivayetler nakletmiştir. Örneğin Ali b. İbrahim’den naklettiği bir rivayete göre kelime “İmam (biz Allah’ın cenbiyiz)” anlamında kullanılmaktadır.³⁶ Şeyh Saduk’tan kelimenin Hz. Ali için kullanıldığını, Hz. Ali’nin ise “Ben yedullâh, aynullâh, cenbullâh’ım”³⁷ şeklinde bir açıklama yaptığını nakleder. Fakat Şeyh Sadûk *Risâletu’l-’İtikadâti’l-’İmâmiyye* isimli eserinde

³² Bahrânî, *Burbân*, 8:413.

³³ Bahrânî, *Burbân*, 8: 324.

³⁴ Bahrânî, *Burbân*, 6: 165

³⁵ Bahrânî, *Burbân*, 8: 238

³⁶ Bahrânî, *Burbân*, 6: 547.

³⁷ Bahrânî, *Burbân*, 6: 547-548.

söz konusu ifadeyi “itaat etmek” anlamında açıklamıştır.³⁸ Bahrânî'nin ayetin yorumu hakkında naklettiği “Allah bizi/imamları “cenbillâh”ındaki Nur’undan yarattı”³⁹ içerikli bir başka rivayet Allah’a bir “yan taraf/taraf” atfetmektedir ki bu da Allah’ı cisim olarak nitelendirmek anlamına gelir.

Bahrânî'nin Kur'an ilimleri konusundaki bütün görüşlerini sistematik bir şekilde ortaya koymak bizim çalışmanın sınırlarını aşacağı için genel bir değerlendirme ile yetinmek ve konunun bu noktasını daha spesifik çalışmalara bırakmak durumundayız. Ulûmu'l-Kur'ân başlığı altında yer alan konuları, Şii tefsir geleneği açısından tek tek incelemek iki açıdan problem ihtiva etmektedir. Birinci problem söz konusu ilimlerle ilgili olarak sistematik bir çalışma ortaya koymak için Şii düşüncenin iki farklı ekolü (ahbârî ve usûlî geleneği) ayrı ayrı inceleyip uzlaştırmak gerekir. İkincisi usûlî gelenekten farklı olarak ahbârî gelenek içerisinde ulûmu'l-Kur'ân konularına taalluk eden meselelerde her ne kadar kavramların isimleri hususunda birlik olsa da tanım ve içerik açısından birlik bulunmamaktadır. Örneğin muhkem-müteşâbih konusunda Âl-i İmrân 3/7 ayetinin tefsirinde Bahrânî'nin yer verdiği rivayetler konuyu açıklamaktan öte daha da karmaşık hale getirir. İlk rivayete göre insanlar Kur'ân hakkında bilgi sahibi olmadan konuşurlar. Fakat bu bilgi Kur'ân'ın muhkem-müteşâbih ayetlerinin nâsîh-mensûh⁴⁰ yönüyle ilgilidir. İkinci rivayete göre Kur'ân'ın muhkem olarak tanımladığı Hz. Ali ve İmamlar iken müteşâbih olanlar Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'dir.⁴¹ Başka bir rivayette muhkem kendisiyle amel edilen, müteşâbih ise inanılan fakat amel edilmeyen ayetler⁴² şeklinde tanımlanmıştır. Muhkemın kendisiyle amel edilen, müteşâbihin cahil olan insana karmaşık gelen ayetler olduğu, ayrıca Kur'ân'da muhkem-müteşâbih, umûm-husûs, nâsîh-mensûh ayetlerinin yalnız İmamlar tarafından

³⁸ Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-İtikadâtü'l-İmâmiyye (Şii-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978), 20.

³⁹ Bahrânî, *Burbân*, 6: 550.

⁴⁰ Bahrânî, *Burbân*, 2: 7-8.

⁴¹ Bahrânî, *Burbân*, 2: 8.

⁴² Bahrânî, *Burbân*, 2: 9.

bilinmesi⁴³ konusundaki rivayetler teorik tanım ortaya koymaktan öte teorik tanım yapmayı da engeller.

5. Sonuç ve Değerlendirme

İslam düşüncesinde başta mezheplerin temel inanç esasları olmak üzere birçok meselede inşa edici temel metin Kur'an'dır. Bu bağlamda İslam tarihi boyunca hem farklı mezheplere hem de bu mezhepler içerisindeki çeşitli gruplara ait müfessirlerin kaleme aldığı yüzlerce tefsir ortaya çıkmıştır. Dilbilimsel ve teolojik uzantılara sahip tartışmaları da ihtiva eden bu eserler İslam düşüncesinin bir taraftan Kur'an'ın nasıl yorumlanacağı sorusuna diğer taraftan ortaya çıkan bu kadar çok tefsir malzemesine ilişkin nasıl bir veri inceleme ve değerlendirme yönteminin uygulanabileceği konusunda bazı ipuçları sunmaktadır. Şî tefsir literatürü içerisinde Bahrânî öncesine ait çeşitli alanlarla ilişkili bir bakıma disiplinler arası sayılabilecek bazı tefsirler kaleme alınmıştır. Bunların en açık örnekleri hiç kuşkusuz Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1039) ve Tabersî'nin (ö. 548/1153) kaleme aldığı eserlerdir. Bu tefsirlerde ağırlıklı olarak dil ve rivayet unsurları üzerinden analizler yapılmakta, çerçevenin genişlediği durumlarda buna 'ulûmu'l-Kur'ân bahisleri dâhil edilmekte ve âyetler nâsîh-mensûh, muhkem-müteşâhib, esbâb-ı nuzûl, ğarîb, müşkil, mübhem gibi kavramlar üzerinden analiz edilmektedir. Bu dönüşüm sonrasında söz konusu tefsir metinleri dinî ilimlerin (kelâm dâhil olmak üzere) bütün branşlarının yanı sıra 'ulûm-i 'akliyye'nin (felsefe-mantık) kavramlarını da içeren karmaşık yapıya sahip metinler haline gelmiştir. Fakat 17. yüzyılda kaleme alınan *el-Burbân* adlı tefsir biraz daha farklı iddia ve yapıya sahiptir. Bahrânî rivayet geleneğini takip etmeyen müfessirlerin, özellikle de sarf ve nahiv gibi ilimler üzerinden hareket ederek tefsir yapanların bu konuda yetersiz olacaklarını, kendi yaşadığı dönemde de bu tarz tefsir faaliyetlerinin hala sürdürülmesinden yakınmaktadır. Buna karşılık müfessir bu döneme kadar çeşitli kaynaklarda mevcut ve büyük ölçüde imamlardan nakledilen rivayetleri bir araya getirmek için bu eseri kaleme almış, fakat bunu yaparken bazen aynı ayetle ilgili birbirine zıt rivayetlere de yer vermiştir. Sonrasında bu rivayetlere ilişkin bir yorum ve tercih yapmamakla aslında söylediği ve

⁴³ Bahrânî, *Burbân*, 2: 10.

işletmek istediği prensibe yani cemetme ilkesine sadık kaldığını ortaya koymuştur. Bahrânî'nin tefsirinde naklettiği rivayetler daha çok Şîa mezhebinin alametifarıkası olarak bilinen imamet/Ehl-i Beyt teorisini temellendirecek içeriktedir. Bu bağlamda döneminde var olan tartışmalar, kullanılan kavramlar ve atıf yapılan isimler ve kaynaklar üzerinden yapıcı tespitler yapmak ve dönemin teferruatlı bir portresini çizmek için Bahrânî tefsiri üzerine daha ileri çalışmaların yapılması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Babâî, Ali Ekber. *Tefsir Ekolleri*. trc. Kenan Çamurcu. 3 cilt. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.
- Bahrânî, Seyyid Haşim. *el-Burban fî tefsiri'l-Kur'ân*. 8 cilt. Beyrût: Muessesetu'l-A'lemî li'l-Matbuat, 1427/2006.
- Bahrânî, Yusuf b. Ahmed. *Lâ'li'etu'l-Bahreyn fî'l-icażât ve teracimi ricâli'l-badîs*. Thk. Muhammed Sadık Bahrululum. Bahreyn: Mektebetu Fahrâvî, 1429/2008.
- Bahşayeşî, Akiki. *Tabakat-ı Müfessirân-ı Şâa*. 5 cilt. Kum: Defter-i Neşr-i Novid-i İslamî, 1371/1952.
- Hür el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasan b. Ali. *Emelu'l-Âmil*. 2 cilt. Kum, 1401/1981.
- Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsiru'l-Kummî*. Thk. Tayyib el-Musevî el-Cezâirî. 2 cilt. y.y., ts.
- Lawson, B. Todd. "Akhbarî Shi'î Approaches To Tafsîr". *Approaches to the Qur'ân*. Ed. G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef. London and New York: Routledge, 1993. 173-210.
- Marife, Muhammed Hadi. *et-Tefsîr ve'l-mufessirân fî sevbihî'l-qâşîb*. 2 cilt. Meşhed, 1426/2005.
- Mirza Abdullah el-Efendi el-İsbahânî. *Riyâzu'l-Ulemâ ve Hıyazu'l-Fudalâ*. Thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. 7 cilt. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'aşî, 1401/1981.
- Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî. *Risâletu'l-İtikadâti'l-İmâmiyye (Şî'İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*. trc. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.
- Tahrânî, Muhammed Muhsin Nezîlu Samarrâî Ağa Bozorğ. *ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-şâa*. 25 cilt. Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1390/1970.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmusu terâcimi li-eşberi'r-ricâl ve'n-nisa*. 8 cilt. Beyrut, 1989.

Derkezli'nin *Hülâsatü'l-'ucâle* İsimli Eserinde Lahn ve Çağdaş Oryantalist Yaklaşımında Kur'an Tilâveti Konusu*

İshak KIZILASLAN**

ÖZ

Her topluluk, kendi mümeyyiz vasıflarını ortaya koyan kavramları ve dil yapısını korumayı gaye edinmiştir. Bunu başaran milletler, diğer topluluklar arasında saygınlıklarını daima muhafaza etmişlerdir. Müslümanların erken dönemlerden itibaren Kur'an'ın okunma kâidelerini belirlemeye yönelik çalışmaları da bu gayeyi gerçekleştirmeye yöneliktir. *Lahn*, hata demektir. Meramı anlatmak için kullanılan kelimelerin, o dilin fonetiğine göre seslendirilmesi, mananın doğru bir şekilde anlaşılması açısından büyük önemi haizdir. Bu yüzden başta Arap dâilileri olmak üzere kıraat ve tecvîd âlimleri Kur'an kelimelerini oluşturan harflerin *lâzîmî* ve *ârizî* sıfatlarını belirleyerek *lahn*in önüne geçmeye çalışmışlar ve Kur'an'ın korunmuşluğuna bu şekilde katkıda bulunmaya gayret etmişlerdir. Bu âlimlerden bir tanesi de Derkezli'dir. Bu çalışma, tecvîd ilminin bu önemli meselesini Derkezli'nin *Hülâsatü'l-'ucâle* isimli eserini merkeze alarak incelemeyi hedeflemektedir. Her ne kadar bu kavram üzerinde çok çalışmalar yapılmış olsa da Derkezli'nin, konuları ele alış tarzı ve ulaştığı sonuçlar açısından türünün diğer örneklerinden farklı bir üslûbu içeren eseri ilk defa incelenmektedir. Dolayısıyla *lahn* konusunun genel çerçevesini vermek bir mukayese imkânı sağlaması açısından önem arz etmektedir. Buna paralel olarak oryantalistlerin Kur'an tilâvetine dair yaklaşımları ilmi bir mukayese imkânı vermesi amacıyla incelenecektir. Oryantalist yaklaşıma göre, tecvîd kurallarının belirlenmesi okuyuşta birlik sağlamaya yönelik bir çabadır. Aynı zamanda bu yaklaşımda, Kur'an tilâvetine dair yapılan işleri siyâsî bir hedefe yönelik olarak anlama

* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir

** Öğr. Gör. Dr., Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye, ishakkizilaslan@yahoo.com orcid.org/0000-0001-5272-1078

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi: 14.09.2021

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi: 01.12.2021

yoluna gidilmiştir. Buna yönelik olarak çağdaş oryantalistler, Endonezya gibi bazı nüfusu yoğun İslam ülkelerinde Kur'an tilâvetinin toplumda oluşturduğu etkiye dair incelemeler yapmışlardır. Bu makalede, konunun kültürel ve toplumsal yansımalarına dair bu oryantalist değerlendirmeler de incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerîm ve Kıraat, Tecvîd ve Tilâvet, Lahn, Derkezlî ve *Hülâsatü'l-'ucâle*, Çağdaş Oryantalizm ve Kur'an Tilâveti.

Lahn in the Context of Abū Abdillāh Hasan b. İsmail b. Abdillāh ad-Darkazlî's (d. 1327/1910) Work Titled *Khulâsatü'l-'ucâla* and The Subject of Qur'an Recitation in Contemporary Orientalist Approach

ABSTRACT

Each community has aimed to preserve the concepts and language structure that reveal their distinctive qualities. The nations that have achieved this have always maintained their dignity among other communities. Muslims have taken steps towards this goal since early times. Lahn means “mistake”. Arabic linguists, recitation and tajwîd scholars have tried to prevent the sarcophagus by determining the necessary and accidental attributes of the letters that make up the words of the Qur'an, and have tried to contribute to the preservation of the Qur'an in this way. One of these scholars is Darkazlî. This study aims to examine this important issue of the science of tajwîd by centering Darkazlî's work called *Khulâsatü'l-'ucâla*. Although there have been many studies on this concept, Darkazlî's work, which includes a different style from other examples of its kind, is examined for the first time in terms of the way he handles the subjects and the results he reaches. Therefore, it is important to look at the subject of lahn with its general framework in terms of providing a comparison opportunity. Parallel to this, the approaches of orientalist to the recitation of the Qur'an will be examined in terms of providing an opportunity for scientific comparison. The orientalist approach sees the determination of the rules of tajwîd as an effort to provide unity in reading. At the same time, he tried to understand the works related to the recitation of the Qur'an with a political goal. To this end, contemporary orientalist studies examine the impact of the Qur'anic recitation on society in some densely populated Islamic countries such as Indonesia. In this article, these orientalist evaluations of the cultural and social reflections of the subject will also be examined.

Keywords: The Qur'an and Recitation, Tajwîd and Tilâvah, Lahn, Darkazlî and *Khulâsatü'l-'ucâla*, Contemporary Orientalism and Qur'an Recitation.

GİRİŞ

Kur'an harflerinin okunuşu kendine mahsus bir özelliğe sahiptir. Bundan dolayı hem harflerin telaffuzu hem de kelimelerin birbirileri ile bağlantısı özel bir eğitim ile gerçekleştirilmektedir. Bu, tecvîd ve ta'lîm eğitimi olarak bilinmektedir. Anlam ve muhtevasının ötesinde ve öncesinde Kur'an'ın Hz. Peygamber'den aktarıldığı şekilde okunması en büyük hedeflerden olmuştur.¹ Hz. Peygamber, kendi lehçeleri ile okuyabilmelerini kolaylaştırmak üzere yedi harf ruhsatı ile sahabeye büyük bir imkân sağlamıştır.² Vahyin kitâbeten, kırâaten ve tilâveten Hz. Peygamber'den günümüze kadar mütevâtiren ulaştığı olduğunda İslam ulemâsı arasında bir ihtilaf yoktur. İlk zamanlarda, kırâat ve tecvîd ulemâsının eserlerinde Arapça fonetiğe dair yapılan çalışmalar, Arapça dili üzerine yazılan eserlerle iç içe bir şekilde veriliyordu. Fakat daha sonra müstakil tecvîd eserlerinin yazılması ile bu konu müstakil olarak ele alınır olmuştur.³ Fetihlerle yeni toplulukların İslam'la tanışmaları sonucunda ortaya çıkan Kur'an kırâat ve tilâvetinin öğretimi ihtiyacı kırâat ve tecvîd eserleri yazılmak suretiyle giderilmeye çalışılmıştır. Telif eserlerin 4. hicrî asırdan itibaren yazılmaya başlandığı görülmektedir.⁴ Bu eserlerde tecvîd

¹ Âlimlere göre, tecvîd bilgisine sahip olmak ve Kur'an lafızlarını doğru telaffuz etmek ilk olarak bilinmesi gereken ilimlerdenidir. İlm-i kırâat ve tecvîdin yeri için bkz. Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *et-Tembûd fî 'ilmi't-tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 51.

² Mesela bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kirâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif bi-Mısır, 1972), 5-6.

³ Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *'İlmü't-tecvîd: Dirâse Sartıyye Müjessera* ('Ammân: Dâru 'Ammâr, 1426/2005), 5. Çok yönlü bir âlim olan Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin kırâat ilmine dair vermiş olduğu eserleri görmek için bkz. İbrahim Uludaş, "Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhîr Adlı Tefsîr'inde Mütevâtir Kırâatların Nahiv Yönü", *Dîyanet İlmî Dergî* 54/1 (Mart 2018), 17-21.

⁴ İlk dönemde yazılan eserler ve müellifleri arasında şunlar zikredilebilir: Her ne kadar burada tecvîd eserleri zikredilecek olsa da kırâat ilminde yazılmış ilk eser olarak kabul edilmesi dolayısıyla zikredilmeyi hak eden Ebû Ubeyd el-Kâsim b. Sellâm (ö. 224 h.) ve eseri *el-Câmi' fi'l-kirâ'ât*. Tecvîd eserleri: Ebû Müzâhim el-Hâkânî (ö. 325 h.): *el-Kasidetü'l-Hâkânîyye*; İbn Cinnî (ö. 392 h.): *Sırru Sinâ'ati'l-i'râb*; es-Sa'îdî (ö. 410 h.): *et-Tenbîh ale'l-lahni'l-celîyyi ve'l-lahni'l-hafîyyi*; Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 437 h.): *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kirâ'e*; Ebû Amr ed-Dâni (ö. 444 h.): *et-Tabdîd fi'l-*

bilmenin gayesi; dili hatadan korumak olarak belirtilmiştir.⁵ Bundan dolayı tecvîd âlimleri, tecvîd ilmini teorik olarak bilmenin farz-ı kifâye, uygulamanın ise farz-ı ayn olduğunda ittifak etmişlerdir.⁶ Buna göre Kur'an okuyan herkesin, kıraatini *lahn-ı celîden* kurtaracak kadar tecvîd ilmine vâkif olması gerekmektedir. Bu sadece sesi güzel olanlarla alakalı bir husus değildir, Kur'an okuyan herkesi ilgilendirmektedir.⁷ Erken dönemlerden itibaren yazılan eserlerde lahn konusu öncelikli olarak işlenmiştir. Bu makale, 13/19. asır tecvîd ulemasından Ebû Abdillâh Hasan b. İsmail b. Abdillâh ed-Derkezlî'nin (ö. 1327?/1910?) *Hülâsatü'l-'ucâle* isimli tecvîd eserinde lahn konusunun ele alınış şeklini klasik eserlerle mukayeseli bir şekilde vermeyi amaçlamaktadır.⁸ Modern zamanlar ifadesini on dokuzuncu asırdan yirminci asrın son çeyreğine kadar ele aldığımızda tecvîd ilminde kendine mahsus üslûbu ile Derkezlî geçiş döneminin ortalarında eser vermiş bir âlim olarak kabul edilebilir.

itkâni ve't-Tecvîd. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *el-Miyyesser fî 'ilmi't-Tecvîd* (Cidde: Merkezü'd-Dirâsâti ve'l-Ma'lûmâtü'l-Kur'âniyye, 1430/2009), 16-17.

- ⁵ Abdü'l-Fettâh es-Seyyid 'Acemî el-Mursafî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi Kelâmî'l-Bârî* (Medîne-i Münevvere: Mektebe Tayyibe, 2009), 46.
- ⁶ Ebü'l-Hasen Nüreddîn Ali el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye bi-şerhi'l-Mukaddîmeti'l-Cezeriyye*, thk. Üsâme Atâyâ (Dimeşk: Dâru'l-Ğavsâni li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1433/2012), 112.
- ⁷ İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) tecvîde dair manzum olarak kaleme almış olduğu *el-Mukaddîme* isimli eserinde tecvîdi öğrenerek ona riâyet etmenin farz olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre Allahü Teâlâ Kur'an'ı tecvîd üzere inzâl etmiştir ve bize kadar da bu şekilde ulaşmıştır. Tecvîd, tilâvetin süsü, edâ ve kıraatin de zînetidir. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddîme fîmâ yecibu 'alâ kârî'l-Kur'âni en ya'lemeh*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Cidde: Dâru Nûru'l-Mektebât, 1427/2006), 3.
- ⁸ Ebû Abdillâh Hasan b. İsmail b. Abdillâh ed-Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle fî beyâni murâdi'r-risâle fî 'ilmi't-tecvîd*, thk. Doktor Halef Hüseyin Sâlih el-Cebbûrî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2015), 18. Derkezlî, tecvîd, hadis, fıkıh, nahv, tasavvuf ve diğer ilimlerde birçok eser vermiş velûd bir âlimdir. Klasik tecvîd eserlerinde *lahn* konusunu müstakil olarak ele alıp inceleyen birçok tez ve makale vardır. Mesela bkz. Ömer Aslan, "Kur'an Tilâvetinde Tecvîdin Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2003), 357-372; İbrahim Tetik, *Tecvîd İlmî: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Doktora Tezi, 2016), Atatürk Üniversitesi; Emrullah Tuncel, "İlk Dönem Tecvîd Eserlerinin Teşekkülünde Lahn Olgusunun Etkisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59 (Aralık 2020), 105-129.

Eserinin orijinalliği de bu dönemde yaşamış olmasından ve kullandığı kendine mahsus yönteminden gelmektedir.

Bu çalışmanın yoğunlaştığı alanlardan biri de çağdaş oryantalist anlayışın Kur'an tilâveti konusuna yaklaşımıdır. Kıraat farklılıkları yanında Kur'an tilâvetinin gelişim aşamaları ve Müslüman toplumlardaki yeri oryantalist metinlerde incelemelere konu olmuştur. Özellikle çağdaş dönemde Kur'an tilâveti ile İslam toplumlarının dînî, kültürel ve sosyal hayatları arasındaki irtibatın araştırılmasına büyük yer verildiği görülmektedir. Bu ilginin, Kur'an tilâvetine eğitimde ve sosyal hayatın düzenlemelerinde merkezi yer ayrılması ile ortaya çıktığı söylenebilir. Buna dair bazı ülkelerin mercek altına alınarak araştırıldığı görülmektedir. Aynı zamanda bu ilginin Müslüman toplulukları ortak bir hedefte buluşturarak onların idaresinde bir birleştirici unsur olarak kullanılmaya çalışıldığı da oryantalist değerlendirmelerde yer almıştır. Ayrıca İslam'da ve özellikle Kur'an'da bir orijinal yön olmadığı oryantalist yaklaşımın öne çıkarmaya çalıştığı iddialardandır. Bundan dolayı Kur'an kelimelerinin Hıristiyanlık ve Yahudilik kutsal kitaplarından ve ayrıca kadîm kültürel ve fikrî yapılardan devşirme olduğu şeklinde bir iddia da temellendirilmeye çalışılmaktadır. Makaleye lahn konusunun klasik dönemde ele alınış şekline kısaca değinilerek araştırmaya giriş yapılacaktır.

1. **Lahn Kelimesinin Kavramsal Analizi**

Sözlükte “nağme, ezgi, hata etmek, sözün maksadını anlamak” gibi anlamlara gelen *lahn* istilâhî olarak “dilde ve kıraatte hata yapmak” demektir. Arapça kelimelerin yapılarında ve i'rabda meydana gelen hataya *lahn* denildiği gibi, Kur'an okurken harflerin kendilerinde ve sıfatlarında hata yapmaya da bu isim verilmiştir. Kur'an'da sadece bir âyette (Muhammed 47/30) “ima, ta'riz, kinaye gibi örtülü anlatım” manasında geçerken hadislerde “ezgi, nağme, tegannî” gibi anlama gelen bir kullanıma sahiptir. Yine bu kelimeye dil, lisan anlamı da verilmiştir.⁹ *Lahn* konusunu tecvîd eserinin merkezine yerleştiren erken dönem tecvîd âlimlerinden Kurtubî, kavramın sözcük anlamını dört ayrı başlık altında vermektedir. Bu manalar şu şekilde sıralanabilir: 1- Kendi lehçesi ile konuşmak anlamında اللغة 2- Kıvrak zekâli anlamında الفطنة 3- Belirlenmiş

⁹ Abdurrahman Çetin, “Lahn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/55-56.

seslerin bir çeşidi (makam) anlamında الضرب 4- Doğrunun zıddı anlamında الخط¹⁰.

2. Klasik Eserlerde *Lahn*

Kavramların ilk olarak kim tarafından, ne zaman, ne sebeple kullanılmış olduğu, o ilmin doğuş ve gelişimini inceleme açısından önem arz etmektedir. Mesela İbnü'l-Cezerî'nin de belirttiği üzere tecvide dair bilinen ilk eser, Hâkânî'nin (ö. 325/937) manzum bir şekilde telif ettiği *Kasîde*'sidir.¹¹ Burada kıraat ve tecvide dair meseleler ele alınmakla beraber التجويد kavramı kullanılmamaktadır. Bununla beraber onun zamanında bu kavramın kullanıldığı bilinmektedir.¹² Dâni (ö. 444/1053) tecvîd ilminin önemli eserlerinden *et-Tabdîd*'de İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) şöyle söylediğini aktarmaktadır: “Kur'an'da [tilâvette] iki *lahn* vardır. Bunlar; celî ve hafî olarak isimlendirilir. Celî olan, i'râba dair hatalardır. Hafî olan ise telaffuzu güzel yapma noktasında harfin hakkını vermemektir.”¹³ Bu bilgiler tecvîd imine dair ilk eserlerin hicrî dördüncü asırda yazılmaya başlandığını göstermektedir. Bunların başında Sa'îdî'ye (ö. 410) ait olan *et-Tenbîh ale'l-Lahni'l-Celîyyi ve'l-Hafîyyi* gelmektedir. Böyle bir eserin varlığı, lahn konusunun erken dönemlerden itibaren incelendiğini göstermektedir.¹⁴ Yine beşinci asırda Dâni'nin *et-Tabdîd fi'l-itkâni ve't-*

¹⁰ Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Mûdab fi't-tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Ammân: Dâru 'Ammâr, 1421/2009), 55-76.

¹¹ Onun ilk tecvîd eseri yazan âlim olduğuna dair bkz. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezerî, *Ġâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, ed. G. Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 2/280.

¹² İbnü'l-Cezerî'nin Hz. Ali'ye nispet ettiği مَعْرِفَةُ الْوُقُوفِ وَ تَجْوِيدُ الْحُرُوفِ tanımlı kabul edilecek olursa bu kavramın ilk defa Hz. Ali tarafından kullanıldığı söylenebilir. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâ'ati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Kahire, 1976), 1/209. Yine İbn Mücâhid ve Sa'îdî gibi âlimlerin eserlerinde de bu kavrama rastlanmaktadır. Abdurrahman Çetin, “Tecvid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/253.

¹³ Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dâni, *et-Tabdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Ammân: Dâru 'Ammâr, 1421/2000), 116.

¹⁴ Klasik tecvîd kitaplarında *lahn* konusunun tanımı ve tasnifine dair birçok esere bakılabilir. Sa'îdî, eserinde *lahn*ın iki çeşidinden bahsetmekte ve *lahn-i celî*yi ilimden behresi olan herkesin bilebileceğini bununla beraber *lahn-i hafî*nin ancak işin ehli

tecvîd'inden hemen önce yazılmış olan Mekkî b. Ebû Tâlib'in (ö. 437/1045) *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kırâ'e ve tabkîki lafzî't-tilâve* isimli eseri *tecvîd* ilminin başucu kitaplarından¹⁵.

3. Derkezlî'nin *Hülâsatü'l-'ucâle* İsimli Eserinde *Lahn* Konusu

Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle* ismini verdiği *tecvîd* eserinde mütekaddimîn ve müteehhirîn *tecvîd* âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir.¹⁶ Bir mukaddime, yedi bâb, dokuz fasıl ve bir hâtimeden oluşan eserde *lahn* konusuna “hâtıme” bölümünde yer verilmektedir.¹⁷ Müellif,

olanın bilebileceği gizli hatalar olduğunu belirtir. Burada ne tür hataların hangisi kapsamına girdiğine dair birçok örnek de verilmektedir. Bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. Ca'fer b. Muhammed es-Sa'îdî, *et-Tenbîh 'ale'l-lahni'l-celîyyi ve'l-lahni'l-hafîyyi*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Ammân: Dâru 'Ammâr, 1421/2000), 259-260; Dâni, *et-Tabdîd*, 116. İmâm İbnü'l-Cezerî'nin manzum eseri *Mukaddime*'yi şerh ettiği eserde Ali el-Kârî, *tecvîd*'in tanımı ve *tecvîdi* uygulamanın hükmüne dair bölümde onu bilmenin farz-ı kifâye, uygulamanın ise farz-ı ayn olduğunu belirttiikten sonra konuyu *lahn*ler bahsi ile devam ettirmiştir. Ona göre *lahn-i celî*, mana ve i'râbda meydana gelen hatalardır. *Lahn-ı hafî* ise iklâb, izhâr, ihfâ gibi *tecvîd* kaidelerinde meydana gelen hatalardır. Bkz. Ali el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye*, 112.

¹⁵ Mekkî bu eserde, kendisinden önce bu konuda eser vermiş kimseye rastlamadığını belirtir. Harflerin sıfatları, isimleri ve manalarında kendisinin herkesten önce geldiğini bildirir. Kur'an'ın lafızlarının *tecvîdinde* ve *tilâvetinin* muhafazasında gerekli şartları ve gerekli bilgiyi ilk verenin kendisi olduğunu söyler. Mekkî, Kur'an okuyan bir kimsenin, kendisinin bu eserde bildirmiş olduğu şeylere riâyet etmek suretiyle ancak hatadan ve *lahn*den uzak kalabileceğini ilave eder. Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kırâ'e ve tabkîki lafzî't-tilâve*, thk. Ahmet Hasan Ferhat (Ammân: Dâru 'Ammâr, 1417/1996), 52-53. Bu konudaki çalışmaların bir listesini bulabilmek için bkz. Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref En-Nevevî, *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*, thk. Muhammed el-Haccâr (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1417/1996). Sadece bazı kalıntıları günümüze kadar gelmiş olan el-Ehvâzî'nin (ö. 446/1055) benzer bir çalışması için bkz. Ebû Ali Hasan b. Ali el-Ehvâzî, *el-Ve'iz fî'l-kirâ'âti's-semâniyye*, thk. Düreyd Hasan Ahmed ve Beşşâr 'Avâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002).

¹⁶ Derkezlî bu eserini, daha önce kaleme aldığı *Risâletün fî't-Tecvîd* isimli eserinde konuların biraz uzadığını ve karmaşıklaştığını gördüğü için buradaki mevzuları daha muhtasar ve özlü vermek için yazdığını bildirir. Eserin yazılmasının sebebinden bahsettiği yer için bkz. Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 50.

¹⁷ İlk bâbda “isti'âze”den, ikinci bâbda “besmele”den, üçüncü bâbda “nûn-i sâkin ve tenvîn'in ahkâmı”ndan, dördüncü bâbda “med ve kasr”dan, beşinci bâbda “mehâric-i hurûf”dan, altıncı bâbda “harflerin sıfatları”ndan ve son olarak yedinci

bazı konuların tahlîli esnasında fıkıh, tarih, ilm-i kelâm, tıp gibi farklı ilimlere de müracaat etmektedir. Bu, eserin yazarının çok yönlü bir âlim olmasının bir neticesidir. Mesela “mehâric-i hurûf” bâbında tıp âlimlerinin görüşlerine yer vermektedir.¹⁸ Müellif, konuları incelerken öncelikle kavramların lugavî ve ıstılâhî anlamlarını vermektedir. Derkezlî, önceki ulemânın yaklaşımlarını (özellikle Ali el-Kârî’nin görüşlerini) zikrettikten sonra kendi fikrini ortaya koymakta ve gerektiğinde âyetlerden de istişhâdda bulunmaktadır. Geçiş döneminde yazılmış bir eser olması, müellifinin kendisinden önceki tecvîd ilmi müktesebâtından tam olarak haberdar olması ve kendine mahsus bir yaklaşım tarzı geliştirmiş olması bu eserin ilm-i tecvîd çalışmaları açısından hususi bir yere yerleşmesine yol açmıştır.

Daha önceki eserlerde rastlanmayan bir özellik olarak Derkezlî’nin incelediği konu başlıklarını da tahlil ettiği görülmektedir. *Labn* konusunu ele aldığı bölümün başlığı olarak koyduğu “hâtîme” kelimesinin ref’ halinde mahzûf bir mübtedânın haberi olduğunu; nasb halinde mahzûf bir fi’lin mef’ûlü olduğunu bildirmektedir. Bu bölümde daha önce geçmiş bütün bâb ve fasılların bir hülâsasını sunmaktadır. Tecvîd ilmine dair bu kapsamlı eserin *hâtîmesi* olarak Kur’an tilâvetinde meydana gelen hata (*labn*) konusunu seçmesi bu konuya verdiği önemin de bir göstergesi sayılmalıdır.¹⁹ Mütekaddim veya müteehhir diğer bütün tecvîd eserleri lahni tecvîde giriş konusu olarak anlatırken, Derkezlî bu bahsi son bölümde ele almıştır. Öncelikle, diğer tecvîd eserlerinde de yapıldığı gibi, *labn* kelimesinin yazılışı ve lugavî anlamı sonra da ıstılâhî anlamı verilir. Bununla beraber ıstılâhî anlamda bir farklılaşma göze çarpmaktadır. Derkezlî, diğer tecvîd kitaplarının aksine sadece Kur’an okuyucusunun tilâvetinde yapmış olduğu hatadan değil aynı zamanda ilm-i kıraatin bir konusu olarak herhangi bir kıraat imamının bir kıraatini rivâyet eden bir râvînin, rivâyet esnasında yapmış olduğu hatayı da bu kapsamda ele almaktadır.²⁰

bâbda “ahkâmü’r-râ”dan bahsetmektedir. Müellif, hâtîme bölümünde ise *labn* konusunu ele almaktadır.

¹⁸ Derkezlî, *Hülâsatü’l-‘ucâle*, 360-403.

¹⁹ Derkezlî, *Hülâsatü’l-‘ucâle*, 516.

²⁰ Derkezlî, *Hülâsatü’l-‘ucâle*, 516.

Bütün tecvîd eserlerinde olduğu gibi Derkezlînin eserinde de *lahn* konusu iki bölümde incelenmiştir. Bir üçüncü şıkkın olmaması bu konuda tartışmaya mahal olmadığını göstermektedir. Derkezlî, kavramsal açıklamalara ziyadesiyle yer veren bir âlimdir. *Lahn-i celî*'de “جَلِيّ” ve *lahn-i hafî* tamlamasında “خَفِيّ” kelimelerinin hareke ve şedde durumlarına dikkat çekilir.²¹ Dolayısıyla diğer tecvîd eserlerinin yaklaşım tarzının aksine Derkezlî'nin eserinde kavramsal analizlerin büyük yer tuttuğu görülmektedir. Bu da eserin bilimsel kıymetini artıran bir özellik olarak değerlendirilebilir.

Lahn-i hafî'nin ıstılâhî anlamında, bu konunun ancak ehil olanın bilebileceği incelikli bir mesele olduğunu belirtilmektedir. Bununla beraber Dâni, İbnü'l-Cezerî ve Ali el-Kârî'nin yaklaşımlarını zikrederken Hâkânî'nin bir beytinde kullandığı ذُو الْحَنْق kavramından istişhâdda bulunmaktadır.²²

3.1. Derkezlî'ye Göre *Lahn-i Celî*

Derkezlî, *lahn*'in iki çeşidini birbirinden ayıran özellikleri olduğunu belirtir. Bu minvalde *lahn-i celî* olarak kabul ettiği hatalar olarak şunları sıraladığı görülmektedir:

²¹ Mesela Saçaklızâde (ö. 1145/1732), *Cübdü'l-mukîl*'de ikinci fasıl olarak eserinin başlarında yer verdiği *lahn* konusunu daha ziyade ıstılâhî anlamı üzerinden ele almakta ve *lahn* kavramındaki ikili taksimin diğer eserlerde nasıl karşılandığı üzerinden meseleyi incelemektedir. Yani herhangi bir terimsel îzah getirmemektedir. Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Mer'âşî, *Cübdü'l-mukîl*, thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed (Ammân: Dâru 'Ammâr, 1429/2008), 111; ilk tecvîd eseri bile denecek kadar kadîm zamanda hem de kitabın ismini bile oluşturacak kadar önem verdiği *lahn* meselesini incelerken Sa'îdî de, konuyu ne tür hataların *lahn*'in hangi çeşidi olacağı ve niçin böyle olduğu şeklinde daha ziyade ıstılâhî anlamları arasındaki farklılaşmayı ele alan bir yaklaşım tarzı sergilemekte ve terimsel îzahlara girmemektedir. Sa'îdî, *et-Tenbîh*, 259-260. *Lahn* konusunu tecvîd anlayışının merkezine oturarak onu en ziyade îzahlarla hem lugavî hem de ıstılâhî bütün görünümünü nerede ise eksiksiz vermiş olan Kurtubî'de de ilm-i kıraatteki râvîlerin yanlış rivâyetlerinin bu kavramın kapsamına dâhil edildiği görülmemektedir. Yani Derkezlî, konuya bu manada başka bir boyut kazandırmıştır denebilir. Kurtubî'nin müstakil bir başlık altında konuya giriş bağlamında yaptığı terimsel îzahları için bkz. Kurtubî, *el-Mûdîb fi't-tecvîd*, 55-56.

²² Ebû Müzâhim Musa b. Ubeydullah İbn Hâkân, *el-Manzûmetü'l-Hâkânîyye* (Mektebetü Evlâdî's-Şeyh li't-Türâs), 12. Beyit, 29-30.

3.1.1. İ'râb Noktasında Meydana Gelen Hatalar

Bunlar, bir kelimeyi olduğu şekilden başka noktaya çevirecek olan *lafzî* ve *manevî* hatalardır. Bu çeşit hata herkesin kolaylıkla fark edebileceği kadar açıktır. Burada kastedilen, bir kelimenin yapıcı unsurlarından olan harf ve harekedeki değişiklikler. *جَاءَ رَأْيِي كَانَ أَنْ لَنْ لَمْ فِي عَنْ عَلِيٍّ مِنْ أَلِيٍّ* gibi kelimeler Derkezi'nin "lafzî âmil" olarak isimlendirdiği türe ait olanlardır. Bu yukarıda verilen kelimelerin herhangi bir harf ve harekesinde yapılan değişiklikler bu türe örnektir.

"Manevî âmil" diye isimlendirilen kelimelerdeki hatalar da lahn-i celî cinsinden olanlardır. Fî'li muzâri'nin *لَمْ* ve *لَنْ* ile cezm edilmesinde, nûn-i te'kîd ve nûn-i nisve'de, tesniye elifi'nin telaffuzunda, cemilik vâv'ında, mâzî fiillerin harekelerinde, *أَنْ* ve *لَنْ* nasb edatlarının fiillerinde vb yapılan hatalar da *lahn-i celî* türüne aittir.²³

3.1.2. Kelimenin Yapısında Meydana Gelen Hatalar

Derkezi, Kur'an okuyucusu veya râvînin hareke, sükûn veya şedde gibi kelimenin binâsında yaptığı hataları da *lahn-i celî* kapsamında değerlendirmektedir. Bu tür hatalara örnek olarak şunlar verilebilir: Fâtiha sûresindeki (أَنعَمْتَ عَلَيْهِمْ) ibaresinde faile delalet eden ت harfinin harekesinin damme veya kesra yapılması; "ayn" harfini ve "mîm" harfini fethalı okuyup "tâ" harfini cezm etmek; kelime-i tevhîd'in (لا اله) bölümünde "hâ" harfini cezm ederek veya şeddeleyerek okumak; bu ibarenin binâsında bulunan bir harfî eksiltmek gibi yapılan hatalar. Müellif, i'râbda meydana gelen değişiklikleri manayı bozsa da bozmasa da *lahn-i celî* grubuna dâhil etmektedir. Bununla beraber vakfedildiğinde son harfin harekesinin sâkin kılınması veya medd-i ıvaz'da nasb edatı olan tenvînin hazfedilerek med yapılması gibi değişiklikler *lahn-i celî* olarak değerlendirilmemektedir. Bu, Derkezi'ye göre kelimenin bulunduğu durumun nahiv açısından gerektirdiği bir şeydir.²⁴ Müellifin, dilin gereği olarak yapılması gereken bir uygulamayı lahn konusunda ele alıp sonra da bunun hata olarak değerlendirilemeyeceğini söylemesi gereksiz bir açıklama olarak değerlendirilebilir.

²³ Derkezi, *Hülasatü'l-'ucâle*, 517-518.

²⁴ Derkezi, *Hülasatü'l-'ucâle*, 518-519.

3.1.3. Kıraat Esnasında *Lahn-i Celî* Yapmanın Hükümü

Derkezli, manayı bozup bozmadığına bakılmaksızın bir harfin başka bir harfle değiştirilmesinin *lahn-i celî* kapsamında değerlendirildiğini söyler. Müellif, Kur'an lafızlarının telaffuzunda ve manalarında bozulmaya yol açtığı için *lahn-i celî* yapmayı günah kabul etmiştir. Bununla beraber, öğretmek gâyesi ile bu hataları göstermekte beis yoktur. Telaffuzdaki değişiklik de *lahn-i celî*dir. Mâmâfih, bu hatalar en çok telaffuzda meydana gelmektedir. Bununla beraber şayet kârî, eğitim noktasında elinden gelen her şeyi yapmasına rağmen okurken bir şüphe içerisine girerek hareke, şedde gibi bir hususta zann-ı gâlibine göre okusa yanlış bile olsa bir günaha girmez. Zira Allah, insanı yüklenebileceğinden fazlası ile mükellef tutmaz.²⁵ Bu yaklaşımı konunun merkezine alan Derkezli, fikrine destek olmak üzere farklı âlimlerin fetvalarından örnekler getirir. Mesela İbn Hacer'e göre, okuyacağı kelimedeki bulunan bir harfin hangisi olduğu veya o kelimedeki med olup olmadığı gibi şüpheleri bulunan bir kimsenin, doğru harf ve telaffuza dair zann-ı gâlibi oluşmadan kıraati câiz değildir. (Kelimedeki bulunan bir harfin ت mi ي mi olduğunda tereddüt etmek veya فَال - وَ قَالَ telaffuzu arasında kalmak gibi durumlar buna örnektir.) Yani zann-ı gâlib oluştuğunda okumasında beis yoktur.²⁶ Ebü'l-Fazl Ahmed er-Râzi'ye (ö. 454/1062) göre tilâvet esnasında bir harfin ي mi ت mi olduğunda şüphe eden kişi, eğer ت ile okuduğunda hata yapmış olacağını düşünüyorsa ي harfi ile okumalıdır. Aynı şekilde bir harfin med ile mi kasr ile mi okunacağına şüpheye düşen kişi, med yaptığında hata olacağı kasr ile okuduğunda hata olmayacağı zann-ı gâlibine sahipse kasr ile okumalıdır. Dolayısıyla ona göre, kişi hata olmayacağı ihtimali hangisinde güçlü ise ona göre okumalıdır. Hata yapmış olsa bile günaha girmiş olmaz.²⁷

²⁵ Derkezli, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 519.

²⁶ Burada müellif İbn Hacer'in *el-Fetâva'l-kübra'l-fıkhiyye*'sinden delil getirir ama eseri tahkik eden Halef Hüseyin bu metni söz konusu kaynakta bulamadığını belirtir. Derkezli, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 519.

²⁷ Derkezli, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 520-521. Derkezli, bu görüşlerini aktardığı Ebü'l-Fazl er-Râzi hakkında bilgi vermemektedir. Bununla beraber, bu âlimin hadis, kıraat, nahiv ve diğer ilimlerde sika kabul edildiği belirtilmiştir. Yine Ebû Hayyân, es-Semîn el-Halebî ve el-Âlûsî gibi müfessirlerin kendisinden nakillerde bulunduğu görülmektedir. Ali Turgut, "Ebü'l-Fazl er-Râzi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

Bunlardan anlaşıldığı üzere, bu meseleyi öğrenmeyi ihmal ederek tilâvetinde lahn-i celî yapan kişi günaha girmiş olur. Kur'an eğitimi almasına ve okuyuşunu tashîh etmek için elinden gelen gayreti göstermesine rağmen istemeden hata yapan ise günah değil sevap kazanacaktır. Hz. Aişe (ra) biri Kur'an diğeri ezan okurken hata yapan kişilerden Kur'an okuyan için "Allah senin Cennet yolunu çabuklaştırsın"; ezan okuyan için ise "Allah senin Cehennem yolunu hızlandırsın" demiştir. Kendisine bunun sebebi sorulduğunda "Kur'an gâlibtir; kendisine üstün gelinemez, oysaki ezanın sözleri kolaydır ve yanlışlarının düzeltilmesi kolaydır" demiştir. Derkezlî bu rivâyeti eğitimi almak için elinden gelen gayreti gösterenin hatasından da sevap kazanacağını belirtmek üzere getirmektedir.²⁸ Dolayısıyla Kur'an tilâvetinin sıhhati meselesinde Derkezlî sağlam niyet ve üstün gayreti ön plana çıkarmaktadır. Bu noktanın fikhî bir hükme mesnet kılınması konunun önemine işaret etmektedir. Bu fikhî hükme salt kendi değerlendirmesi sonucunda ulaşmadığını ortaya koymak üzere Derkezlî'nin fakihlerden de desek aldığı görülmektedir. Bunlardan birinde İbn Hacer kendisine, "Kur'an okurken hata yapana sevap var mıdır?" şeklinde bir soru sorulduğunda; "Her kim i'râbının tam olarak hakkını vererek Kur'an okursa okuduğu her bir harf için kırk hasene vardır. Bazı kelimeleri doğru okuyup diğerlerinde hata yaparsa her bir harf için yirmi hasene vardır. Hiçbir kelimeyi doğru okuyamazsa her bir harf için on hasene vardır" şeklinde Beyhakî'de hadis olarak geçen bir rivâyet ile delil getirmektedir.²⁹ Bu rivâyeti naklettikten sonra bu onun zayıf, münkatı' ve hatta yalan olduğunu söylemesi aslında ele aldığı

Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/315. Ayrıca bk. Hasan b. Kerîdim ez-Zebîdî, *Nakdû ârâi Ebi'l-Fazl er-Râzî en-Nabviyye ve's-Sarfiyye fî el-Babri'l-Mubât li-Ebî Hayyân ve'd-Dürri'l-Mesûn li's-Semîn el-Halebî ve Râhbü'l-Me'ânî li'l-Âlûsî* (el-Memleketü'l-Arabiyye es-Süüdiyye: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'l-lügati'l-Arabiyye, Doktora Tezi), 3-4.

²⁸ Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 525.

²⁹ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *Lîm'atü'l-i'vikâd*, thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abde'l-Maksûd (Riyâd: Mektebetü Advâü's-Selef, 1415/1995), 84. Benzer bir rivâyette geçen ifadeler şu şekildedir: "Kur'an muhkem sûreler, açık âyetler, kelimeler ve harflerden ibarettir. Her kim o Kur'an'ı doğru bir şekilde okursa başında ve sonunda her bir harf için on hasene vardır..." Age. 77.

konudaki kanaatinde ısrarcı olduğuna bir delil olarak getirilebilir.³⁰ Başka delillerle³¹ sıhhatine asla güvenilmediği anlaşılmasına rağmen böyle bir rivâyetin getirilmesinin sebebi, kıraatini hatadan korumak için özel eğitim alan kişinin kınanamayacağı hatta onun bu gayretinden dolayı hata bile yapsa sevap kazanacağı fikrine destek sağlamaktır. Derkezlî'ye göre lahnin iki çeşidi de kınanmayı gerektiren bir durumdur. Bununla beraber ona göre, telaffuzunu güzelce yapmak ve tilâvetin edasında sahih bir şekle kavuşmak noktasında eğitimini almakta ihmal gösterenler aynı zamanda günah kazanacaklardır. Derkezlî, Kur'an sûrelerinin lafızlarının edasında gerekli eğitimi almaksızın yapılan hatanın günah olduğunda ısrarla durmaktadır. Derkezlî'nin, diğer tecvîd âlimlerinden böyle bir hassasiyeti yaklaşımının temeli kılmakla ayrıldığı söylenebilir.

3.2. Derkezlî'ye Göre *Lahn-i Hafî*

Ona göre lahn-i hafî ancak tecvîd ilminde ehil olan bir kimsenin bilebileceği hatalardır. Bunlar gündelik dilde de kullanılmakta olan bir telaffuzun tahsîniyyât türünden bir noktasının terki sonucu oluşan gizli hatalardır. Her ne kadar gizli olsa da yine de yapanın kınanmasını gerektiren bir şeydir. Zira anlamda bir değişiklik ve bozukluğa yol açmamış olsa da Kur'ânî telaffuzun güzelliğine hâlel getiren bir durumdur. Bu hata ile anlamda bozukluk meydana gelmez. Burada Arabın kullanım tarzına muhalif olan bir telaffuz ihlâli söz konusudur.³²

İzhâr, ihfâ, idğâm, iklâb veya gunne'nin terki veya bunların tatbîkinde bu kurallara hak ettiğinden fazla yer verilmesi türünden hatalar bunlardandır. Derkezlî'ye göre aşağıda bazı örnekleri verilen hatalar bu türe dâhildir: Hadr okuyuşu esnasında bazı harflerde meydana gelen hatalar, *râ* harfinin tekrîr sıfatında üç *râ* sesi vermek, şeddeli olmadığı yerde *râ* harfine şedde sesi vermek, yine ihfâ durumunda tanîn (الطَّيْنِ)³³

³⁰ Derkezlî, *Hülasatü'l-'ucâle*, 525.

³¹ Süyûtî, Zehebî ve Taberânî gibi âlimler bu haberin güvenilir olmadığını söylemektedirler. Derkezlî, *Hülasatü'l-'ucâle*, 525-526.

³² Derkezlî, *Hülasatü'l-'ucâle*, 521.

³³ Bu konu genelde harflerin mahreç ve sıfatlar incelenirken ele alınmaktadır. Bu kavram ü harfinin telaffuzunda sakınılması gereken hususlardandır. Buna, sâkin olduğunda ve izhâr halinde iken ü harfine sert bir düzeye atılan bir cismin çıkardığı zil sesine benzer bir gürültülü ses gibi tanımlar getirilmektedir. Kurtubî, *el-Mûdab fi't-tecvîd*, 120-121.

ve sâkin nûn'un sesine harekesi cinsinden bir harf ilavesi, gunne halinde nûn harfinin çınlamaya benzer bir ses ile telaffuzu (التَّنِين) sonucu bir harf tevîdi,³⁴ terkîk (تَرْقِيق) ile ince olarak okunması gereken lâm harfinin tağlîz (تَغْلِيط) ile kalın olarak okunması, yine terkîk ile okunması gereken elif harflerinin tefhîmi (تَفْخِيمُ الأَلْفَات). Bununla beraber lafzatullâhın lâm'ının şartlar oluştuğunda kalın okunması ve aynı zamanda isti'lâ harflerinin kalın okunması hata değil kural gereğidir. Bunların dışındaki durumlarda müstefil sıfatlı harflerin hakkı terkîk ile okunmalarıdır.³⁵ Derkezlî'ye göre, İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *Tayyibe*'sindeki beyit bu konunun özetidir.³⁶ Ali el-Kârî'ye (ö. 1014/1605) göre ise (حُصَّ ضَعُطٌ قِطٌ) cümlesinde bir araya getirilmiş olan isti'lâ harfleri, fetha ve damme harekelerinden sonra gelen lafzatullâh'ın lâm harfi ve İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sinde belirtilen şartları içerisinde tefhîm edilmesi gereken râ harfi dışında kalın okunacak herhangi bir harf yoktur.³⁷ Derkezlî, bu konuya çok önem vermektedir. Bundan dolayı kalın okunması gereken *abkâmiü'r-râ* ya dair bazı örnekleri bu konudaki bazı istisnâî durumları ve aynı zamanda kalın ve ince okunması gereken lâm ve elif harflerinin durumlarını ele almaktadır. Derkezlî, çoğunlukla Ali el-Kârî'nin açıklamalarını doğrudan nakletmek şeklinde konuyu incelemektedir.³⁸

³⁴ Burada "tatnîn (تَطْنِين)" olarak isimlendirdiği hatanın ne anlama geldiğine dair bir açıklama getirmektedir. Ona göre bu, sesin uzatılmak suretiyle çınlaması ve titremesidir. Harflerin genişletilmesi ve yayılması anlamına gelen "temdîd (تَمْطِيط)" ise farklı harflerin sesini birbirine karıştırmak suretiyle yapılan uzatmalardır. Bu, harekelerin bir yönden diğerine doğru meylettirilmesi ile seste meydana gelen taşma (التفويض بالصوت) anlamına gelmektedir. Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 522.

³⁵ Şunlar bu hatalardandır: Lazatullâhtan önce gelen lâm harfinin kalınlaştırılması (وَمَنْ وَتَوَلَّى اللَّهُ قُلُ اللَّيْمِ وَ يُضِلُّ اللَّهُ) terkîk ile okunması gereken elif harflerinin tefhîmi (الصَّلَاةُ الطَّلَاق) kelimelerinde olduğu gibi. Bununla beraber lâm harfine tabi olarak Verş rivâyetinde elifin tağlîz ile okunmasının caiz olduğu da bilinmelidir. Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 522-523.

³⁶ Bu mısraı aktarırken yapmış olduğu bazı kelimelerdeki tahrife dair muhakkikin dipnotuna bakılabilir. Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 523, dp. 1ve 2. İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibe*'deki bu mısraı için bkz. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kerâ'âtü'l-'aşr*, thk. Muhammed Temîm ez-Zü'bü (Medine: Mektebetü Dâru'l-Hüdâ, 1414/1994), 36.

³⁷ Ali el-Kârî, *el-Minehü'l-fikeriyye*, 131.

³⁸ Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 523-525.

3.3. Tilâveti *Lahn*'den Kurtarmak Maksudı ile Alınacak Eğitimin Önemi

Derkezlî, İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'de tecvidin öğrenimini şart olarak gösteren yaklaşımını³⁹ genelleştirme eğilimindedir. Hatta ona göre, Ali el-Kârî'nin مَنْ لَمْ يُجَوِّدْ cümlesini لَمْ يُصَحِّحْ şeklinde tefsir etmesi,⁴⁰ bunu bütün tecvîd kâidelerine şâmil bir hale getirme çabası dolayısıyladır. Ona göre bu, telaffuzu ve anlamı bozan bir okuyuş şeklidir. Bu, *lahn-i hafî* de içine alacak şekilde bütün hataları kapsayan yaklaşıma muhaliftir. Bu, sadece Ali el-Kârî tarafından *lahn-i celî* kapsayacak şekilde anlaşılmasıdır. Derkezlî, Ali el-Kârî'nin *Mukaddime*'de bulunan tecvîd tarifini de esas alarak yapmış olduğu yorumları olduğu gibi aktarmaktadır.⁴¹ Derkezlî, diğer tecvîd âlimleri gibi, tecvîd ilmini teorik olarak bilmenin farz-ı kifâye, tatbik etmenin ise farz-ı ayn olduğu görüşündedir. Zira ona göre bu, bütün mükelleflerin tâkat getirebilecekleri bir husus değildir. İnsana taşıyamayacağını yüklemek, Allah'ın insanlar üzerindeki sünnetine aykırıdır. Dolayısıyla öncelikle Kur'an okuyucusu tecvîd ilmini, bu işte maharet kesbetmiş hâzik bir hocadan ta'lim etmesi gerekir. Bu ehil kimsenin bir hocadan icazetli olmasını Derkezlî, Süyûtî'nin de şahitliği ile şart olarak görmemektedir. Ona göre, bir kimse bir hocadan icâzetli olmasa bile eğer işin ehli ise Kur'an öğretmesi câizdir. Ona göre bir Kur'an öğreticisinde bulunması gereken özellikler şunlardır: Akıllı, Müslüman, güvenilir (bu şartın yerine gelmesi için aynı zamanda bülüğ çağına ermiş olmasını şart koşar; zira ona göre, bülüğ çağına ermeyen bir çocuk güvenilir olamaz), zekâsı yerinde olması ve izzet-i nefsinin zedeleyici vasıflardan ve insanı günaha sürükleyen şeylerden uzak durmasıdır.⁴²

³⁹ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 36; İbnü'l-Cezerî, *el-Mükaddime*, 3.

⁴⁰ Bu açıklama مَنْ لَمْ يُجَوِّدْ ifadesinin kapsamını Derkezlî'nin diğer ifade kadar görmediği şeklinde değerlendirilebilir. Aynı zamanda Ali el-Kârî'ye göre *lahn-i hafî* kısmına giren hatalar, yapıldığı takdirde şedid bir azabı müstelzim olan ve kaçınılması farz-ı ayn olan hatalar cinsinden değildir. Bkz. Ali el-Kârî, *el-Minebü'l-fikriyye*, 112-113.

⁴¹ Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 527-529.

⁴² Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 529-531. Burada nakledilen bölümde Süyûtî, bunun sadece Kur'an öğretimi ile sınırlı olmayıp bütün ilimler için geçerli olduğunu bildirmektedir.

Derkezlî, ehl-i kitâbın içerisinde Allah'ın âyetlerini lââyık olduğu şekilde okuyanlar olduğunu söyleyen âyetleri de bu yaklaşımına destek olarak getirmektedir. O yine, Hz. Peygamber'in "*Siz'e gereken benim sünnetime ve benden sonra gelecek olan râşid halîfelerin yoluna tâbî olmaktır. Buna ağı dişlerinizle sımsıkı sarılın. Birtakım yeni şeyler uydurmaktan uzak durun*"⁴³ hadisinde kastettiği şeylerden birinin de Kur'an okurken Hz. Peygamber'in öğrettiği gibi okumak olduğunu söylemiştir.⁴⁴ Aslında çok farklı bir konudaki âyetleri destek mâhiyetinde getirerek bu noktanın üzerinde bu derece durması, kendisinden önceki tecvîd ulemasının eserlerinde çok rastlanılan bir şey değildir. Zira burada o, Kur'an tilâvetini, İslam'ın bütüncül bir hayat oluşturucu unsurlarından biri olarak ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ı öğretildiği şekilde okumak ve özellikle *lahn-i celâden* berî kılmak Hz. Peygamber'e ittibânın şartlarından biri olarak belirmektedir. Hatta burada Abdullah ibn Ömer'in, tembelliğinden dolayı yeterli ihtimamı göstermeyip kıraatinde *lahn* yaptığında oğlunu dövdüğünü de bir rivâyet olarak zikretmektedir.⁴⁵ Kur'an kıraati esnasında *lahn*den kaçınmanın önemini vurgulamak üzere birçok rivâyet nakledilirken İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef*'inden Übeyy ibn Ka'b'ın (ra) "Kur'an'ı hıfz ettiğiniz gibi [tilâvet esnasında *lahn*den uzak kalabilmek için] Kur'an Arapça'sını da

⁴³ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *Lîm'atü'l-i'tikâd*, thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abde'l-Maksûd (Riyâd: Mektebetü Advâü's-Selef, 1415/1995), 39.

⁴⁴ Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 532-536.

⁴⁵ Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 535-536. Buradan Kur'an eğitim ve öğretiminde dayağın meşruluğu gibi bir noktaya gitmek, meseleyi anlamayarak aslından sapma olarak değerlendirilmelidir. Derkezlî, konuyu detayları ile vermemekte ve meseleyi *lahn*den kaçınmanın önemine dair çarpıcı bir örnek olarak ortaya koymaktadır. Bu konunun mütemmim cüz'ü bağlamında aynı yerde getirdiği bir başka rivâyete göre ise Hz. Ebûbekir; "Kur'an okurken bir âyeti unutmak bana Kur'an okurken *lahn* yapmaktan daha sevimsizdir" demektedir ki burada "... أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَفْرَأَ وَالْحَنُّ" *lahn* kavramını kullanıyor olması bu kavramın erken devirlerden itibaren bilindiğine ve kullanıldığına bir delil olarak getirilebilir. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, "Kitâbü Fezâilü'l-Kur'an" 30416, 30419, thk. Muhammed b. Abdullâh el-Cum'a – Muhammed b. İbrahim el-Lahîdân (Riyâd: Mektebetü'r-Reşîd, 1425/2004), 10/206. Aynı yerde Zeyd b. Sâbit'in (ra), Hz. Ömer kendisi ile Kur'an'ın cem'i hakkında istişare ettiğinde aynı kelimeyi kullandığına dair rivâyete de ulaşılabilir.

öğreniniz”⁴⁶ buyurduğu nakledilir. Ayrıca Hz. Ali'nin söylediği nakledilen meşhur sözdeki (“tertîl; harflerin tecvîdi ve vakf edilecek yerleri bilmektir”⁴⁷) tecvîdin vücûbiyet ifade ederken, ikinci kısımdaki vakf edilecek yerleri bilme meselesinin vâcib olan hususlardan olmadığını söyler. Buna da İbnü'l-Cezerî'nin “Kur'an'da vakf edilmesi vâcib olan hiçbir yer yoktur”⁴⁸ meâlindeki sözünü delil getirir.⁴⁹ Bütün bu açıklamalarının peşinden Derkezlî, bu uyarıların ve ikâbın Kur'an'ı *lahn*den kurtararak okumak için gerekli tedrisâtı almayan, bu konuda ihmalkârlık gösterenleri kapsadığını söyler. Hatta ona göre, âyetler ve hadîsler bu konuda büyük bir ikâzı muhtevîdir. Bundan dolayı elinden gelen gayreti göstermesine rağmen hata yapan değil günah kazanmak, gayreti ve samimiyetinden dolayı sevap kazanacaktır. Kur'an, yeterli önlemi ve gerekli tedrisâtı almayanların aleyhine kıyâmette şahitlik edecektir.⁵⁰ Bundan dolayı, bu eksikliğin farkına varanlar hemen tövbe etmeli ve derhal okuyuşlarındaki hataları düzeltmek için gerekli dersleri ve eğitimi almalıdırlar. Bu konu hem selef hem de halef ulemâsının üzerinde titizlikle durdukları bir konudur. Onlar, Kur'an kıraatini bir ibadet olarak kabul etmiş ve burada meydana gelecek hataların Allah'a kullukta meydana gelen hatalar cinsinden olduğunu söylemişlerdir. Buna bir delil olarak da Hâkânî'nin “Kur'an ilminin başta geleni onun hıfzının en yetkin bir şekilde yerine getirilmesidir/ve onun senin ağzında oluşabilecek *lahn*li okuyuşlarının ne olduğunu bilmektir”⁵¹ beytini delil

⁴⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, “Kitâbü Fezâilü'l-Kur'ân” 30413, 10/205.

⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâ'âtü'l-'aşr*, 1/209.

⁴⁸ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime fî mâ yecibu 'alâ kârî'i'l-Kur'âni en ya'lemeh*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Cidde: Dârü Nûri'l-Mektebât, 1427/2006), 8.

⁴⁹ Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 536-538. Yine Ali el-Kârî'nin *lahn*den kaçınmak maksadı ile bu ilmi öğrenmenin vücûbiyetini ifade eden “çünkü Allah Kur'an'ı, onun tecvîd ile okunması emri ile inzâl etmiştir” dediğini nakleder. Bunun için bk. Ali el-Kârî, *el-Minehü'l-fikriyye*, 114. Derkezlî, yine Ali el-Kârî'ye ait olan ve “nice Kur'an okuyan vardır ki Kur'an ona lanet eder” şeklindeki hadîs-i şerifi, Kur'an'ın yapısında (mebânî) ve manasında (me'ânî) bozukluk meydana getirmek şeklindeki açıklamasına, bu iki noktada da hataya düşmüş kabul edileceğinden lâhin'in de bu kapsama girdiğini söyleyerek îzâhta bulunur.

⁵⁰ Derkezlî, *Hülâsatü'l-'ucâle*, 540-541.

⁵¹ İbn Hâkân, *el-Manzûmetü'l-Hâkânîyye*, 23. Beyit, 30.

olarak getirmektedir.⁵² Derkezlî, bu konunun peşinden onunla irtibatını da vererek Kur'an elde etme yani Kur'an tedrisâtında hangi yolların olduğu ve bunlardan hangisinin evlâ olduğuna ve “merâtibü't-tilâve” olarak bilinen ve bütün kurrâ imamlar nazarında tamamı makbul kabul edilen konuya dair geniş malûmâtlar vermektedir ki bu konu tarafımızdan ayrı bir inceleme konusu yapılacaktır.⁵³

4. Çağdaş Oryantalistlerin Çalışmalarında İlk Dönem Kur'an Tilâvetinin Özelliklerine Dair Yaklaşımlar

Klasik dönem oryantalistlerinin birçoğunun da kabul ettiği gibi Kur'an tilâveti üzerine çalışmalar yapan çağdaş oryantalistlerin güçlü temsilcilerinden M. Anna Gade'e göre de “tilâvet”, Kur'an'ın yüksek bir sesle okunması ve mesajının takip edilmesini içermektedir.⁵⁴ Tatbikatta Kur'an okuma uygulamalarının aslen *tertîl* ve *tecvîd* olarak iki kavram üzerinden gerçekleştiğini belirten bu yaklaşım sahiplerine göre “Kur'an'ı tertîl ile okuyun”⁵⁵ âyetinde söz konusu edilen de tecvîd kâidelerine uygun tilâvetir. Tecvîdin okuyuşa müzikal bir keyfiyet de sağladığı belirtilen bu yaklaşımda, bu kurallar ve kendine mahsus bu okuyuş tarzı ile Kur'an kıraati eşsiz âhengine ulaşmakta ve aleladelikten

⁵² Derkezlî, *Hülasatü'l-'ucâle*, 543. Derkezlî, bu hususu çok geniş tutmuş ve bütün rivâyetleri, Kur'an'ı *lahûden* masun kılacak şekilde okumanın vücûbiyetini açıklama sadedinde getirmiştir.

⁵³ Derkezlî, *Hülasatü'l-'ucâle*, 544-565.

⁵⁴ Bu yaklaşımda olan çağdaş bir oryantalist çalışma için bkz. M. Anna Gade, “Recitation of The Qur'ân”, *Encyclopaedia of The Qur'ân*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden–Boston: Brill, 2004), 4/367. Kur'ânî kavramları kadîm kültür, ideoloji ve dînî yaklaşımların bir yansıması olarak sunabilme gayesine matuf olarak oryantalist yaklaşım “Kur'an”ın kelime kökeninin kadîm dillerden devşirme olduğunu da iddia etmiştir. Bu konuda hem klasik hem de modern/çağdaş dönem oryantalizminde pek çok örnek bulmak mümkündür. Horovitz'den alıntıyla Bell, “Kur'an” isminin aslının Süryanice “çeryâna” olduğunu iddia eder. Bu türden açıklamalarının devamı bağlamında Bell, “salat” kelimesinin Hristiyanlıktan, “zekât” ve “Ramazan orucu”nun Yahudi ve Hristiyan anlayış ve uygulamalarından devşirildiğini iddia eder. Ona göre “Hacc”, İslam öncesi Arap geleneğinden bazı değişikliklerle aktarılmıştır. Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (London: Edinburgh University, 1926), 90-91, 142, 146.

⁵⁵ el-Müzzemmil 73/4.

kurtulmaktadır.⁵⁶ Sadece bir okuyuş güzelliği yakalamak anlamında değil, İslam toplumlarının hepsinde aynı his ve yaklaşımı oluşturması açısından da Kur'an tilâveti hayati bir önemi hâizdir.⁵⁷ Tecvîd kurallarının, erken dönemlerden itibaren şifâhen öğretilmiş olduğunu belirten çağdaş oryantalistlerden Denny'e göre, bu kuralların tam olarak uygulanması ancak ehil bir hoca tarafından öğretilmesi ile mümkün olabilecektir. Sahih bir telaffuz ile doğru bir seslendirmeye sahip olmak ona göre Batılı eğitim merkezlerindeki öğrencilere ders kitabı olarak tasarlanan Arapça ders kitaplarının giriş bölümlerinde belirtilen Arapça seslendirme şekillerini öğrenmekten daha kolay değildir. Bundan dolayı aslına uygun telaffuz için kişinin ya ana dilinin Arapça olması veya en azından ehil biri tarafından gerçekleştirilmiş ses kayıtlarına sahip olması îcâp eder.⁵⁸

Çağdaş oryantalistler, kıraat farklılıkları meselesinde olduğu gibi tecvîdin bir standarda kavuşmasında da ana etkenin özellikle Abbâsî dönemi idarecilerinin bu konuya verdikleri önem olduğunu belirtmektedirler. Müslüman toplumların idarecilerinin konuya yaklaşımları ile de bağlantısını kuran kimi çağdaş oryantalistler, Kur'an tilâvetinin farklı Müslüman ülkelerdeki uygulama şekli ve etkisine dair çalışmalar yapmışlardır. Bu araştırmalarını Endonezya üzerinde yoğunlaştıran Denny, bu İslam ülkesinde, tecvide dair eser basımı ve eğitim programlarının diğer Müslüman ülkelerden çok daha fazla olduğunu belirtir. Bunun sebeplerinin başında nüfus yoğunluğu gelmekle beraber özellikle Mısırlı kâriyelerden Arapça ve tecvîd öğrenen Endonezyalı Müslümanların sadece ana şehirlerde değil küçük yerleşim yerlerinde buna ilgi göstermiş olması da bir etkidir. Zaten Endonezya özelinde Kur'an tilâvetinin toplumun hem eğitilmesinde hem de toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde çok büyük bir etkiye sahip olduğu da

⁵⁶ Böyle bir yaklaşım tarzının benimsendiği bir çalışma için bkz. Gade, "Recitation of The Qur'an", 373.

⁵⁷ Semâda ve dünyada vuku bulan her hâdisenin Allah'ın ilmi ve hikmetinin bir gereği olduğu gibi, Allah'ın kelimelerinden oluşan Kur'an'ın da hem okunması hem de manası ile Allah'ın eşsiz hikmetlerini hâvî olduğuna dair bkz. Erdoğan Baş, "Kur'an'ı Anlama Dereceleri ve Takva", *Tasavvuf* 9 (2002), 188.

⁵⁸ Bu değerlendirmeler için bkz. Frederick Mathewson Denny, "Qur'an Recitation: A Tradition of Oral Performance and Transmission", *Oral Tradition* (Columbia: Columbia: University of Missouri, 1989), 4 (1-2)/ 15-16.

bilinmektedir. Denny, bu küçük yerleşim yerlerinden Surabaya'yı örnek olarak vermekte ve burada eski bir Arap nüfusun yaşadığı ve Kur'an tilâveti geleneğinin çok yaygın olduğunu belirtmektedir. Kendilerine çok hürmet edilen Kur'an hocalarına sahip olan bu bölgede, üstadlar ve talebeleri ile Kur'an tilâvetinin yaygınlığı sayesinde doğu Cava ve Madura halkı din ve ibadet hayatını canlı tutmaktadırlar.⁵⁹

Çağdaş oryantalistlerden tecvîd kurallarının, Kur'an'ın okunuş şeklinin aynılığı ve muhafaza edilmiş bir tutarlılığa sahip olmasında büyük rol oynadığını söyleyenler vardır.⁶⁰ Yine Müslüman hassasiyetinde bizzat sesin kendisine ilâhî bir öz yüklendiğini ve dolayısıyla Kur'an tilâvetinin salt okunan bir metin olmaktan ziyade kişi ve toplumun ilâhî bir tınıya katılımı anlamı taşıdığını, tilâvetin bizzat kendisinin anlama yönelik bir etkisinin de olduğunu ve bunu sağlayan tecvîd ilmi ve kâidelerinin büyük önem taşıdığını söyleyenler de vardır.⁶¹ Kur'an çalışmalarında kendisinden sonraki oryantalist yaklaşımı hem bilgi ve belge açısından beslemiş ve hem de yaklaşım tarzı olarak en çok etkilemiş araştırmacılardan Nöldeke, ilk dönem ve sonrasında yazılmış tecvîd eserlerine dair değerlendirmesinde o zamanların telaffuz bolluğunun önüne geçmek ve telaffuzda birliği sağlamak için kuralları belirleyen eserler ortaya konmasına ihtiyaç hissedildiği ve bununla sahih seslendirme imkânının elde edildiğini belirtir. Nöldeke, her ne kadar anlamı "Kur'an'ın tefekkuhu (anlaşılması)" demeye gelse de Mekke'nin *er-Ri'âye*'sinde ilk defa fıkıh ile lügati birleştirdiğini de söyler.⁶² Ona göre

⁵⁹ Bu değerlendirmeler için bkz. Denny, "Qur'an Recitation: A Tradition of Oral Performance and Transmission", 16.

⁶⁰ Efim Rezvan, "Orthography", *Encyclopaedia of The Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden-Boston: Brill, 2003), 3/606-607.

⁶¹ Böyle bir değerlendirmede bulunan Nelson'a göre Kur'an'ın İslam hayatının merkezinde yer aldığı kabul edilmekle beraber, bu kaynağın metinsel seslendirilişinin yolu olan "tilâvet" in dinamiklerinin ne olduğu çoğunlukla araştırmacılar tarafından ihmal edilmiştir. Müslümanlar, sıradan bir müzik olayı gibi değerlendirilir endişesi ile bu tür araştırmalardan uzak durmuşlardır. Bkz. Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an* (Kahire/New York: The American University in Cairo Press, 2001), 14-21.

⁶² Bu değerlendirmeleri için bkz. Theodor Nöldeke vd., *The History of the Qur'an*, ed. ve çev. Wolfgang H. Behn (Leiden-Boston: Brill, 2013), 568-570.

selef ve halef âlimleri bir tilâvetin ancak tertîl ve tedebbür ile olduğunda sahih olacağını söylemişlerdir.⁶³ *Lahn* konusuna değindiği yerde Nöldeke, bu konunun Hâkânî'nin eserinden sonra zaruri bilgiler sıralamasına girdiğini iddia eder. Hatta o, bu kavram ve içeriğine dair bilginin zaruri olarak kabul edilmesinin Hz. Ömer'e atfedildiğini bildirdiği "Kur'an'da lahni öğrenin!"⁶⁴ ifadesine istinad ettiğini söyler.⁶⁵

Oryantalist düşüncenin lahn kavramı üzerinden bir düşünce geliştirmek yerine tecvîd ve tecvîdi doğuran şartları önceledikleri görülmektedir. Burada hem Arapçanın oluşumuna katkısı ve hem de dilin kemâlîne giden yolda bu eserlerin salt bir okuma kolaylığı sağlayıcı yönünü ele almaktan ziyade, dilin tekevvün edici unsurlarından biri olarak temâyüz ettiği görülmektedir. Yani tecvîd kaideleri, hem Kur'an'ın aslî okunuş halini ortaya koyarak telaffuzun muhafazasına ve hem de Arapça lügat ve fonetik yapılanmasının teşekkülünde oluşturucu umdelerin ortaya çıkmasına çok büyük katkıda bulunmuştur.

SONUÇ

Kur'an tilâvetini açığıyla gizlisiyle bütün hatalardan uzak kılmak Müslümanların üzerinde titizlikle durdukları bir konudur. Kur'an, tilâveti ile ibadet edilen bir ilâhî kitaptır. Bundan dolayı onun nasıl okunması gerektiği Hz. Peygamber ve sahabe tarafından öğretilmiştir. İlk dönemlerde kıraat farklılıklarında olduğu gibi tilâvet incelikleri de şifâhî bir yolla aktarılmıştır. Yazılı eserlerin ortaya çıktığı hicri 4-5. asırlardan itibaren ise tecvîd kâideleri nakledilen bilgiler ışığında teorik olarak belirlendi. İlk telif edilen eserlerden itibaren Kur'an okurken yapılan hata anlamında *lahn* konusunun merkezde yer aldığı görülmektedir. Bu hataların neler olduğu ve tasnifi, bunları işleyenlerin durumu ve bu kurallara uyarak Kur'an okuyanların elde edeceği mükâfata dair değerlendirmelerde bulunuldu. Lahn meselesi, tecvîd eserlerinin girişinde kendisine yer verilen bir konudur. Kavramsal ve ıstılâhî açıklamalarla konunun önemi ve yeri detaylı bir şekilde belirlenmiştir. Çok ciddi bir literatürün ortaya çıkmasına yol açan bu kavram, tecvîd eserlerine isim olarak verilecek kadar önemli bir konuma sahiptir. Klasik dönem tecvîd

⁶³ Nöldeke vd., *The History of the Qur'an*, 533-534.

⁶⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, "Kitâbü Fezâilî'l-Kur'ân" 30424, 10/207.

⁶⁵ Nöldeke vd., *The History of the Qur'an*, 568-569.

ulemâsının konuyu sadece teknik yönü ile değil, şer'î olarak da inceledikleri görülmektedir. Bu minvalde lahn konusuna verilen değer, kulun Allah'a olan ubudiyetinin derecesi ile bir tutulmuştur.

Yazdığı tecvîd eserini kendisinden önceki eserlerden belirgin bir şekilde farklı bir üslupla kaleme almış olan Derkezlî de *lahn* konusuna büyük bir yer ayırmıştır. Önceki müelliflerin aksine Dekezlî, konuyu "hâtîme başlığı altında kitabın son bölümünde incelemektedir. Bu durum, onun meseleye verdiği değer bir ifadesi olarak okunmalıdır. Eserini oluştururken kendinden önceki birikimden çok ciddi oranda yaralanan Derkezlî, metot olarak mukaddem tecvîd eserlerinden farklılaşmıştır. Onun bu konuda niyet, samimiyet ve gayreti öne çıkardığı görülmektedir. Özellikle bu noktada eğitimi çok büyük bir adım olarak görmesi ve hatta Allah katında hata yaparak sevap kazandıracak bir uygulama haline getirmesi Derkezlî'nin lahn konusuna verdiği önem ve değer bir başka önemli göstergesidir. Bununla beraber bu noktadaki ihmali de salt bir teknik konudaki ihmal olarak değil Allah'a kulluğun bir zaafiyeti olarak ortaya koyma çabası da yine bu geçiş dönemi tecvîd âliminin eserine has olan yönlerdendir. Ayrıca formel bir eğitimi şart görmemesi ve işin ne şekilde olursa olsun ehli olanların eğitici pozisyonunda bulunabileceklerini belirtmesi bugün bile üzerinde ciddi olarak durulması gereken noktalardandır. Bu konunun Derkezlî'de, sadece tecvîd'in bir bölümü olarak değil; itikâdî bir görüntü içerisinde sunulduğu görülmektedir. Derkezlî'nin çok ciddi bir fikrî alt yapı ile konuyu tahlil ettiği görülmektedir. Günümüzde tecvîd ilminin bir konusu ile itikadi konum arasında irtibat kurmak anlaşılması zor bir meseledir. Dolayısıyla Müslümanların *lahn* meselesini itikâdî ve hayâtî bir konu yapmakta tereddüt etmeyen bu yaklaşım tarzının Kur'an'a verdiği değere dair bir teyakkuz halinde olunması gerektiği sonucu çıkarılabilir.

Bu çalışmada ayrıca, Kur'an, kıraat ve tilâvet üzerine çalışmalar yapan oryantalistlerin Kur'an tilâveti ve onun İslam toplumlarındaki etkisine dair ortaya attıkları görüşleri tahlil edilmiştir. Bütün oryantalistler değil, temsil gücü yüksek metinler dikkate alınarak özellikle çağdaş dönem araştırmacılarının yaklaşımları verilmiştir. Gerektiğinde çağdaş dönem öncesi yazılmış oryantalist metinlere de müracaat edilmiştir. İncelenen bu oryantalist metinlerde reddedilmesi gereken noktalar olduğu gibi kabul edilebilir hususlar da vardır. Reddedilmesi gereken noktaların başında, bu çağdaş oryantalist metinlerin meseleyi siyâsî bir

bağlama çabası gelmektedir. İslam toplumlarındaki Kur'an hassasiyeti, Kur'an tilâveti noktasından ele alınıp kullanılmaktadır. Buna göre Müslümanların idarecileri konumunda bulunanlar, bu hassasiyeti ön plana aldıklarını gösteren çeşitli faaliyetler geliştirmişlerdir. Camilerde, eğitim kurumlarında Kur'an tilâvetini geliştirecek program ve müfredatın asıl amacı bu yaklaşıma göre, Müslümanları memnun etmek suretiyle onların idare ile ilişkilerinde olumlu bir tavır geliştirmektir. İncelenen metinlere yansıyan bu yaklaşımda, genel bir tavır olarak İslâmî ve Kur'ânî konuların incelenmesinde siyâsî bir arka plan aranmaktadır. Bu yaklaşıma destek olmak üzere kullanılan bir diğer argüman ise; Kur'an'ın cemi, istinsâhı ve kıraat farklılıkları konularında olduğu gibi Kur'an tilâvetinin de tecvîd kuralları ile standart hale getirilmesinin siyâsî birliği sağlamaya yönelik bir iktidar faaliyeti olarak görmektir. Özellikle Abbasi döneminde ortaya çıkan bu standartlaştırma faaliyetleri, oryantalist yaklaşıma göre, kendilerine bağlılıklarını sağlayarak Müslümanların yöneticilerinin toplumları kontrol altında tutabilme hedefine hizmet etmiştir. Bütün bu yaklaşımlarda konuya dair asıl metinlere gidilmeden, İslam tarihi ve kültürel geçmişi yok sayılarak sathî bir değerlendirmeye ulaşıldığı görülmektedir. Bunun yanında bu metinlerdeki bir diğer tenkit edilmesi gereken nokta Kur'an'ın orijinal olmadığıdır. Buna göre, kelimelerinden içerdiği ahkâmın büyük bir bölümüne kadar Kur'an, önceki dinlerden ve kutsal kitaplarından alıntılarla yazılmıştır.

Bu metinlerde önemli İslam ülkeleri üzerinde hususi çalışmalar yapılmak suretiyle bu ülkelerdeki İslâmî gelişimde Kur'an tilâvetinin oynadığı rolü anlamaya yardımcı olması, olumlu ve hatta gerekli kabul edilmesi gereken noktalardandır. Müslüman topluluklarda Kur'an tilâveti faaliyet ve programlarının Müslüman fert ve toplumun inşâ edici unsurlarından olduğunun örnekleri ile vurgulanması da incelenen çağdaş oryantalist metinlerin olumlu bir şekilde kabul edilmesi gereken noktalarındandır. Böylelikle çağdaş oryantalist metinlerde Kur'an tilâvetinin sadece sanatsal ve belli şekilsel özelliklerin yerine getirilmesinden ibaret bir konu olmayıp hayâtî bir veçhete sahip olduğu vurgulanmış olmaktadır. Bu hedefe ulaştırılan unsurlardan biri olarak tilâveti hatadan korumak maksadına yönelik *labn* konusu da tecvidin çok önemli bir meselesi olarak oryantalist metinlere göre bilinmesi zarûrî olan bilgiler arasındadır.

KAYNAKÇA

- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *el-Minehü'l-fikriyye fî şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. thk. Üsâme Atâyâ. Dimeşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1433/2012.
- Aslan, Ömer. "Kur'an Tilavetinde Tecvidin Gerekliđi ve Lahn (Okuyuş Hataları)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2003), 357-372.
- Baş, Erdoğan. "Kur'an'ı Anlama Dereceleri ve Takva". *Tasavvuf* 9 (2002), 187-207.
- Bell, Richard. *The Origin of Islam in its Christian Environment*. London: Edinburgh University, 1926.
- Çetin, Abdurrahman. "Lahn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/55-56. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Çetin, Abdurrahman. "Tecvid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Sa'id. *et-Tabdûd fî'l-İtkâni ve't-Tecvîd*. thk. Ğânim Kaddûri el-Hamed. Ammân: Dâru 'Ammâr, 1421/2000.
- Denny, Frederick Mathewson. "Qur'an Recitation: A Tradition of Oral Performance and Transmission". *Oral Tradition* 4 (1-2)/15-16. Columbia: University of Missouri, 1989.
- Derkezli, Ebû Abdillâh Hasan b. İsmail b. Abdillâh. *Hülâsatü'l-'ucâle fî beyâni murâdi'r-risâle fî 'ilmi't-tecvîd*. thk. Doktor Halef Hüseyin Sâlih el-Cebbûri. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2015.
- Ehvâzî, Ebû Ali el-Hasan b. Ali. *el-Vecîz fî'l-kirâ'âti's-semâniyye*. thk. Düreyd Hasan Ahmed ve Beşşâr 'Avâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- Gade, M. Anna. "Recitation of The Qur'an". *Encyclopaedia of The Qur'an*. ed. Jane Dammen McAuliffe. 4/367-385. Leiden–Boston: Brill, 2004.
- Hamed, Ğânim Kaddûri. *'İlmü't-Tecvîd: Dirâse Saviyye Müyessera*. 'Ammân: Dâru 'Ammâr, 1426/2005.
- Hamed, Ğânim Kaddûri. *el-Müyesser fî 'ilmi't-Tecvîd*. Cidde: Merkezü'd-Dirâsâti ve'l-Ma'lûmâti'l-Kur'âniyye, 1430/2009.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef fî'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. thk. Muhammed b. Abdullâh el-Cum'a – Muhammed b. İbrahim el-Lahîdân. Riyâd: Mektebetü'r-Reşîd, 1425/2004.

- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Manzûmetü'l-Mukaddime fî mâ yecibu 'alâ kâri'i'l-Kur'âni en ya'lemeh.* thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 1427/2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr.* thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Kahire, 1976.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd.* thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'* 2. ed. G. Bergstraesser. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'ilmiyye, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Manzûmetü'l-Mukaddime fî mâ yecibu 'alâ kâri'i'l-Kur'âni en ya'lemeh.* thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Cidde: Dâru Nûru'l-Mektebât, 1427/2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr.* thk. Muhammed Temîm ez-Zü'bî. Medine: Mektebetü Dâru'l-Hüdâ, 1414/1994.
- İbn Hâkân, Ebû Müzâhim Musa b. Ubeydullah. *el-Manzûmetü'l-Hâkâniyye.* Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *Lüm'atü'l-i'tikâd.* thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abde'l-Maksûd. Riyâd: Mektebetü Advâü's-Selef, 1415/1995.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâ'ât.* thk. Doktor Şevkî Dayf. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif bi-Mısr, 1972.
- Kurtubî, Abdülvehhâb b. Muhammed. *el-Mûdib fi't-tecvîd.* thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Ammân: Dâru 'Ammâr, 1421/2009.
- Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, Ebû Muhammed. *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kirâ'e ve tabkîki lafzi't-tilâve.* thk. Ahmet Hasan Ferhat. Ammân: Dâru 'Ammâr, 1417/1996.
- Mursafî, Abdül'Fettâh es-Seyyid 'Acemî. *Hidâyetü'l-kâri ilâ tecvîdi Kelâmi'l-Bârî.* Medîne-i Münevvere: Mektebe Tayyibe, 2009.
- Nelson, Kristina. *The Art of Reciting the Qur'ân.* Kahire/New York: The American University in Cairo Press, 2001.

- Nevevî, Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref. *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*. thk. Muhammed el-Haccâr. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1417/1996.
- Nöldeke, Theodor vd. *The History of the Qur'an*. ed. ve çev. Wolfgang H. Behn. Leiden-Boston: Brill, 2013.
- Rezvan, Efim. "Orthography". *Encyclopaedia of The Qur'an*. ed. Jane Dammen McAuliffe. 3/604-608. Leiden-Boston: Brill, 2003.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekr el-Mer'âşî. *Cühdü'l-mukal*. thk. Sâlim Kaddûrî Hamed. Ammân: Dâru 'Ammâr, 1429/2008.
- Sa'îdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ca'fer b. Muhammed. *et-Tenbîh 'ale'l-lahni'l-celîyyi ve'l-lahni'l-hafîyyi*. thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Ammân: Dâru 'Ammâr, 1421/2000.
- Tetik, İbrahim. *Tecvid İlmî: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2016.
- Tuncel, Emrullah. "İlk Dönem Tecvid Eserlerinin Teşekkülünde Lahn Olgusunun Etkisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59 (Aralık 2020), 105-129.
- Turgut, Ali. "Ebü'l-Fazl er-Râzî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/315. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uludaş, İbrahim. "Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît Adlı Tefsîr'inde Mütevâtir Kırâatların Nahiv Yönü". *Diyanet İlmî Dergi* 54/1 (Mart 2018), 11-46.
- Zebîdî, Hasan b. Kerîdim. *Nakdü ârâi Ebi'l-Fazl er-Râzî en-Nahviyye ve's-Sarfiyye fî el-Babrü'l-Muhît li-Ebî Hayyân ve'd-Dürrü'l-Mesûn li's-Semîn el-Halebî ve Râhü'l-Me'ânî li'l-Âlûsî*. el-Memleketü'l-Arabiyye es-Süüdiyye: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'l-lügati'l-Arabiyye, Doktora Tezi.

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN ESASLARI

1. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sosyal Bilimler alanında hakemli bir dergi olup, yılda iki sayı halinde yayınlanır.
2. Dergide telif ve tercüme makale, kitap, makale, tez, bilimsel toplantı tanıtımı/değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayınlanır. Bu çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiri ve tebliğler, makale olacak şekilde geliştirildikten sonra yayınlanabilir.
3. Yazarlar, ad ve soyadlarıyla birlikte akademik unvanlarını, görev yaptıkları kurumları ve e-posta adreslerini belirtmelidirler.
4. Telif veya tercüme makalelerin hacmi azami makale standartlarında (dergi formatımıza göre 35 sayfayı geçmeyecek şekilde) olmalıdır. Resim, şekil, harita vb. ekler bu kapsama dâhildir. Bir yazarın aynı sayıda en fazla iki makalesi yayınlanabilir.
5. Telif veya tercüme makalelerin 100 kelimedenden az, 150 kelimedenden çok olmayacak şekilde bir özeti ve bu özeti yabancı dile (İng. Fr. Alm. Arp.) çevirisi, yabancı dilde kaleme alınan makalenin ise, o dildeki özeti ve özeti Türkçe çevirisi verilir. Makale başlığının ise İngilizcesi verilmelidir. Dergiye Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca makaleler kabul edilir.
6. Dergiye gönderilen makalelerin ön incelemesi Yayın Kurulu tarafından yapıldıktan sonra uygun görülenler hakemlere gönderilir.
7. Makaleler –tercümeler orijinal metniyle olmak üzere- üç hakeme gönderilir. Hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise, sebebini açıklamalıdır.

8. Makaleler, DergiPark otomasyonu vasıtasıyla Yayın Kurulu'nun ilgisine sunulur.
9. Yazımı ve tashihi bitip yayımlanma aşamasına gelen makalenin son hali dizgiye alınarak yayıma hazır hale getirilir
10. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.
11. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kurulu'na aittir.
12. Makalelerde uyulması gereken yazım kuralları, derginin internet sayfasından (<http://dergipark.gov.tr/deuifd>) bakılarak uygulanmalıdır. Söz konusu kurallara uygun olmayan yazılar dikkate alınmayacaktır.