





ISSN 2717-6134 e-ISSN 2717-610X

# tokat ilmiyat dergisi

tokat journal of ilmiyat | مجلة العلميات بتوقات



9/2 (Aralık | December 2021)



# tokat ilmiyat dergisi

*Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of İlmiyat*  
9/2 (Aralık | December 2021)  
ISSN 2717-6134 | e-ISSN 2717-610X

## Dergi Eski Adı

*Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology*  
ISSN: 2147-8422 e-ISSN: 2687-4679

Yayımlanan Sayılar

Yıl 2013, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2019, Cilt 7, Sayı 2

## Kapsam

İlahiyat Araştırmaları

## Scope

Theology Studies

## Periyod

1 Yılda 2 Sayı  
(30 Haziran & 30 Aralık)

## Period

Biannually  
(30 June & 30 December)

## Basım Yeri

Rektörlük Mat. Tokat, Türkiye

## Place of Pub.

Rectorate Print. House Tokat, Turkey

## Basım Tarihi

30 Aralık 2021

## Pub. Date

30 December 2021

## Tasarım ve Uygulama

TAVOOS

## Graphic Design

TAVOOS

## Yayın Dili

Türkçe & İngilizce

## Language Pub.

Turkish & English

Tokat İlmiyat Dergisi ulusal bilimsel hakemli bir dergidir. Makaleler, Türkçe - İngilizce başlık öz (en az 450 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanmış kaynakça içerir.

Tokat Journal of İlmiyat a national peer-reviewed academic journal. Articles, contain an English title an abstract (at least 600 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with the ISNAD Citation Style.

## Yayımcı

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
Tokat 60010 Türkiye

## Publisher

Tokat Gaziosmanpaşa University  
Faculty of Islamic Sciences  
Tokat 60010 Turkey

e-mail: [ilmiyat@gop.edu.tr](mailto:ilmiyat@gop.edu.tr)  
tel: 03562521616/ 3884 fax: 03562521520  
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



**Sahibi | Owner**

Prof. Dr. Yaşar Türkben  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

yasar.turkben@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

**Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager**

Dr. Alper Ay  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

alper.ay@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

**Editör | Editor**

Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

muammer.bayraktutar@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

**Editör Yardımcısı | Editor Assistant**

Dr. Kubatali Topchubaev  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

ktopchubaev@gmail.com  
Tokat Gaziosmanpaşa University

**Alan Editörleri | Field Editors**

Doç. Dr. Ahmet Özdemir | TİB  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

ahmet.aozdemir@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

Doç. Dr. Ramazan Diler | FDB  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

ramazan.diler@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

Doç.Dr. Mehmet Ayas | FDB  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

mehmet.ayas@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. Ali Yıldırım | FDB  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

ali.yildirim26@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. Selçuk Kırtepe | FDB  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

selcuk.kirtepe@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. Yavuz Sarı | İST  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

yavuz.sari@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

Arş. Gör. Recep Turan | TİB  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

recep.turan@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

Arş. Gör. Feyza Ketenci | TİB  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

feyza.ketenci@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

### Dil Editörleri

Dr. Enes Salih | Ar.  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
Arş. Gör. Sefer Korkmaz | Ar.  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
Arş. Gör. Aslıhan Kuşçuoğlu | İng.  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
Arş. Gör. Feyza Ketenci | İng.  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
Arş. Gör. Gonca Dedemoğlu | Tr.  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
Arş. Gör. İlhan Yıldız | Tr.  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Arş. Gör. Mücahid Topçu | Tr.  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
Arş. Gör. Sümeyye Torun | Tr.  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

### Language Editors

enes.salih.gop@gmail.com  
Tokat Gaziosmanpaşa University  
sefer.korkmaz@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University  
aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University  
feyza.ketenci@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University  
gonca.dedemoglu@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University  
ilhan.yildiz@omu.edu.tr  
Ondokuz Mayıs University  
mucahid.topcu@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University  
sumeyye.torun@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University

### Yayın Kurulu

Prof. Dr. Erdiñç Ahatlı  
Sakarya Üniversitesi  
Prof. Dr. İbrahim Işıtan  
Selçuk Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet İnanır  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
Doç. Dr. Hasan Coşkun  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
Doç. Dr. İbrahim Bayram  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
Doç. Dr. Mehmet Demirtaş  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
Doç. Dr. Necdet Şengün  
Dokuz Eylül Üniversitesi  
Doç. Dr. Tahsin Koçyiğit  
Ege Üniversitesi  
Dr. Kubatalı Topchubaev | FDB  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
Dr. Sema Yılmaz  
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi  
Dr. Yılmaz Öksüz  
Ege Üniversitesi

### Editorial Board

eahatli@sakarya.edu.tr  
Sakarya University  
ibrahimisitani@hotmail.com  
Selçuk University  
inanirahmet@hotmail.com  
Tokat Gaziosmanpaşa University  
hasan.hcoskun@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University  
ibrahim.bayram@gop.edu.tr  
Tokat Gaziosmanpaşa University  
mehmetdem06@gmail.com  
Tokat Gaziosmanpaşa University  
necdetsengun@deu.edu.tr  
Dokuz Eylül University  
kocyiğitt@gmail.com  
Ege University  
ktopchubaev@gmail.com  
Tokat Gaziosmanpaşa University  
sema\_106@hotmail.com  
Sivas Cumhuriyet University  
yilmaz.oksuz@ege.edu.tr  
Ege University

## Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman Marmara Üniversitesi	a.kahraman69@hotmail.com Marmara University
Prof. Dr. A. Hakkı Turabi Marmara Üniversitesi	ahturabi@yahoo.com Marmara University
Prof. Dr. Alim Yıldız Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	ayildiz@cumhuriyet.edu.tr Sivas Cumhuriyet University
Prof. Dr. Bilal Kemikli Bursa Uludağ Üniversitesi	bkemikli@hotmail.com Bursa Uludağ University
Prof. Dr. Bilal Sezer Uşak Üniversitesi	bilal.sezer@usak.edu.tr Uşak University
Prof. Dr. Cağfer Karadaş Bursa Uludağ Üniversitesi	caferkaradas@hotmail.com Bursa Uludağ University
Prof. Dr. Celal Türer Ankara Üniversitesi	cturer@ankara.edu.tr Ankara University
Prof. Dr. Cemal Tosun Ankara Üniversitesi	tosun@divinity.ankara.edu.tr Ankara University
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay Sakarya Üniversitesi	hmgunay@sakarya.edu.tr Sakarya University
Prof. Dr. Himmet Konur Dokuz Eylül Üniversitesi	himmet.konur@deu.edu.tr Dokuz Eylül University
Prof. Dr. Hüseyin Hansu İstanbul Üniversitesi	hhansu@istanbul.edu.tr İstanbul University
Prof. Dr. Hüsrev Subaşı FSM Vakıf Üniversitesi	hsubasi@fsm.edu.tr FSM Vakıf University
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu Ankara Üniversitesi	icapci@divinity.ankara.edu.tr Ankara University
Prof. Dr. Kadir Özköse Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	kadirozkoze60@hotmail.com Sivas Cumhuriyet University
Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi	iskenderoglumuammer@gmail.com Recep Tayyip Erdoğan University
Prof. Dr. Necmettin Gökkır İstanbul Üniversitesi	ngokkir@istanbul.edu.tr İstanbul University
Prof. Dr. Osman Türer Kilis 7 Aralık Üniversitesi	osmanturer@hotmail.com Kilis 7 Aralık University
Prof. Dr. Şuayip Özdemir Amasya Üniversitesi	sozdemir@amasya.edu.tr Amasya University
Doç. Dr. Sayfulla Bazarkulov Araşan Beşeri Bilimler Enstitüsü	sbazarkulov@gmail.com Arashan Humanitarian Institute
Doç. Dr. Zaylabidin Acımamatov Oş Devlet Üniversitesi	zaynabidina@mail.ru Osh State University



### Hakem Kurulu

*Tokat İlmîyat Dergisi* en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

### Referee Board

*Tokat Journal of İlmîyat* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential and not publish.

### İndeksler



### Indexes

ACAR İNDEKS  
Akademik Araştırmalar İndeksi

ASOS İNDEKS  
Sosyal Bilimler İndeksi

İSAM  
İslam Araştırmaları Merkezi

SOBIAD  
Sobiad Atıf Dizini



TÜBİTAK

**ULAKBİM**

ULAKBİM TR DİZİN  
Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı  
TURKISH NATIONAL DATABASE  
Social Science and Humanities Database  
Indexing Start: 2019 Volume/Issue: 7/1



INDEX COPERNICUS INTERNATIONALS  
ICI World of Journals Database  
Indexing Start: 2021 Volume/Issue: 9/1

Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

Her hakkı saklıdır.

All content of the articles published in the journal belongs to the authors.

All rights reserved.



## İçindekiler

Contents

### Araştırma Makaleleri | Research Articles

- 465-485 **Klasik ve Modern Dönemde Yazılmış İki Usûlün (Mir'âtü'l-Uşûl ile Uşûlü'l-Fıkh) Mukayesesi**

Comparison of Two Usûl (Mir'âtü'l-Uşûl and Uşûlü'l-Fıkh)  
Written in The Classical And Modern Period

Hilal ÖZAY

Hatice Esra CAN

- 487-509 **Endonezya Tecrübesi Örneğinde İslam Ülkelerinde Kur'an Tedrisatı**

Qur'an Education in Islamic Countries in the Example of  
Indonesia

Ishak KIZILASLAN

- 511-535 **Ebû Dâvûd'un Sünen'inde Yer Alan Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâ'ât Üzerine Kıraat İlmi Açısından Bir Değerlendirme: 'Avnu'l-Ma'bûd Örneği**

An Assessment of Kitâb al-Hurûf wa-l-Qirâ'ât in Abû Dâwûd's  
Sunan in Terms of Qur'an Recitation/Qirâ'ât Science: The  
Example of 'Awn al-Ma'bûd

Eren PİLGİR

- 537-554 **Kur'an'ın Bazı Sahâbîlerin Dalâlette Olan Yakınlarıyla Mücadeleleri Üzerinden Verdiği Mesajlar**

The Messages Of The Quran Through The Struggles Between  
Some Companions Of Prophet Muhammad And Their  
Relatives Who Went Astray

Cumhur DEMİREL

- 555-582 **İslam Medeniyetinde Matematiğin İşlevselliği: İlm-i Ferâiz Örneği**  
The Functionality of Mathematics in Islamic Civilization: The Example of ‘İlm al-Farâ’id  
Halime Mücella DEMİRHAN ÇAVUŞOĞLU
- 583-606 الدجاجة في ميزان الجرح والتعديل (كتاب المجروحين لابن حبان نموذجاً)  
Cerh ve Ta’dil İlminde “Decâcile” (İbn Hibbân Kitâbu’l-Mecrûhîn Özelinde)  
“Dajajela” in Sciece of al-Jarh wa’l-Ta’dil (The Case of Ibn Hibbân’s Kitâbu’l-Majrûhîn)  
Najmeddin ALLISSA
- 607-630 **Sosyal Medyada Yer Alan Dini İçerikler ve Din Eğitimi Üzerindeki Etkileri: Bir Alan Araştırması**  
Religious Content on Social Media and its Effects on Religious Education: A Field Study  
Fatma Dolunay ÖZTÜRK  
Aybiçe TOSUN
- 631-653 **Hindistan Sûfilerinden Muhammed Gîsûdirâz’ın Bazı Tasavvufî Görüşleri**  
Certain Sufist Views of Muhammad Gîsûdirâz, an Indian Sûfi  
Ömer TAY
- 655-678 **İslam Öncesi Türkler ve Türklerin İslamlaşma Süreci**  
Pre-Islamic Turks and the Islamization Process of the Turks  
Rabia MERT
- 679-694 **Şemsüddîn es-Semerkindî’nin Beşârâtü’l-İşârât Adlı Eserinin Mantık Bölümünde Burhanî İlimler ve Bilimsel Sorular Konusuna Yaklaşımı**  
Shams al-Dîn al-Samarqandî’s Approach to the Subject of Burhânî Sciences and Scientific Questions in the Logic Section of his Work Entitled Bashârât al-Ishârât  
Adem EVMEŞ

- 695-716 **Abdurrahman Câmî'nin 'Amâ Hadisine Yazdığı Farsça Bir Şerh ve Tercümesi: *Risâle-i Şerh-i hadîs-i Ebî Rezin el-Uḡaylî***  
A Persian Commentary on Abd al-Rahman Jami's 'Amâ Hadith and Its Translation: *Risâle-i Şerh-i hadîs-i Ebî Rezin al-Uḡaylî*  
Müzekkir KIZILKAYA

**Kitap Değerlendirmeleri | Book Reviews**

- 719-728 *Ablakla Varolmak*  
Ramazan DİLER
- 729-735 *Mehmet Akif Ersoy: Tanrı, İnsan ve Eylem*  
Asım KAYA



# Araştırma Makaleleri

Research Articles

tokat  
ilmiyat  
dergisi





## Klasik ve Modern Dönemde Yazılmış İki Usûlün (Mir'âtü'l-Uşûl ile Uşûlü'l-Fıkh) Mukayesesi

Comparison of Two Usûl (Mir'âtü'l-Uşûl and Uşûlü'l-Fıkh)  
Written in The Classical And Modern Period

### Hilal ÖZAY Hatice Esra CAN

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Kur'an Kursu Öğreticisi  
İslami İlimler Fakültesi Diyanet İşleri Başkanlığı  
İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Gebze İl Müftülüğü  
Tokat | Türkiye Kocaeli | Türkiye  
hilal.ozay@gop.edu.tr canelifzeynepx@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-6412-443 orcid.org/0000-0002-6149-8047

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 15 Ekim 2021 Received | 15 October 2021  
Kabul Tarihi | 21 Aralık 2021 Accepted | 21 December 2021  
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2021 Published | 30 December 2021

Bu makale *Molla Hüsrev'in Mir'âtü'l-Uşûlü ile Zekiyyüddin Şa'bân'ın Usûlü'l-Fıkh'ının Şer'î Deliller Bağlamında Karşılaştırılması* adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2021

This article, was produced from the master thesis *Molla Hüsrev'in Mir'âtü'l-Uşûlü ile Zekiyyüddin Şa'bân'ın Usûlü'l-Fıkh'ının Şer'î Deliller Bağlamında Karşılaştırılması*. Tokat Gaziosmanpaşa University, 2021.

#### Atıf | Cite as:

Özay, Hilal - Can, Hatice Esra. "Klasik ve Modern Dönemde Yazılmış İki Usûlün (Mir'âtü'l-Uşûl ile Uşûlü'l-Fıkh) Mukayesesi [Comparison of Two Usûl (Mir'âtü'l-Uşûl and Uşûlü'l-Fıkh) Written in The Classical And Modern Period]". *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 9/2 (Aralık | December 2021), 465-485.  
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1010420>

#### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.  
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### Comparison of Two Usûl (Mir'atü'l-Uşûl and Uşûlü'l-Fiqh) Written in The Classical And Modern Period

**Abstract:** Uşûlü'l-fiqh which deals with the sources and foundations of Fiqh and the methods of making judgments from them, is a branch of science that was constituted and developed by Muslims for the first time. Many works have been written until today about that science. One of those works is *Mir'atü'l-uşûl fî sharhi Mirkâtî'l-vuşûl*, which belongs to Molla Khusrav and was used as a textbook in Ottoman madrasahs for a long time. It reflects the depth and characteristics of the classical uşûlü'l-fiqh, shedding light on the works of uşûlü'l-fiqh after it. The other writing that belongs to Zakiyyuddîn Sha'bân, who represents the modern era, is *Uşûlü'l- fiqhi'l İslâmî*, and it is still used as a textbook in today's educational institutions. It is one of the effective Fiqh methodology books of that era and widely cited in studies on methodology. In this article, ecclesiastical evidences of those two works, written in the field of uşûlü'l-fiqh are compared in terms of style, method, content, and features.

Two works have general characteristics of their period and by summarizing the rich acquis before them, they also became a source for the works that followed them. The parts of those works, representing the classic and modern era, related to religious evidence were based.

Molla Khusrav, author of *Mir'atü'l-uşûl*, is Islamic law scholar. He lived in the 15th century and wrote significant works about Fiqh and its methodology. *Mirkâtü'l-vuşûl* and its commentary, *Mir'atü'l-uşûl*, have a decisive importance in understanding his views on the method of uşûlü'l-fiqh. He has become significant representative of classical uşûlü'l-fiqh thanks to those works.

*Mir'atü'l-uşûl* has a rightful reputation in terms of its systematic structure, written in a plain and understandable Arabic, and the fact that it has been the source of many methodology and *furû* works, and has an important place in the history of uşûlü'l-fiqh. In terms of classification of topics and method, it was written according to Hanafi method (Fuqaha method). But in certain aspects, it also have the characteristics of the mamzûc method. It was based on the application of the uşûl to the furû', as in the later Hanafi methodology works. Topics were discussed in the form of question and answer pursuant to Hanafi and Shafi sects and finalized with the view accepted by the Hanafi sect. Same way it also includes disputes that conflicts within the Hanafi sect but opinion of Abu Hanife was preferred. Also, Zakiyyuddîn Sha'bân, who is author of *Uşûlü'l- fiqhi'l İslâmî*, which represents the modern era, wrote many works in the field of Fiqh and Fiqh methodology like Molla Khusrav. He aimed to explain method issues in easy way and with lots of examples in his work by considering language, wording and method of classic era fiqh methodology works. Topics were taken up systematically, clause by clause, with their cause and effect. Author evaluated topics in the framework of four sects. At the end, he gave a place for the opinion that should be preferred and the evidences about why it should be preferred. He didn't give priority to the views of any sect.

Molla Khusrav limited the shar'î evidences as Kitab, sunnah, ijma' and qiyas. He evaluated shar'u men kablenâ within Kitab and sunnah, companion' views within Sunnah, custom within ijma. He evaluated istihsan within qiyas. He stated that the other evidences are to be taken with one of these four evidences. According to the Hanafi Sect, He classified the evidences as fâsid and non-fâsid proofs.

Zakiyyuddîn Sha'bân evaluated the shar'î evidences in terms of whether scholars accept evidence or not. He has classified the shar'î evidences as evidences on which there is consensus and disagreement. Kitab, sunnah, ijma, and qiyas are evidences

that agreed upon. Disputed over evidences are masâlih-i mursele, istihsân, istishâb, custom, shar'u men kablenâ, seddi zerâ-i, and expression of companion. He pointed out that istishâb is the last evidence to be resorted among the other religious evidences. In both works, many examples have been used in describing the concepts of uşûlü'l-fıkh and explaining the rules of uşûlü'l-fıkh. It was seen that some of these examples were given on the same subjects in both works.

**Keywords:** Islamic Law, Molla Khusrav, Zakiyyuddîn Sha'bân, Mir'âtü'l-uşûl, Uşûlü'l-fıhî'l İslâmî, Religious Evidences.

### Klasik ve Modern Dönemde Yazılmış İki Usûlün (Mir'âtü'l-Uşûl ile Uşûlü'l-Fıkh) Mukayesesi

**Öz:** Fıkhın kaynaklarını ve temellerini, bunlardan hüküm çıkarma yöntemlerini konu alan fıkıh usulü ilmi ilk defa Müslümanlar tarafından oluşturulmuş ve geliştirilmiş özgün bir ilim dalıdır. Bu ilme dair günümüze kadar pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerden birisi klasik fıkıh usulünün derinliğini ve özelliklerini yansıtan, kendisinden sonraki fıkıh usulü eserlerine ışık tutan ve Osmanlı medreselerinde uzun süre ders kitabı olarak okutulan Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-uşûl fi şerhi Mirkâti'l-vûşûl* adlı eseridir. Diğeri de modern dönemi temsilen, bu dönemin etkili fıkıh usulü metinlerinden olan, halen günümüz eğitim kurumlarında ders kitabı olarak okutulan ve usûl ile ilgili yapılan çalışmalarda çokça atıf yapılan Zekiyyüddîn Şa'bân'ın *Usûlü'l-fıkhî'l İslâmî* adlı eseridir. Bu makalede bu iki eserin şer'î delilleri konu alan bölümleri içerik, üslup ve yöntem açısından karşılaştırılmıştır. Kendi dönemlerinin genel özelliklerini taşıyan iki eser aynı zamanda kendilerinden önceki zengin müktesebâtı özetlemek suretiyle kendilerinden sonraki eserlere de kaynaklık etmişlerdir. Klasik ve modern dönemleri temsil eden bu eserlerin şer'î delillerden oluşan bölümleri esas alınmıştır. *Mir'âtü'l usûl*'ün müellifi Molla Hüsrev 15. Yüzyılda yaşamış, fıkıh ve fıkıh usulüne dair kıymetli eserler ortaya koymuş bir İslam hukuk âlimidir. *Mirkâti'l-vûşûl* ve onun şerhi olan *Mir'âtü'l-usûl* onun fıkıh usulüne dair görüşlerinin anlaşılmasında belirleyici bir öneme sahip olmuştur. Bu eserleriyle klasik fıkıh usulünün önemli bir temsilcisi haline gelmiştir. *Mir'âtü'l usûl* gerek sistematik yapısı gerek sade ve anlaşılır bir Arapça ile yazılmış olması, hazırlanışında birçok usul ve fûru eserinin kaynaklık etmiş olması açısından haklı bir şöhrete sahip olmuş ve fıkıh usulü tarihi açısından da önemli bir yer tutmuştur. Konuların tasnifi ve usul anlayışı açısından Hanefî usulüne (fukaha metodu) göre telif edilmiştir. Ama belli yönlerden de memzûc metodu özelliklerini taşımıştır. Sonraki dönem Hanefî usul eserlerinde olduğu gibi usulün furû'a tatbiki-ni esas almıştır. Konular Hanefî ve Şafii mezhepleri ekseninde soru cevap şeklinde ele alınmış ve Hanefî mezhebi tarafından kabul edilen görüşle sonlandırılmıştır. Aynı şekilde Hanefî mezhebinin kendi içerisindeki ihtilaflara da yer verilmiş fakat Ebû Hanife'nin görüşü tercih edilmiştir. Modern dönemi temsil eden *Usûlü'l fıkhî'l İslami* adlı eserin sahibi Zekiyyüddin Şa'bân da Molla Hüsrev gibi fıkıh ve fıkıh usulü alanında pek çok eser kaleme almıştır. Klasik dönem fıkıh usulü eserlerinin dil, üslup ve metot açısından taşıdığı zorlukları dikkate almış, eserinde usul konularını kolay bir üslupla ve bol örnekle açıklamayı gaye edinmiştir. Konular madde madde, nedenleri ve sonuçları ile birlikte sistematik bir şekilde ele alınmıştır. Yazar konuları dört mezhebin görüşleri çerçevesinde değerlendirmiş, sonunda tercih edilmesi gereken görüşe ve niçin tercih edilmesi gerektiğine dair delillere yer vermiştir. Herhangi bir mezhebin görüşüne öncelik vermemiştir.

Molla Hüsrev şer'î delilleri Kitab, sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört ile

sınırlandırmış, şer'u men kablenâyı Kitab ve sünnet kapsamında, sahabî kavlini sünnet, örfü de icmâ içerisinde değerlendirmiştir. İstihsan konusunu da kıyas konusu içerisinde ele almıştır. Diğer delillerin de bu dört delilden biriyle amel etmek olduğunu ifade etmiştir. Delilleri Hanefi mezhebine göre fâsîd ve fâsîd olmayan deliller şeklinde bir ayrıma tabi tutmuştur.

Zekiyyüddîn Şa'bân şer'î delilleri bilginlerin hüccet kabul edip etmemeleri noktasından değerlendirmiş ve üzerinde ittifak edilen ve ihtilaf edilen deliller olarak sınıflandırmıştır. Kitab, sünnet, icmâ ve kıyas üzerinde ittifak edilen delillerdir. İhtilafli deliller ise mesâlih-i mürsele, istihsan, istishâb, örf, şer'u men kablenâ, seddi zerâi ve sahabî kavlidir. İstishâbın şer'î deliller içerisinde en son başvurulacak delil olduğuna işaret etmiştir. Her iki eserde de usul kavramlarının tarifinde ve usul kaidelerinin izah edilmesinde pek çok örnek kullanılmıştır. Bu örneklerden bazılarının her iki eserde aynı konularda verildiği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Molla Hüsrev, Zekiyyüddîn Şa'bân, Mir'âtü'l-usûl, Şer'î Deliller.

### Giriş

Kaynak ve yöntem bilgisi mahiyetinde olan fıkıh usulü İslâmî ilimler içerisinde çok önemli bir yere sahiptir. Bu ilim olmadan fıkıhın kaynak ve delillerini doğru anlamak ve bunlardan güvenilir hükümler çıkarmak mümkün değildir. Dinin temel kaynaklarının doğru bir şekilde, Şâr'î'in kastettiği mana ve hedeflere uygun olarak hayata aktarılması süreci tarih boyunca Müslümanların önemli meselelerinden birisi olmuş ve bu nedenle öteden beri İslâm âlimleri bu ilme dair pek çok eser kaleme almışlardır. Bu eserlerden birisi klasik, diğeri de modern dönemi iyi bir şekilde yansıttığı düşünülen iki eser makale konusu olarak seçilmiştir. Bu eserlerin şer'î delilleri konu alan bölümleri içerik, üslup ve yöntem açısından incelenmiş ve karşılaştırması yapılmıştır. Bu suretle klasik ve modern her iki dönemin fıkıh usulü özelliklerinin ele alınan eserlerde tezahürüne ve geçmişten günümüze kadar devam eden bu süreçteki birikimine dikkat çekilerek bu alanda yapılacak çalışmalara katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Karşılaştırmanın her iki eserin şer'î deliller bölümleri ile sınırlandırılması uygun bulunmuştur. Çünkü fıkıh usulü konuları hem kapsamlı hem de içerik açısından zengin olduğu için her bir bölüm kendi içerisinde ayrı bir çalışma konusu oluşturmaktadır. Ayrıca klasik döneme ait olan eserin şer'î deliller bölümü eserin yaklaşık dörtte üçünü kapsamaktadır. Bu konu içerisinde yer alan lafızlar bahsi modern dönemde şer'î delillerden ayrı müstakil bir bölüm olarak ele alınmıştır.

Klasik dönem fıkıh usulü eseri olarak Osmanlı medreselerinde uzun süre ders kitabı olarak okutulmuş olan ve klasik fıkıh usulünün derinliğini, özelliklerini yansıtan Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Mir'âtü'l-*

uşûl fî şerhi Mirkâti'l-vüşûl adlı eseri belirlenmiştir. Modern dönemi temsilen de bu dönemin etkili fıkıh usûlü metinlerinden olan, halen günümüz eğitim kurumlarında ders kitabı olarak okutulan ve usûl ile ilgili yapılan çalışmalarda çokça atıf yapılan Zekiyyüddîn Şa'bân'a ait *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* adlı eser tercih edilmiştir.

Makale'de ele alınan eserlerden *Mir'ât* üzerine Türkçe ve müstakil nitelikte Hasan Özket'in, "Molla Hüsrev ve Mir'âtü'l-usûl Adlı Eserinin Kaynakları" isimli yüksek lisans tezi ile Ferhat Koca'nın Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan "Mir'âtü'l-usûl" adlı madde tespit edilmiştir. Bu eserin muhtasarı olan *Mirkât* üzerine Türkçe dört çalışma yapılmıştır.<sup>1</sup> Karşılaştırması yapılan diğer eser *Usûlü'l-fıkh* hakkında ise İbrahim Kâfi Dönmez'in tercümesi dışında müstakil bir çalışma tespit edilmemiştir.

### 1. İçerik Açısından Eserlerin Karşılaştırılması

*Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüşûl* adlı eser on beşinci yüzyılda Molla Hüsrev tarafından "usûl ilmine ulaşmanın merdiveni" anlamına gelen *Mirkâtü'l- vüşûl ilâ 'ilmi'l- usûl*<sup>2</sup> adlı Hanefi usulüne göre yazılmış, muhtasar eserin şerhi olarak kaleme alınmıştır. Molla Hüsrev *Mirkât* adlı eserini oluştururken Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin *Usûlü'l-Pezdevî* adlı eserini esas

<sup>1</sup> Birincisi; Haydar Sadıkoğlu tarafından *Fıkıh Usûlü: Mirkâtü'l-Vusûl Tercümesi ve Şerhi* adıyla ikinci baskısı 2014 yılında yapılmış olan tercümedir. Bu çalışma Mir'ât'ten faydalanılarak yapılmış mefhumî bir tercüme olmakla beraber dilinin ağırlığı dikkat çekmektedir. Zaman zaman metinde olmayan ekleme ve eksiltmelere rastlanmaktadır. *Mirkât*'in asıl metni müellif tarafından yazılmış ve edisyon kritiği yapılmamıştır. Bu nedenle metinde de bazı hatalar söz konusudur. ikincisi; Prof. Dr. Halit Ünal tarafından yapılmış olan *Mirkât* tercümesidir. Bu çalışma Avrupa İslâm Araştırmaları dergisinde parça parça yayımlanmış olmakla beraber eserin tamamına ulaşılamamıştır. Üç parçasına ulaşılabilen eser "hurûfu'l-meânî" konusunda son bulmuştur. Bu metinde de Mir'ât'ten faydalanılarak dipnot usûlüyle bilgiler sunulmuştur. Üçüncüsü; en yeni ve kapsamlı bir çalışma olan Doç Dr. Davut İltiş'a ait olan tercümedir. Bu çalışma dil açısından anlaşılır olmasının yanında konuların işleniş şekli itibariyle de ihtiyaca cevap verebilecek türden bir tercüme olmuştur. Bu eserde de *Mirkât* metni esas alınmış dipnot kısımlarında Mir'ât'ten açıklamalar yapılmıştır. Dördüncüsü de; Seyit Badir tarafından "Molla Hüsrev ve Mirkâtü'l-Vusûl Adlı Eserindeki Yöntem" isimli yüksek lisans tezidir. (Molla Hüsrev, *Fıkıh Usûlü Mirkâtü'l-Vusûl Tercümesi ve Şerhi*, çev. Haydar Sadıkoğlu (İstanbul: Özgü Yayınları, 2014); Seyit Badir, *Molla Hüsrev ve Mirkâtü'l-vusûl Adlı Eserindeki Yöntemi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî (İslâm Hukuk İlminin Esasları)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990); Halit Ünal, "Mirkâtü'l Usul", *Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları* 2/3 (2009), 27-49; "Mirkâtül Vusûl ilâ 'ilmi'l-Usûl-II", *Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları* 3/1 (2010), 88-110; "Mirkâtül Vusûl ilâ 'ilmi'l-Usûl-III", *Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları* 4/1 (2011), 49-69.

<sup>2</sup> Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-usûl* (İstanbul: Matbaa-i el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevi, 1291/1874); İsmail Paşa el-Bağdadi, *Hediyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asârü'l-musannifin* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1955), 2/211.

almıştır.<sup>3</sup> Ancak *Mirkât*'in anlaşılmasında ortaya çıkan güçlükler müellifi, kendi eserine şerh yazmaya sevk etmiştir. Bu şerh “usûl ilminin aynası” anlamında *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüşûl*<sup>4</sup> olarak isimlendirilmiştir.<sup>5</sup>

Bu eser Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuş,<sup>6</sup> defalarca basılmış (İstanbul, 1217, 1262, 1272, 1273, 1282, 1296, 1304, 1310,1321, Kahire, 1289),<sup>7</sup> üzerine birçok haşiye yazılmış ve kendisinden sonraki fıkıh usulü eserlerine de etki etmiştir. Mesela Büyük Haydar Efendi (1837-1903) Kur'an'a ait konular için kullanmış olduğu “mebahis-i hâssa” başlığı altında Molla Hüsrev'in ifadelerine yer vermiştir.<sup>8</sup> Mehmed Seyyid Bey (1873-1925) de Kitab'a mahsus konularda aynı yöntemi izlemiştir.<sup>9</sup> Şakir el-Hanbelî *Usûlü'l Fıkhî'l-İslâmî* adlı eserinin dipnotunda birçok usulcünün kıyas tanımını verdikten sonra Molla Hüsrev'in tanımını tercih etmiştir.<sup>10</sup>

*Mir'âtü'l-usûl* konuların tasnifi ve usûl anlayışı açısından Hanefî usûlüne (fukaha metodu) göre telif edilmiştir. Eserde zaman zaman emir-nehî konusu içerisinde Allah'ın fiilleri, hüsün-kubuh, kudret konularını işlemek gibi kelâmî tartışmalara da yer verilmektedir. Ayrıca tümevarım yani fûrûdan hareket ederek usûl kurallarını tespit etmek yerine, usul kuralları tümdengelim metoduyla fûrûa tatbik edilmektedir. *Mir'âtü'l-usûl*'de konular fer'î bir örneklerle açıklanarak genellikle Hanefî ve Şâfi mezhebinin ihtilafı üzerinden soru sorulmak ve cevaplandırılmak suretiyle işlendikten sonra Hanefî mezhebi tarafından kabul edilen görüşle nihayetlendirilmektedir. Ayrıca eserde varsa Hanefî mezhebinin kendi içerisinde Ebû Yusuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805) ve İmam Züfer'in (ö. 158/775) muhalefetlerine de yer verildikten sonra Ebu Hanife'nin (ö. 150/767) görüşünün esas alındığı görülmektedir. Müellif önce kendi tercih ettiği görüşü ardından muhalif görüşü delilleriyle anlatmakta ve kendi doğruluğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Eserde akli-kelami bir dilin kullanılması, mantıka dair bir mukaddimeye yer verilme-

<sup>3</sup> Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *el-Usûl*, nşr. Abdullah Mahmud Umer (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997); Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüşûl* (İstanbul: Dersaadet, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniyeye, 1321/1903), 2.

<sup>4</sup> İsmail Paşa, *Hediyetü'l-arifin*, 2/211.

<sup>5</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 4.

<sup>6</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayinevi, 1988), 22.

<sup>7</sup> Ahmet Özel, *Hanefî Fıkhî Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 204.

<sup>8</sup> Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkh Dersleri*, nşr. M. Çevik – K. Meral (İstanbul: Meral Yayınları, ts.), 21.

<sup>9</sup> Muhammed Seyyid Bey, *Medhâl* (İstanbul, Matbaai-Amire, 1333/1914), 1/27.

<sup>10</sup> Muhammed Şakir el-Hanbelî, *Uşûlü'l-fıkhî'l-İslâmî* (İstanbul: Güven Matbaacılık, ts.), 48.

si mütekellim yöntemini de çağrıştırmaktadır. Eserde nakli deliller kadar akli delillere de yer verilmiş olması göz önünde bulundurulduğunda eserin kelimacı-hukukçu ortak yaklaşımını yansıtan memzûc metotla kaleme alındığı düşüncesini de doğurmaktadır.<sup>11</sup> Yine Molla Hüsrev'in ictihad konusunu eserin sonuna alması da memzûc yöntemini dikkate aldığına işaret etmektedir.<sup>12</sup>

Molla Hüsrev veciz, sade ve anlaşılır bir Arapça ile yazdığı eserini hazırlarken birçok usul ve fûrû eserinden yararlanmıştı. Eserin mukadime kısmında yararlandığı yirmi sekiz usûl ve fûrû kitabının isimlerini sözlük anlamlarını vererek zikretmiştir. Bu eserler; *Takvîm, Mîzân, Burhân, Mahsûl, İhkâm, Muğni, Tenkîh, Tebyîn, Menâr, Tavzîh, Minhâc, Keşfü'l-esrâr, Takrîr, Tahkîk* isimleriyle ondört usûl eserine yer vermektedir. Fûrû eserleri olarak da *Dürer, Bihâr, Nâfi, Müstesfâ, Hakâik, Tehzîb, Gâye, İnâye, Kifâye, Kenz, Hidâye, Vikâye, Bidâye* ve *Nihâye*'dir.<sup>13</sup> Molla Hüsrev'in bu eserlerden yararlanması sadece derleme tarzında değil aynı zamanda görüşler arasında tercih veya eleştiri ya da farklı görüş belirtme şeklindedir. Kaynaklarının zenginliği ve sistemli yapısıyla *Mir'at*, fıkıh usûlü eserleri arasında çok önemli bir yere sahip olmuştur.

Mustafa el-Konevî (ö.1098/1687), Eyyübizâde Mustafa (ö.1119/1707), Mehmed Tarsûsî (ö.1145/1732), Mehmed İzmirî (ö.1165/1751), Ebû Saîd Hafidü'n-Nisârî (ö.1188/1774), Abdurrezzak Antakî (ö.1279/1862), Mustafa Vidinî (ö.1271/1854) *Mir'âtü'l-usûl* üzerine haşiye yazmıştır. Yine Ahmed Hamdullah b. İsmail Hâmid Ankaravî (ö.1317/1899) de *Mir'âtü'l-usûlü* ihtisar etmiştir. Eserin metni olan *Mirkâtü'l-vüşûl* Gelibolulu Osman b. Mustafa (ö.1136/1723) tarafından "*Teshîlü Mirkâti'l-vüşûl ilâ ilmi'l-usûl*" ismiyle Osmanlıca olarak dilimize çevrilmiştir.<sup>14</sup> *Mir'at* üzerine ise Türkçe olarak bir yüksek lisans çalışması ve ansiklopedi maddesi yazılmıştır.

*Usûlü'l-fıkhî'l İslâmî* adlı eser yaşadığımız yüzyılda birçok üniversitede İslâm hukuku alanında çalışmalar yapmış olan Prof. Dr. Zekiyyüddîn Şa'bân tarafından Arapça olarak kaleme alınmıştır. İlk baskısı 1957-1958'de yayımlanan eser Aynu'ş-Şems Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğrencileri için ders kitabı olarak hazırlanmıştır. *Usûlü'l-fıkh*, fıkıh usûlüne dair konuların klasik fıkıh usûlü eserlerinin taşıdığı zorluklar gözetilerek ana hatlarıyla, örnek yönünden zengin ve kolay bir anlatımla sunulması

<sup>11</sup> Ferhat Koca, *Molla Hüsrev* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 60.

<sup>12</sup> Fatih Yücel, "Usul Yazım Yöntemi Açısından Hicrî VIII-X. Asra Ait Zeydî ve Hanefî Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 319.

<sup>13</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 7. Eserlerin isimleri ve yazarları hakkında geniş bilgi için bkz. Hasan Özket, *Molla Hüsrev ve Mir'âtü'l-usûl Adlı Eserinin Kaynakları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992).

<sup>14</sup> Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 204; Koca, *Molla Hüsrev*, 60, 61.



düşüncesiyle Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez tarafından akıcı ve anlaşılır bir üslupla Türkçe'ye tercüme edilmiştir.<sup>15</sup> Ülkemizde uzun yıllardan beri İlahiyat Fakültelerinde ders kitabı olarak okutulmakta olan eser Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez tarafından notlar eklenerek genişletilmiş ve pek çok kez basımı gerçekleştirilmiştir.

Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-uşûl fî şerhi Mirkâti'l-vüşûl* adlı eseri bir mukaddime, iki maksat ve bir hatime kısımlarından meydana gelmektedir. Mukaddimeye Molla Hüsrev âdemoğullarını akl-ı selim ile mükerrem kılan Allah'a hamd ederek başlamaktadır. Sonra kendisine hamdolunan Cenab-ı Allah'ın insanları doğru yola ulaştırdığı, onlara ahkâmı meşru kılıp bu ahkâmı istinbat etmeye onlardan bazılarını muvaffak kıldığını, böylece cehennem azabından kurtulmuş, günahlardan arınmak suretiyle de cenneti hak etmiş olacaklarını beyan etmektedir. Allah'ın varlığına ve birliğine halis ve samimi bir kalple şehadet ettiğini ifade ettikten sonra "O gün ki ne mal fayda verir ne oğullar. Allah'a arınmış bir kalp ile gelen başka"<sup>16</sup> ayetlerle halis bir kalbin Allah katındaki önemine vurgu yaparak hamdele kısmını nihayetlendirmektedir.<sup>17</sup> Salvele kısmında "Allah katından Kitab-ı Kerim ile teyid edilen" olarak vasıflandırdığı Peygamber Efendimiz'e salât ve selamdan sonra âline ve sünnette açıklanamayan şer'î hükümleri icmâlarıyla tamamlayan ashâbına da selam etmektedir.<sup>18</sup> Klasik dönem müellifleri eserlerine genellikle önce besmele ile başlamakta ardından isim veya fiil cümlesi şeklinde hamd ile devam etmektedir ve sonrasında Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ailesine, ashâbına salât getirmektedir. Molla Hüsrev *Mirkât'te* alışılmışın dışına çıkarak hamd ve salât getirmeyi hal cümlesi şeklinde yaparak besmele ile birleştirmektedir. Burada usûlüddîni muhkem kılan, fûrûddini apaçık Kitap ile destekleyen zata hamd üzerine vurgu yapmaktadır. Aynı ifadelere *Mir'ât'ta* da yer vermiş ancak *Mir'ât'a* isim cümlesiyle hamederek başlangıç yapmıştır. Bu mukaddimede sırasıyla usûl, fûru, Kitap, sünnet, icmâ, istihsan ve istishâb lafızlarını zikretmiştir. Üzerinde ittifak edilen Kitap, sünnet ve icmâ hükmü ispat eden deliller olduğu için açıkça, dördüncü delil olan kıyası hükmü ispat eden değil izhar eden delil olduğundan gizli kıyas olan istihsan lafzı altında ifade etmiştir. Bunlardan sonra da Hanefîler ve Şâfiiler arasında ihtilafı olan istihsan ve istishâbı zikretmiştir.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l İslâmî (İslam Hukuk İlminin Esasları)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), 17.

<sup>16</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), eş-Şu'arâ, 26/88-89.

<sup>17</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 2.

<sup>18</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 2.

<sup>19</sup> Molla Hüsrev, *Fıkıh Usûlü İzzahlı Mirkatü'l-vüsul Tercümesi*, çev. Davut İltaş (İstanbul: Muallim



Molla Hüsrev besmele, hamdele ve salveleden sonra sahabenin ictihadlarının kuyudan ilk çıkarılan kaynak suyu gibi saf ve berrak bir fikhî kaynak olduğunu, ashâb-ı kiramın avını avlayan bir avcı gibi şer'î delillerden hükümler çıkardığını<sup>20</sup> edebi bir dille ifade ettikten sonra usûlü'l-fıkhın tanımı, konuları ve önemine dair bilgilere yer vermektedir. Aslında klasik dönem Hanefî usûl eserlerinde usûlün mahiyeti ve konuları gibi hususlara değinilmemektedir. Ama Semerkandî (ö. 539/1144) ve Üsmendî (ö. 552/1157 ?) gibi bazı Hanefî müellifler eserlerinin başında bu konuları işlemektedirler. Müttekellimîn usûlcüleri ve Zeydiler de bu konulardan eserlerinin girişinde bahsetmektedirler.<sup>21</sup>

Molla Hüsrev mukaddimeden sonra birinci maksada/bölüme başlamaktadır.<sup>22</sup> Bu bölümde şer'î deliller konusu bulunmaktadır. Şer'î deliller sırasıyla Kitab, sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört ana rükünden yani başlıktan oluşmaktadır. Bu delillerden kıyası aklî, Kitab, sünnet ve icmâ nakli delil olarak zikredilmektedir.<sup>23</sup> Lafızlar, beyan ve dolayısıyla nesh konuları da bu bölümde Kitab başlığı altında incelenmektedir. Kitab ve sünnet arasında ortak olan konular Kitab, şer'u men kablenâ ve sahabî kavlinin hüccet oluşuna dair bilgiler sünnet, istihsan, istishâb konusu kıyas başlığı altında yer almaktadır.

Eserin ikinci maksadında/bölümünde hüküm, hâkim, mahkûmun bih ve ehliyet konuları dört ana başlık olarak izah edilmektedir. Eserin sonuç bölümü olan hâtîme kısmında ictihad tanımı ve şartları verildikten sonra müctehidde bulunması gereken özelliklere değinilmekte son olarak da ictihadda hata ve isabet konusu tartışılmaktadır.

Zekiyyüddîn Şa'bân'ın *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* adlı eserine önsözle başlamaktadır. Müellif önsözü hamd ve salât ile başlatırken Allah'ın hakikatin ve doğrunun yolunu gösterici olmasına atıfta bulunmakta, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) peygamberlerin sonuncusu oluşunu öne çıkarmaktadır.<sup>24</sup> Bu şekilde aslında başlamış olduğu ilmin önemine işaret etmekte bu ilimde hata yapmamak ve doğru bilgiyi ortaya çıkarmak için Allah'ın yardımına duyduğu ihtiyacı dile getirmektedir.

Esere böyle bir girişten sonra Zekiyyüddîn Şa'bân usûlü'l-fıkh ilminin fayda ve önem açısından en önde gelen ilimlerden olduğunu; bu ilim sayesinde fıkhın kaynaklarının anlaşıldığını, müctehid imamların bu kay-

Neşriyat, 2019), 25.

<sup>20</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 2.

<sup>21</sup> Yücel, "Usul Yazım Yöntemi Açısından Hicrî VIII-X. Asra Ait Zeydî ve Hanefî Literatürü", 318.

<sup>22</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 5.

<sup>23</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 6.

<sup>24</sup> Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Beirut: Metâbiu Dâri'l-Kütüb, 1390/1971), 5.

naklardan hangi metotları takip ederek fikhî hükümlere ulaştıklarının bilinebileceğini ifade etmektedir.<sup>25</sup>

Zekiyyüddîn Şa'bân'ın *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* adlı eseri bir giriş ve dört ana bölümden oluşmaktadır. Fıkıh usûlünün tarifi, konuları ve amacı hakkında genel bilgiler eserin giriş bölümünde bulunmaktadır. Bu bölümde yine fıkıh usûlünün doğuşu, tedvini ve fıkıh usûlü eserlerinde hâkim olan metotların özelliklerine ve bu metotlarda yazılmış eserlere yer verilmektedir. *Mir'ât* gibi bu eserin de birinci bölümü şer'î delillerden oluşmaktadır. Şer'î deliller de; Kitab, sünnet, icmâ, kıyas, mesâlih-i mürsele, istihsan, örf, sedd-i zerâi, şer'u men kablenâ, sahabî kavli ve istishâb şeklinde on bir alt başlıkta incelenmektedir.<sup>26</sup> Şer'î delillerden elde edilen hükümler eserin ikinci bölümünü kapsamaktadır. Bu bölüm hüküm ve kısımları, el-mahkûm fih yani hükme konu olan fiiller ve el-mahkûm aleyh yani hükmün muhatabı olan mükellef olmak üzere üç başlıktan oluşmaktadır. Eserin Kahire baskısında hâkim konusuna da ayrı başlık altında yer verilmektedir. Üçüncü bölüm kaynaklardan hüküm elde etme metotları (istinbat metotları) ile ilgili olup lafızlar, hükümlerin gayeleri (makâsîd), delillerin teâruzu ve nesih konuları dört başlıkta ele alınmıştır. Bu konular klasik dönem eserinde müstakil olarak ele alınmamakta, Kitab konusu içerisinde işlenmektedir. Makâsîd konusu ise doğrudan verilmekte ilgili konulara serpiştirilmektedir. Diğer eserin sonuçta ele aldığı icthad ve taklit konularına da bu eserde dördüncü ve son bölümünde değinilmektedir.

Eserler içerik açısından mukayese edildiğinde her ikisinin de sistematiklerini oluştururken geçmişten etkilendikleri ve genel anlamda dönemlerinin tasnif anlayışını yansıttıkları görülmektedir. *Mir'ât* bir mukaddime, iki maksat (bölüm) ve bir hâtîme (sonuç) olarak düzenlenmişken, *Usûlü'l-fikhi'l-islâmî* bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Her iki eserde de şer'î deliller ilk bölümde yer almaktadır. Modern dönem eserinde istinbat metotları olarak müstakil bir bölüm içerisinde sunulan lafızlar, teâruz, makâsîd ve nesih konularından lafızlar, beyan ve nesih, klasik dönem eserinde şer'î deliller bölümünde, Kitab konusu içerisinde, Kitab ve sünnet arasındaki müşterek bahisler çerçevesinde değerlendirilmektedir. Teâruz ve tercih konusu şer'î delillerin sonunda fasit delillerden sonra ele alınmakta, makâsîd konusu ise ayrı bir konu olarak değil, diğer konuların içerisinde geçmektedir.

Şer'î deliller *Usûlü'l-fikh*'ta on bir tane zikredilirken, *Mir'âtü'l-*

<sup>25</sup> Şa'bân, *Usûlü'l-fikh*, 5.

<sup>26</sup> Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-fikhil-İslâmî* (İslam Hukuk İlminin Esasları), çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003).

usûl'de dörtle sınırlandırılarak diğer deliller bunların kapsamında değerlendirilmektedir. Önceki dinlerin hükümleri Kitab ve sünnet çerçevesinde, sahabî kavlini sünnet içerisinde, örfü de icmâ kapsamında incelenmektedir. İstishâb ve taharri gibi delillerin de bu dört delilden biriyle amel etmek olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca deliller Hanefî mezhebine göre fâsid kabul edilen ve fâsid kabul edilmeyen deliller olarak da bir ayrıma tabi tutulmaktadır. Hanefî mezhebine göre fâsid kabul edilen istishâb, delilin yokluğu ile istidlâl ve taklit delillerine de ek bölüm olarak teznîb başlığı altında yer verilmektedir. Asıl konularla ilgili olan tali konular “teznîb” ve “tezyîl” başlıkları altında ele alınmaktadır.

Zekiyyüddîn Şa'bân delilleri, üzerinde ittifak edilen deliller ve ihtilaf edilen deliller şeklinde bir ayrıma tabi tutarak bilginlerin hüccet olarak kabul edip etmemelerini nazar-ı itibara almaktadır. Buna göre üzerinde ittifak edilen deliller Kitab, sünnet, icmâ ve kıyas, ihtilaf konusu olan deliller ise mesâlih-i mürsele, istihsan, örf, sedd-i zerâi', şer'u men kablenâ, sahâbî kavli ve istishâbdır.

Her iki eserde de hüküm konusu ikinci bölümde ele alınmakta, hüküm, hâkim, mahkûm bih ve mahkûm aleyh olarak dört başlık altında incelenmektedir. İki eserin son bölümünde icthad konusu incelenmektedir. Klasik dönem eserinde sadece icthadın mahiyeti, şartları, icthadda hata ve isabet konuları tartışılırken, modern dönem eserinde bunlara ek olarak taklit konusuna da değinilmektedir. Zekiyyüddîn Şa'bân eserinde taklidin caiz olup olmadığı ile ilgili görüşlere yer verdikten sonra müctehid olmayan kimsenin müctehid imamlardan birisini taklit etmesi gerektiğine dair görüşü tercih etmektedir. Molla Hüsrev'in fâsid deliller olarak zikrettiği “taklit” delili ile kastı müctehid olmayan kimsenin (âmmî) müctehidi taklit etmesi değildir. Çünkü buradaki taklit bir delile dayanmaktadır. Fâsid delil olarak zikrettiği taklit ise kendisine tabi olmanın vacip olduğuna dair bir delil bulunmaksızın sırf sözünde doğru olduğuna inanarak başkasına tabi olmak demektir.<sup>27</sup> Bu şekilde eserlerin içeriklerinde farklılıklar ve benzerlikler bulunmaktadır.

## 2. Üslup ve Yöntem Açısından Eserlerin Karşılaştırılması

Mir'at'ta kavramlar öncelikle mantıki kurallar çerçevesinde tarif edilmekte, daha sonra hükümler açıklanmaktadır. Molla Hüsrev önce kendi tercih ettiği görüşüne, ardından muhalif görüşe deliliyle birlikte yer vermektedir. Bu muhalif görüşleri çürütüp kendisinin doğruluğunu ispatlamaya çalışır. Bazen “şöyle denirse” şeklinde itirazlar getirerek,

<sup>27</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 266; Molla Hüsrev, *Fıkh Usûlü İzahlı Mirkatü'l-vüsul Tercümesi*, 283.

“biz de deriz ki”, “cevap verilir ki” gibi ifadelerle de bu itirazlara cevap vermektedir. Tercih ettiği bir görüş için “doğru olan budur” ve “ben derim ki”, benimsemediği bir görüş için ise “bu bâtıldır” demekten çekinmemektedir.<sup>28</sup>

Molla Hüsrev’in *Mir’âtü’l-uşûl fî şerhi Mirkâti’l-vüşûl* adlı eserinin sistematik açıdan en çok Pezdevî’nin *el-Usûl* adlı eserinden etkilendiği görülmektedir. Zira Molla Hüsrev usûl ilmi hakkında birçok muteber kitabın yazıldığını bunların en meşhurlarının ve önemlilerinin İmam Fahrü’l-İslâm Ali bin Muhammed el-Pezdevî’nin eseri olan *Usûl-i Pezdevi* olduğunu beyan etmekte ve İmam’ın kelamını fazlalıklardan arındırmak, daha anlaşılır kılmak, fikirlerine muttali olmak, meramını açıklamak suretiyle tereddütleri gidermek, meseleyi tahkik etmek kastıyla yeni bir eser yazılabileceğini ifade etmektedir. Bu ifadelerle fıkıh usûlü yazmadaki amacını da ortaya koymaktadır.

Bazı usûl eserleri telif edenler tertiplerini oluştururken usûlün konularından birisini -ki bunlar özellikle deliller veya hükümler olmuştur-merkeze yerleştirip diğerlerini onun etrafında değerlendirmektedirler. Gazzâlî (ö. 505/1111) de fıkıh ve usûl faaliyetinin sonucu olarak elde edilen semere olan şer’î hükmü ve bu “semere”nin türevlerini merkeze alarak fıkıh usûlünün konularını mukaddimeden sonra semerenin elde edileceği kaynaklar (şer’î deliller), elde edilen semere (hükümler), semere elde etme şekli (istinbat metodları) ve semereyi elde edecek kimse (müctehid) şeklinde dört ana bölüm şeklinde sıralamaktadır. Bu taksim usûl konularının tasnif edilmesinde belirli bir seviye ve uygunluğu göstermekle beraber çeşitli nedenlerle sonraki usûlcülerce devam ettirilememiş olsa da ana hatlarıyla günümüz eserlerinde genellikle benimsendiği görülmektedir. *Müstasfâ*’da şer’î delillerin kıyası dışarıda bırakarak Kitap, sünnet ve icmâ olmak üzere üçle sınırlandırılması, kıyası hüküm elde etmede kullanılan metotlardan sayılması<sup>29</sup> ve hüküm konusunun şer’î delillerden önce birinci bölümde ele alınması gibi bazı farklılıklar bulunmakla birlikte bu dörtlü tasnifi (şer’î deliller-hükümler-istinbat metodları- ictihad) Zekiyüddin Şa’bân’ın eserinde kendisini göstermektedir.

Zekiyüddîn Şa’bân, fıkıh usûlü ilminin öneminden dolayı birçok eser kaleme alındığını ancak bu eserlerin herkes tarafından anlaşılmasında sıkıntılar olduğunu, bu kitaplara yönelenlerin temel kaygılarının o kitabın

<sup>28</sup> Ferhat Koca, “Molla Hüsrev’in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği”, *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa)*, ed. Tefik Yücedoğru vd. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2013), 36.

<sup>29</sup> Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-uşûl* (Medine: Şirketü’l Medineti’l Münevvere, 1428/2008), 1/19.

üslubunu anlamak ve ifadelerini çözmek olduğunu açıklamakta, bu sebeple de okuyucunun ilmin esası ve özünden daha çok lafızlarla uğraşmak zorunda kaldığına dikkat çekmektedir. Ayrıca bu eserlerin ancak bu konuda uzmanlaşmış ya da az çok uğraşmış kişiler tarafından anlaşılabileceğini belirtmektedir. Yine müelliflerin bazılarının eserlerinde okuyucuyu asıl konuya yönelmekten alıkoyacak ölçüde cedel ve lâfzî tartışmalara yer verdiğini, bazılarının da bilmece gibi anlaşılması mümkün olmayan sözler haline getirecek düzeyde kısa ifadeler kullandıklarını, bunun neticesinde de müellifin maksadına açıklık getirmek üzere kapalı ifadeleri izah eden “şerhler”, bu şerhler için “hâşiyeler”, hâşiyeler için de “takrîrât” ve “ta'likât” yapılması ihtiyacı doğduğunu zikretmektedir. Dolayısıyla böyle bir esere başvuranların temel kaygısının, ifadeleri çözmek ve üslubunu anlamak olduğunu, okuyucuyu ilmin özünden ziyade lafızlarla meşgul olmak zorunda bıraktığını da ilave etmektedir.<sup>30</sup> Zekiyyüddîn Şa'bân bu açıklamalarla fıkıh usûlüne dair kolay ve anlaşılır bir eser kaleme alma ihtiyacının oluştuğunu belirterek kitabını yazmadaki temel gayesini ortaya koymaktadır.

İlk dönem usûl eserlerinin genelinde “mezhebî karakter” baskın bir şekilde dikkat çekmektedir. Bu eserlerde ait oldukları mezhebin fîrû meselelerine hüküm verilirken dayandıkları delilleri ve takip ettikleri yöntemleri açıklamak suretiyle mezhep içi tutarlılığı ortaya koyma gayesi kendisini göstermektedir. Molla Hüsrev'in eserinde de bu görülmekte, eserin üslubu Hanefî usûl anlayışı üzerine kurulmaktadır. Modern dönem denilen, yirminci yüzyılın başlarından itibaren ise bazı yönleri ile klasik anlayıştan uzaklaşan farklı bir fıkıh usûlü yazım tarzının benimsendiği görülmektedir. Muhammed el-Hudârî'nin (ö. 1346/1927) öncülüğünü yaptığı bu yazım tarzına sahip eserlerin ortak amaçları; klasik dönem eserlerinde mevcut olan bol terimli ağır üslubu anlaşılır bir hale getirmek, fıkıh usûlü konularında farklı usûl ekollerinin anlayışlarını ve kabullerini bir araya getirerek bunları kaynaştırmak, büyük tartışmalara girmeden usûl ilmine dair temel konuları genel bir çerçeve çizerek sunmaktır.<sup>31</sup> Zekiyyüddîn Şa'bân'ın *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî* adlı eseri de bu amaçlarla kaleme alınmıştır. Bu eser de dönemindeki diğer eserler gibi özellikle İslâmî ilimlere ve klasik metinlere vakıf olmayanların da fıkıh usûlü hakkında bilgi sahibi olmaları noktasında katkı sağlamıştır.<sup>32</sup>

Zekiyyüddîn Şa'bân, usûl konularını ele alırken ana başlıklar altında

<sup>30</sup> Şa'bân, *Usûlü'l-fıkh*, 6, 17.

<sup>31</sup> Asım Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/206.

<sup>32</sup> Köksal - Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, 42/206.

alt başlıklar açarak, ayrıntılı bir şekilde ve maddeleştirerek konuları incelemektedir. Zaman zaman soru-cevap metodunu kullanmaktadır. Her bir konuda varsa farklı görüşlere özellikle de Hanefî, Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezhebi görüşlerine ve delillerine yer vermekte ardından kendi görüşünü ve neden bu görüşte olduğunu izah etmektedir. Sonuca ulaşırken de naklî delillerden daha çok aklî delilleri kullanmaktadır. Usûl bilgilerini işlerken neden-sonuç ilişkisine göre değerlendirmeler yapmakta ve mevcut bilgilerin örneklerle pratik sonuçlarına yer vermektedir.

Her iki eserde de şer'î delillerin ilki olan Kitab ele alınmıştır. Molla Hüsrev, bu konuyu Kitab'a özel konular ve Kitab ile sünnet arasında ortak konular şeklinde iki başlıkta ele alırken Zekiyü'dîn Şa'bân, Kitab'ın tarifi, özellikleri, nüzûlü, tedvîni, cem'i, kısım kısım indirilişinin hikmeti, kaynak değeri, kaynaklar arasındaki yeri, hükümlere delaleti ve hükümleri açıklayışı, mütevatir olmayan kıraatin kaynak olması şeklinde pek çok başlık altında ayrıntılı işlemektedir.

Molla Hüsrev Kitab'ın tarifini yaparken özellikle tevatür üzerinde<sup>33</sup> durmakta ve Rasûlullah (s.a.v.) tarafından tevatüren nakil olunmayan şeyin Kur'an olmadığını vurgulamaktadır. Müellif, meşhur ve âhad yol ile gelmiş şâz kıraatlerle hüküm konusunda Hz. Peygamber'den nakledilmiş olanların Kur'an'dan olmasında tevatürün şart olduğunu, şâzların meşhurlarıyla amel caiz olmakla birlikte bunlara Kur'an hükmü verilemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>34</sup> Kur'an-ı Kerim'deki şâz kıraatlerin meşhur ve gayr-ı meşhur kısımlarına ayrıldığından hareketle gayr-ı meşhur şâz kıraatlerin bütün imamlarca muteber kabul edilmediğini bunlarla hiçbir şer'î hükmün sabit olmadığını açıklamaktadır. Meşhur şâz kıraatlerin ise İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) göre yine hiçbir şer'î hükümde muteber olmadığını, Hanefî imamlarına göre ise ancak ibadet ve muamelat konularında muteber olduklarını belirtmektedir.<sup>35</sup>

Molla Hüsrev, Kitab'ı "Resûlümüze indirilmiş ve ondan tevatüren nakledilmiş olan nazımdır" şeklinde tarif ederken tevatür konusu üzerinden besmele konusunu tartışmaya açmaktadır.<sup>36</sup> Kitab ve sünnet

<sup>33</sup> Molla Hüsrev tevatürün keyfiyetinde fukahannın ihtilafına yer vermiştir ki; bazılarına göre lafzın hem özünde (cevher) hem de suretinde (hey'et) tevatür şartken bazılarına göre ise yalnız özünde tevatür şarttır, suretinde tevatür şart değildir. Molla Hüsrev'e göre bu husustaki tercih edilen görüş, lafzın özünün Kur'an'dan olması nedeniyle özünde tevatürün şart olduğu, sureti ise Kur'an'dan olmadığı için tevatürün şart olmadığı şeklindedir (Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 17).

<sup>34</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 17.

<sup>35</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 18.

<sup>36</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 18, 19.

arasındaki müşterek konuları da iki bölümde açıklamaktadır. Birinci bölüm lafızlarla ilgili konulardan oluşmaktadır. İkinci bölümde ise beyan konusu işlenmektedir. Mukayesede esas alınan diğer eser bu konuları başka bir bölümde ele aldığı ve mukayese yapılamayacağı için bu konuların ayrıntısına girilmemektedir.

Molla Hüsrev Kitab ve sünnet arasındaki müşterek konuları lafızlar ve beyan konuları şeklinde iki bölümde açıklamaktadır. Lafızları mana-ya vaz' olunuşları açısından *hâs*, *âmm*, *müşterek* ve *cem-i münekker*,<sup>37</sup> vaz' olunduıkları manaya açık bir şekilde delalet etmeleri açısından *zâhir*, *nass*, *müfesser*, *muhkem*, kapalı bir şekilde delalet etmeleri sebebiyle ise *hafî*, *müşkil*, *mücmel*, *müteşâbih*,<sup>38</sup> lafızların ne gibi manalara delaletleri ve ne gibi amaçlarla söylendiğine lafzî işitenlerin vukufı açısından da *dâl bi'l-ibâre*, *dâl bi'l-işâre*, *dâl bi'd-delâle* ve *dâl bi'l-iktizâ* şeklinde kısımlara ayırmaktadır.<sup>39</sup> Molla Hüsrev bunları sahih istidlaller olarak nitelemekte ve ardından fasıl başlığı açarak fasit istidlaller konusuna yer vermektedir.<sup>40</sup> Zekiyyüddîn Şa'bân bu konuları istinbat metotları başlığı altında müstak-til bir bölüm olarak ele almaktadır. Zekiyyüddîn Şa'bân da lafızların aynı şekilde dörtlü taksimine yer vermekte, Molla Hüsrev'den farklı olarak vaz'olunduıkları mana bakımından lafızları *hâs*, *âmm* ve *müşterekle* sınırlı tutmakta, müevvel veya *cem-i münekkere* değinmemektedir.

Molla Hüsrev, beyanı "daha önce geçen söz veya fiilden sonra kastedileni yine bu söz ve fiille ilgisi olan bir fiil veya sözle açıklamaktır" şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımla beyanın söz, fiil veya sükût şeklinde olabileceğini ifade etmekte, fiille beyanın olamayacağını iddia edenleri delilleriyle reddetmektedir. Fukaha metoduyla yazılan diğer fıkıh usûlü eserlerinde olduğu gibi beyan konusunu; beyan-ı takrîr, beyan-ı tefsir, beyan-ı tağyir, beyan-ı zaruret, beyan-ı tebdil şeklinde beş kısma ayırmaktadır.<sup>41</sup> Bu konuda da Pezdevî'nin taksimini esas almaktadır.<sup>42</sup> Molla Hüsrev, beyan-ı tebdil dediği nesh konusuna neshin tarifi, imkânı, mahalli, şartı, nâsîh ve mensûh konu başlıkları altında genişçe yer vermektedir. Zekiyyüddîn Şa'bân bu konuyu üçüncü bölüm olan istinbat

<sup>37</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 20, 21.

<sup>38</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 21.

<sup>39</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 22. Molla Hüsrev her lafzın tarifini yaparken örneğini verip, ardından hükmünü yazmaktadır. Hükmü yazarken de o lafızdan anlaşılan şey ile amelin vacip olması ve o lafzın te'vil, tahsis ve neshe ihtimalinin bulunup bulunmadığını da zikretmektedir. (Ömer Korkmaz, "Usûl Yazımında İki Farklı Yaklaşım Molla Hüsrev ve Fudayl Çelebi Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 243.

<sup>40</sup> Korkmaz, "Usûl Yazımında İki Farklı Yaklaşım", 243.

<sup>41</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 183, 184.

<sup>42</sup> Pezdevî, *el-Usûl*, 3/159.



metotları başlığı altında müstakil bir bölüm olarak ele almakta, Molla Hüsrev'in işlediği konulara ilave olarak neshin hikmeti ve nesih ile tahsis arasındaki fark ve neshi bilme yolları konularına da yer vermektedir.

Fıkhî meselelerin çözümünde Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olan sünnetin sıhhati konusu özel bir önem arz etmektedir. Molla Hüsrev de Zekiyyüddîn Şa'bân da bu hassasiyetin bir ürünü olarak sünnet konusuna hadis usûlü kitaplarında yer alacak kadar geniş ve ayrıntılı yer vermektedirler.

Molla Hüsrev ikinci rükün başlığıyla yer verdiği sünnet konusunu ele alırken önce sünnete mahsus konular olarak sünnet, hadis ve vahiy kavramlarına açıklık getirmektedir.<sup>43</sup> Daha sonra sözle ilgili bahisler başlığı altında kavli sünnet, Hz. Peygamber'in fiilleri ve takrirleri olmak üzere üç fasılda konuyu ele almaktadır. Kavli sünnetle ilgili konular da hadisin Hz. Peygamber'e isnadının keyfiyeti, ravinin şartları, ravinin hali, inkıta, ta'n, haberin mahalli (konusu), haber şeklinde yedi bahis altında izah edilmektedir.

Molla Hüsrev bu konudan sonra ek bölüm altında modern usûl eserlerinde müstakil başlıklar altında ele alınan şer'u men kablenâ ve sahabî kavli delilleri hakkında bilgiler vermektedir.<sup>44</sup> Zekiyyüddîn Şa'bân sahabî kavlini onuncu delil olarak zikretmekte<sup>45</sup> ve Molla Hüsrev'den biraz daha ayrıntılı konuyu işlemektedir. Bu başlık altında önce sahabî tanımı üzerinde durmakta sonra, sahabî kavlinin hüccet olup olmadığı hakkındaki görüşleri ve kendi tercihini belirtmektedir.

Molla Hüsrev'in üçüncü rükün olarak, Zekiyyüddîn Şa'bân'ın üçüncü bölümde ele aldığı icmâ konusunda her ikisinin de birbirine paralel şekilde konuyu işledikleri görülmektedir. İcmâ, iki eserde de sünnetten sonra şer'î delillerin üçüncüsü olarak yer almaktadır. Zekiyyüddîn Şa'bân icmân hüccet değerini doğrudan icmâ sarîh ve sükûtî icmâ şeklinde ayırarak açıklarken Molla Hüsrev, icmân rüknünün ittifak olduğu ve bu ittifakın da bir azimet bir de ruhsat yönü olduğundan hareketle sarîh ve sükûtî icmâ ele almaktadır. Molla Hüsrev icmâ mertebelerine ayırmakta ve öldüklerinde sahabenin icmânını en kuvvetli ve mütevattir olarak nitelendirmektedir. Molla Hüsrev örf ve teâmülü de icmâ kapsamında değerlendirmektedir.

Her iki eserde de dördüncü delil olarak zikredilen kıyas konusu uzun bir şekilde ele alınmaktadır. Genelde ortak konuları işlemekle birlikte aralarındaki farklılıklar da bulunmaktadır. Zekiyyüddîn Şa'bân Molla

<sup>43</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 207.

<sup>44</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 225.

<sup>45</sup> Şa'bân, *Usûlü'l-fıkh*, 201, vd.; Dönmez, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 184, vd.



Hüsrev'e göre kıyasın tarifini daha ayrıntılı yapmasına rağmen her ikisi de kıyasın yeni bir hüküm ortaya koymadığı ve kıyasın hükmün müspiti değil müzhiri olduğunda ortak görüştedirler. Yine her iki eserde kıyasın rükünleri, şartları, hüccet oluşu, illet konuları genel olarak benzer şekilde işlenmektedir. Zekiyyüddîn Şa'bân kıyasın neye göre ta'lil edileceğine dair usûlcülerin görüşlerini aktardıktan sonra usûlcülerin aksine Kitab ve sünnette yer alan pek çok hükmün bir işten doğacak fayda ve zarar esasına göre yani "hikmet" ölçüsünde ta'lil edildiğine" dair örnekler zikretmektedir. Kıyasta illetin insanlar için bir maslahatı gerçekleştirmek veya onlardan bir zararı defetmek üzere hükmün konmasına sebep olan vasıf olarak kabul edilmesi gerektiğini, bu vasıf açık ve munzabit şekilde bulunduğu zaman hükmün buna göre ta'lil edilebileceğini savunmaktadır. Hanefîlerin hikmetle ta'lili bırakarak açık bir vasıfla ta'lile yönelmelerindeki gayenin; hikmetle ta'lil yapılması halinde mezhebe yöneltmesi muhtemel itirazların önünü kesmek olduğunu ifade etmektedir. Bu hususta Hanefî düşüncesini temsil eden klasik dönem eserinden bir farkı bulunmamaktadır. Bu bağlamda Zekiyyüddîn Şa'bân'ın eserinin hikmet, maslahat ve makâsîd kavramlarını öne çıkardığı görülmektedir.

Molla Hüsrev, istihsan konusunu da kıyas konusu içerisinde incelemektedir. Müctehidin istihsan ile amel etmeye yönelmesinin sebeplerini herhangi bir nass, icmâ, zaruret ya da kapalı kıyas olarak sıralamaktadır. Bir meselenin hükmü konusunda kıyas ile istihsan karşılaştığı zaman istihsanın hükmü kıyasın hükmünden kuvvetli olmadıkça istihsanın kıyasa tercih edilmeyeceğini belirtmektedir. Zekiyyüddîn Şa'bân, istihsanı altıncı delil olarak zikretmekte<sup>46</sup> ve Molla Hüsrev'in istihsanın dayandığı sebepler olarak zikrettiği nass, icmâ, zaruret ve kapalı kıyasa örf ve maslahatı da ekleyerek altı çeşit istihsandan söz etmektedir. Usûl kitaplarında istihsanın Hanefî mezhebine ait bir delil olduğu, Hanefîler dışındaki bilginlerin istihsanı hükümleri elde etmede bir delil olarak kabul etmedikleri yönünde yaygın bir kanaat olduğunu ve bunun gerçeği yansıtmadığını belirtmektedir. Onların istihsana karşı çıkmalarının nedeni; istihsanı, onu delil kabul edenlerin anladığı şekilde anlamamaları ve başka anlam yüklemiş olmaları ve istihsanı şer'î bir delile bağlanmadan şahsî ve keyfî hüküm vermek olarak anlamaları olduğunu ifade etmektedir. Ona göre böyle bir istihsan anlayışı sadece İslâm hukuk bilginleri nezdinde değil, Müslümanlar açısından da kabul edilemez.

Zekiyyüddîn Şa'bân'ın beşinci delil olarak zikrettiği mesâlih-i mürsel-

<sup>46</sup> Şa'bân, *Usûlü'l-fıkh*, 174, vd.; Dönmez, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 164, vd.

eye<sup>47</sup> Molla Hüsrev delilleri arasında yer vermemektedir. Fıkıh usûlü konularının mukayeseli olarak ele alındığı dönemden itibaren, usûlcülerin geneli tarafından Hanefîlerin maslahat-ı mürseleye itibar etmedikleri görüşü benimsenmektedir. Bu durum genel olarak, şer'î delillerin dörtle sınırlandırılmasından ve kendisine kıyas edilecek belli bir aslın bulunmasının kıyasın zorunlu şartlarından biri olarak kabul edilmesinden kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Yani maslahatın Hanefî mezhebinin usûl literatüründe şer'î deliller içerisinde yer almaması, maslahat ve makâsıdla ilgili kavramlara doğrudan yer verilmiş olmaması, Hanefîlerin hükümlerin maslahat prensibine dayandırılarak ta'lil edilmesini kabul etmedikleri şeklinde değerlendirilmektedir. Buna karşın Hanefîlerin dışındaki usûl bilginlerinden bazıları, Hanefîlerin maslahat-ı mürseleye itibar ettiklerini ileri sürerken, Hanefî usûlcülerin bazıları da klasik Hanefî teorilerinin maslahat-ı mürseleyi içine aldığı, ona caiz veya vacip olarak itibar edildiğini ileri sürmektedirler.

Zekiyyüddîn Şa'bân, eserinin yedinci bölümünde şer'î delillere ve İslâm hukukunun temel kurallarına ters düşmeyen örfün hüküm istinbatında dikkate alınması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>48</sup> Örfün değişmesi ile örf üzerine kurulmuş hükümlerin de değişebileceğini ve bunun kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır. Molla Hüsrev ise örfe icmâ içerisinde çok kısa değinmektedir.

Molla Hüsrev sahabî kavlini şer'u men kablênâ ile birlikte, Kitab ve sünnete bağlı diğer deliller olarak sünnet konusundan sonra teznîb (ek bölüm) olarak isimlendirdiği başlık altında değerlendirmektedir.<sup>49</sup> Akılla kavranamayan konularda sahabî kavlinin hüccet olabileceğini belirtmektedir. Zekiyyüddîn Şa'bân, sahabî kavlini onuncu delil olarak ayrı bir başlıkta ele almakta<sup>50</sup> ve üzerinde icmâ gerçekleşmeyen sahabî kavlinin sonraki nesiller için bağlayıcı olmadığı sonucuna ulaşmaktadır.

Zekiyyüddîn Şa'bân şer'u men kablênânın hükmü konusunda Kur'an-ı Kerim ve sünnette yer almayan hükümlerin müslümanlar için bağlayıcı olmadığı hususunda ve Kur'an ve sünnet içerisinde yer alıp da neshedildiğine dair delil bulunan hükümlerin de müslümanlar için geçerli olmadığı konusunda âlimlerin ittifakından söz etmektedir. Müslümanlar açısından da geçerli olduğuna işaret eden delil bulunan hükümlerin ise bağlayıcı olduğunu ve bu delilin, Molla Hüsrev gibi Kur'an ve sünnet çerçevesinde düşünülmesi gerektiğini bildirmektedir.

<sup>47</sup> Şa'bân, *Usûlü'l-fıkh*, 162, vd.; Dönmez, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 151, vd.

<sup>48</sup> Şa'bân, *Usûlü'l-fıkh*, 192.

<sup>49</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 226.

<sup>50</sup> Şa'bân, *Usûlü'l-fıkh*, 201, vd.; Dönmez, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 184.

Molla Hüsrev istishâb deliline kıyas konusundan sonra yani şer'î delilleri sıraladıktan sonra teznîb adı altında ek bir bölüm içerisinde “fâsîd deliller” başlığıyla yer vermektedir.<sup>51</sup> Zekiyyüddîn Şa'bân ise bu delile Kitab, sünnet, icmâ ya da kıyas yoluyla hükme varılamayan konularda en son müracaat edilebilmesi gerektiğini ifade etmekte<sup>52</sup> ve deliller sıralamasında sonuncu ve on birinci delil olarak zikretmektedir.

Şer'î deliller özelinde üslup ve yöntem açısından eserler karşılaştırıldığında her iki eserin sistematik olarak farklı olsa da düşünce tarzı olarak birbiriyle örtüştüğü görülmektedir.

### Sonuç

On beşinci asırda yazılmış, müteahhirun dönemi klasik fıkıh usulü eserlerinden olan Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-uşûl fi şerhi Mirkâti'l-vüşûl* adlı eseri sade, anlaşılır bir Arapça ile yazılmış ve birçok usul ve furû eserlerinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Her bir usûl kuralını fer'î bir örnekle açıklama yoluna gitmiştir. İçeriği, üslubu ve yöntemi ilim çevrelerince hüsnü kabul gördüğü için uzun süre medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Kendinden sonraki usûl eserlerine de ışık tutmuştur. Konuların tasnifi ve ele alınış üslubu açısından fukaha metoduna göre yazılmış bir eserdir. Molla Hüsrev eserinde Hanefî ve Şafî mezhebi arasındaki ihtilafı konuları soru-cevap şeklinde ele almış, Hanefî mezhebi tarafından kabul edilen görüşle konuyu sonlandırmıştır. Şafî mezhebinin ihtilafı yanında Hanefî mezhebi içerisindeki ihtilafı da değinmiş ve Ebû Hanife'nin görüşünü esas almıştır.

Yirminci yüzyılda yazılmış, modern dönem fıkıh usulü eserlerinden olan Zekiyyüddîn Şa'bân'ın *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî* adlı eseri kendi ifadeleriyle klasik dönem fıkıh usûlü eserlerinin dil, üslup ve metot açısından taşıdığı zorluklar dikkate alınarak daha kolay bir üslupla ve bol örnek verilerek kaleme alınmış bir eserdir. Konular maddeleştirilerek, delilleri ile sistematik bir şekilde ele alınmıştır. Her bir konu işlenirken olabildiğince dört mezhep Hanefî, Malikî, Şafî ve Hanbelî mezhep görüşlerine değinilerek ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir. Eserde bu mezheplerden tercih edilmesi gereken görüş ve niçin tercih edilmesi gerektiğini belirtilerek konular sonlandırılmış ve genellikle tercihlerde akla ve delillere yer verilmek suretiyle herhangi bir mezhep öncelenmemiştir.

Usûl kavramlarının tarif edilmesinde ve usûl kaidelerinin ortaya konmasında her iki eserde de pek çok örnek kullanılmıştır. Bu örneklerden

<sup>51</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 264.

<sup>52</sup> Şa'bân, *Usûlü'l-fıkh*, 211.

bazıları her iki eserde aynı konularda verilmiştir. Zekiyyüddîn Şa'bâ'n konuları pek çok alt başlık altında incelediği için Molla Hüsrev'den daha çok örneğe yer vermiştir. Her ne kadar modern dönem eserlerinde konular daha sistematik ve alt başlıklar halinde, bol örneklerle anlatılmış olsa da klasik dönem eserlerinin derinlik ve zenginliği bulunmamaktadır.

### Kaynakça

- Badır, Seyit. *Molla Hüsrev ve Mirkâtü'l-vusûl Adlı Eserindeki Yöntemi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Bağdadlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asârü'l-musannifin*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1955.
- Büyük Haydar Efendi. *Usul-i Fıkıh Dersleri*. nşr. M. Çevik-K. Meral. İstanbul: Meral Yayınları, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. Medine: Şirketü'l Medineti'l Münevvere, 1428/2008.
- Koca, Ferhat. "Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği". *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa)*. ed. Tevfik Yücedoğru vd. 21-52. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2013).
- Koca, Ferhat. *Molla Hüsrev*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Korkmaz, Ömer. "Usûl Yazımında İki Farklı Yaklaşım Molla Hüsrev ve Fudayl Çelebi Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (June 2019), 237-250. <https://doi.org/10.30627/cuilah.538855>
- Köksal, Asım Cüneyd - Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/201-210. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Molla Hüsrev. *Fıkıh Usûlü İzahlı Mirkatü'l-vüsul Tercümesi*. çev. Davut İltaş. İstanbul: Muallim Neşriyat, 2019.
- Molla Hüsrev. *Fıkıh Usûlü Mirkatü'l-Vüsul Tercümesi ve Şerhi*. çev. Haydar Sadıkoğlu. İstanbul: Özgü Yayınları, 2014.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-uşûl fi şerhi Mirkâtü'l-vuşûl*. İstanbul: Dersaadet, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1321/1903.
- Molla Hüsrev. *Mirkâtü'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*. İstanbul: Matbaa-i el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevi, 1291/1874.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Özket, Hasan. *Molla Hüsrev ve Mir'atü'l-Usûl Adlı Eserinin Kaynakları*. Erzurum:

- Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî. *el-Usûl*. nşr. Abdullah Mahmud Umer. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Seyyid Bey, Muhammed. *Medhâl*. İstanbul: Matbaai-Amire, 1333/1914.
- Seyyid Bey, Muhammed. *Fıkh Usûlü*. çev. Hasan Karayiğit. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: Metabiu Dari'l- Kütüb, 1390/1971.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *Usûlü'l-fıkhil-İslâmî (İslâm Hukuk İlminin Esasları)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *Usûlü'l-fıkhil-İslâmî (İslâm Hukuk İlminin Esasları)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Şâkir, Muhammed el-Hanbelî. *Uşûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*. İstanbul: Güven Matbaacılık, ts.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi, 1988.
- Ünal, Halit, "Mirkâtül Vusûl ilâ 'ilmi'l-Usûl-II". *Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları* 3/1 (2010), 88-110.
- Ünal, Halit. "Mirkâtü'l Usul". *Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları* 2/3 (2009), 27-49.
- Ünal, Halit. "Mirkâtül Vusûl ilâ 'ilmi'l-Usûl-III". *Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları* 4/1 (2011), 49-69.
- Yücel, Fatih. "Usul Yazım Yöntemi Açısından Hicrî VIII-X. Asra Ait Zeydî ve Hanefî Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 305-339.



## Endonezya Tecrübesi Örneklüğünde İslam Ülkelerinde Kur'an Tedrisatı

Qur'an Education in Islamic Countries in the Example of Indonesia

### İshak KIZILASLAN

Öğr. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi Lect. Dr., Marmara University  
İlahiyat Fakültesi Theology Faculty  
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Department of Qur'anic  
Anabilim Dalı Recitation  
İstanbul | Türkiye İstanbul | Turkey  
ishakkizilaslan@yahoo.com orcid.org/0000-0001-5272-1078

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 20 Eylül 2021 Received | 20 September 2021  
Kabul Tarihi | 26 Kasım 2021 Accepted | 26 October 2021  
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2021 Published | 30 December 2021

#### Atıf | Cite as:

Kızilaslan, İshak. "Endonezya Tecrübesi Örneklüğünde İslam Ülkelerinde Kur'an Tedrisatı [Qur'an Education in Islamic Countries in the Example of Indonesia]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 9/2 (Aralık | December), 487-509.  
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.997910>

#### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.  
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### **Qur'an Education in Islamic Countries in the Example of Indonesia**

**Abstract:** This study aims to discuss the Qur'an education in Indonesia in order to reveal the stages it has gone through in the historical process and the last point it has reached. In this sense, when necessary, the general points and the development points of the Qur'an education from the beginning to the present will be mentioned. The place of Qur'an recitation and Qur'an reading competitions will be discussed not only at educational levels, but also in the formation of the cultural and social structure of the society in Indonesia. Another aim of this study is to analyze the experience of Qur'anic education in Islamic societies and especially in Indonesia from an orientalist point of view. Both the political and social perspective of the practices that took place in the historical process and the evaluation of the western understanding constitute the original aspect of this study. The analysis of the experience of recitation the Qur'an and the science of reading education through the most densely populated of Islamic countries and its comparison with other rooted Qur'an education experiences is important in terms of making a contribution to this field. In this study, the way of accessing and evaluating the sources was followed. It is seen that it is possible to create a Qur'an education template that can be used by all Islamic countries. The validity of the claim that aspects such as modern education style conflict with the classical education style can also be questioned.

The recitation of the Qur'an with the correct pronunciation and its transmission to the next generations have a great place in the Islamic education tradition. The science that contains the set of rules that will lead to this reading style is called the science of tajwīd. Since the time of the Companions, different methods have been used for the teaching and transmission of this science and different institutions have been established. This education, which was shaped according to the geography and culture of the Islamic countries by preserving its essence and constants, naturally became known with different names. In Indonesia, which is an Islamic country, the education of the Qur'an has undergone differences from the beginning level to the highest level according to the periods. It is seen that there are differences in the method and social position of Qur'an education in the period of time under the rule of Muslims, the period of time under the Dutch colony, which lasted for a long time, and in the period after it finally gained its independence. It is seen that the traditional understanding of education under Islamic administrations has been preserved with various developments. With the spread of the secular western understanding in education, changes have occurred in both general Islamic and specific Qur'an education. For a long time, it was seen that a large part of the society, who preserved the traditional Islamic understanding, did not send their children to western education institutions in the sense of secular schools. It has been observed that since the beginning of the XX. century, especially after gaining its independence, secular education institutions that follow western education methods and practices and the conservative Islamic approach interact. As a result, it has been observed that an adaptation process combining these two different understandings has been experienced. In addition to these developments in educational institutions, tahfiz activities in the sense of memorizing the Qur'an continued unabated in Indonesia as an Islamic society. This high importance given by the society to the memorization and recitation of the Qur'an has led those who hold the political administration in every period to try to take advantage of this situation. As a result of this, it has been seen that Quran recitation competitions have become widespread, especially in the contemporary period. Not only that it has determinative rules in every aspect of life [as a word "recitation" also includes



the meanings of “followed, applied”], the Qur'ān has also been a determining factor in its reading. The orientalist approach has given importance to the development stages of Qur'ān education and the effect of this education as a constituent element of society as a separate field. At the same time, the place of the Qur'ān recitation based on competitions in the formation and development of Islamic movements in Islamic countries and especially in Indonesia is one of the fields of study of orientalists. This article also presents an analysis of their sensitivities.

**Keywords:** Recitation of the Qur'ān, Indonesia, Pesantren, Qur'ān Memorisation (Hıfz Education), Orientalism.

### Endonezya Tecrübesi Örneğinde İslam Ülkelerinde Kur'an Tedrisatı

**Öz:** Bu çalışmada Endonezya'da Kur'an eğitimi, bu eğitimin tarihi süreç içerisinde geçirdiği aşamalar ve günümüzdeki durumu ele alınacaktır. Bununla birlikte gerektiğinde diğer İslam ülkelerinde Kur'an eğitiminin gelişim noktalarına da genel hatları ile değinilecektir. Sadece eğitim kademelerinde değil, Endonezya'da toplumun kültürel ve sosyal yapısının oluşumunda Kur'an tilaveti ve Kur'an okuma yarışmalarının yeri de konu edinecektir. Çalışmanın bir diğer hedefi olarak İslam toplumlarında ve özellikle Endonezya'da Kur'an eğitimi tecrübesi oryantalist bakış açısından tahlil edilecektir. Tarihi süreç içerisinde meydana gelen uygulamaların siyasi ve sosyal bakış açısından incelenmesi ve Batılı anlayışın değerlendirme tarzının sunulacak olması bu çalışmanın özgün yönünü oluşturacaktır. Kur'an tilaveti ve kıraat ilmi eğitimi tecrübesinin İslam ülkelerinin nüfusu en yoğun olanı üzerinden tahlili ve diğer köklü Kur'an eğitimi tecrübeleri ile mukayesesi bu alana bir katkı sunması açısından önemlidir. Bu çalışmada kaynaklara ulaşma ve değerlendirme yolu takip edilecektir. Konuya dair çalışmaların birbirinden farklı yönleri olduğu ve değerlendirmelerde indi görüşlerin de yer aldığı görülmektedir. Dolayısıyla objektif bir bakış açısına ulaşmak bütün bu incelemeleri görmeyi gerekli kılmaktadır. İslam dünyasındaki diğer tecrübelerin de ele alınıp bütün İslam ülkelerinin kullanabileceği bir Kur'an eğitimi şablonu çıkarmanın mümkün olduğu müşahade edilmektedir. Modern eğitim tarzı, müfredatı, hedefi, öğretici ve talebe kişilik yapısı gibi hususların klasik eğitim tarzı ile çatıştığı iddiasının geçerliliği de sorgulama konusu yapılabilecektir.

İslam eğitim geleneği içinde Kur'an'ın doğru telaffuz ile tilaveti ve bunun sonraki nesillere aktarımı çok büyük bir yere sahiptir. Bu okuyuş şekline ulaştıracak kurallar dizesini içeren ilim, tecvid ilmî olarak isimlendirilmiştir. Sahabe zamanından itibaren bu ilmin öğretimi ve aktarımı için farklı metotlar kullanılmış ve değişik kurumlar oluşturulmuştur. Özü ve değişmezleri muhafaza edilerek, İslam ülkelerinin buldukları coğrafya ve kültüre göre şekillenen bu eğitim, doğal olarak farklı isimlendirmelerle bilinir olmuştur. Bir İslam ülkesi olan Endonezya'da Kur'an eğitimi, başlangıç seviyesinden en üst düzeye kadar, dönemlere göre farklılıklar arz etmiştir. Müslümanların idaresindeki zaman dilimi ile uzun bir süre devam etmiş olan Hollanda sömürgesi altında geçirdiği süre ve nihayetinde bağımsızlığını kazandıktan sonraki dönemde Kur'an eğitiminin yönteminde ve toplumsal konumunda farklılıklar olduğu görülmektedir. İslami idareler altında geleneksel olarak devam edegelen eğitim anlayışının çeşitli gelişimlerle beraber korunduğu görülmektedir. Seküler Batılı anlayışın eğitimde yaygınlaştırılması ile beraber, hem genel anlamı ile İslami hem de özel anlamda Kur'an eğitiminde değişiklikler meydana gelmiştir. Uzun bir süre, geleneksel İslami anlayışı muhafaza eden büyük bir toplum kesiminin laik okullar anlamındaki Batılı eğitim kurumlarına çocuklarını göndermedikleri görülmüştür. XX.

yüzyılın başlarından itibaren, özellikle bağımsızlığını kazandıktan sonra, Batılı eğitim metot ve uygulamalarını takip eden seküler eğitim kurumları ile muhafazakâr İslami yaklaşımın bir etkileşim içerisine girdiği müşahede edilmiştir. Bunun sonucunda bu iki farklı anlayışı mezceden bir adaptasyon sürecinin yaşandığı görülmüştür. Eğitim kurumlarındaki bu gelişmelerin yanında bir İslam toplumu olarak Endonezya'da Kur'an'ın ezberlenmesi anlamındaki tahfiz faaliyetleri hız kesmeden devam etmiştir. Toplumun, Kur'an'ın ezberlenmesi ve okunmasına verdiği bu yüksek önem, her dönemde siyasi idareyi elinde bulunduranların bu durumdan istifade etmeye çalışmalarına yol açmıştır. Bunun bir neticesi olarak özellikle çağdaş dönemde, Kur'an tilaveti yarışmalarının yaygınlaştığı görülmüştür. Sadece hayatın her noktasında belirleyici kurallara sahip olmasıyla değil ["tilavet" kelime olarak, "peşinden gidilen, takip edilen, uygulanan" manalarını da muhtevindir], okunması noktasında da Kur'an belirleyici bir unsur olmuştur. Oryantalist yaklaşım, Kur'an eğitiminin gelişim aşamaları ve toplumun oluşturuca unsuru olarak bu eğitimin etkisine ayrı bir alan olarak önem vermiştir. Aynı zamanda yarışmalar merkezli Kur'an tilavetinin ihya hareketleri başta olmak üzere İslam ülkelerinde ve özellikle Endonezya'daki İslami hareketlerin oluşum ve gelişimindeki yeri de oryantalistlerin inceleme alanlarındandır. Bu makale, onların bu hassasiyetlerine dair bir tahlili de sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi, Endonezya, Pesantren, Hafızlık, Oryantalizm.

### Giriş

Kur'an eğitimi erken dönemden itibaren üzerinde durulan en önemli konulardan olmuştur. Allah'ın, kendi koruması altında olduğunu bildirdiği Kur'an, özellikle tilaveti, farklı kıraatleri ve kitabeti açısından Müslümanlar tarafından çeşitli önlemler alınmak suretiyle muhafaza edilmiştir. Bunun için şahsi çabalar ve cami etrafında gelişen ilk dönem eğitim çalışmalarının yanında Dârü'l-Erkâm'dan başlayarak suffe, küttâb, dârü'l-huffâz, dârü'l-kurrâ, medrese, Kur'an kursu vb. isimler altında başlangıç seviyesinden en yüksek aşamasına kadar Kur'an eğitimi veren okullar kurulmuştur. Bu genel eğitim mekânlarının yanında mahalli isimler altında kültürel ve sosyal dokuya uygun hale getirilmiş eğitim mekânları da İslam topluluklarında her zaman bulunmuştur. Bu özelliğinden dolayı, ilk asırlardan itibaren, İslam tarihinin her döneminde ve İslam âleminin her bölgesinde Kur'an eğitimi ve özellikle kıraat ilmi alanında uzmanlaşmış büyük imamlar yetişmiştir. Emevi, Abbasi, Endülüs, Selçuklu, Osmanlı ve hatta günümüz İslam ülkelerinin her birinde Kur'an eğitim ve öğretiminde meşhur olmuş, eserler vermiş ve birçok talebesi olmuş çok sayıda hocadan bahsedilebilir.

Kur'an eğitiminin öncelikli ve temel hedefi tecvid kâidelerinin uygulandığı bir sahih okuyuşu elde etmektir. Bir sonraki aşama Kur'an'ın ezberlenmesi ve en üst seviye ise farklı kıraat imam ve râvilerinin okuyuş şekillerinin öğrenilmesi anlamında aşere-takrib-tayyibe olarak bilinen

eğitimidir. Bu da ancak ehil hocalar eli ile olabilecek bir şeydir. İlk dört asırda Kur'an eğitimi tamamen şifahî aktarım şeklinde gerçekleşmiştir. Bu asırdan itibaren çok farklı bölgelerde yeni Müslüman olanların Kur'an eğitimi alabilmelerini kolaylaştırmak üzere tecvid ve kıraat eserleri yazılmaya başlanmıştır. Bu eserlere rağmen tam bir Kur'an eğitiminin ancak ehil bir hocanın rahle-i tedisinden geçmekle mümkün olabileceği belirtilmiştir. Kur'an'ın ezberlenmesi başlangıç seviyesinden farklı bir eğitim ile mümkün olabilmektedir. Bundan dolayı hem hafızlık hem de aşere kurslarının verildiği Kur'an kıraati eğitimi her İslam ülkesinde var olagelmıştır.

Bu makalede Kur'an eğitimi, tilavet, hıfz ve kıraat nokta-i nazarlarından ele alınarak incelenecektir. İslam topluluklarının tamamında uygulanmakta olan Kur'an eğitimi araştırmak bir makale boyutunu aşan bir durum olduğu için en kalabalık Müslüman nüfusa sahip ülkelerden Endonezya örneğinde konuya yaklaşılabilecektir. Buradaki Kur'an eğitimine dair detaylı bilgiler verilecektir. Ayrıca Kur'an tilavetinin ve Kur'an eğitiminin, günümüz Endonezya'sında İslami bir hayatın tesisi anlamında katkısı ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu araştırmada, İslam ülkelerinde Kur'an eğitiminin aşamalarını ve diğer eğitim alanları ile mukayesesini yapan modern/çağdaş oryantalist incelemelerden de istifade edilecektir. Batıların bu konuya dair araştırmalarının yoğunlaştığı noktalar ve inceleme tarz ve hedeflerine de değinilecektir. Özellikle, "Endonezya'da Kur'an Tilavetinin ve Yarışmaların Toplumsal Hayata Etkisi" başlığı altında, Kur'an eğitim aşamaları ve Kur'an tilaveti ile Endonezya İslam toplumu arasındaki irtibata dair Batılı araştırmacıların değerlendirmelerine yer verilecektir. Bununla beraber oryantalist yaklaşımın, Kur'an'ın tilavet yönü ile İslam toplumlarının ilmi, kültürel ve sosyal yapılarının oluşum ve gelişimi arasında irtibatlar kurmayı amaç edindiğini şimdiden söylemek yerinde olacaktır.

Kur'an eğitiminin, biri resmî kurumlar eliyle gerçekleştirilen diğeri ise Müslümanların kendi imkânlarını kullanmak suretiyle hayata geçirdikleri iki ayrı uygulama şekli vardır. Bazı İslam toplumlarında Kur'an eğitimi ana gaye olarak görülmekte ve bütün diğer temel eğitim aşamaları bu eğitimden sonra gelmektedir. Bu şekilde resmî kurumlar eliyle gerçekleştirilen eğitim, insanların özel bir yol takip etme ihtiyacını ortadan kaldırmaktadır. Bununla beraber özellikle günümüz İslam toplumlarının modernitenin de etkisi ile karşılaşmış olduğu seküler anlayış, Kur'an eğitiminin diğer temel eğitim alanları içerisinde yerinin tekrar tespitini gerekli kılmıştır. Seküler Batılı eğitim tarzının kabul edildiği birçok İslam ülkesi Kur'an eğitimi ya kısmî olarak devam et-

tirmekte ya da bu konuyu özel kurumlara devretmektedir. Dolayısıyla sağlıklı bir değerlendirmeye ulaşabilmek için modern dönem Kur'an eğitim ve öğretimi ile klasik İslami dönemler Kur'an eğitim ve öğretiminin hem muhteva hem de uygulama şekli olarak farklı konumlandırılması gerekmektedir. Kur'an eğitiminin geçirdiği aşamalar ve günümüzdeki yerinin bu çalışmada ortaya konmaya çalışılacağı Endonezya için de yukarıda zikredilen bu iki görünümlü durum etkili olmuştur. Bu etkinin ortaya konması, Kur'an eğitim ve öğretiminde Müslümanların çoğunluğu tarafından takip edilebilecek tekliflere ulaşma açısından önem arz etmektedir.

### 1. Endonezya'da Kur'an Eğitimi

Endonezya, nüfus olarak İslam ülkeleri arasında ilk sırada gelmektedir. Dolayısıyla bu bölgede yapılan faaliyetler diğer İslam ülkelerinde de dikkatle takip edilmektedir. Endonezya'da İslami ve Kur'ani eğitimin başlangıcı halkın kendi imkânlarını devreye sokması ile kurdukları yapılarla olmuştur. Bu da diğer İslam ülkelerinden gelen mutasavvıflar, vaizler ve tüccarlar mahareti ile Endonezya'nın Müslümanlaşmasını takip eden dönemlere tekabül etmektedir. Zamanla İslam, bölgenin kurucu unsuru haline gelince, camilerde ve tamamen mahalli imkân ve usullerle gerçekleşmekte olan eğitim okullar, medreseler ve üniversitelerde devletin eğitim politikası içerisinde yer almak suretiyle devam etmiştir.<sup>1</sup> Uzun bir süre İslami eğitim her aşaması ile *pesantren* (santrilerin yeri) diye isimlendirilmiş olan yatılı okullarda çok yaygın olarak verilmiştir. Bunlar, evlerde ve camilerde yapılan temel eğitim sonrası yüksek düzeyde İslami eğitimin bulunduğu yerlerdir. Bu okullarda okuyan talebeye "santri", hocaya "kiai" denir.<sup>2</sup>

XX. yüzyılın başlarına kadar pesantrenlerde sadece Kur'an-ı Kerim, Arapça ve klasik İslami ilimlerle Malay ve Cava dilleri okutulmaktaydı. XIX. yüzyılın sonlarına doğru Hollanda sömürge hükümeti tarafından Batı tipi okullar açılıp 1920'lerden sonra Müslüman cemiyetlerin kurduğu özel ve modern eğitim kurumları olan medreseler faaliyete geçinceye kadar pesantrenler Endonezyalıların yegâne eğitim kurumuydu. Günümüzde sayıları 5000'i aşan pesantrenlerin çok azı yüksekokul seviyesindedir. Bunlardan resmî müfredatı uygulayan ilk, orta ve lise seviyes-

<sup>1</sup> Haidar Putra Daulay, "Islamic Education in Indonesia: A Historical Analysis of Development and Dynamics", 4<sup>th</sup> International Conference the Community Development in ASEAN (2017), 291.

<sup>2</sup> Pesantrenler, İslam öncesi eğitim sisteminde önemli yeri olan ve İslam'ı kabul etmiş olan guruların eğitim anlayışından etkilenmiştir. İsmail Hakkı Göksoy, "Tâlim ve Terbiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/542.

indeki medreselerden bazıları genel ve mesleki okullar açarak modern eğitim vermeye başladılar.<sup>3</sup>

XIX. asrın sonlarına doğru Endonezya'da din eğitimi özellikle Mısır, Hindistan ve Türkiye'den oralara gelen din adamlarının faaliyetlerinden etkilenmiştir.<sup>4</sup> Hollanda sömürge hükümetinin kurduğu eğitim kurumları Müslüman ahalinin istek ve ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak bir görüntü arz etmiştir. Bundan dolayı çeşitli vakıf ve dernekler yolu ile Endonezya halkının genel ve özellikle Kur'an eğitimi almalarına imkân sağlanmaya çalışılmıştır. XX. yüzyılın ilk yarısında vakıf ve dernekler tarafından kurulmuş şu okullar ön plana çıkmaktadır: Kiai Hacı Ahmed Dahlân'ın kurduğu (1912) modernist eğilimli "Muhammediyye Cemiyeti", Cakarta'daki Endonezya Arap toplumu tarafından kurulan "Cem'iyet-i Hayr", Arap asıllı Endonezyalılar'ın oluşturduğu "el-İrşâd Cemiyeti". Son dönemlerde din ve diyanet işlerini yürütmek üzere "Din İşleri Bakanlığı" kurulmuştur. Resmî okullarda eğitim gören 7-20 yaş grubundaki talebeler din eğitimini medreselerde almaktadır. 2000'li yılların başındaki verilere göre ilk ve ortaokul seviyesinde eğitim veren medreselerin sayısı 38 bine yaklaşmıştır.<sup>5</sup> Bugün Endonezya hükümeti ilkokul ve ortaokul seviyesindeki eğitimi mecburi hale getirmiştir. Bununla beraber camilerin Kur'an eğitimi açısından hâlâ çok ciddi bir fonksiyona sahip olduğu görülmektedir. Bunların dışındaki Kur'an eğitim merkezleri ise bölgesel özellikler gösteren ve farklı isimlere sahip kurumlardır. Mesela Cava ve Batı Sumatra'da bu merkezler için sırasıyla *pesantren* ve *surau*, Ache'de ise genellikle *rangrang* ve *dayah* isimleri kullanılmıştır.<sup>6</sup>

Endonezya'da İslami eğitim çok canlı bir seyir takip etmiştir. Özellikle bağımsızlığını kazandıktan sonra Endonezya'da üç ana eğitim merkezinin açıldığı görülmektedir. Bunlardan biri geleneksel olarak en yaygın ve en etkin olan ve zaman içerisinde de aslen ciddi değişimler geçirmiş olan *pesantren* okullarıdır. Bir diğeri sömürgeci Hollanda hükümetinin açtığı ve çok ciddi eleştirilere maruz kalmış olan seküler okul sistemidir.<sup>7</sup> Üçüncüsü ise bu iki uygulamanın arasında bir yol tutturmuş olan medrese sistemidir. Oryantalistlerden Daulay, bu üç merkezi sistemden *pesantren* okullarının modern bir yöntemi takip ederek din derslerini dışlamış olan sömürge okullarının yerini aldığını ve bunun bütün devlet okullarında

<sup>3</sup> Göksoy, "Tâlim ve Terbiye", 542.

<sup>4</sup> Daulay, "Islamic Education in Indonesia", 292.

<sup>5</sup> Göksoy, "Tâlim ve Terbiye", 543-544.

<sup>6</sup> Daulay, "Islamic Education in Indonesia", 291.

<sup>7</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi, "Modern Pondok Pesantren: Maintaining Tradition in Modern System", *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam* 11/2 (Kasım, 2015), 224.

din eğitiminin merkezde olduğu bir sisteme geçilmesine yol açtığını iddia etmiştir. Daulay'a göre, dinî eğitimi hedefleyen medreseler, diğer eğitim konularının yanında dinî bilginin de yeterli oranda verildiği Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullar statüsünde bir konum elde etmiştir.<sup>8</sup>

### 1.1. Endonezya'da Eğitimin Ana Damarı: *Pesantren Okulları*

*Pesantren*, Endonezya'da İslami eğitimin en eski ve köklü ana damarı ve kalesi olarak bilinen yapının adıdır. Burada müfredat genel olarak klasik İslami usule göre belirlenmiştir. Bundan dolayı en temel eğitim konusu Kur'an'dır. Onu hadis, fıkıh, Arapça, tasavvuf gibi diğer İslami klasik eğitim dalları takip etmektedir. Özellikle 1970'lerin sonlarında ülke genelinde gerçekleştirilen eğitim reformu sonrasında *pesantrenler* de değişikliğe uğramıştır.<sup>9</sup> Önceleri eğitim sadece dini konulara hasredilmişken bu değişimle özellikle başlangıç seviyeleri için genel eğitim bilimleri, zanaatkârlıkla alakalı eğitim hatta araba tamiri eğitimi ve iş dünyasında kullanılabilecek farklı meslek eğitimlerinin de dâhil edildiği bir yapıya kavuşmuştur.<sup>10</sup> Bilinen şekli ile *pesantrenler* özellikle dar gelirli ailelerin ve kırsal kesimde bulunup da okuma imkânı bulamayanların eğitim aldıkları mekânlardır. Bununla beraber son zamanlardaki gelişmeler, ülkedeki en yaygın okul sistemi olan bu eğitim yönteminde de çok değişikliklere yol açmıştır. Bu değişikliklere dair değerlendirmesinde Barton, bilimsel yöntem kullanılarak gerçekleştirilecek bir dinî eğitim ve İslami değerlerin toplumla uyumlu bir şekle girebilmesi için bu kurumların müfredatta, eğitim mekân ve tekniklerinde yeni bir düzenlemeye gitmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>11</sup> Yeni düzenlemelerin uygulamaya geçirilmesine yönelik çalışmaların ivme kazanarak devam ettiği görülmektedir.

<sup>8</sup> Daulay, "Islamic Education in Indonesia", 292. Daulay'a göre Endonezya halkının ihtiyaçlarını karşılayacak yeni bir eğitim sistemi şarttır. Bu da ona göre, Cemaleddin Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi modernist düşünürlerin yol açtığı yeni bir düşünme ve algılama şeklinin oluşturabileceği bir uyanıştır.

<sup>9</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Martin van Bruinessen, "Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia", *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*, ed. Farish A. Noor - Yoginder Sikand - Martin van Bruinessen (Amsterdam: ISIM/Amsterdam University Press, 2008), 220-221.

<sup>10</sup> Syamsun Ni'am, "Pesantren: the Miniature of Moderate Islam in Indonesia", *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 5/1 (Haziran, 2015), 124. Yazara göre, Endonezya'da 1998'de özellikle öğrencilerin ve halkın istekleri karşısında gerçekleştirilmiş olan reform ile geleneksel manada İslami anlayış, bilgi ve uygulamanın tek başına yeterli olmadığı yaklaşımı hâkim hale gelmiştir. Yazar, reform olarak isimlendirdiği bu başarının *pesantrenler*deki değişimle mümkün olduğunu söylemektedir. Bk. Ni'am, "Pesantren: the Miniature of Moderate Islam in Indonesia", 111.

<sup>11</sup> Greg Barton, *Abdurrahman Wahid: Muslim Democrat, Indonesian President* (Sydney: University of New South Wales Press, 2002), 37.

Bu okulların tarihi serüveni ve bundan daha önemlisi şu andaki konumuna dair ciddi çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda ulaşılan bilgiler ışığında günümüzde altı çeşit *pesantren* olduğu söylenebilir:

**Geleneksel:** Bu okullar, modern gelişmelerden hiçbir şekilde etkilenmemiş olan ve ilk yapısı ile eğitimine devam eden *pesantrenlerdir*.

**Yarı geleneksel:** Bu, geleneksel olandan sadece kullanılan sınıfların tasnifi ve klasik ilimlerin yanında bazı pozitif ilimlerin de müfredata dâhil edilmesi ile ayrılmaktadır.

**Modern:** Bunlar müfredat, metot ve uygulama açısından geleneksel *pesantrenlerden* tam anlamı ile farklılaşmış olan *pesantren* okul sistemidir. Bu okullar değerler sistemi ve geleneksel yaklaşımı korumakla beraber kullandıkları yöntem, sınıf sistemi ve müfredat olarak modern yaklaşımı tercih etmişlerdir.<sup>12</sup>

**Kabiliyeti esas alan:** Bu okullarda çiftçilik, ziraat, marangozluk, balıkçılık vb. konularda beceri kazandırmaya yönelik eğitim verilmektedir.

**Çok amaçlı *pesantrenler*:** Buralarda temel İslami ilimler öğretilmekle beraber üniversite eğitime yönelik dersler de verilmektedir.

**Genel eğitim veren okullar:** Buralarda öğlene kadar genel bilimlere dair eğitim, öğleden sonra ise *pesantrenlerde* verilen Kur'an, hadis, tecvid, fıkıh, Arapça gramer vs dersleri verilmektedir.<sup>13</sup>

İlk zamanlarda ya evlerde ya da camilerde eğitim veren bu okullar zaman içerisinde kendilerine mahsus mekânlara sahip olmuştur. Arapça "otel" anlamına gelen "fündûk" kelimesinin yerel lehçe ile bir değişime uğrayarak "pondok" ismini alması ile oluşan terkip ile beraber "pondok pesantren" sistemi yatılı bir okul sistemi haline gelmiştir. Bu yatılı okul sisteminin zamanla şu beş ana unsuru meydana gelmiştir: 1- *Kiai* (hoca) 2- *Santri* (talebe) 3- *Mescid* 4- *Pondok* (yurt) 5- *Kitab kuning* (klasik eserler).<sup>14</sup> Bu okullar, sömürge zamanlarında seküler okul sisteminin getirdiği meydan okumalar ve bizzat sömürgeci Hollanda hükümetlerinin yasaklamaları ile karşı karşıya kalmıştır.<sup>15</sup> Bugün birçok *pesantren*, %70'i genel konulara %30'u ise dinî konulara ayrılmış resmî müfredatı takip etmektedir. Bunların hükümet tarafından kurulmuş olan *Medreseler* gibi işlev gördüğü de belirtilmelidir. Bunun neticesi olarak buralardan mezun olanlara medrese mezunlarına verilen diploma verilmektedir. Bu diploma her ne kadar Endonezya'daki üniversitelere doğrudan girmek için yeterli

<sup>12</sup> Zarkasyi, "Modern Pondok Pesantren", 223.

<sup>13</sup> Daulay, "Islamic Education in Indonesia", 293-294.

<sup>14</sup> Zarkasyi, "Modern Pondok Pesantren", 228. "Kuning", "sarı" anlamına gelmektedir.

<sup>15</sup> Zarkasyi, "Modern Pondok Pesantren", 226.



olmasa da, “Yüksek İslami İlimler Enstitüsü” olarak kurulmuş olan üniversiteye kayıt hakkı sağlamaktadır. Bu enstitüden mezun olanlar, Diyanet İşleri Bakanlığı’nda öğretmen, din görevlisi veya benzer mesleklerde iş sahibi olabilmektedir. Bu bakanlık, din eğitimi kontrol etmek, evlilik işlemlerini yürütmek, dinî konulardaki mahkemeleri yönetmek, hac işlerini idare etmek ve zekât toplayıp dağıtmak gibi çok önemli vazife ve yetkilere sahip bir kurumdur.<sup>16</sup>

Endonezya’daki eğitimin geçirdiği aşamalar aslında İslam dünyasının birçok ülkesinde eğitimde yaşanan gelişmelerin bir benzeridir. Özellikle hoca-talebe ilişkisi, cami merkezli başlaması, sınıf planlaması, giyilen elbiseler, kullanılan eğitim malzemeleri, müfredat ve bunda öncelik sıralaması (Kur’an tilaveti ve kıraatinin hep ilk sırada gelmesi gibi),<sup>17</sup> içinde barınılan yurt ve eğitim mekânı, takip edilen kitaplar büyük bir ayniyet göstermektedir. Özellikle birinci dünya savaşını müteakip zamanlarda modernite, sadece siyasi olarak değil, sosyal, kültürel, eğitim ve dinî her alanda baskı ve etkisini hissettirmiştir.<sup>18</sup> Endonezya’da klasik Kur’an eğitim kurumlarında meydana gelen değişimlerin, medrese sisteminden mekteplere ve nihayetinde bugün takip edilen Batılı seküler eğitim uygulamalarına ulaşan serüveni açısından Osmanlı/Türkiye tecrübesi ile benzerlikler gösterdiğini söylemek mümkündür. Osmanlı medreselerinde takip edilen çalışmalara benzer bir şekilde modernite öncesi dönemde Endonezya Kur’an eğitim kurumlarında daha ziyade ana metinlere yapılmış şerh ve hâşiyelerin okutulduğu görülmektedir. Şerh ve hâşiyeler gelenekçi modern zamanlarda çok eleştirilmiş bir konudur. Bu durumun Osmanlı medreselerine benzer şekilde Endonezya klasik eğitim kurumları için de geçerli olduğu görülmektedir. Bu gelenekten kurtulmayı modern eğitim anlayışı büyük başarısı olarak sunmaktadır.<sup>19</sup> Bu benzerlik ve farklılıkların ortaya konması için mukayeseli çalışmalar yapmanın zarureti ortadadır.

<sup>16</sup> Bruinessen, “Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia”, 226.

<sup>17</sup> Pesantrenlerde verilen üç aşamalı eğitim müfredatı için bk. Martin van Bruinessen, “Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146 (1990), 240-267. Talebenin ilk öğrendiği dersin Arapça emsile, binâ ve İzzî kitapları olduğunu da buradan öğreniyoruz. Osmanlı medrese sistemi ile yakın ilişkisi ele alındığında bu okulların sistemlerini Osmanlı’dan etkilenerek oluşturdukları söylenebilir.

<sup>18</sup> Modernitenin etkisi ile tefsir ve hadis ilimleri büyük önem kazanmıştır. Modern döneme kadar pesantrenlerde sadece Celaleyn tefsiri okutulmakta idi. Son zamanlarda ise Beydavî, Taberî, İbn Kesîr ve tabiki Abduh ve Reşid Rıza’nın tefsirleri dâhil klasik ve modern tefsirler beraber okutulur olmuştur. Bruinessen, “Kitab Kuning”, 253-254. Bu çalışmada kıraat, tecvid ve tilavet anlamında hangi eserlerin okutulduğu ve bu konuda nasıl bir yol takip edildiğine dair hiçbir malumat bulunmamaktadır.

<sup>19</sup> Klasik *pesantren* okullarında daha ziyade şerh ve hâşiyelerin takip edilmesi ve bunun bir değerlendirmesine dair bk. Bruinessen, “Kitab Kuning”, 234.



## 1.2. Sömürgeciler Tarafından Kurulan Seküler Okullar

Batılılar İslam ve İslam ülkelerinde eğitime yoğun ilgi duymuşlardır. Bu yoğun ilginin, özellikle modernizmin tam olarak tesisi ile beraber İslam ülkelerini siyasi, kültürel ve sosyal bakımlardan kontrol etme düşüncesinin bir yardımcı unsuru olarak kullanıldığı söylenebilir. Bu da İslami bir toplumsal hayatın esaslarının tespiti ve dönüşümü için zaruri unsurların keşfini gerektirmektedir. Bu makalede incelenmekte olan Endonezya'da İslam ve Kur'an eğitiminin gelişimine dair Batılı araştırmacıların çalışmaları da yol gösterici olmuştur. Endonezya tarihinin önemli bir dönemini sömürge olarak yaşamış çok büyük bir İslam ülkesidir. Siyasi ve teknik gelişmelerin fikri ve aktüel oluşumundaki büyük etkisi ile Batılı anlayış ve uygulamaların tüm dünyada yerleşmesinde öncü ülkelerinden Hollanda'nın işgaline ve sömürüsüne maruz kalmıştır. Nijerya, Sudan ve birçok diğer İslam ülkesinin de bu şekilde bir sömürgeleştirme dönemi yaşamış olmaları, sömürgeci yapının İslam ülkelerindeki uygulamalarının ana noktalarının bilinmesini zorunlu hale getirmektedir. Dolayısıyla objektif bir tarih bilgi ve bilinci ile yola çıkılması gerekir. Batılı araştırmacıların bazıları, İslam ülkelerinde kurulan bazı eğitim kurumlarının radikal olarak isimlendirdikleri akımlarla ve hatta terörist saldırılarla irtibatlı olduklarını iddia etmişlerdir.<sup>20</sup>

Uzun bir dönem Endonezya'yı sömürgeleştirmiş olan Hollandalılar, bu İslam ülkesinde hiçbir dinî referansa dayanmayan tamamen laik okullar kurmuşlardır. XX. asrın başlarına kadar Müslümanların büyük çoğunluğu sömürgeciler tarafından kurulan bu okullara çocuklarını göndermediler. Fakat XX. yüzyılın başlarından itibaren Müslümanlar, İslami bir eğitim için gerekirse bu seküler okullarla da bir şekilde irtibat kurulabileceği fikri ile bir adaptasyon sürecine girdiler. Bunun neticesinde, İslami ilimlerin yanında, Matematik ve diğer pozitif bilim dersleri Müslümanların kurdukları okullarda okutulmaya başlandı.<sup>21</sup> Sömürge zamanlarında İslami eğitim sadece Müslümanların özel olarak kurdukları okullarda verilmekte idi. Bağımsızlığını kazandıktan sonra Endonezya'da İslami eğitim devlet okullarında da verilmeye başlanmıştır. XX. asrın son

<sup>20</sup> Endonezya'nın çağdaş gelişmeler karşısında gösterdiği aşamalara dair bk. Bruinessen, "Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia", 217. Malezya'nın çağdaş gelişmeler karşısında gösterdiği aşamalara dair bir bk. Richard G. Kraince, "Reforming Islamic Education in Malaysia: Doctrine or Dialogue?", *Making Modern Muslims: the politics of Islamic education in Southeast Asia*, ed. Robert W. Hefner (Hawai'i: University of Hawai'i Press, 2009), 106-140.

<sup>21</sup> Hidayatullah Azra, "Islamic Education in Indonesia", *Handbook of Islamic Education*, ed. Holger Daun - Reza Arjmand (Cham: Springer International Publishing AG, 2018), 770.

çeyreğinden başlayarak günümüzde devam ettiği üzere devlet okullarının her aşamasında dinî eğitim verilmektedir.<sup>22</sup>

Seküler okullar ilk açıldığında geleneksel *pesantren* okulları ile çok ciddi bir anlaşmazlık içinde idiler. Fakat zamanla bu iki zıt akım birbirine yaklaşmıştır. Son zamanlarda her ne kadar aralarında eğitim farklılıkları olsa da, bugün bu iki muhalif akım arasında çok sert ve keskin anlaşmazlık ve düşmanlıkların devam ettiğini söylemek doğru değildir. Birbirlerine karşı kullandıkları dil de çok daha müsamahalı bir hale gelmiştir. *Pesantren* okulları bugün hem müfredat hem de kullanılan malzeme, okul sistemi vs açısından modern eğitim sisteminden bir şekilde faydalanma yolunu seçmekte ve keskin düşmanlıklardan uzak durmaktadırlar.<sup>23</sup> Bu geleneksel okullarda meydana gelen değişmeyi onların sekülerize oldukları şeklinde değerlendirmenin kesinlikle yanlış olacağını söyleyen Zarkasyi'ye göre, *Pesantren* okullarındaki modernizasyon anlamındaki bu değişme yeni metot ve farklı araç gereçlerin devreye sokulmasından ibarettir. Hedefte herhangi bir değişiklik söz konusu değildir.<sup>24</sup>

Seküler İslami okullar için şu şekilde bir özet verilebilir: Bunlar medreseler kadar sıkı olmayan İslami eğitim kurumlarıdır. Gündelik ibadet faaliyetleri vs medreseler gibi sürekli takip edilir bir şekilde değildir. Müfredatı Milli Eğitim Bakanlığı tarafından, din dersleri ise bağımsız bir şekilde belirlenmektedir.

### 1.3. Müslümanlar Tarafından Kurulup İdare Edilen Medrese Sistemi

Oryantalistler tarafından medreselerin XIX. yüzyılın başlarından itibaren Müslümanların baskın olduğu ülkelerde temel İslami eğitimin merkezleri olduğu iddia edilmiştir.<sup>25</sup> Batılılar, medreselerin daima bilimsel gelişmelere karşı olduklarını iddia ederler. Bu yaklaşımdan etkilenen bazı Müslüman düşünürler ise modernizmin ortaya çıkmasından sonra medrese sisteminin dar kafalı bir davranış sergileyerek yenilenmeye kaşı çıktığını iddia etmişlerdir.<sup>26</sup> Klasik İslami anlayışta medreseler, toplumun eğitim ihtiyacını gidermek üzere kurulmuş okullar olarak kabul edilmiştir. Eğitim ihtiyaçlarını gidermek üzere Endonezya'da diğer eğitim kurumlarının yanında medrese eğitim sistemi de bulunmaktadır.

<sup>22</sup> Achmad Asrori, "Islamic Education Development Strategy in Facing The Global Challenges", *International Journal of Science and Research* 4/11 (Kasım 2015), 589.

<sup>23</sup> Bruinessen, "Kitab Kuning", 228.

<sup>24</sup> Zarkasyi, "Modern Pondok Pesantren", 232.

<sup>25</sup> J. Pedersen - George Makdisi, "Madrasa", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1960-[94]), 5/1123-27.

<sup>26</sup> Adul Latif Tibawi, *Islamic Education: Its Traditions and Modernizations into the Arab National Systems* (London: Luzac, 1972), 192.

Bugüne kadar açılmış olan medrese okullarının yüzde 90'dan fazlası özel olarak kurulmuştur. Küçük bir kısmı ise devlet tarafından kurulup idare edilmektedir.<sup>27</sup> Bu medreselerde sadece İslami eğitim verilmekle kalmamış Endonezya'da bu medreseleri bitirenler 9 yıllık mecburi ilk eğitim aşamasını da yerine getirmiş sayılmışlardır.<sup>28</sup> Bu İslami okullarda bulunan belli başlı bölümler şunlardır: Kur'an, hadis, akide, ahlak, fıkıh, İslam tarihi ve kültürü. Bu temel programdaki konulara bakıldığında medreselerdeki eğitimin sadece bazı dinî bilgiler ile sınırlandırılmadığı kültürel ve toplumsal bir gelişmeyi de hedeflediği görülmektedir. Bu yaklaşım modern anlayış açısından da sağlıklı ve yerinde bulunan bir yoldur. Modernist düşünceleri ile tanınan Fazlur Rahman, İslam eğitim anlayışının sadece din ve teoloji ile sınırlı kalmayıp diğer disiplinler ile irtibatlı olmasının kaçınılmaz olduğunu söyler. Ona göre, sadece eğitimde değil hayatın bütün alanlarında modernitenin getirdiklerinden istifade eden ve yeni düşüncelere açık bir anlayış hâkim olmalıdır. Yine o, Kur'an'ı olaylara doğrudan adapte etmeye kalkışmanın körlüğe yol açacağını iddia etmektedir. Dünyadaki akıl almaz değişime ayak uydurmalı ve tam bir adaptasyon içerisinde olunmalıdır.<sup>29</sup>

Bu arada modern okul sistemlerine göre işlev gören medreselerin belli bir faydası olsa da aslında işin özünü tam olarak vermekten uzak olduğunu iddia edenler de olmuştur. Bunlardan İmam Zarkasyi, modern pondok pesantren okulları ile medreseleri bir sistemde birleştirmeyi denemiştir. Ona göre pondok pesantren kurumu, diğer kurumlar gibi İslami bir eğitim kurumudur. Fark sadece yöntemdedir. Modern öğretim yöntemini kullanıyor ama dinde yeni bir şey öğretmiyor. Ona göre bu pondok pesantren okulları, Müslüman ümmet için bir vakıftır ve kiai'nin (pesantren müdürü) malı değildir. Bu pondok pesantren herhangi bir siyasi partiye eğilimi yoktur; bu nedenle sloganı 'Berdiri di atas dan untuk semua golongan' (tüm grupların üstünde ve ötesinde durun) şeklinde belirlenmiştir. Buradaki eğitimin amacı, asil karaktere, sağlam vücuda, geniş bilgiye ve bağımsız bir akla sahip bir Müslüman yetiştirmektir.<sup>30</sup>

Endonezya İslami eğitim kurumlarının üç sacayağından biri olan medreselerin şu özellikleri öne çıkarılabilir: Bu okullarda hem seküler hem dinî dersler verilmektedir. Kur'an kıraat ve tilaveti, cemaatle namaz gibi günde-

<sup>27</sup> Asrori, "Islamic Education Development Strategy", 587.

<sup>28</sup> Her ne kadar bu şekilde bağımsız bir yapı arz ediyor olsa da medreselerin gerekli desteği almadığı ve bundan dolayı diğer eğitim seçenekleri arasında ikinci sınıf eğitim kurumları haline gelmiştir. Asrori, "Islamic Education Development Strategy", 587-588.

<sup>29</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago - London: The University of Chicago Press, 1982), 19.

<sup>30</sup> Zarkasyi, "Modern Pondok Pesantren", 234.

lik aktiviteler öğle sonrası yapılmaktadır. Hem öğretici hem de öğrencilere mahsus bir giyiniş tarzı vardır. Eğitim müfredatı Din İşleri Bakanlığı tarafından belirlenmektedir. Normal dersler için Milli Eğitim Bakanlığı'nın diğer okullar için olan programı takip edilmektedir. Bu gelişmelerin neticesi olarak medreseler üçlü bir yapıya kavuşmuştur: Medrese İbtidâiye; ilkokul seviyesinde eğitim veren seküler devlet okullarının karşılığı olarak başlangıç seviyesini ifade etmektedir. Medrese Sâneviyye; ortaokul seviyesi ve Medrese Âliye ise lise seviyesindeki okullara karşılık gelen eğitim kurumlarıdır.<sup>31</sup> Bu da Endonezya'da İslami eğitimin topluma daha çok sirayet eden bir yapıya kavuşmasına yol açmıştır denebilir. İlkokulu bitiren bir talebenin normal devlet okuluna da devam edebiliyor olmasından yola çıkarak bu, aslında hem devlet okulunun müfredatını hem de İslami temel eğitimi birlikte alma fırsatı olarak değerlendirilebilir.<sup>32</sup> Medreselerde İslami eğitime ayrılan zamanın azalması, talebelerin normal okulları tercih eder hale gelmeleri ve böylece medresenin geleceğin ulemasını yetiştirme olarak belirlenebilecek temel hedefinin zaafa uğramasına yol açacağı gerekçeleriyle bu gelişmeyi eleştirmek de mümkündür.<sup>33</sup>

#### 1.4. Kur'an'ı Ezberlemenin Müslüman Hayatındaki Yeri ve Endonezya'da Hafızlık Eğitimi

Kur'an'dan ayet ve sureler ezberlemek kadar Kur'an'ın tamamını ezberlemek de hadislerde teşvik edilmiştir. Hem sahabe hem de sonraki İslam âlimleri, Kur'an'dan ayetler ezberlemeye çok önem vermişlerdir. Bundan dolayı Kur'an okuyan, ezberleyen, okunurken onu dinleyen kişinin oturmasından giydiği elbiseye ve okuyuş tarzındaki hüznünlü namelerine varıncaya kadar şekilsel belirlenimlerde de bulunmuşlardır. Bu kurallar *âdâbü't-tilâve*, *âdâbü'l-kârî*, *âdâbü'l-müstemi*<sup>34</sup> gibi başlıklar altında belirtilmiştir. Ayetlerde de ifade edildiği üzere Kur'an okuyan kimse hem zâhirî hem de bâtınî (kalben) durumu itibari ile tam bir hazırlık içinde olmalıdır.<sup>35</sup> Kur'an okuyuşunun sahih ve güzel kılınması yanında onun anlamının kavranıp hayata aktarımının asıl hedef olduğu

<sup>31</sup> Azra, "Islamic Education in Indonesia", 767.

<sup>32</sup> Abbas Ghozali, *Madrasah Education Financing in Indonesia* (Jakarta: ACDP, 2013), 1.

<sup>33</sup> Mas'ud vd., "Evolution and Orientation of Islamic Education in Indonesia and Malaysia", 25.

<sup>34</sup> Bu kavramların kullanımı ile ilgili bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1426/2005), 322-341; Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*, thk. Muhammed el-Haccâr (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1417/1996), 21-187.

<sup>35</sup> "İnananlar ancak, o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalbleri titrer, ayetleri okunduğu zaman bu onların imanlarını artırır." el-Enfâl 8/75; "Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin." el-A'râf 6/204.

da vurgulanmıştır.<sup>36</sup> Kur'an'ı sahih bir şekilde tilavet edecek seviyeye ulaştıktan sonra en büyük hedeflerden biri onu ezberlemektir. Ezber aşmasına geçmeden mehâric-i hurûf ve tecvid kâidelerinin tatbiki ve ayrıca fonetik noktalarından Kur'an okuma özelliklerinin uygulanıyor olması gerekir.<sup>37</sup> Bununla beraber bu, hafızlığın İslam ülkelerinde Kur'an eğitiminin hâlâ ilk adımı olarak kabul edildiğini göstermektedir. Özellikle ilm-i kıraat eğitimi almanın ön şartı olarak vaz edilmiştir. Kur'an'ı ezberlemenin İslami eğitimde "sabit, ezberlenebilir hakikatler" anlamında bir bilgi kuramını öngördüğü de söylenebilir.<sup>38</sup> Bununla beraber hafızlığın, bugün birçok İslam ülkesinde resmî eğitim kurumlarında Kur'ani eğitimin şartı olarak kabul edildiği söylenemez.

Ezberlenmesi de ciddi eğitim programlarının hazırlanmasına sebebiyet vermiş Kur'an'a dair ilgi Batılı araştırmacıları İslam'da iki türlü bilgi kaynağı olduğunu söylemeye sevk etmiştir. Bunlardan biri vahye müstenit olan ve doğrudan Allah'tan gelen bilgi iken diğeri fiziki kâinattan, insan zihninden, toplumsal ilişkilerden, tarihten alınan aklı istidlâllerle elde edilen bilgi türüdür.<sup>39</sup> Bu akıl yürütme şekline göre Müslümanlar Allah'tan geldiği için vahyi bilgiye ve onun ezberlenmesine büyük önem vermişlerdir. Batılı eğitim anlayışında insan aklının verileri olarak matematik, fizik, dil, beden, müzik ve sosyal çalışmalar esas alındığı için Kur'an tilaveti, ezberlenmesi ve sonrasında Kur'ani ilimlerle devam eden İslam eğitim anlayışı ile çatıştığı iddia edilmiştir.<sup>40</sup> Kur'an'ı ezberlemek bütün Kur'ani ilimlerin esası kabul edildiğinden dolayı İslam eğitim sisteminde ezber büyük yer tutmaktadır. Batılı anlayış ise bunu küçümsemıştır. Onlara göre yönetici kesim, insanları daha kolay idare etmek ve İslam üzerinden kendine bağlı kılmak için onların beynini yıkamanın bir yolu olarak ezberi ön plana çıkarmıştır.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Muhammed Mekkî Nasr, *Nihayetü'l-kavli'l-müfîd fi 'ilmi't-tecvîd* (Kahire: Matbe'a Mustafa'l-Bâbi'l-Halebî ve Evlâdih, 1930), 235-236. Hz. Peygamber'in "Kur'an okurken kalbin de seninle beraber olduğu müddetçe okumaya devam et. Kalbin ayrılıp başka yere giderse sen de okumayı bırak" hadisinden yola çıkarak Kur'an kıraatinde bedenin faaliyetine kalbin iştirakini hakîkî bir Kur'an tilavetinin şartı sayan bir başka değerlendirme için bk. Lebîb es-Sa'îd, *et-Teğannî bi'l-Kur'ân* (Kahire: el-Mektebetü't-Tekâfiyye, 1970), 88.

<sup>37</sup> Alican Dağdeviren, "Kur'an'ın Fonetik İcâzı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 69.

<sup>38</sup> Dale F Eickelman, "The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction", *Comparative Studies in Society and History* 20/4 (Ekim 1978), 491.

<sup>39</sup> Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant* (Leiden: E.J. Brill, 1970), 20-21.

<sup>40</sup> Helen N. Boyle, "Memorisation and Learning in Islamic Schools", *Comparative Education Review* 5/3, ed. Wadad Kadi – Victor Billeh (Ağustos 2006), 485.

<sup>41</sup> Aziz Talbani, "Pedagogy, Power and Discourse: Transformation of Islamic Education", *Comparative Education Review* 40/1 (Şubat 1996), 69-70. Ona göre İslami eğitim sadece önceki bilginin nakledilmesine dayanmaktadır ve dogmatik bir yapı arz etmektedir.

Endonezya'da hafızlık eğitimi almaya olan talep günden güne artmaktadır. Bu talepler İslami okullarda karşılanmaya çalışılmaktadır. Bu talepteki artışın, toplumun İslami bir kimliğe bürünme isteği ve yöneliminin bir sonucu olduğu söylenebilir. Konuyu farklı bir şekilde ele alan yaklaşıma göre ise bu, bir toplumdaki İslami isteklerin kontrol altında tutulmasına yönelik bir politik adımdır. Birbirine tamamı ile zıt bu iki anlayış tarzının İslam toplumlarında uygulamaya geçirilmiş örneklerini görmek mümkündür. Malezya ile Endonezya'daki İslami eğitimin benzerliklerinin ve farklılıklarının ele alındığı bir çalışmada Endonezya'da eğitimin gayesinin salt İslami bir kimlik kazandırmak olduğu, Malezya'da hem dinî bir kimlik hem de İslami olmayan bilimlerle bir entegrasyonun hedeflendiği belirtilmektedir.<sup>42</sup>

Endonezya'da hafızlık eğitimi için devlet okullarının yeterli gelmediği ve bundan dolayı hem Kur'an okuma becerisini ve hıfzını kolaylaştırmak hem de manevi ve ahlâkî gelişim için destekleyici mahiyette kursların açıldığı belirtilmiştir.<sup>43</sup> Hafızlık eğitimi pesantrenlerde ve medreselerde tam olarak verilirken devlet okullarının bazılarında tam, bazılarında ise sure ezberine dayanan bir program uygulanmaktadır. Yani bütün eğitim programlarında Kur'an ezberine dair bir müfredat bulunmaktadır. Bu arada kadınların belli bir yaş aralığına gelmeden eğitim merkezlerine kabul edilmedikleri ve o yaşa gelenlerin de çok az sayıda kabul edildikleri oryantalistlerce iddia edilmiştir. Bu iddiada bulunan oryantalistlerden Nelly van Doorn-Harder'a göre, Endonezya'da özellikle ihya hareketleri ile beraber 1980 sonrasında kadınların talepleri artmış ve toplumsal kurumlarda çok daha fazla yer alır olmuşlardır.<sup>44</sup>

### 1.5. Endonezya'da Kur'an Tilavetinin ve Yarışmaların Toplumsal Hayata Etkisi

İslam ülkelerinin toplumsal yapısı birçok etmenin birleşmesinden meydana gelmektedir. Hem içerdiği ahkâmı hem de bizzat okunması ile ibadet ediliyor olması dolayısıyla başta gelen unsur Kur'an'dır. Bununla beraber modern zamanlar, sadece İslam ülkelerinin değil bütün dünyanın hâkim sistem tarafından etki altına alındığı bir görüntü arz etmektedir.

<sup>42</sup> Ali Mas'ud vd., "Evolution and Orientation of Islamic Education in Indonesia and Malaysia", *Journal of Indonesian Islam* 13/1 (Haziran 2019), 22.

<sup>43</sup> Boyle, "Memorisation and Learning in Islamic Schools", 480.

<sup>44</sup> Sadece Endonezya değil Nijerya, Arabistan ve İran'da da kadınların eğitim haklarının ellerinden alındığı, bununla beraber özellikle İran devriminden sonra kadınların toplumsal kurumlarda çok büyük bir oranda yer tuttıkları ve toplumsal dönüşüme destek oldukları şeklinde devam ettirdiği iddiası için bk. Nelly van Doorn-Harder, "Teaching and Preaching", *Encyclopedia of The Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden-Boston: Brill, 2006), 5/225-227.

Dolayısıyla bu etkiye dair bir görüş sarahatine kavuşmak İslam ülkelerinde olan hadiseleri de anlamak için elzemdir. Dünya sistemi ile dünyanın aldığı şekil arasındaki bağlar çeşitli değerlendirmelere konu olmuştur. Bunlardan birine göre dünya sistemi veya dünya düzeni, 1960'lı yıllarda sosyalist bir dönüşüme uğrayacağı endişe ve korkusunu içinde taşıdı. Bunun için de, sosyalist dönüşüm yapma potansiyeli taşıyan kişi ve kurumları kendi argümanlarını kullanmak suretiyle dönüştürdü ve dünya sistemine entegre bir hale getirmeyi başardı. Bu değerlendirme sahibi İsmet Özel'e göre bunun sağlanması sosyalist ve komünist ideal peşinde koşanların solcullaştırılması ile mümkün oldu. Bu değerlendirmenin ikinci kısmı ise 1980 sonrası İslam ile dünya düzeni arasındaki irtibata dairdir. Buna göre sosyalist ve komünist tehlikeyi bertaraf eden dünya düzeni karşısında alternatif düşünce, inanç ve toplumsal düzen kurma potansiyeline sahip sadece İslam dünyası kalmıştı. İşte İslam dünyası da benzer bir propaganda sonucu dünya sistemi ile çatışmayan bir yolu tercih etti.<sup>45</sup>

Özellikle 2000'li yılları takiben İslam'ın yeni bir algılama ve anlayış tarzı geliştirmesi gerektiği yargısının içerisini doldurmak için hem Batılı araştırmacılar hem de İslam dünyasında bulunan takipçileri çeşitli fikirler ürettiler. Bazı araştırmacılara göre özellikle son zamanlardaki siyasi gelişmelerin büyük oranda İslam ülkelerinde vuku buluyor olması İslam'ı merkez haline getirmiştir. Bunu olumlu bulanlara göre İslami eğitim de en azından üç açıdan bir entegrasyonun sağlanmasına yönelik bir çaba göstermelidir. Bunlar; İslam'ın bir din ve ideoloji olarak küreselleşmesi; Müslümanların yeni bölgelere göç edip oralarda bir canlılık oluşturmaları ve Müslümanların gayr-i Müslim dünyayı kendisinden zarar gelmeyeceğine dair bir garantiyi verecek bir ortam ve eğitimi sağlamasıdır.<sup>46</sup>

Endonezya'da Kur'an eğitiminin büyük oranda Mısır etkisi taşıdığı görülmektedir. Bu durumun olumlu yönlerinden biri Endonezyalı Müslümanların Arapça'ya olan vukûfiyetlerinin artmış olmasıdır. Bununla beraber bu, Mısır ammicesi değil fasih Arapça'dır.<sup>47</sup> Devletler arasında da

<sup>45</sup> İsmet Özel, *Bir Akşam Gezintisi Değil Bir İstiklal Yürüyüşü 1* (İstanbul: Tiyo Yayınları, 2012), 155-161.

<sup>46</sup> Holger Daun - Reza Arjmand, "Preface", *Handbook of Islamic Education*, ed. Holger Daun - Reza Arjmand (Cham: Springer International Publishing AG, 2018), v. Endonezya'da Mohammad Natsir ve arkadaşlarının insanları bireysel olarak daha iyi Müslümanlara dönüştürerek toplumu ve devleti değiştirmek amacıyla Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) cemiyetini kurmaları ile alakalı bk. Bruinessen, "Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia", 230.

<sup>47</sup> Net ve kısa bir şekilde soru ve cevaplı olarak kaleme alınmış Arapça eserlerin ana dili Arapça olmayan ülkelerde özellikle Endonezya'da etkili olduğuna dair bk. Frederick Mathewson Denny, "Qur'an Recitation: A Tradition of Oral Performance and Transmission", *Oral Tradition*



bir anlaşma zemininin hazırlanmasına yol açan bu program sonrası özellikle Mısır'dan kârîler Endonezya'ya gelmiş ve Kur'an eğitiminde bir model oluşturma noktasında çok etkili olmuşlardır. XX. yüzyılın sonları itibari ile başlayan ve "dava" olarak isimlendirilen ihya hareketlerinin önemli bir destek noktası Kur'an tilaveti ve Kur'an yarışmalarından gelmiştir. Devletin de bu yarışmaları ve Kur'an'ın müzik namelerinin ve makamlarının uygulanması ile okunması eğitim anlayışını desteklediği görülmektedir. Bu yarışmalarda bir şablon olarak kullanılan belirli makamların birbirini takip etmesi ile gerçekleştirilen Kur'an tilaveti Mısırlı kârîlerin etkisi ile oluşmuştur. Bu yarışmalar ve bu şekilde belirlenmiş Kur'an tilaveti ihya hareketlerinin ve İslami davetin odak noktasında bulunmuştur. Müsabakalarda bu şablonun geçerli olması Kur'an tilaveti eğitiminin de 7 makama dayanan bu sistemin takip edilmesi üzerine kurulmasına yol açmıştır. 1997'den itibaren, "Kur'an Tilavetini Geliştirme Enstitüsü" (LPTQ- *Lembaga Pengembangan Tilawatil Quran*) olarak isimlendirilmiş olan bir resmî kurumun çerçevesini belirlediği bir Kur'an okuma metodu sayesinde Kur'an tilavetinde makam kullanımı büyük oranda artmıştır.<sup>48</sup> Bununla beraber, Kur'an tilavetinin makamlı bir şekilde öğretilmesini ve özellikle şablona uygun okuyuşların değerlendirildiği Kur'an okuma yarışmalarının devlet tarafından desteklenmesini, halk nazarında dindarlıkları tartışılır hale gelmiş kimi yöneticilerin kendilerini dindar bir görüntüye sahip kılmalarına yönelik bir politik adım olarak değerlendirenler de vardır. Buna göre diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi Endonezya'da da devlet yöneticileri bu yarışmaların finanse edilmesi dâhil her noktasında doğrudan yer alıp desteklemektedir. Hatta televizyonların Kur'an tilaveti ile açılıp kapanması gibi uygulamaların da politik bir uygulama olduğu iddia edilmiştir.<sup>49</sup> Müsabakaların, Kur'an'ın toplumda sahip olduğu yerin ortaya konması açısından büyük öneme sahip olduğu belirtilmelidir. Bununla beraber, bazı uygulamalara bakarak bunun bir kazanç kapısı haline geldiği de iddia edilebilir. Ayrıca Kur'an tilavetinde makamların

4/1-2 (Columbia: University of Missouri, 1989), 17-18.

<sup>48</sup> Endonezya'da yarışmaların ve Kur'an tilavetinde şablon haline getirilmiş bu eğitimin oluşum ve gelişimi, aynı zamanda toplumun ihya hareketindeki etkisine dair bir inceleme için bk. Anna M. Gade, "Recitation of The Qur'ân", ed. Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of The Qur'ân* (Leiden-Boston: Brill, 2004), 4/381-383.

<sup>49</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, "Everyday Life, Qur'ân In", ed. Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'ân* (Leiden-Boston: Brill, 2002), 2/88-89. Bir başka çalışmada Abu Zayd, Kur'an'ı sıradan bir doküman gibi incelemenin onu tam olarak kavramaya engel olacağını belirtip, Kur'an'ın okunması dâhil her hükmü ile hayatın tam merkezinde yer alan bir aktifliğe sahip olduğunu belirtir. Nasr Hâmid Abu Zayd, "Reviewed Work: Beyond the Written Words: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion by William A. Graham", *Die Welt des Islams New Series* (Leiden: Brill Publications, 1995), 35/150.



merkezde yer almasında Endonezya'nın geleneksel yerel müziğinin ve yine batı müziğinin etkisinden de bahsedilebilir. Bu tür yaklaşımlar, Kur'an tilavetinin asırlardır devam eden müzik çeşitlerinden ve ayrıca toplumsal hayat ile Kur'an arasındaki sıkı irtibatın da siyasi gayelerden ayrı tutulamayacağı görüşünün yansımalarıdır.<sup>50</sup>

Kur'an'ın makamların kullanılması ile tilavetine bu kadar önem verilmeyle beraber kıraat-ı aşere olarak isimlendirilen ve Kur'an eğitiminin en üst aşaması olan ilim açısından diğer Müslüman ülkelerle (Mısır, Türkiye, Arabistan...) kıyaslandığında Endonezya'nın çok gerilerde kaldığı görülmektedir. Bu da hem ilm-i kıraatin teknik olarak daha karmaşık bir yapı arz ediyor olmasından hem de Kur'an eğitiminin diğer Müslüman ülkelerdeki benzerlerini taklit ile oluşmasından kaynaklı bir durum olarak okunabilir.<sup>51</sup>

### Sonuç

Bu araştırmada Kur'an'ın muhteva ve ahkâmı ile olduğu kadar tilaveti ile de İslam toplumlarında sahip olduğu yer ortaya konmaya çalışılmıştır. Endonezya örneği üzerinden gerçekleştirilen bu araştırma, İslam ülkelerinde Kur'an eğitiminin her zaman ana konulardan biri olduğunu göstermektedir. Kur'an eğitiminin farklı aşamaları için diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi Endonezya'da da değişik uygulamalara sahip olan kurumlar oluşturulmuş, okullar açılmıştır.

Endonezya'da Kur'an eğitimi sömürge öncesi Müslüman idarecilerin yönetimi altında bulunduğu dönem, Hollanda tarafından sömürgeleştirildikten sonra uygulanan sistem, sömürge olmaktan kurtulduğu dönem ve bu dönemin bir devamı olarak modern zamanlarda geçirmiş olduğu aşamalar olarak farklılık arz etmektedir. İslam ülkelerinin genelinde olduğu gibi ferdî olarak evlerde ve camilerde başlamış olan Kur'an eğitimi toplumların gelişimine bağlı olarak resmî veya özel okulların açılması ile daha sistemli bir şekilde devam etmiştir. Endonezya'da Kur'an eğitimi için kurulmuş ismi pesantren olan eğitim sistemi bugün de varlığını devam ettiren en köklü Kur'an eğitim ve öğretiminin yapıldığı müessesedir. Bu sistem sömürge zamanlarında da varlığını devam ettirmiş ve farklı şekiller olarak ve resmî bir kisveye de bürünerek bugüne kadar gelmiştir.

Sömürgeciler tarafından kurulan seküler okulların taliplileri

<sup>50</sup> Anne K. Rasmussen, "The Qur'an in Indonesian Daily Life: The Public Project of Musical Oratory", *Ethnomusicology* 45/1 (Kış, 2001), 30.

<sup>51</sup> Denny, "Qur'an Recitation: A Tradition of Oral Performance and Transmission", 11-12.

çoğunlukla gelir seviyesi ve sosyal konumu açısından ileri düzeyde olanlardan oluşmaktadır. Toplumun büyük kesimi temel Kur'an eğitimi ve ezber odaklı bir başlangıç aşamasını eğitim açısından zorunlu görmektedir. Bağımsızlığını kazandıktan sonra Endonezya'da başlangıç seviyesinden en ileri aşamaya kadar Kur'an eğitiminin temele alındığı, bununla beraber modern eğitim müfredatının da verildiği okullar kurulmuştur. Bunun sonucu olarak kurulan medreselerde devam etmekte olan pesantrenlerde ve aynı zamanda normal devlet okullarında belirli bir seviyede Kur'an eğitiminin verildiği daha modern eğitim anlayışı geliştirilmiştir. Bugün bir mecburiyet olmamakla beraber isteyenler için Endonezya'da en üst düzeyde Kur'an eğitimi imkânı olduğu söylenebilir. Tek bir okul anlayışı değil, resmî ve özel farklı metotları takip eden ve fakat modern sistem, müfredat ve okul araç-gereçlerinin kullanıldığı çok geniş bir eğitimden bahsedilebilir.

Endonezya'da hafızlık eğitimi, temel Kur'an eğitiminin bir parçası olarak görülmüştür. Fakat son zamanlarda farklı müfredatların yükseköğretimde etkili olması çoğunlukla sure hafızlığı şeklinde biraz daha kolaylaştırılmış bir uygulamanın yoğun olduğu söylenebilir. Ayrıca Endonezya'da kadınların, Kur'an tilaveti ve ezberlenmesine ilgileri son zamanlarda büyük ivme kazanmıştır. Her ne kadar Endonezya, İran, Arabistan gibi ülkelerde kadınların Kur'an eğitimi de başta olmak üzere normal eğitim süreçlerine katılımı sınırlı sayıda kalmıştır gibi bir algı olsa da, batı kaynaklı modern yaklaşımların etkisi ile bu algının bugün geçerli olmadığı rahatlıkla söylenebilir. İslam toplumlarında, özellikle Endonezya'da, Kur'an tilaveti genel eğitim ve toplumsal yapılanmanın ana unsurlarından kabul edilmiştir. "Dava" veya "ihya" hareketi olarak bilinen toplumsal yapılanmanın ve irşad faaliyetlerinin odak noktasında Kur'an tilaveti ve eğitimi gelmektedir. Bunun en açık göstergesi ise iki senede bir yapılmakta olan Kur'an yarışmalarıdır. Bu yarışmalar, devletlerarası anlaşmalara dayalı olarak Mısır'dan gelmiş olan Kur'an öğreticilerinin, özellikle yedi makam üzere şablonlu bir hale getirilmiş olan Kur'an tilaveti üzere gerçekleşmektedir. Bu da Endonezya gibi İslam ülkelerinde Arapça'nın ve Mısır tarzı Kur'an tilavetinin merkezde yer almasına yol açmıştır. Bu minvalde Türk Kur'an okuyuş özelliklerinin bu İslam ülkelerinde bilinmediği ve bunun önemli bir eksiklik olduğu söylenebilir. Ayrıca özellikle oryantalist çalışmalarda, bütün İslam ülkelerini etkisi altına almış ve uzun asırlara yayılmış olan Türk tecrübesinin gözden kaçırıldığı gözlenmektedir. Kur'an tilaveti ve eğitimi noktasında Türk tecrübesi ve bunun İslam ülkelerindeki yansımalarına dair hiçbir bilgidен söz edilmektedir. Bu yaklaşım tarzının Arap Müslüman araştırmacıların bir kısmı

tarafından da devam ettirilerek Türk düşünce ve fikir hayatının ve medreselerle diğer eğitim kurumlarında var olan Türk-İslam geleneğindeki Kur'an eğitimi ve hafızlık uygulamalarının yok sayıldığı görülmektedir.

Oryantalist araştırmalarda Kur'an tilavetinin İslam ülkelerinin eğitim sisteminde tuttuğı yer detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu yaklaşım tarzında, İslam ülkelerinde ilmî, kültürel, sosyal bütün yapıları siyasi bir sebebe bağlamak şeklinde ortaya çıkan yaygın bir durum vardır. Bu yaklaşıma uyararak Endonezya'da da dönemin siyasi yöneticilerinin halk üzerinde kendi iktidarlarını muhkem hale getirmek için Kur'an tilavetini ve buna dair faaliyetleri destekledikleri söylenmiştir. Yani onlara göre burada bir ikiyüzlü davranış söz konusudur. Yakın zamanlarda yapılmış olan seçimlerde, liderlerin bir oy deposu olarak gördükleri için bu pesantrenleri ve medreseleri ziyaret ederek vaatlerde buldukları da buna dair bir delil olarak sunulmuştur. Yine oryantalist yaklaşım tarzına göre geleneksel eğitim anlayışı ve Kur'an eğitiminin temele alınması, İslam ülkelerinin pozitif bilimlerle buluşmasını geciktirmiş ve onları geri bırakmıştır. İslam ülkelerine dair değerlendirmelerinde bu, modernitenin kurucusu batı ülkelerinin merkezi yaklaşım tarzı haline gelmiştir. Arıca bu yaklaşım tarzı, Endonezya'da kabul edilmiş olan Mısır merkezli, Kur'an'ı yedi makam üzere sanatlı bir tarzda okuma geleneğinin aslında Arapların asırlardır devam eden müzik geleneğinden ve ayrıca Endonezya'daki yerel halk müziğı ve son zamanlardaki batı müziğı etkisinden esinlenme olduğunu iddia etmiştir. Bu da oryantalist yaklaşımın İslam'da orijinal bir yön olmadığı şeklindeki genel kabulünün bir sonucu olarak okunabilir. Çağdaş oryantalist araştırmalar, Endonezya'da bugün de hâlâ *pesantrenler* ve medreselerin çok etkin olduğu kanaatindedirler. Bununla beraber onlar arasında, diğer İslam ülkelerindeki Kur'an eğitim merkezlerini de işin içine katarak bu *pesantrenler* ve medreselerden terörist olarak adlandırılan yapılara militan yetiştirildiğı şeklinde iddiada bulunanlar da vardır. Bugün *pesantrenler* ve medreselerin tek tip bir yapı arz etmedikleri bir gerçektir. Her *pesantren* ve medrese kendi özel yapılanma ve eğitim tarzını geliştirmeye çalışmaktadır. Dünya Müslümanları diğer İslam ülkelerinde yaşanmış olan bu tecrübeleri bilerek onlarla bağlantı kurmalı ve birbirinden istifade yoluna gitmelidir.

### Kaynakça

- Abu Zayd, Nasr Hamid. "Everyday Life, Qur'an In". ed. Jane Dammen McAuliffe. *Encyclopaedia of the Qur'an*. 2/80-98. Leiden-Boston: Brill, 2002.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. "Reviewed Work: Beyond the Written Words: Oral Aspects

- of Scripture in the History of Religion by William A. Graham". *Die Welt des Islams New Series* 35-1/150-152. Leiden: Brill Pub., 1995.
- Asrori, Achmad. "Islamic Education Development Strategy in Facing The Global Challenges". *International Journal of Science and Research* 4/11 (Kasım 2015), 587-592.
- Azra, Hidayatullah. "Islamic Education in Indonesia". *Handbook of Islamic Education*. ed. Holger Daun - Reza Arjmand. 763-781. Cham: Springer International Publishing AG, 2018.
- Barton, Greg. *Abdurrahman Wahid: Muslim Democrat, Indonesian President*. Sydney: University of New South Wales Press, 2002.
- Bruinessen, Martin van. "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the PesantrenMilieu". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146 (1990), 228-269.
- Bruinessen, Martin van. "Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia". *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*. ed. Farish A. Noor - Yoginder Sikand - Martin van Bruinessen. 217-246. Amsterdam: ISIM/Amsterdam University Press, 2008.
- Boyle, Helen N. "Memorisation and Learning in Islamic Schools". *Comparative Education Review* 5/3, ed. Wadad Kadi - Victor Billeh (Ağustos 2006), 478-495.
- Dağdeviren, Alican. "Kur'ân'ın Fonetik İ'câzı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 69-88.
- Daulay, Haidar Putra. "Islamic Education in Indonesia: A Historical Analysis of Development and Dynamics". *4<sup>th</sup> International Conference the Community Development in ASEAN*. 291-307. Jakarta, 2017.
- Daun, Holger - Arjmand, Reza. "Preface". *Handbook of Islamic Education*. ed. Holger Daun - Reza Arjmand. v-vii. Cham: Springer International Publishing AG, 2018.
- Denny, Frederick Mathewson. "Qur'ân Recitation: A Tradition of Oral Performance and Transmission". *Oral Tradition* 4/1-2. Columbia: University of Missouri, 1989.
- Doorn-Harder, Nelly van. "Teaching and Preaching". *Encyclopaedia of The Qur'ân*. 5/205-231. ed. Jane Dammen McAuliffe. Leiden-Boston: Brill, 2006.
- Eickelman, Dale F. "The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction". *Comparative Studies in Society and History* 20/4 (Ekim 1978), 485-516.
- Gade, Anna M. "Recitation of The Qur'ân". ed. Jane Dammen McAuliffe. *Encyclopaedia of The Qur'ân*. 4/367-385. Leiden-Boston: Brill, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1426/2005.
- Ghozali, Abbas. *Madrasah Education Financing in Indonesia*. Jakarta: ACDP, 2013.
- Göksoy, İsmail Hakki. "Tâlim ve Terbiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/542-545. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Kraince, Richard G. "Reforming Islamic Education in Malaysia: Doctrine or Dialogue?". *Making Modern Muslims: the politics of Islamic education in Southeast Asia*. ed. Robert W. Hefner. 106-140. Hawai'i: University of Hawai'i Press, 2009.
- Mas'ud, Ali vd. "Evolution and Orientation of Islamic Education in Indonesia and Malaysia". *Journal of Indonesian Islam* 13/1 (Haziran 2019), 21-49.
- Nasr, Muhammed Mekkî. *Nihayetü'l-kavli'l-müfid fi 'ilmi't-tecvîd*. Kahire: Matbe'a Mustafe'l-Bâbi'l-Halebî ve Evlâdih, 1930.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref. *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur'ân*. thk. Muhammed el-Haccâr. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1417/1996.
- Ni'am, Syamsun. "Pesantren: the Miniature of Moderate Islam in Indonesia". *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 5/1 (Haziran, 2015), 111-134.
- Özel, İsmet. *Bir Akşam Gezintisi Değil Bir İstiklal Yürüyüşü 1*. İstanbul: Tiyo Yayınları, 2012.
- Pedersen J. - Makdisi, George. "Madrasa". *Encyclopaedia of Islam*. 5/1123-1134. Leiden: Brill, 1960-[94].
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago - London: The University of Chicago Press, 1982.
- Rasmussen, Anne K. "The Qur'an in Indonesian Daily Life: The Public Project of Musical Oratory". *Ethnomusicology* 45/1 (Kış, 2001), 30-57.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant*. Leiden: E.J. Brill, 1970.
- Sa'id, Lebîb es-. *et-Teğannî bi'l-Kur'ân*. Kahire: el-Mektebetü't-Tekâfiyye, 1970.
- Talbani, Aziz. "Pedagogy, Power and Discourse: Transformation of Islamic Education". *Comparative Education Review* 40/1 (Şubat 1996), 66-82.
- Tibawi, Abdul Latif. *Islamic Education: Its Traditions and Modernizations into the Arab National Systems*. London: Luzac, 1972.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. "Modern Pondok Pesantren: Maintaining Tradition in Modern System". *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam* 11/2 (Kasım, 2015), 223-248.



## Ebû Dâvûd'un Sünen'inde Yer Alan Kitâbü'l-Ḥurûf ve'l-Qirâ'ât Üzerine Kıraat İlmi Açısından Bir Değerlendirme: 'Avnu'l-Ma'bûd Örneği

An Assessment of Kitâb al-Ḥurûf wa-l-Qirâ'ât in Abû Dâwûd's  
Sunan in Terms of Qur'ân Recitation/Qirâ'ât Science: The Example  
of 'Awn al-Ma'bûd

### Eren PİLGİR

Arş.Gör., Marmara Üniversitesi Res. Asst., Marmara University  
İlahiyat Fakültesi Theology Faculty  
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Department of Department of Qur'anic  
Anabilim Dalı Recitation  
İstanbul | Türkiye İstanbul | Türkiye  
eren.pilgir@marmara.edu.tr orcid.org/0000-0002-1077-227X



### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | İnceleme Makalesi Article Types | Examination Article  
Geliş Tarihi | 17 Eylül 2021 Received | 17 September 2021  
Kabul Tarihi | 06 Aralık 2021 Accepted | 06 December 2021  
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2021 Published | 30 December 2021

### Atıf | Cite as

Pilgür, Eren. "Ebû Dâvûd'un Sünen'inde Yer Alan Kitâbü'l-Ḥurûf ve'l-Qirâ'ât Üzerine Kıraat  
İlmi Açısından Bir Değerlendirme: 'Avnu'l-ma'bûd Örneği [An Assessment of Kitâb al-Ḥurûf  
wa-l-Qirâ'ât in Abû Dâwûd's Sunan in Terms of Qur'ân Recitation | Qirâ'ât Science: The  
Example of 'Awn al-Ma'bûd]". *Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of Ilmiyat*  
9/2 (Aralık | December 2021), 511-535.  
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.997105>

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.  
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



**An Assessment of *Kitāb al-Ḥurūf wa-l-Qirāʾāt* in Abū Dāwūd's *Sunan* in Terms of Qurʾān Recitation/*Qirāʾāt* Science: The Example of *ʿAwn al-Maʿbūd***

**Abstract:** Muslims came across some kind of problems in understanding of Qurʾān following the death of Saint Prophet (PBUH). The reason why this occurred was that the people they addressed and the mentality level these people had differed, there appeared some problems among the Muslims and they encountered different nations because of the extension of the Islamic geography and thus the Arabic language lost its previous authenticity although Qurʾān and hadiths preserved their originality. Consequently, on the one hand, while the Qurʾān was being examined thoroughly, on the other hand, the hadiths were determined. Hence, throughout Hijri, the second century, the religious disciplines such as kalām, tafsīr, Qurʾān recitation/qirāʾāt, fiqh and mysticism began to become an independent discipline by producing their first classics. However, although the disciplines mentioned became independent, they continued to benefit from each other. In addition, each of these disciplines continued to provide materials to another discipline. The first of these is hadith and qirāʾāt. Because, the science of Ḥadith is the source of the Qurʾān recitation/qirāʾāt science basically in two subjects. The first of those is the seven-letter license on which the science of Qurʾān recitation/qirāʾāt is based and the second is the chapter of *Kitāb al-Ḥurūf wa-l-Qirāʾāt* in which there is information containing both procedural and farsh al-ḥurūf differences. The narrations about seven letters became the primary source of the qirāʾāt discipline in terms of understanding the content of the qirāʾāts and revealing the relationship between the seven letters and qirāʾāt. Consequently, from the first period, those interested in the qirāʾāt discipline tried to reach this result by analyzing the so-called seven-letter narrations. In the Kutub al-sittah, *Kitāb al-Ḥurūf wa-l-Qirāʾāt*, as a chapter title, is located in the Sunan of Abū Dāwūd (d. 275/889) and Tirmidhī (d. 279/892). In the works concerned, the information available under the title *Kitāb al-Ḥurūf wa-l-Qirāʾāt* is generally read by using the commentaries of these works. However, the fact that these researches are mostly commented on by ḥadith scholars causes these works to have some shortcomings in some places. Because, the accumulation in the ḥadith books is related to different fields such as tafsīr, fiqh, kalām, mysticism and qirāʾāt. Therefore, in this study, it was aimed to analyze the information that Şemsu'l-Ḥaqq b. Emīr ʿAlī al-ʿAzīmābādī wrote a comment called *ʿAwn al-Maʿbūd* (d. 1329/1911) placed with the title of *Kitāb al-Ḥurūf wa-l-Qirāʾāt* in terms of the Qurʾān recitation/qirāʾāt science. The second aim is to give more valid perspective to ones that analyze *Sunan* by means of commentary *ʿAwn al-Maʿbūd* by classifying the explanations in this section as well as to draw attention to the fact that accounts compiled in hadith books should be expounded by scholars that are competent in relevant knowledge, which would ease more profound commentaries. As a result of this study, it was pointed out to what extent the negatives by the fact that the commentators who wrote works on ḥadith books were not component in the sections they commented on. In this context, firstly ʿAzīmābādī's biography despite being short was included in the article. After that, the method that he followed in the work called *ʿAwn al-Maʿbūd* was analyzed. In terms of qirāʾāt science, ʿAzīmābādī, who is seen to make an annotation without determining any method, did not provide information as an introduction to the chapter, unlike classical and modern commentaries. It has been determined that the author, who does not use recitation sources except for the work called Ghayth al-nefʿ *fi al-Qirāʾāt al-Sabʿ* on *Ḥirz al-Amānī wa-Wajh al-Tahānī*, which was written by al-Qāsim b. Firruh al-Shāṭibī (d. 590/1194) and which are among the basic works of seven qirāʾāt teachings, mostly make use of dictionaries and tafsīr. It



has been understood that the author used the works mentioned irregularly. All these deficiencies caused 'Azîmâbâdî to present contradictory information and to convey false information during the commentary. Consequently, we were faced with an irregular and superficial commentary in terms of qirâ'ât science.

**Keywords:** Qur'ân recitation/Qirâ'ât, Hâdith, *Sunan of Abû Dâwûd*, *Kitâb al-Hurûf wa-l-Qirâ'ât*, 'Awn al-Ma'bûd.

### **Ebû Dâvûd'un Sünen'inde Yer Alan Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâ'ât Üzerine Kıraat İlmi Açısından Bir Değerlendirme: 'Avnu'l-ma'bûd Örneği'**

**Öz:** Müslümanlar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra Kur'ân-ı Kerim'i anlamada birtakım problemlerle karşı karşıya kalmışlardır. Bu durumun ortaya çıkmasında; Kur'an ve hadislerin sabitesini korumasına rağmen onların hitap ettiği insanlar ve o insanların zihni düzeyinin farklılaşması, Müslümanlar arasında birtakım problemlerin yaşanması, İslam coğrafyasının genişlemesi sebebiyle onların farklı milletlerle karşılaşmaları ve bu duruma binaen Arap dilinin eskiye nazaran otantikliğini kaybetmesi etkili olmuştur. Bu nedenle olsa gerek bir taraftan Kur'ân bütün yönleriyle incelenirken diğer taraftan hadislerin tespiti yapılmıştır. Böylece hicrî II. yüzyıl boyunca kelam, tefsir, kıraat, hadis, fıkıh ve tasavvuf gibi dinî disiplinler ilk klasiklerini üreterek müstakil birer disiplin hâline gelmeye başlamıştır. Ancak zikri geçen ilim dalları her ne kadar müstakilleşmiş olsa da birbirlerinden istifade etmeyi sürdürmüşlerdir. Ayrıca bu disiplinlerden her biri bir başka disipline malzeme sunmaya devam etmiştir. Bunların başında ise hadis ve kıraat ilmi gelmektedir. Zira Hadis ilmi, kıraat ilmine temel olarak iki konuda kaynaklık etmektedir. Bunlardan ilki kıraat ilminin kaynağı *yedi harf* ruhsatı ile alakalı rivayetler, ikincisi ise hem usûl hem de ferşî farklılıkları barındıran bilgilerin yer aldığı *Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâ'ât* bölümüdür. Yedi harf ile alakalı rivayetler, kıraatlerin mahiyetinin anlaşılması ve yedi harf-kıraat ilişkisinin ortaya konulması açısından kıraat ilminin birincil kaynağı olmuştur. Bu sebeple ilk dönemden itibaren kıraat ilmiyle meşgul olanlar söz konusu yedi harf rivayetlerini değerlendiren bir sonuca varmaya çalışmışlardır. *Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâ'ât* ise bab başlığı olarak kütüb-i sitte içerisinde Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889) ve Tirmizî'nin (öl. 279/892) *Sünen*'inde yer almaktadır. İlgili eserlerde *Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâ'ât* başlığı altında var olan bilgiler, genelde bu eserlerin şerhlerinden istifade edilerek okunmaktadır. Ancak söz konusu çalışmaların çoğunlukla hadis âlimleri tarafından şerh edilmesi bu eserleri yer yer bazı eksikliklerle muallel kılmaktadır. Zira hadis kitaplarında var olan birikim tefsir, fıkıh, kelam, tasavvuf ve kıraat gibi farklı alanlara da aittir. Binaenaleyh bu çalışmada, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i üzerine 'Avnu'l-ma'bûd adlı şerh yazar Şemsü'l-Hakîk b. Emîr 'Alî el-'Azîmâbâdî'nin (öl. 1329/1911) *Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâ'ât* başlığı altında yer verdiği bilgilerin kıraat ilmi açısından tahlili amaçlanmıştır. Çalışmanın bir diğer amacı ise hadis edebiyatının önde gelen metinlerinden biri olan *Sünen*'i

\* Bu makale, Kıraat-Hadis ilişkisi bağlamında geniş kapsamda hazırlamayı planladığımız çalışmanın bir parçasıdır. Bu vesileyle evvela bu makaleyi kaleme alma hususunda bana yol gösteren ve çalışmanın her aşamasında kıymetli katkılar sunan hocam Prof. Dr. Kadir Demirci'ye ve makaleyi okumak suretiyle sunmuş olduğu değerlendirmelerden yararlandığım Dr. Öğr. Üyesi Recep Ertuğay hocama teşekkür ederim. Her ne kadar işaret etmiş olduğum hususların tamamını metne yansıtmasam da önerilerinden istifade ettiğim Doç. Dr. Enes Topgül hocama ve hemen her akademik çalışmamda olduğu gibi bu çalışmaya da son hâlini verme noktasında yardımlarını esirgemeyen eşim Hilal Nur Hanım'a müteşekkirim.

‘Avnu’l-*ma’bûd* şerhi üzerinden takip eden kişilere, bu bölümde geçen izahları kısmen tashihe tabi tutarak daha sahih bir bakış açısı sunmak ve temel hadis kitaplarında var olan rivayetlerin alanında uzman kişiler tarafından şerh edilmesi gerektiğine dikkat çekerek daha derinlikli çalışmaların yapılmasına alan açmaktır. Bu inceleme ile beraber hadis kitapları üzerine eser kaleme alan şarihlerin, şerh ettikleri bölümlerde yetkin olmamalarının ortaya çıkardığı olumsuzlukların hangi boyutta olduğuna işaret edilmiştir. Bu çerçevede makalede ilk olarak ‘Azîmâbâdî’nin kısa da olsa biyografisine yer verilmiştir. Ardından onun ‘Avnu’l-*ma’bûd* adlı eserinde takip ettiği yöntemin tahlili yapılmıştır. Kıraat ilmi açısından herhangi bir yöntem belirlemeden şerh yaptığı görülen ‘Azîmâbâdî, klasik ve modern şerhlerin aksine bölüme giriş mahiyetinde de bilgi vermemiştir. Kâsım b. Firruh eş-Şâtîbî’nin (öl. 590/1194) yazdığı ve yedi kıraat tedrisatının temel eserlerinden olan *Ĥirzû’l-emânî* ve *vechü’l-tehânî* üzerine kaleme alınan *Ġaysü’n-nef’ fi’l-kırâ’âti’s-seb’* adlı eser hariç kıraat kaynağı kullanmayan müellifin daha çok sözlük ve tefsirlerden istifade ettiği tespit edilmiştir. Yazarın söz konusu eserleri de düzensiz kullandığı görülmüştür. Tüm bu eksiklikler ‘Azîmâbâdî’nin şerh esnasında birbiriyle çelişkili bilgiler sunmasına ve yanlış bilgiler aktarmasına sebep olmuştur. Sonuç olarak kıraat ilmi açısından düzensiz ve sathi bir şerh ile karşı karşıya kalmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat, Hadis, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, *Kitâbü’l-Ĥurûf ve’l-Kırâ’ât*, ‘Avnu’l-*ma’bûd*.

## Giriş

**H**z. Peygamber’in (s.a.v.) vefatına kadar olan süre zarfında Müslümanlar, Kur’ân-ı Kerim’i anlamada hem onu tebliğ eden Peygamber’in aralarında olması sebebiyle hem de Kur’an’ın indiği zeminin bizzat yaşadıkları ortam olması hasebiyle herhangi bir problemle karşı karşıya kalmamışlardır. Ancak bu durum Hz. Muhammed’in (s.a.v.) vefatından sonra farklı bir hâl almış; Kur’an ve hadisler sabitesini korurken onların hitap ettiği insanlar ve o insanların zihni düzeyi farklılaşmıştır. Öte yandan Müslümanlar arasında birtakım problemlerin yaşanması, İslam coğrafyasının genişlemesi sebebiyle onların farklı milletlerle karşılaşmaları ve bu duruma binaen Arap dilinin eskiye nazaran otantikliğini kaybetmesi dinî metinlerle muhatapları arasındaki mesafeyi daha da açmıştır.<sup>1</sup> Türker’in ifadesiyle, “bu nedenle Müslümanlar, Kur’ân ile kendileri arasındaki irtibatın sürekliliğini sağlamak için bütün yönleriyle Kur’ân’ı incelemeye ve Hz. Peygamber’in hadislerini tespitte girişmişlerdir ki naklî bilimlerin tedvin süreci bu çalışmalarla başlamıştır.”<sup>2</sup> Dolayısıyla hicri II. yüzyıl boyunca kelam, tefsir, kıraat, hadis, fıkıh ve tasavvuf gibi dinî disiplinler ilk klasiklerini üretirken müstakil birer disiplin hâline gelmeye başlamıştır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ömer Türker, *Anlamı Tamamlamak: İslam Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 14-16.

<sup>2</sup> Türker, *Anlamı Tamamlamak*, 16.

<sup>3</sup> Ömer Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 11-15.

Hız Osman'ın şehit edilmesiyle başlayan ve fitne hareketlerinin sonucunda ortaya çıkan güvensizliğin artarak devam etmesi ve yine aynı nedenlere bağlı olarak fikrî tartışmaların cereyan etmesi, ayrıca bu meselelerin fikrî ekoller arasında tartışılır hâle gelmesi hicrî III. yüzyılda temel hadis kitaplarının yazılmasını tetiklemiştir. Kalemeye alınan bu eserler daha sonra *Kütüb-i sitte* adıyla anılmıştır.<sup>4</sup> Hicrî III. yüzyılda telif edilen bu eserlerde yer alan yedi harf rivayetleri, yedi harfin ve kıraatlerin mahiyetinin anlaşılması açısından kıraat ilminin birincil kaynağı olmuştur.<sup>5</sup> İlk dönemden itibaren kıraat ilmiyle meşgul olan hemen herkes kaleme alınan hadis kitaplarındaki yedi harf rivayetlerini değerlendirmiş ve bu değerlendirmeler üzerinden bir sonuca varmaya çalışmıştır.<sup>6</sup> Yine bu eserlerin bazılarında bulunan *Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâ'ât*<sup>7</sup> bölümleri kıraat ilminin temel referansları arasında yerini almıştır.

Bu çalışmada ilgili kaynaklar arasından Ebû Dâvûd'un Sünen'inde yer alan *Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâ'ât* bölümü söz konusu eserin şerhlerinden biri olan *'Avnu'l-ma'bûd* adlı şerh çerçevesinde ele alınacaktır. Böyle bir çalışmanın kaleme alınmasındaki temel amaç ise Ebû Dâvûd'un Sünen'inin *'Avnu'l-ma'bûd* adlı şerhinin günümüzde yaygın olarak okutulması sebebiyle bundan sonraki süreçte okuyucuları daha dikkatli olmaya sevk etmek ve şerhle ilgili tespit edilen aksaklıkları kıraat ilmi kaynak ve yöntemi açısından değerlendirmektir.

Bütün bunlara rağmen ifade etmek gerekir ki şerhler birçok alanda büyük bir boşluğu doldurmaktadır. Fakat şerhlerin her bakımdan daha iyi bir düzeye gelebilmesi için bu şerhlerin içeriklerinin ve metodlarının akademik olarak incelenmesi gerekmektedir.<sup>8</sup> Şöyle ki herhangi bir ilmî değer taşıyan kitabın bir kişi tarafından baştan sona şerh edilmesi çalışmanın derinliği açısından çok sağlıklı gözükmemektedir. Bu yöntemin uygulanmaya devam etmesi hâlinde şerhlerde sathi değerlendirmelerle

<sup>4</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 83.

<sup>5</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013); Muhammed Fehd Hârûf, *el-Kırâ'ât ve'l-'ahrufü's-seb'â* (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2009).

<sup>6</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. 'Abdurrahman b. İsmâ'îl b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürsîdül-Yecîz ilâ 'ulûmin tete'alleku bi'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986), 77-145; Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. 'Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Dımaşk: Dâru'l-Gavşânî, 2018), 1/143-206.

<sup>7</sup> Ebû İ'sâ Muhammed b. 'İsâ b. Sûrah b. Mûsâ İbnü'd-Đahhâk et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Râ'id b. Şabrâ Ebî 'Alfa (Riyâd: Dâru'l-Hadâra, 2015), 517-571.

<sup>8</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Salih Karacabey, *Hattabi'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Şerh Metodu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990); Ali Saranç, *Kirmânî'nin el-Kevâkibü'd-Derârî'deki Şerh Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010); Harun Özbek, *Kastallânî'nin Hayatı ve İrşâdu's-Sârî Adlı Eserindeki Şerh Metodu* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

karşı karşıya kalınma ihtimali de artacaktır. Dolayısıyla söz konusu bu çalışmanın amacı zinhar büyük emek ürünü bu ve benzeri çalışmaları yıpratmak değil, aksine daha kapsamlı ve derinlikli şerh çalışmaları yapılması gerektiğine işaret ederek ilmî kaliteyi daha yüksek bir noktaya çıkarma arzusudur.

‘Azîmâbâdî’nin ‘Avnu’l-ma‘bûd adlı eseriyle alakalı iki adet makale kaleme alınmıştır.<sup>9</sup> “Azîmâbâdî’nin “Avnu’l-Ma‘bûd” adlı Ebû Dâvûd Şerhinin Metodolojik Açından İncelenmesi” adlı makalede, bazı hadislerin şerhi üzerinden ‘Azîmâbâdî’nin şerh yöntemi tespit edilmeye çalışılırken, “Şerhlerde Mehdilik Meselesi ve Sünnî-Şîî Tartışması: Azîmâbâdî’nin Ebû Dâvûd Şerhi Örneği” adlı makalede ise ‘Azîmâbâdî’nin Kitâbü’l-Mehdî bölümünde yapmış olduğu şerh dikkate alınarak Sünnilik ve Şiilik arasında var olan fikrî bir problem üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla her iki çalışmada da ‘Azîmâbâdî’nin Kitâbü’l-Ĥurûf ve’l-Ķırâ’ât adlı başlık altında kullandığı kaynaklar ve şerh yöntemi kritik edilmemiştir. Zikri geçen makalelerin yanı sıra ‘Azîmâbâdî’nin ‘Avnu’l-ma‘bûd şerhiyle ilgili bir doktora tezi hazırlanmaktadır.<sup>10</sup>

Makalede evveleminde, ‘Azîmâbâdî’nin özlü bir biyografisi ele alındıktan sonra müellifin Kitâbü’l-Ĥurûf ve’l-Ķırâ’ât bölümünün şerhinde kullanmış olduğu kaynaklara ve şerh metoduna yer verilip bu kaynakların ve şerh metodunun kıraat ilmi açısından değerlendirilmesi yapılacaktır. Söz konusu değerlendirme yapılırken şerhte kullanılan kaynakların kaynak değerini sorgulamak ve şerh metodunun da konumunu tespit etmek için ilgili başlıklar altında kıraat ilminin temel kaynaklarına kısa da olsa değinilecektir. Son olarak ‘Azîmâbâdî’nin Kitâbü’l-Ĥurûf ve’l-Ķırâ’ât bölümünde değerlendirdiği hadisler, onun şerh metoduna göre tasnif edilip şerhte yapılan bilgi aktarımları tahlil edilecektir. Her bir başlık altında eksik ya da yanlış olduğu tespit edilen bilgiler temel kıraat kaynakları kullanılarak tashih edilecektir.

### 1. ‘Azîmâbâdî’nin Kısa Biyografisi

‘Azîmâbâdî 1857 yılında Pakistan’ın Azîmâbâd (Patna) şehrinde doğmuştur. Ehl-i hadîs<sup>11</sup> anlayışına sahip olan ‘Azîmâbâdî<sup>12</sup> sırasıyla Azîmâbâd,

<sup>9</sup> Fethullah Yılmaz, “Azîmâbâdî’nin “Avnu’l-Ma‘bûd” adlı Ebû Dâvûd Şerhinin Metodolojik Açından İncelenmesi”, *Ekev Akademi Dergisi* 19/63 (2015), 93-115; Nurullah Agitoğlu, “Şerhlerde Mehdilik Meselesi ve Sünnî-Şîî Tartışması: Azîmâbâdî’nin Ebû Dâvûd Şerhi Örneği”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017), 932-950.

<sup>10</sup> Seyit Ali Cantürk, *Avnu’l-Ma‘bud Çerçevesinde Azimabadi’nin Hadisçiliği ve Şerh Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi).

<sup>11</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 61.

<sup>12</sup> Mehmet Özşenel, *Pakistan’da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İfav Yayınları, 2014), 112.

Leknev, Muradâbâd ve Delhi'de dönemin büyük âlimlerinden Faḍlullâh b. Ni'metillâh el-Leknevî, Beşîruddîn el-‘Uşmânî el-Kannûcî, Nezîr Ĥuseyn ed-Dihlevî ve Ĥuseyn b. Muḥsin es-Sub‘î el-Enşârî'den dersler almıştır.<sup>13</sup> 20 Mart 1911'de vefat eden müellifin başlıca eserleri şunlardır: *Ġâyetu'l-makşûd fi ḥalli Süneni Ebî Dâvûd*, *‘Avnu'l-ma‘bûd şerḥu Süneni Ebî Dâvûd*, *et-Ta‘lîku'l-muġnî ‘alâ Süneni'd-Dârekuṭnî*, *el-Vicâze fi'l-icâze*, *İ‘lâmu ehli'l-‘asr bi aḥkâmi rek‘ateyi'l-fecr*, *‘Ukûdü'l-cumân fi cevâzi ta‘lîmi'l-kitâbeti li'n-nisvân*, *el-Akvâlü's-saḥîha fi aḥkâmi'n-nüsükiyye*, *el-Meṭâlibü'r-refi‘a fi'l-mesâili'n-nefise*, *Ġunyetü'l-elmâ‘î*, *el-Ķavlü'l-muḥakkîk fi tahkiki iḥşâ‘i'l-behâ‘im*.<sup>14</sup>

## 2. ‘Azîmâbâdî'nin Kitâbü'l-Ĥurûf ve'l-Kırâ'ât Bölümünde Takip

### Ettiği Metot ve Bu Metodun Kıraat İlmi Açısından Kritiği

#### 2.1. Kitâbü'l-Ĥurûf ve'l-Kırâ'ât Bölümünün Muhtevası

*Kitâbü'l-Ĥurûf ve'l-Kırâ'ât*, Ebû Dâvûd'un Süneni'nin yirmi dokuzuncu kitabıdır. Kitap içerisinde kırk adet hadis bulunmakta olup bunların üç tanesi mevkuf, diğerleri merfûdur.<sup>15</sup>

‘Azîmâbâdî *Kitâbü'l-Ĥurûf ve'l-Kırâ'ât* şerhine başlamadan önce bölüme giriş mahiyetinde hiçbir bilgi vermemiştir. Hâlbuki hem klasik şerhlerde<sup>16</sup> hem de modern şerhlerde,<sup>17</sup> şerhten önce kitap hakkında genel bilgiler verilmektedir. Bu nedenle öncelikle giriş mahiyetinde kısa da olsa *harf* ve *kıraat* kelimelerinin sözcük ve istilâh anlamına değinilip daha sonra bölüm içerisinde var olan hadislerin kıraat ilmi açısından değerlendirilmesine geçilecektir.

Harf; bir nesnenin ucu ve kenarı anlamlarına gelmektedir. *Hurûf* ve *ahruf* olmak üzere iki çoğul kullanımı vardır.<sup>18</sup> Sözlükte *okumak* anlamına gelen kıraat, istilâhta; *Kur‘ân-ı Kerim lafızlarının eda edilmesi*, *hafz-isbât*, *tahrîk-sükun*, *fasl-vasl vb. durumlarda vuku bulan farklılıkları ve ittifaqları, onları nakleden imama nispet ederek ortaya koyan bir ilim* olarak tarif edilmektedir.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Mehmet Âkif Aydın, “Azîmâbâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/329.

<sup>14</sup> Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 112-113; Aydın, “Azîmâbâdî”, 4/329.

<sup>15</sup> Mehmet DinçoĖlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i: Kaynakları ve Tasnif Metodu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 359.

<sup>16</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Zîşan Türcan, *Hadis Literatüründe Şerh Geleneği ve Özellikleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 257.

<sup>17</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Muḥammed Emin ‘Abdullâh b. Yûsuf b. Ĥuseyn el-Ürmî, *Şerḥu Süneni İbn Mâce*, thk. Hâsim Muḥammed ‘Alî Ĥuseyn Mehdî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2016), 51-52.

<sup>18</sup> RâĖib el-İsfahânî, *Müfredât: Kur‘ân Kavramları Sözlüğü*, trc. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 384.

<sup>19</sup> Ebû'l-Ĥayr Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri‘în ve müşşidü't-tâlibîn*, thk. Nâşir Muḥammedî Muḥammed Câd (Riyâd: Dâru'l-Meymân, 2014), 61; Ahmed b. Muḥammed b. AbdilĖanî el-Bennâ, *İthâfû fuḍalâ‘i'l-beşer bi'l-kırâ'âti'l-erba‘ate ‘aşer*, thk. Şa‘bân Muḥammed İsmâ‘îl (Bejrût: Dâru İbn Ĥazm, 2010), 1/89; Abdulfettâḥ AbdulĖanî

Dolayısıyla *Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâ'ât* bölümü içerisinde yer alan hadislerde işaret edilen kelimelerin eda keyfiyeti ve bu eda keyfiyetinin kıraat ilmiyle olan ilgisi mevzu bahistir. Bu eda keyfiyeti ise iki yönlüdür. Bunlardan ilki Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bizzat âyetler üzerinden kelimeleri nasıl telaffuz ettiğine dair rivayetlerdir. Diğeri ise Ebû Dâvûd'un, rivayet edilen hadislerden kıraat ilmi açısından eda keyfiyetine taalluk edebilecek kelimeleri âyetlerde var olan kıraat farklılıklarıyla irtibatlandırmasıdır. Mesela, *Sünen* sahibi bölüm içinde yer verdiği bir hadiste Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) keeyyin/كَأَيِّنْ kelimesini günlük hayatta nasıl telaffuz ettiğine dair bir rivayeti dikkate almış ve Âl-i İmrân 3/146'da geçen keeyyin/كَأَيِّنْ kelimesiyle bu rivayeti irtibatlandırmıştır. Dolayısıyla örneklen-dirmeye çalışılan hadisteki durumun söz konusu olduğu diğer hadislerin bu bölümde değerlendirilmesi müellifin tasarrufundan ibarettir. Bölüm içerisinde eda keyfiyetine temas edilen kelimelerin yer aldığı hadislerin tamamı Kur'ân-ı Kerim lafızlarına ait usûl farklılıklarına, ferşî<sup>20</sup> farklılıklara ve müdrec<sup>21</sup> kıraatlere dairdir.<sup>22</sup>

## 2.2. 'Azîmâbâdî'nin *Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâ'ât* Bölümünde Takip Ettiği Şerh Metodunun Yöntem Açısından Kritisiz

'Azîmâbâdî *Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâ'ât* bölümünü şerh ederken genel olarak bazı tefsirlerden ve haşiyelerden faydalanmıştır. Kıraat ilmi açısından kaynak sayılacak tek bir eser kullanmıştır o da *Ğayşü'n-nef' fi'l-kırâ'âti's-seb'* adlı eserdir. Ayrıca yazar şerhte bazen yedi, bazen on ve bazen şaz kıraatlere göre şerh yapmış, dolayısıyla belli bir yöntem takip etmemiştir. Şimdi müellifin şerhte kullandığı kaynaklar ele alınacak ve bölüm içerisinde yer alan hadisler 'Azîmâbâdî'nin yapmış olduğu şerh doğrultusunda kategorize edilerek şerhin eksiklikleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

el-Kâđî, *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kırâ'âti'l-'aşri'l-mütevâtira* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2015), 1/11.

<sup>20</sup> "Kur'an-ı Kerim lafızlarının umumi bir kaideye tabi olmamasıdır." Bk. Ahmed Hâlid Şükrî vd., *el-Müzhir fi şerhi's-Şâtibiyye ve'd-Dürra* (Ammân: Dâru 'Ammâr, 2016), 190.

<sup>21</sup> "Müdrec kıraatler ayetlere tefsir kabilinden yapılan ziyadelerden ibarettir." Bk. İsmail Karacam, *Kıraat ilminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2013), 90.

<sup>22</sup> "el-'Ahrufu's-seb'a/yedi harf" kavramı; "seb'a" ve harf kelimesinin çoğulu olan "ahruf" kelimelerinden müteşekkildir. "Seb'a" ifadesi hem adet olarak yediyi ifade etmekte hem de kesretten kinâye anlamında kullanılmaktadır. Kıraatler ise hem usûl hem de ferşî farklılıklarıyla beraber yedi harfin bir parçasıdır. Dolayısıyla müterâdif ve müdrec okumalar kıraat olma bakımından kendilerine yer bulamamıştır. Bk. Ebu'l-Ğâsım Maħmûd b. 'Umer b. Muħammed ez-Zemaħşeri, *Esâsu'l-belâga*, thk. Muħammed Bâsil 'Uyûnu's-sûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/183 ("h-r-f" maddesi). Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 344.



### 2.2.1. Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâ'ât Bölümündeki Kaynak Kullanım Metodu

'Azîmâbâdî'nin Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâ'ât bölümünün şerhinde kullandığı kaynaklar şunlardır: *ed-Dürri'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, *el-Keşşâf 'an hâkâiki javâmiidi't-tenzîl* ve *'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, *Ġaysü'n-nef' fi'l-kırâ'âti's-seb'*, *Hâşiyetü'l-Beydâvî* (*Hâşiyetü's-Şihâb el-Müsemmâ 'Inâyetü'l-kâdi* ve *kifâyetü'r-râdi 'alâ tefsîri'l-Beydâvî*), *Lisânü'l-'Arab*, *Me'âlimü't-tenzîl*, *Medârikü't-tenzîl* ve *hâkâikü't-te'vil*, *Mirkâtü's-su'ûd*, *Rûhu'l-me'ânî*, *Tefsîru'l-Hâzin* (*Lübâbü't-te'vil fi me'ânî't-tenzîl*), *Tefsîru'l-Beydâvî*.

Görüldüğü üzere 'Azîmâbâdî'nin Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâ'ât bölümünde kıraat farklılıklarını aktardığı kaynaklar on bir tanedir. Bu kaynaklardan *Ġaysü'n-nef'* dışında diğerlerinin kıraat ilminin temel kaynakları arasında değerlendirilmesi mümkün değildir. Şöyle ki zikredilen kaynaklardan *Lisânü'l-'Arab* ve *Mirkâtü's-su'ûd* hariç diğer kaynaklar tefsir ve haşiyeli niteliğindedir.<sup>23</sup> Tefsir kitapları ise doğrudan kıraat bilgisi aktarılacak kitaplar değildir. Zira ilk dönemden itibaren kıraat âlimleri tefsir külliyatından bağımsız olarak bu ilimle alakalı müstakil kitaplar kaleme almışlardır.<sup>24</sup> Ayrıca müfessir, kıraat ilminde var olan birikimi tespit etmekten ziyade kıraat farklılıklarından faydalanarak tefsirine farklı bir boyut kazandırmayı hedefler.<sup>25</sup> Kısaca tefsir kitaplarının kıraat ilminin temel kaynakları arasında sayılmaması gerektiği bir tarafa bu eserlerin kıraat ilminin birikiminden yararlandığı aşikardır. Diğer iki kaynağa gelince bunlardan ilki *Lisânü'l-'Arab* sözlük, *Mirkâtü's-su'ûd* ise Ebû Dâvûd'un Sünen'i üzerine yapılan bir şerhtir. Bu iki kaynağın da kıraat ilmi açısından temel bir kaynak olmadığı açıktır.

'Azîmâbâdî'nin şerhte kullanmış olduğu *Ġaysü'n-nef'* adlı eser Şafâkûsî (öl. 1118/1706) tarafından XII. yüzyılda kaleme alınmıştır. 'Azîmâbâdî'nin şerhte istifade ettiği bu eser Şâtîbî'nin (öl. 590/1194) *Hîrzü'l-emânî ve vehü't-tehânî* adlı eserinin en önemli şerhlerinden biridir. Fakat şunu ifade etmek gerekir ki Şâtîbî'nin *Hîrzü'l-emânî*'si üzerine kırka yakın şerh kaleme alınmıştır<sup>26</sup> ve bu şerhler içerisinde bazılarının önceliği olduğu bi-

<sup>23</sup> Bu kaynaklar arasında yer alan *ed-Dürri'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* adlı eser, kıraat birikimi ile alakalı rivayetleri içermesi sebebiyle 'Azîmâbâdî'nin kullanmış olduğu diğer tefsirlere ve haşiyelere göre farklılık arz etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezü Hecl li'l-buhûş ve'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye ve'l-İslâmiyye, 2003).

<sup>24</sup> Ahmed b. Muhammed el-Kelbi el-Girnâfi, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1995), 1/10; Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîl* (Tûnus: ed-Dâru'l-Tûnusîyye, 1984), 1/51; Türker, *Anlamı Tamamlamak*, 24.

<sup>25</sup> Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, 127; Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 89-90.

<sup>26</sup> Eymen Rüşdî Süveyd, "Mukaddime", *el-'İkdü'n-neğîd fi şerhi'l-kaşîd*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd

linmektedir. Örneğin Seḥâvî'nin (öl. 643/1245) Şâṭıbî'nin öğrencisi olması, *Fethu'l-vaşîd* adlı eserinin hocasının eserine yazılan ilk şerh olması ve bu eserin hocasının eserine bir ün sağlaması<sup>27</sup> şerhler arasında önceliğini açıkça ortaya koymaktadır. Seḥâvî'nin talebesi Ebû Şâme el-Maḳdisî'nin (öl. 665/1267) *İbrâzü'l-me'ânî* adlı şerhi kaynak açısından hocasının şerhinden sonra gelmektedir. Hoca-talebe ilişkisi açısından bu şerhler diğer şerhlerden daha da ön planda tutulur. Ayrıca manzum eserlerde var olan mutlak ifadeler ilk dönem talebelerinin düşmüş oldukları notlarla takyit edilir.<sup>28</sup> Dolayısıyla ilk dönem şerhlerinin son dönem şerhlerine ışık tutması bu şerhleri daha öncelikli kılmaktadır.

'Azîmâbâdî'nin *Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâ'ât* bölümünde yer alan hadisleri kıraat eğitim-öğretiminde var olan hangi tarike göre şerh edeceğini belirtmemesi ve XX. yüzyılda yaşamasına rağmen kıraat eğitim-öğretim metodlarından bütün rivayetlerini içeren İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* veya *Takrîbü'n-neşr* eseri gibi câmi' bir kitabı kaynak alıp şerhte kullanmaması ve kıraat ihtilaflarının detaylı olduğu yerlerde ya tefsir kitaplarından ya da bazı tefsirlerin haşiyelerinden faydalanması şerhin düzensiz ve yüzeysel olmasına yol açmıştır. Bu durumun temel sebebinin ise 'Azîmâbâdî'nin elinin altında var olan eserleri dağınık olarak kullanmasından kaynaklandığı söylenebilir. Şimdi 'Azîmâbâdî'nin *Kitâbü'l-Hurûf ve'l-Kırâ'ât* bölümünde değerlendirdiği hadisler onun şerh metoduna göre tasnif edilerek şerhte yapılan bilgi aktarımlarının tahliline geçilecektir. Her bir bölüme geçmeden önce o başlık altında 'Azîmâbâdî'nin kıraat ilminin temel kaynaklarını kullanmadan şerh yapmış olmasının ne gibi aksaklıklara yol açtığını daha net görmek için o başlığı ilgilendiren kıraat ilminin temel kitaplarına yer verilecektir. Tüm bunların yanı sıra ayrıca her bir başlık altında eksik ya da yanlış olduğu tespit edilen bilgiler temel kıraat kaynakları kullanılarak tashih edilecektir.

### 2.2.1.1 'Azîmâbâdî'nin Yedi Kıraat Ekolünü Esas Alarak Değerlendirdiği Hadisler

İbn Mücâhid (öl. 324/936), *Kitâbü's-seb'a* adlı eserinde yedi kıraati ihtiyâr edişiyile kıraat tarihinde yeni bir dönem başlatmıştır.<sup>29</sup> İbn Mücâhid'in böyle bir ihtiyârda bulunmasının en önemli sebebi Mekkâ b. Ebî Ṭâlib (öl. 437/1045), Ebû Şâme<sup>30</sup> ve İbnü'l-Cezerî'nin<sup>31</sup> de belirttiği gibi

(Cidde: Dâru'l-Mektebât, 2001), 1/20-26.

<sup>27</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 268.

<sup>28</sup> Abdulfettâh Abdulgâni el-Ḳâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-Şâṭibiyye* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2015), 44.

<sup>29</sup> Ahmed b. Sa'd b. Huseyn el-Muḍayrî, *Kitâbü's-seb'a dirâseten ve 'arzan* (Riyâd: Kursiyü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2015), 135.

<sup>30</sup> Muḍayrî, *Kitâbü's-seb'a*, 135-136.

<sup>31</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlimi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 35.



kıraat rivayet eden kişiler arasında ehil olan kişilerle ehil olmayanlar arasında ihtilafın giderek artması ve bu konudaki otoritesizliğin had safhaya ulaşmasıdır. İbn Mücâhid'i böyle bir ihtiyâra sevk eden diğer bir sebep ise İbn Miķsem'in (öl. 354/965) kıraat vechinin herhangi bir senede dayanmasının gerekmediğini, aksine herhangi bir dil kuralına uymasının yeterli olduğunu iddia etmesi ve İbn Şenebûz'un (öl. 328/939) resm-i Mushaf'a uymayan okumalara devam etmesi ve bunları namazlarda okumasıdır.<sup>32</sup>

İbn Mücâhid'in kıraat ekollerini yedi ile sınırlandırmasından sonra yedi kıraat kapsamında birçok eser telif edilmiştir. Bunların bir kısmı kıraatlerin hucetleri hakkında olmuştur. İbn Hâleveyh'in (öl. 370/980) *el-Hucce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, Ebû 'Alî el-Fârisî'nin (öl. 377/987) *el-Hucce li'l-kurrâ'i's-seb'* ve Mekkî b. Ebî Tâlib'nin *Kitâbü'l-keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âti's-seb'* ve *'ilelihâ ve hucecihâ* adlı eseri zikredilmesi gereken ilk dönem hucet kitaplarından. Diğer telif türü ise bizatihi yedi kıraat farklılığına yer veren eserlerdir. Bunların başında, kıraatlerin yedi ile sınırlandırılması özellikle Endülüs bölgesinde kabul gördüğü için Ebû 'Amr 'Uşmân b. Sa'îd ed-Dânî'nin (öl. 444/1053) *et-Teyisîr fi'l-kırâ'âti's-seb'* adlı eseriyle bu eseri manzum hâle getiren Şâtîbî'nin *Hirzü'l-emânî* adlı nazmı gelmektedir. Ayrıca yedi kıraat tedrisatının da büyük oranda bu iki eser üzerinden takip edildiği ifade edilmelidir.<sup>33</sup>

'Azîmâbâdî'nin yedi kıraat ekolünü esas alarak değerlendirdiği hadisler şunlardır:

- Hz. Aişe'den şöyle nakledilmiştir: Geceleyin bir adam sesini yükselterek Kur'an okuyordu. Sabah olunca Allah'ın Rasûlü şöyle dedi: Allah falancaya rahmet etsin. Geceleyin bana unuttuğum nice/*كَائِن* (kâin) âyetleri hatırlattı.<sup>34</sup>

Ebû Dâvûd, kâin/*كَائِن* kelimesinin yer aldığı rivayeti, kıraat ilmi açısından aktarılan bir rivayet olmamasına rağmen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mezkûr kelimeyi nasıl telaffuz ettiğini dikkate alarak kıraat bölümü içerisinde değerlendirmiştir.

Hadis-i şerîf'in şerhine gelince 'Azîmâbâdî, kâin/*كَائِن* kelimesinde vuku bulan kıraat farklılıklarını yedi kıraat çerçevesinde ele almış; İbn Keşîr'in (öl. 120/738) kelimeyi kâin/*كَائِن*, diğer kıraat imamlarının ise keeyyin/*كَائِيْن* şeklinde okuduğunu aktarmıştır.<sup>35</sup> Fakat müellif bu kelime üzerinde farklı

<sup>32</sup> Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Ekvev Akademi Dergisi* 10/27 (2016), 86.

<sup>33</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Eren Pilgir, "Hirzu'l-Emânî'nin Kıraat Tedrisatındaki Serencamı", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62:1 (2021), 261-265.

<sup>34</sup> Muhammed Eşref b. Emîr el-'Azîmâbâdî, 'Avnu'l-ma'bûd 'alâ Süneni Ebi Dâvûd, thk. 'Abdurrahman Muhammed 'Uşmân (Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1969), 11/4.

<sup>35</sup> 'Azîmâbâdî, 'Avnu'l-ma'bûd, 11/4. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû 'Amr 'Uşmân b. Sa'îd ed-Dânî, *et-*

eda keyfiyetine sahip olan Ebû Ca'fer'in (öl. 130/747) kıraatine değinmemiştir. Ebû Ca'fer'in bu kelimedeki okuyuşuna gelince o, kâin/كَائِن kelimesini İbn Keşîr gibi med yaparak okumakla beraber kelimedeki yer alan hemzeyi hem bir hem iki elif miktarıyla teshil<sup>36</sup> yaparak okumuştur.<sup>37</sup>

- Lakîṭ b. Şabrah'dan şöyle nakledilmiştir: Benî Müntefik kafilesiyle Allah'ın Rasûlünü ziyaret ettik. Daha sonra Lakîṭ olayı anlattı, sonunda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir kelimeyi nasıl telaffuz ettiğini aktardı ve dedi ki: Hz. Peygamber lâ teşebenne/لَا تَحْسِبِينَ dedi, lâ teşibenne/لَا تَحْسِبِينَ demedi.<sup>38</sup>

Ebû Dâvûd, lâ teşibenne/لَا تَحْسِبِينَ kelimesinin yer aldığı rivayeti, kıraat ilmi açısından bir rivayet olmamasına rağmen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz konusu kelimeyi nasıl telaffuz ettiğini dikkate alarak kıraat bölümü içerisinde değerlendirmiştir.

‘Azîmâbâdî metni verilen hadiste teşebenne/تَحْسِبِينَ kelimesinde yer alan sîn/س harfinde vuku bulan kıraat farklılığını yedi kıraat çerçevesinde ele almış<sup>39</sup> ve diğer üç kıraat imamının kıraatine değinmemiştir. On kıraat imamının teşebenne/تَحْسِبِينَ kelimesinde yer alan sîn/س harfini nasıl okuduğu özetlenecek olursa; Nâfi', İbn Keşîr, Ebû 'Amr (öl. 154/771), Kisâî (öl. 189/805), Halefü'l-‘âşîr (öl. 229/844) ve Ya'kûb (öl. 205/821) sîn/س harfini kesreyle, diğer kıraat imamları ise fethayla okumuştur.<sup>40</sup>

- Misda' b. Yaḥyâ'dan şöyle nakledilmiştir: 'Abdullâh b. 'Abbâs'ı şöyle derken işittim: Übeyy b. Ka'b fi 'aynin ḥamietin/حَمِيَّةٍ فِي عَيْنِ حَمِيَّةٍ âyetini Efendimiz ona nasıl okuttuysa o da bana öylece okuttu.<sup>41</sup>

‘Azîmâbâdî, tercümesi verilen hadisin şerhinde Beyḍâvî'nin (öl. 685/1286) *Envâru't-tenzîl*'inden yedi kıraat çerçevesinde iktibas yapmış ve İbn 'Âmir (öl. 118/736), Ḥamza (öl. 156/773), Kisâî ve Ebubekir Şu'be'nin (öl. 193/809) ḥamietin/حَمِيَّةٍ kelimesini ḥamiyyetin/حَامِيَّةٍ okuduğunu nakletmiştir.<sup>42</sup> Diğer kıraat imamlarına gelince Ebû Ca'fer ve Halefü'l-‘âşîr ḥamiyyetin/حَامِيَّةٍ, Ya'kûb ise ḥamietin/حَمِيَّةٍ olarak okumuştur.<sup>43</sup>

*Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Ferîd Muhammed b. Azzûz (Dimaşk: Dâru İbn Keşîr, 2016), 328.

<sup>36</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 133.

<sup>37</sup> Ebû'l-Ḥayr Muhammed b. Muhammed b. 'Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teysîr fi'l-kırâ'âti'l-eimmeti'l-‘aşr*, thk. Ahmed Muhammed Muflih el-Ḳudât (Zerḳâ: Cem'iyetü'l-Muḥâfaza 'ale'l-Ḳur'âni'l-Kerîm, 2010), 338; 'Uşmân ez-Zebîdî, *el-İdâh 'alâ metni'd-Dürra*, thk. 'Abdürrezzâk b. 'Alî b. İbrâhîm Mûsâ (Ṭanṭâ: Dâru'd-Ḍiyâ', 2003), 136; Abdulfettâḥ Abdulḡanî el-Ḳâḍî, *el-İdâh limetni'd-Dürra* (Dâru's-Selâm: Ḳâhire, 2015), 46.

<sup>38</sup> 'Azîmâbâdî, 'Avnu'l-ma'bûd, 11/8.

<sup>39</sup> 'Azîmâbâdî, 'Avnu'l-ma'bûd, 11/8.

<sup>40</sup> 'Abdurrahman b. İsmâ'îl b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Maḳdisî, *İbrâzi'l-me'ânî min Ḥirzi'l-emânî* (Ṭanṭâ: Dâru's-Şahâbe, 2009), 2/589; Zebîdî, *el-İdâh*, 203; Ḳâḍî, *el-Vâfi*, 188; Ḳâḍî, *el-İdâh*, 91.

<sup>41</sup> el-Kehf 18/86; 'Azîmâbâdî, 'Avnu'l-ma'bûd, 11/16.

<sup>42</sup> 'Azîmâbâdî, 'Avnu'l-ma'bûd, 11/6. Ayrıntılı bilgi için bk. Dâni, *et-Teysîr*, 311.

<sup>43</sup> İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teysîr*, 458; Zebîdî, *el-İdâh*, 289; Ḳâḍî, *el-İdâh*, 120.

- Câbir b. 'Abdillâh'tan: Efendimiz'i (s.a.v.) eyeḥsebu enne mâlehu eḥledeh/أَخْلَدَهُ مَالَهُ أَيَحْسَبُ أَنْ مَالَهُ أَخْلَدَهُ âyetini okurken gördüm.<sup>44</sup>

'Azîmâbâdî metni verilen hadisin şerhinde ilk olarak Hümeze sûresinde yer alan yeḥsebu/يَحْسَبُ kelimesinin hiçbir kıraat ve tecvîd kitabında eyeḥsebu/أَيَحْسَبُ şeklinde rivayet edilmediğini belirtmiştir. Daha sonra hadisin şerhi için yedi kıraati içeren Ğayṣü'n-nef'<sup>45</sup> den iktibasta bulunmuş; Nâfi', İbn Keşîr, Ebû 'Amr, Kisâî'nin yeḥsebu/يَحْسَبُ kelimesinde yer alan sîn/س harfini kesreyle okuduğunu ifade etmiş, fakat diğer üç kıraat imamının kıraatine değinmemiştir.<sup>45</sup> Halefû'l-âşir, Nâfi', İbn Keşîr, Ebû 'Amr, Kisâî' gibi yeḥsebu/يَحْسَبُ kelimesinde yer alan sîn/س harfini kesreyle, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb ise sîn/س harfinin fethasıyla okumuştur.<sup>46</sup>

'Azîmâbâdî, buraya kadar tercümelerine yer verilen hadisleri bazen kaynak olarak kullandığı tek kıraat kitabı Ğayṣü'n-nef'<sup>47</sup> den bazen de bazı tefsir kitaplarından iktibasta bulunarak yedi kıraate göre şerh etmiştir. Fakat yazarın yukarıda yedi kıraat ile alakalı şerh yaptığı hadislerde girişte zikredilen yedi kıraat alanının temel kitaplarından faydalanması, bir kıraat şerhinin alametifarikası olurdu.

### 2.2.1.2 'Azîmâbâdî'nin On Kıraat Ekolünü Esas Alarak Değerlendirdiği Hadisler

İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlamasından sonra yedi kıraatle alakalı kitaplar kaleme alındığı gibi farklı sayıları içeren kıraat kitapları da kaleme alınmıştır. İbn Mücâhid'in yapmış olduğu sınırlamadan sonra yedi kıraatten farklı olarak İbn Mihrân (öl. 381/992) *el-Mebsûṭ fi'l-kırâ'âti'l-âşr* adlı eserini,<sup>47</sup> Tâhir b. Ğalbûn (öl. 399/1009) ise *et-Tezkira fi'l-kırâ'âti's-semân* adlı eseri kaleme almıştır.

İbnü'l-Cezerî *Müncidü'l-mukri'în* adlı eserine on kıraatin sahih olduğunu zikrederek başlamış<sup>48</sup> ve kıraatlerin yedi harfin bir parçası olduğunu vurgulamıştır.<sup>49</sup> İbnü'l-Cezerî, insanların İbn Mücâhid'in ihtiyârı sonrası yaygınlık kazanan ve yedi kıraat ekolünün iki temel kitabı *et-Teysîr* ve *Hîrzü'l-emânî*'nin içeriği dışında başka bir kıraat birikimi olmadığı vehmine kapılmaları sebebiyle *en-Neşr* adlı eserini kaleme almış, bu eserinde yaklaşık bin tarike yer vermiştir.<sup>50</sup> İbnü'l-Cezerî daha sonra bu eserini

<sup>44</sup> el-Hümeze 104/3; 'Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 11/25.

<sup>45</sup> 'Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 11/26.

<sup>46</sup> Maḳdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 2/589; Zebîdî, *el-İdâh*, 203; Kâdî, *el-Vâfi*, 188; Kâdî, *el-İdâh*, 91.

<sup>47</sup> Maşalî, *Kıraat İlmî*, 82-83.

<sup>48</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'în*, 57.

<sup>49</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'în*, 271.

<sup>50</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 223.



(s.a.v.) zikri geçen kelimeleri telaffuzunu dikkate alarak kıraat bölümü içerisinde değerlendirmiştir.

‘Azîmâbâdî metni verilen hadisi şerh ederken ilk olarak Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'inden on kıraate dair iktibas yapmış, daha sonra Şafâkusî'nin yedi kıraati içeren *Ğaysü'n-nef'*inden de yedi kıraate dair iktibasa yer vermiştir.<sup>61</sup>

- Sa'îd b. Müseyyeb'den şöyle nakledilmiştir: Efendimiz (s.a.v.), Ebu-bekir, Ömer ve Osman mâliki yevmi'd-dîn/مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ okurlardı. Meliki yevmi'd-dîn/مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ okuyan ilk kişi Mervân'dır.<sup>62</sup>

‘Azîmâbâdî yukarıda verilen hadisi şerh ederken öncelikle Şafâkusî'nin yedi kıraati içeren *Ğaysü'n-nef'*inden iktibasta bulunmuş, daha sonra Beğavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*'inden de iktibasta bulunarak bu defa on kıraati esas almıştır.<sup>63</sup>

‘Azîmâbâdî'nin bu başlık altında verilen hadisleri on kıraate göre değerlendirdiği, bununla beraber bahse konu olan hadislerin şerhinde on kıraat farklılığına dair kaleme alınan herhangi bir kıraat kitabını kaynak kullanmadığı tespit edilmiştir. Yazarın yukarıda sıralanan hadislerin şerhinde on kıraat ile alakalı muhalled eser *en-Neşr*'i ya da on kıraat ile alakalı başka bir kıraat kitabını tercih etmemesi her ne kadar şerhin kıymetini azaltacak türden olmasa da yöntem açısından problem arz etmektedir. Bunun yanı sıra müellifin geniş kapsamlı bir kitaptan iktibas yapıp daha sonra dar kapsamlı bir kaynaktan tekrar alıntıda bulunması üzerinde durulması gereken bir diğer husustur. Bu husus şerhin nispeten düzensiz olduğunun en önemli göstergelerindedir.

### 2.2.1.3 ‘Azîmâbâdî'nin Kıraat İmamlarının Eda Keyfiyetine İşaret Etmediği Hadisler

- Enes b. Mâlik'ten şöyle nakledilmiştir: Efendimiz şöyle dua etti: Allah'ım cimrilik/بُخْلٍ (buḥl) ve yaşlılığın getirdiği acziyetten sana sığınırım.<sup>64</sup>

Ebû Dâvûd, cimrilik/بُخْلٍ (buḥl) kelimesinin yer aldığı rivayeti, kıraat ilmi açısından bir rivayet olmamasına rağmen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zikri geçen kelimeyi telaffuzunu dikkate alarak kıraat bölümü içerisinde değerlendirmiştir.

‘Azîmâbâdî yukarıda verilen hadisi şöyle şerh etmiştir:

Müfessirler şöyle dedi: buḥl/بُخْلٍ kelimesini cumhûr be/ب harfinin

<sup>61</sup> ‘Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 11/30.

<sup>62</sup> el-Fâtiha 1/3; ‘Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 11/31.

<sup>63</sup> ‘Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 11/31.

<sup>64</sup> ‘Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 11/6.

dammesi ve ha/ح harfinin sükunuyla okumuşlardır. Bu kelime ayrıca her iki harfin fehtası -ki bu Ensâr'ın lehçesidir-, be/ب harfinin dammesi ve ha/ح harfinin sükunu ve her iki harfin dammesiyle de okunmuştur.<sup>65</sup>

‘Azîmâbâdî ilgili hadisin şerhi olarak bu aktarımı yapmakla yetinmiş, zikri geçen okumaların hangilerininin sahih olduğunu, hangilerininin şaz olduğunu ve kıraat imamlarının hangi okuyuşu takip ettiğini belirtmemiştir. Ayrıca şerhte dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta ‘Azîmâbâdî'nin, *müfessirler şöyle dedi* diye cümleye başlamasıdır. Kıraat bölümünü şerh ederken onlarca kıraat âlimi ve onların yazdığı onlarca kıraat kaynağı varken şerhe *müfessirler şöyle dedi* diyerek başlamak şerhi eksiklikle muallel kılan temel unsurlardan birisi olsa gerektir. Kıraat imamlarının buهل/بُهل kelimesindeki kıraat farklılıklarına gelince; Hamza, Kisâ ve Halefü'l-‘âşir kelimeyi be/ب ve ha/ح harfinin fethasıyla, diğer kıraat imamları ise be/ب harfinin dammesi ve ha/ح harfinin sükunuyla okumuştur.<sup>66</sup>

- ‘Abdullâh b. ‘Abbâs'tan şöyle nakledilmiştir: Müslümanlar küçük koyun sürüsü olan bir adamla karşılaştı. Adam onlara selam verdi ancak Müslümanlar o adamı öldürdüler. Daha sonra mallarını da ganimet olarak aldılar. Bu olay üzerine ve lâ tekûlû limen elkâ ileykümü's-selâme leste mu'minen/لَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَى إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا âyeti nazil oldu.<sup>67</sup>

‘Azîmâbâdî bu hadisi şerh ederken öncelikle kaynak belirtmeden es-Selâm/السَّلَام kelimesinin med yapılarak ve medsiz okunduğunu aktarmış, daha sonra Suyûfî'nin (öl. 911/1105) *ed-Dürru'l-mensûr*'undan İbn Abbas'ın (öl. 68/687-688) kelimeyi es-Selâm/السَّلَام şeklinde med yaparak okuduğunu ifade etmiştir.<sup>68</sup> Ancak kıraat imamlarının kelimeyi nasıl okuduğuna temas etmemiştir. Kıraat imamlarının kelimedeki eda farklılığına gelince; Nâfi', İbn ‘Âmir, Hamza, Ebû Ca'fer ve Halefü'l-‘âşir es-Selâm/السَّلَام kelimesini med yapmadan okurken diğer kıraat imamları med yaparak okumuştur.<sup>69</sup>

‘Azîmâbâdî'nin bu başlık altında yer verilen hadisleri şerh ederken kıraat farklılıklarına yer verdiği, fakat kıraat imamlarının kıraat farklılığı bulunan kelimeyi nasıl okuduğuna işaret etmediği görülmüştür. Bu eksiklik kıraat kaynaklarında yer alan bilgiler ışığında tamamlanmıştır.

<sup>65</sup> ‘Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 11/6-7.

<sup>66</sup> Dâni, *et-Teyisr*, 335; Mağdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 2/645; İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teyisr*, 349; Kâdî, *el-Vâfi*, 203.

<sup>67</sup> en-Nisâ 4/94; ‘Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 11/8.

<sup>68</sup> Suyûfî, *ed-Dürru'l-mensûr*, 4/612.

<sup>69</sup> Dâni, *et-Teyisr*, 337; Mağdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 2/650; İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teyisr*, 351-2; Kâdî, *el-Vâfi*, 204.

### 2.2.1.4 'Azîmâbâdî'nin Tekerrür Eden Hadisleri Farklı Kıraat Ekolleri Açısından Değerlendirdiği Rivayetler

- Misda<sup>c</sup> b. Yahyâ'dan şöyle nakledilmiştir: 'Abdullâh b. 'Abbâs'ı şöyle derken işittim: Übeyy b. Ka'b fi 'aynin hamietin/*فِي عَيْنِ حَمِيَّةٍ* âyetini Efendimiz ona nasıl okuttuysa o da bana öylece okuttu.<sup>70</sup>

- Ebû Zerr'den şöyle nakledilmiştir: Güneş batmak üzereyken Efendimiz eşeğin üzerindeydi ve ben de terkisindeydim. Efendimiz bana 'bu güneş nereye doğru batıyor' diye sordu. Ben de 'Allah (c.c.) ve Rasûlü daha iyi bilir' dedim. Efendimiz bu sefer şöyle dedi: Güneş, kara balçıklı/*حَامِيَّةٍ* bir suya doğru batar.<sup>71</sup>

Ebû Dâvûd, *hâmiyetin*/*حَامِيَّةٍ* kelimesinin yer aldığı rivayeti, kıraat ilmi açısından bir rivayet olmamasına rağmen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ilgili kelimeyi nasıl telaffuz ettiğini dikkate alarak kıraat bölümü içerisinde değerlendirmiştir.

'Azîmâbâdî, tercümesi verilen hadislerin ilkinin şerhinde Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'inden yedi kıraat çerçevesinde iktibasta bulunmuş,<sup>72</sup> fakat kıraat farklılığı bulunan *hamietin*/*حَمِيَّةٍ* kelimesinin geçtiği diğer bir hadiste Beğavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*'inden alıntı yaparak on kıraat çerçevesinde bilgi vermiştir.<sup>73</sup> Müellifin her iki hadiste de kıraat kaynaklarını kullanmaması bir tarafa aynı kelimenin geçtiği iki farklı hadisi şerh ederken ilkinde farklı bir metotla ikincisinde farklı bir metotla hadisleri şerh etmesi, şerhin ahengi açısından uygun düşmemektedir. Ayrıca onun, bu hadisin şerhi için alıntı yaptığı kaynağın müellifi Beğavî on kıraat farklılığına değinirken Halefü'l-'âşir'i zikretmemiştir.<sup>74</sup>

### 2.2.1.5 'Azîmâbâdî'nin Yedi Kıraatin Yanında Şâz Kıraatlere Yer Verdiği Hadisler

- Zeyd b. Şâbit'ten şöyle nakledilmiştir: Efendimiz (s.a.v.) âyeti gayru üli'd-đarari/*غَيْرُ أُولِي الدَّرَارِي* okurdu.<sup>75</sup>

'Azîmâbâdî yukarıda vermiş olduğumuz hadisi yedi kıraat çerçevesinde şerh etmiş, on kıraat imamlarından Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefü'l-'âşir'in nasıl okuduğuna işaret etmemiştir. Fakat müellif bunun yanında şâz kıraatlerde gayru/*غَيْرُ* kelimesinin âyette yer alan müminler kelimesi-

<sup>70</sup> el-Kehf 18/86; 'Azîmâbâdî, 'Avnu'l-ma'bûd, 11/16.

<sup>71</sup> 'Azîmâbâdî, 'Avnu'l-ma'bûd, 11/35.

<sup>72</sup> 'Azîmâbâdî, 'Avnu'l-ma'bûd, 11/16.

<sup>73</sup> 'Azîmâbâdî, 'Avnu'l-ma'bûd, 11/36.

<sup>74</sup> Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. 'Abdullâh b. Aḥmed b. 'Alî ez-Zeyd (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1993), 558.

<sup>75</sup> en-Nisâ 4/95; 'Azîmâbâdî, 'Avnu'l-ma'bûd, 11/9.



nin sıfatı ya da müminler kelimesinden bedel olarak râ/ر harfinin kesre-siyle okunduğuna yer vermiştir.<sup>76</sup>

- Ebû Sa'îd el-Ḥudrî'den şöyle nakledilmiştir: Efendimiz içinde Cibrîl/جبرائيل ve Mîkâl/ميكال olan bir olay aktardı. Bu iki kelimeyi Cibrâil/جبرائيل ve Mîkâil/ميكال olarak telaffuz etti.<sup>77</sup>

‘Azîmâbâdî’nin bu hadiste kullandığı kaynaklar sırasıyla Ḥafâcî’nin (öl. 1069/1659) *Ḥâşiyetü’ş-şihâb*’ı, Beydâvî’nin *Envâru’t-tenzîl*’i ve Şafâkûsî’nin *Ġayṣü’n-nef* adlı eseridir. ‘Azîmâbâdî, şerhi öncelikle yedi kıraat çerçevesinde yapmış dolayısıyla Ebû Ca’fer, Ya’kûb ve Ḥalefû’l-‘âşir’in nasıl okuduğuna işaret etmemiştir. Bunun yanında şâz kıraatlerde Cibrâil/جبرائيل ve Mîkâil/ميكال kelimelerinin nasıl okunduğu hakkında bilgi vermiştir.<sup>78</sup>

‘Azîmâbâdî’nin yukarıda verilen hadisleri şerh ederken birden fazla kitabı kaynak olarak kullandığı, bunların içerisinden sadece *Ġayṣü’n-nef*’in kıraat kaynağı olduğu tespit edilmiştir. Şöyle ki kıraat kaynağı olmayan kitapların kıraat bölümünün şerhinde kullanılması yukarıda verilen örneklerde de görüldüğü üzere şerhte düzensizliğine yol açmıştır. Diğer bir ifadeyle ‘Azîmâbâdî’nin ağırlıklı olarak elinde var olan tefsirlerden alıntı yapması on kıraate değinilmemişken şaz kıraatlere değinilmesine imkân vermiştir.

### 2.2.1.6. ‘Azîmâbâdî’nin Şerhte Yanlış ve Eksik Bilgi Aktarımı Yaptığı Hadisler

#### 2.2.1.6.1. Yanlış Bilgi Aktarımı Yaptığı Hadisler

Bu bölümde yer verilecek hadislerin şerhinde var olan yanlış bilgi aktarımı iki yönlüdür. Birincisi yazarın bilgiyi kaynaktan yanlış aktarması, ikincisi ise bilgi aktarımı yaptığı kaynağın kıraat ilmi açısından yanlış bilgi içeriyor olmasıdır.

- ‘Abdullâh b. ‘Abbâs’tan şöyle nakledilmiştir: vemâ kâne linebiyyin en yeğull/وَمَا كَانَ لَنَبِيِّ أَنْ يُغُلَّ/âyeti Bedir savaşında kaybolan kırmızı kadifeden dolayı inmiştir. İnsanların bazıları ‘Allah’ın Rasûlü almış olabilir’ dediler. Bunun üzerine Allah (c.c) vemâ kâne linebiyyin en yeğull/وَمَا كَانَ لَنَبِيِّ أَنْ يُغُلَّ/âyetini inzal etti.<sup>79</sup>

‘Azîmâbâdî söz konusu hadisi şerh ederken ilk olarak kaynak belirtmeden kıraat imamlarından İbn Keşîr, Ebû ‘Amr ve ‘Âşım’ın (öl. 127/745) yeğull/يغُلُّ kelimesini ya/ي harfinin fethası ve ğayn/غ harfinin dammesiyle okuduğunu, diğer imamların ise ya/ي harfinin dammesi ve ğayn/غ

<sup>76</sup> ‘Azîmâbâdî, ‘Avnu’l-ma’bûd, 11/10.

<sup>77</sup> ‘Azîmâbâdî, ‘Avnu’l-ma’bûd, 11/28.

<sup>78</sup> ‘Azîmâbâdî, ‘Avnu’l-ma’bûd, 11/29.

<sup>79</sup> Âl-i İmrân 3/161; ‘Azîmâbâdî, ‘Avnu’l-ma’bûd, 11/5-6.



harfinin fethasıyla okuduğunu aktarmıştır. Bu açıklama kıraat ilmi açısından her ne kadar doğru bir aktarım olsa da 'Azîmâbâdî bir sonraki paragrafta yeğull/يَعْلُ kelimesinde var olan kıraat farklılığını bir kez daha zikretme gereği hissetmiş, bunu yaparken Şafâkûsî'nin *Gaysü'n-nef*inden alıntı yaparak kıraat imamlarından Nâfi' ve İbn 'Âmir'in ya/ي harfinin dammesi ve ğayn/غ harfinin fethasıyla okuduğunu, diğer kıraat imamlarının da ya/ي harfinin fethası ve ğayn/غ harfinin dammesiyle okuduğunu ifade etmiştir.<sup>80</sup> Hâlbuki *Gaysü'n-nef*'de geçen bilgi böyle değildir. Eserdeki bilgiye göre Nâfi', İbn 'Âmir, Hâmi ve Kisâi ya/ي harfinin dammesi ve ğayn/غ harfinin fethasıyla okumaktadır.<sup>81</sup> Dolayısıyla müellif ikinci kez iktibas yaptığı kaynaktan yanlış alıntı yapmıştır.

- 'Abdurrahman b. Ebzâ'dan şöyle nakledilmiştir: Übeyy b. Ka'b şöyle okudu: bifağlillâhi ve biraĥmetihî febizâlike feltefraĥû/بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْتَفْرَحُوا<sup>82</sup>

'Azîmâbâdî, yukarıda metni verilen hadiste geçen ilgili âyetteki "feltefraĥû / فَلْتَفْرَحُوا kelimesini -herhangi bir kaynak belirtmeden- kıraat imamlarından Ya'kûb'un muhatab sıgasında okuduğunu aktarmıştır.<sup>83</sup> Fakat kıraat kaynaklarına bakıldığında feltefraĥû/فَلْتَفْرَحُوا kelimesini muhatab sıgasıyla okuyan Ya'kûb kıraatinin her iki ravisi değil -zira Ya'kûb kıraati zikredildiğinde onun, her iki ravisinin bu şekilde okuduğu ifade edilmiş olmaktadır-, Ruveys (öl. 238/852)'dir.<sup>84</sup> Dolayısıyla yazar hadisin şerhinde kaynak belirtmeden yanlış bilgi vermiştir.

- Übeyy b. Ka'b'dan şöyle nakledilmiştir: Efendimiz (s.a.v.) şöyle okudu: bifağlillâhi ve biraĥmetihî febizâlike feltefraĥû hüve ĥayrun mimmâ tecma'ûn/بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْتَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا تَجْمَعُونَ<sup>85</sup>

'Azîmâbâdî, bu hadiste okunuşu zikredilen âyetle alakalı olarak öncelikle Beğavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*'inden alıntı yapmış; kıraat imamlarından Ebû Ca'fer ve İbn 'Âmir'in feltefraĥû/فَلْتَفْرَحُوا ve tecma'ûn/تَجْمَعُونَ kelimelerinin ilkinin muhatab sıgasında, ikincisini ğayb sıgasında okuduğunu, Ya'kûb'un ise her iki kelimeyi de muhatab sıgasında okuduğunu ve diğer kıraat imamlarının da her iki kelimeyi ğayb sıgasında okuduğunu aktarmıştır.<sup>86</sup> Hadisin şerhi hakkında müellifin alıntı yaptığı kaynakta yer alan bilgi budur.<sup>87</sup> Fakat kıraat kaynaklarına bakıldığında Ebû Ca'fer ve

<sup>80</sup> 'Azîmâbâdî, 'Avnu'l-ma'âbûd, 11/6.

<sup>81</sup> Ebû'l-Ĥasen es-Şafâkûsî, *Gaysü'n-nef fi'l-kirâ'âti's-seb'* (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2013), 215.

<sup>82</sup> Yûnus 11/58; 'Azîmâbâdî, 'Avnu'l-ma'âbûd, 11/12.

<sup>83</sup> 'Azîmâbâdî, 'Avnu'l-ma'âbûd, 11/12.

<sup>84</sup> Zebîdî, *el-İdâh*, 262; Kâdî, *el-İdâh*, 111.

<sup>85</sup> Yûnus 11/58; 'Azîmâbâdî, 'Avnu'l-ma'âbûd, 11/13.

<sup>86</sup> 'Azîmâbâdî, 'Avnu'l-ma'âbûd, 11/13.

<sup>87</sup> Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 411.

İbn ‘Âmir’in yukarıda verilen bilgi doğrultusunda okuduğu görülmele beraber yazarın Ya‘kûb diye aktardığı kıraatin Ya‘kûb’un ravisi Ruveys’e ait olduğuna şahit olunmaktadır.<sup>88</sup> Bir diğer ifadeyle Ya‘kûb kıraatinin bir diğer ravisi Ravh, zikri geçen kelimeyi Ruveys gibi okumamaktadır. Dolayısıyla yazarın bilgi aktarımı yaptığı *Me‘âlimü’t-tenzîl* adlı kaynak kıraat ilmi açısından yanlış bilgi içermektedir.

- Hz. Aişe’den şöyle nakledilmiştir: Allah’ın Rasûlü ferûhün ve rayhânün/فُرُوحٌ وَرَيْحَانٌ okumuştur.<sup>89</sup>

‘Azîmâbâdî, nakledilen hadiste okunuşu gösterilen âyetle alakalı ilk olarak Beğavî’nin *Me‘âlimü’t-tenzîl*’inden alıntı yapmış; kıraat imamlarından Ya‘kûb’un feravhün/فَرَوْحٌ kelimesini vâv/, harfinin iskânı ve râ/ر harfinin dammesiyle okuduğunu aktarmıştır.<sup>90</sup> Beğavî’nin *Me‘âlimü’t-tenzîl*’inde durum gerçekten de böyledir.<sup>91</sup> Fakat feravhün/فَرَوْحٌ kelimesini vâv/, harfinin iskânı ve râ/ر harfinin dammesiyle okuyan kıraat imamı Ya‘kûb’un her iki ravisi değil, sadece Ruveys’dir.<sup>92</sup> Dolayısıyla müellifin bilgi aktarımı yaptığı kaynak kıraat ilmi açısından yanlış bilgi içermektedir.

Bu başlık altında tercüme edilen hadislerin şerhinde yazarın, bazen bilgiyi kaynaktan yanlış aktardığı bazen de bilgi aktarımı yaptığı kaynağın yanlış bilgi içerdiği tespit edilmiştir. Müellifin bilgiyi yanlış aktarması dikkatsizliğin sonucu olarak değerlendirilebilir. Ancak yazarın bilgi aktardığı kaynağın kıraat ilmi açısından yanlış bilgi içeriyor olması şerhte kullanılan kaynakların hiçbirinin kıraat ilminin temel kaynağı olmamasından kaynaklanmaktadır.

### 2.2.1.6.2. Eksik Bilgi Aktarımı Yaptığı Hadisler

- Laķîṭ b. Şabrah’dan şöyle nakledilmiştir: Benî Müntefik kafilesiyle Allah’ın Rasûlünü ziyaret ettik. -Daha sonra Laķîṭ olayı anlattı, sonunda Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bir kelimeyi nasıl telaffuz ettiğini aktardı ve dedi ki: Hz. Peygamber lâ teḥsebenne/لا تحسبن dedi, lâ teḥsibenne/لا تحسبن demedi.<sup>93</sup>

‘Azîmâbâdî yukarıda aktarılan hadiste yer alan teḥsebenne/تحسبن kelimesinde sadece sîn/س harfinde vuku bulan kıraat farklılığını yedi kıraate

<sup>88</sup> İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teysîr*, 410; Zebîdî, *el-İḍâh*, 262; Kâdî, *el-İḍâh*, 111.

<sup>89</sup> el-Vâkıa 56/89; ‘Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 11/249.

<sup>90</sup> ‘Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 11/24.

<sup>91</sup> Beğavî, *Me‘âlimü't-tenzîl*, 929.

<sup>92</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 4/2674; Abdulfettâh el-Marşafî, *Şerhu'd-Dürrati'l-muḍîyye fi'l-kırâ'ati's-selâşi'l-merḍîyye*, thk. Muhammed Maḥmûd Aḥmed el-Cekeni (Suudi Arabistan: Bernâmeci'l-Kürâsiyyi'l-Baḥşîyye, 2017), 363.

<sup>93</sup> ‘Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 11/8.

göre değerlendirmiş,<sup>94</sup> fakat yedi kıraat içerisinde teşbehenne/*تحسين* kelimesini gayb sigasıyla okuyanlara işaret etmemiştir. Kıraat imamlarından Nâfi', İbn Keşîr, Ebû 'Amr ve İbn 'Âmir gayb sigasıyla okurken diğer kıraat imamları muhatab sigasında okumuştur.<sup>95</sup>

- Übeyy b. Ka'b'dan şöyle nakledilmiştir: Allah'ın Rasûlü dua etmeye ilk kendinden başlardı. Daha sonra Efendimiz (s.a.v.) şöyle dedi: Allah'ın rahmeti bizim ve Musa Peygamber'in üzerine olsun. Şayet sabretseydi kendisine yol arkadaşılığı yapan kişiyi görürdü. Fakat Musa Peygamber in sealtüke 'an şeyin ba'dehâ felâ tüşâhibnî kad belagte min ledünnî/*إِذْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي* dedi. Senette yer alan Hamza b. Zeyyât bu âyeti ledünnî/*لَدُنِّي* kelimesinde yer alan nûn/ن harfinin şedde-siyle okudu.<sup>96</sup>

'Azîmâbâdî metni verilen hadisin şerhinde öncelikle Beğavî'nin *Me'âlimü't-tenzil*'inden alıntı yapmış, kıraat imamlarından Nâfi', Ebû Ca'fer ve 'Âşım'ın ravisi Ebubekir Şu'be'nin ledünnî/*لَدُنِّي* kelimesini nûn/ن harfinin tahfifiyle ledünnî/*لَدُنِّي* olarak okuduğunu ifade etmiştir.<sup>97</sup> Müellifin alıntı yaptığı kaynakta yer alan bilgi budur.<sup>98</sup> Fakat 'Âşım'ın ravisi Ebubekir Şu'be ledünnî/*لَدُنِّي* kelimesini nûn/ن harfinin tahfifine ek olarak dâl/د harfinin harekesinin işmâmıyla okumuştur.<sup>99</sup> Dolayısıyla müellifin bilgi aktarımı yaptığı kaynak olan *Me'âlimü't-tenzil* kıraat ilmi açısından eksik bilgi içermektedir.

- Sa'îd b. Müseyyeb'den şöyle nakledilmiştir: Efendimiz (s.a.v.), Ebubekir, Ömer ve Osman mâliki yevmi'd-dîn/*يَوْمَ الدِّينِ* okurlardı. Meliki yevmi'd-dîn/*يَوْمَ مَلِكِ* okuyan ilk kişi Mervan'dır.<sup>100</sup>

'Azîmâbâdî yukarıda aktarılan hadisi şerh ederken ilk olarak Şafâkûsî'nin *Gayşü'n-nef'*inden iktibasla kıraat imamlarından 'Âşım ve Kisâî'nin mâlik/*مَالِك* olarak okuduğunu aktarmıştır.<sup>101</sup> Fakat daha sonra o, Beğavî'nin *Me'âlimü't-tenzil*'inden iktibas yapmış ve on kıraat imamından 'Âşım ve Kisâî ve Ya'kûb'un mâlik/*مَالِك* olarak okuduğunu dile getirmiştir. Beğavî'nin *Me'âlimü't-tenzil*'inde durum gerçekten de böyledir.<sup>102</sup> Fakat Beğavî *Me'âlimü't-tenzil*'inde Hâlefü'l-'âşir'in mâlik/*مَالِك* kelimesini nasıl okuduğuna yer vermemiştir. Hâlefü'l-'âşir'e gelince o da bu kelimeyi

<sup>94</sup> 'Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 11/8.

<sup>95</sup> Mağdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 2/630; Kâdî, *el-Vâfi*, 199.

<sup>96</sup> el-Kehf 18/76; 'Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 11/14.

<sup>97</sup> 'Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 11/15.

<sup>98</sup> Beğavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 555.

<sup>99</sup> Dâni, *et-Teyyisr*, 406; Mağdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 2/846; Kâdî, *el-Vâfi*, 257.

<sup>100</sup> el-Fâtiha 1/3; 'Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 11/31.

<sup>101</sup> 'Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 11/31.

<sup>102</sup> Beğavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 14.

mâlik/مالك olarak okumuştur.<sup>103</sup> Dolayısıyla yazarın bilgi aktarımı yaptığı *Me‘âlimü’t-tenzîl* eksik bilgi içermektedir.

- Ebû Zerr’den şöyle nakledilmiştir: Güneş batmak üzereyken Efendimiz (s.a.v.) eşeğin üzerindeydi ve ben de terkisindeydim. Efendimiz bana ‘bu güneş nereye batıyor’ diye sordu. Ben de ‘Allah (c.c.) ve Rasûlü daha iyi bilir’ dedim. Efendimiz bu sefer şöyle dedi: Güneş, kara balçıklı/حامية bir suya doğru batar.<sup>104</sup>

‘Azîmâbâdî yukarıda zikredilen hadisi şerh ederken Beğavî’nin *Me‘âlimü’t-tenzîl*’inden on kıraat çerçevesinde iktibas yapmıştır. ‘Azîmâbâdî’nin alıntı yaptığı Beğavî on kıraat farklılığını verirken Ebû Ca’fer, Ebû ‘Amr, Hamza, Kisâi ve Ebubekir Şu‘be’nin hâmiyetin/حامية okuduğunu aktarmıştır.<sup>105</sup> Kıraat kaynaklarına bakıldığında ise zikri geçen imamlara ek olarak Halefû’l-‘âşir’in de hâmiyetin/حامية okuduğu görülmektedir. Dolayısıyla müellifin bilgi aktarımı yaptığı kaynak olan *Me‘âlimü’t-tenzîl*, kıraat ilmi açısından eksik bilgi içermektedir.

Bu başlık altında yer verilen hadislerde yazarın bazen kaynak belirtmeden yaptığı şerhin bazen de kaynak belirterek yaptığı şerhin eksik bilgi içerdiği tespit edilmiştir. Eksik bilgiler kıraat kaynakları kullanılarak tashih edilmiştir.

## Sonuç

Makalede ilk olarak Ebû Dâvûd’un *Sünen* adlı eserinin *Kitâbü’l-Hurûf ve’l-Kırâ’ât* adlı bölümünün muhteva analizi yapılmıştır. Bu inceleme sonucunda müellifin bölüm içerisinde yer alan hadislerde yer alan kelimelerin eda keyfiyetini iki yönlü ele aldığı tespit edilmiştir. Bunların ilki Peygamber Hz. Peygamber’in (s.a.v.) âyetler üzerinden bazı kelimeleri nasıl telaffuz ettiğine dair rivayetlerdir. Diğeri ise yazarın rivayet edilen hadislerden kıraat ilmi açısından eda keyfiyetine taalluk eden kelimeleri âyetlerde var olan kıraat farklılığıyla irtibatlandırmasıdır.

Makalede ikinci olarak ‘Azîmâbâdî’nin Ebû Dâvûd’un *Sünen* adlı eserinin *Kitâbu’l-Hurûf ve’l-Kıraat* bölümüne yapmış olduğu şerh değerlendirilmiştir ve şu hususlar tespit edilmiştir:

- Klasik ve modern hadis şerhlerinde bölüm başlıkları hakkında bilgi verilmesi bilinen bir olgudur. XX. yüzyılda yaşayan ‘Azîmâbâdî, *Kitâbu’l-Hurûf ve’l-Kırâ’ât* bölümünün şerhinden önce ne *hurûf* ve *kıraat* kelimeleri-

<sup>103</sup> İbnü’l-Cezerî, *Tahbîru’t-Teysîr*, 196; Zebîdî, *el-İdâh*, 108; Kâdî, *el-İdâh*, 18.

<sup>104</sup> ‘Azîmâbâdî, ‘Avnu’l-ma‘bûd, 11/35.

<sup>105</sup> Beğavî, *Me‘âlimü’t-tenzîl*, 558.

ni açıklama gereği hissetmiş ne de kıraat ilmiyle alakalı kısa da olsa bilgi vermiştir.

- 'Azîmâbâdî, *Kitâbu'l-Hurûf ve'l-Kırâ'ât* bölümün şerhinde kıraat ilmi açısından nasıl bir yol izleyeceğini belirtmemiş ve bununla beraber hadislerin şerhinde temel kıraat kitaplarını değil tefsir kitaplarını kaynak olarak kullanmıştır. Bu durum 'Azîmâbâdî'nin bölüm içinde yer alan hadisleri bazen yedi kıraate göre bazen on kıraate göre değerlendirmesine, bazen şaz kıraatlere yer verip Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Hâlefü'l-âşir'in kıraatlerine değinmemesine, bazen hadisleri değerlendirmeden geçmesine, bazen yanlış ve eksik iktibas yapmasına sebebiyet vermiştir.

- 'Azîmâbâdî'nin bölüm içerisinde mükerrer olan hadislerin birisini yedi kıraate göre diğerini on kıraate göre şerh etmesi, bazı hadislerin şerhinde bir bilgiyi iki kere aktarması, ikinci kez aktarılan bilgiyi yanlış aktarması ve bir önceki bilgiyle karşılaştırmadan vermesi ve kıraat kaynağı olmayan birtakım kaynaklara güvenip o kaynakları teftiş etmeden hadislerin şerhinde kullanması tespit edilen diğer noktalar dır.

- 'Azîmâbâdî'nin *Kitâbu'l-Hurûf ve'l-Kırâ'ât* bölümü şerhinde kıraat ilmi açısından bir yöntem belirlememesi, kıraat kaynakları yerine tefsir kaynaklarından iktibaslar yapması ve elinde olan kaynakları nispeten düzensizce kullanması şerhin yüzeyselliğine ve düzensizliğine yol açmıştır.

Ortaya konulan tüm bu eksikliklerden de anlaşılacağı üzere temel hadis kitaplarındaki rivayetlerin ilgili alanlardaki uzman kişiler tarafından şerh edilmesi daha uygun gözükmektedir. Aksi takdirde bu çalışmada da tespit edildiği gibi şerhlerde birtakım yüzeysel değerlendirmelerle karşı karşıya kalınması kaçınılmaz olmaktadır.

### Kaynakça

- Agitoğlu, Nurullah. "Şerhlerde Mehdilik Meselesi ve Sünnî-Şîî Tartışması: Azîmâbâdî'nin Ebû Dâvûd Şerhi Örneği". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017), 932-950.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Azîmâbâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/329-330. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İfav Yayınları, 8. Basım, 2015.
- 'Azîmâbâdî, Muḥammed Eşref b. Emîr. *'Avnu'l-ma'bud 'alâ Süneni Ebî Dâvûd*. Thk. 'Abdurrahman Muḥammed 'Uşmân. 13 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1969.
- Bennâ, Aḥmed b. Muḥammed b. Abdilganî. *İthâfû fuḍalâ'i'l-beşer bi'l-kırâ'âti'l-erba'ate 'aşer*. Thk. Şa'bân Muḥammed İsmâ'îl. 3 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hâzım, 2010.
- Beğavî, Ebû Muḥammed el-Ḥuseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*. Thk. 'Abdullâh b.

- Ahmed b. 'Alî ez-Zeyd. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1993.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Dağ, Mehmet. "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım". *Ekev Akademi Dergisi* 10/27 (2016), 81-104.
- Diñçoğlu, Mehmet. *Ebû Dâvud'un Sünen'i: Kaynakları ve Tasnif Metodu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Dânî, Ebû 'Amr 'Usmân b. Sa'îd. *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*. Thk. Ferîd Muhammed b. Azzûz. Dımaşk: Dâru İbn Keşîr, 2. Basım, 2016.
- Girnâfî, Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *et-Teshîl li 'ulûmî't-tenzil*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Hârûf, Muhammed Fehd. *el-Kırâ'ât ve'l-ahrufü's-seb'a*. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2009.
- İbn 'Âşûr, Muhammed eţ-Şâhîr. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Ḥayr Muhammed b. Muhammed b. 'Alî b. Yûsuf. *Taḥbîru't-Teysîr fi'l-kırâ'âti'l-eimmeti'l-âşr*. Thk. Ahmed Muhammed Muflîh el-Ḳudât. Zerḳâ: Cem'iyetü'l-Muḥâfaẓa 'ale'l-Ḳur'âni'l-Kerîm, 2. Basım, 2010.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Ḥayr Muhammed b. Muhammed b. 'Alî b. Yûsuf. *Ṭayyibetü'n-neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*. Thk. Eymen Rüşdî Süveyd, Dımaşk: Dâru'l-Ġavşânî, 2. Basım, 2013.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Ḥayr Muhammed b. Muhammed b. 'Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-muḳrî'in ve müşdidü't-tâlibîn*. Thk. Nâşîr Muhammedî Muhammed Câd. Riyâd: Dâru'l-Meymân, 2014.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Ḥayr Muhammed b. Muhammed b. 'Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*. Thk. Eymen Rüşdî Süveyd. 5 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Ġavşânî, 2018.
- İsfahânî, Râğîb. *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. Trc. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Karaçam, İsmail. *Kıraat ilminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Ḳâdî, Abdulfettâh Abdulğânî. *el-İdâḥ limetni'd-Dürra*. Ḳâhire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2015.
- Ḳâdî, Abdulfettâh Abdulğânî. *el-Vâfi fi şerḥi's-Şâṭibiyye*. Ḳâhire: Dâru's-Selâm, 10. Basım, 2015.
- Ḳâdî, Abdulfettâh Abdulğânî. *el-Budûru'z-zâhira fi'l-kırâ'âti'l-âşri'l-mütevâtira*. Ḳâhire: Dâru's-Selâm, 2015.
- Marşafî, Abdulfettâh. *Şerḥu'd-Dürrati'l-muḍiyye fi'l-kırâ'âti's-selâsi'l-merḍiyye*. Thk. Muhammed Maḥmûd Ahmed el-Cekeni. Suudi Arabistan: Bernâmeçi'l-Kürâsiyyi'l-Baḥşiyye, 2017.

- Mağdisî, ‘Abdurrahman b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm Ebû Şâme. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ‘ulûmin tete‘alleku bi'l-kitâbi'l-‘azîz*. Thk. Tayyar Altıkulaç. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1986.
- Mağdisî, ‘Abdurrahman b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm Ebû Şâme. *İbrâzû'l-me‘ânî min Hîrzi'l-emânî*. 2 Cilt. Tañtâ: Dâru’ş-Şahâbe, 2009.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur’ân’ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Muğayrî, Ahmed b. Sa‘d b. Huseyn. *Kitâbü’s-seb‘a dirâseten ve ‘arzan*. Riyâd: Kursiyü'l-Kur’âni'l-Kerîm, 2015.
- Özşenel, Mehmet. *Pakistan’da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İfav Yayınları, 2014.
- Pilgir, Eren. “Hîrzu’l-Emânî’nin Kırâat Tedrisatındaki Serencamı”. *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62:1 (2021), 251-268.
- Şafâkusî, Ebû'l-Hasen. *Ġayşü'n-nef‘ fi'l-kırâ’âti’s-seb‘*. Dımaşk: Dâru’n-Nevâdir, 2013.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *ed-Dürü’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr*. Thk. ‘Abdullâh b. Abdi’l-Muhsin et-Türkî. 15 Cilt. Kâhire: Merkezü Hecr li’l-buġûs ve’d-Dirâsâti’l-‘Arabiyye ve’l-İslâmiyye, 2003.
- Tirmizî. Ebû ‘İsâ Muġammed b. ‘İsâ b. Sûrah b. Mûsâ İbnü’đ-Đahhâk. *Sünenü’t-Tirmizî*. Thk. Râ‘id b. Şabrâ Ebî ‘Alfa. Riyâd: Dâru’l-Ĥađâra, 2. Basım, 2015.
- Süveyd, Eymen Rüşdî. “Mukaddime”. *el-‘İkdü’n-neğîd fi şerġi’l-kaşîd*. Thk. Eymen Rüşdî Süveyd. 2 Cilt. Cidde: Dâru’l-Mektebât, 2001.
- Şükrî, Ahmed Ĥâlid vd. *el-Müzhir fi şerġi’s-Şâtiyye ve’d-Dürra*. ‘Amman: Dâru ‘Ammâr, 31. Basım, 2016.
- Türcan, Zişan. *Hadis Literatüründe Şerh Geleneği ve Özellikleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Türker, Ömer. *İslam’da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Türker, Ömer. *Anlamı Tamamlamak: İslam Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Ürmî, Muġammed Emîn ‘Abdullâh b. Yûsuf b. Huseyn. *Şerġu Süneni İbn Mâce*. Thk. Ĥâsim Muġammed ‘Alî Huseyn Mehdî. Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2016.
- Yılmaz, Fethullah. “Azîmâbâdî’nin “Avnu’l-Ma‘bûd” adlı Ebû Dâvûd Şerhinin Metodolojik Açından İncelenmesi”. *Ekev Akademi Dergisi* 19/63 (2015), 93-115.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 11. Basım, 2013.
- Zebîdî, ‘Uşmân. *el-İđâġ ‘alâ metni’d-Dürra*. Thk. ‘Abdürrâzîk b. ‘Alî b. İbrâhîm Mûsâ. Tañtâ: Dâru’đ-Điyâ’, 3. Basım, 2003.
- Zemaşerî, Ebu’l-Kâsım Maġmûd b. ‘Umer b. Muġammed. *Esâsu’l-belâġa*. Thk. Muġammed Bâsil ‘Uyûnu’s-sûd. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1998.





## Kur'ân'ın Bazı Sahâbîlerin Dalâlette Olan Yakınlarıyla Mücadeleleri Üzerinden Verdiği Mesajlar

The Messages Of The Quran Through The Struggles Between  
Some Companions Of Prophet Muhammad And Their Relatives  
Who Went Astray

### Cumhur DEMİREL

Dr., Vaiz Dr., Preacher  
Diyaret İşleri Başkanlığı Presidency of Religious Affairs  
İstanbul | Türkiye İstanbul | Turkey  
cumhurdemirel@hotmail.com orcid.org/0000-0002-3144-040X

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 27 Eylül 2021 Received | 27 September 2021  
Kabul Tarihi | 21 Aralık 2021 Accepted | 21 December 2021  
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2021 Published | 30 December 2021

#### Atıf | Cite as:

Demirel, Cumhur. "Kur'ân'ın Bazı Sahâbîlerin Dalâlette Olan Yakınlarıyla Mücadeleleri Üze-  
rinden Verdiği Mesajlar [The Messages Of The Quran Through The Struggles Between Some  
Companions Of Prophet Muhammad And Their Relatives Who Went Astray]". Tokat. *Tokat  
İlmîyat Dergisi* | Tokat Journal of İlmîyat 9/2 (Aralık | December 2021), 537-554.  
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1001687>

#### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



## The Messages Of The Quran Through The Struggles Between Some Companions Of Prophet Muhammad And Their Relatives Who Went

### Astray

**Abstract:** The Qur'an give a number of special names to the believers who saw the Prophets. For example, a group of believers who responded to Jesus' invitation and supported him, is mentioned as the disciples in verses. This group who had the honour of faith upon an inspiration coming from Allah, was the first to accept Jesus and there were twelve people. The appellations of the believers who were friends of the Prophet Muhammad, are muhājirīn and ansār in the Qur'an. The first of these words refers to the believers who migrated by leaving their property and relatives behind for the sake of their belief; the other word refers to those who took Medina as their homeland before. The reason why the second group is mentioned with this quality is that they sheltered the immigrants and helped them. Muhājirīn and ansār are all called the companions of the Prophet Muhammad. The Companions have an important place in religion due to their loyalty and submission to the Messenger of Allah, their support to him, and their extraordinary efforts to spread Islam and being it understood correctly in his life and after his death. Islam rooted with the occasion of their efforts and reached the next generations. The addressee of the Quran's "warn your closest relatives" which addressed to Muhammad in private, is also for all believers. In accordance with this order, the companions of Prophet Muhammad tried to be concerned with their relatives who were about to go astray. Many verses were descended upon the incidents which occurred between them and their relatives. The aim of this study is to determine who the companions and their relatives are referred to in the aforementioned verses with reference to the reason for occasions of revelation. In addition, in the study, it will be drawn attention to the sensitivities which the believers should consider in their relations with their deviated relatives based on the expressions which approves or corrects the attitudes of the companions of Prophet Muhammad in the contents of the verses regarding the subject. It is narrated that the revealing of the word of "fathers" in the last verse of the surah al-Mujādala was caused by Abu Bakr because of slapping his father Abu Quhafa who insulted the Prophet Muhammad. In the same verse, the word "sons" was revealed upon Abu Bakr's call to his son who was on the side of the polytheists, to fight one-on-one in the Battle of Badr; the word "relatives" was revealed upon Umar killed his uncle Âs b. Hişâm b. al-Mughira and the word "brothers" was revealed upon Mus'ab b. Umayr killed his brother who was on the side of the polytheists. Umar asked the Messenger of Allah from whom he made a request that the captives of Badr be killed by their Muslim relatives, to allow Ali to kill his brother Akil. In the sources, there is no statement of Ali regarding this offer. However, it is known that he killed his relatives, Utbe and Walid, in one-to-one combat before the known war. These kinds of narratives regarding the aforementioned persons did not forgive those who opposed Islam, even if they were their relatives, and that they could kill them when necessary, are a sign that they placed their religion above all kinds of values. Abdurrahman, the son of Abu Bakr, who is together with his father both before and after he became a Muslim was at the center of some events which constituted the reason for the revelation. For example, the person who is mentioned in the seventy-first verse of the surah An'am, whom the devils wanted to mislead and threw into the desert perplexedly, even though his friends called him to the right way as "come to us", was none other than him who turned back on his heels. The expression "Give their shares to those whom your oaths have bound" in the Surah Nisa is also related to him and his father.

Before, while his father had sworn not to aid and not to give anything from his property to him as he was not a Muslim; Allah, with this expression, ordered him to leave as much as his share when he became a Muslim. The eighth verse of Surah Ankebut was revealed upon Sa'd b. Ebî Vakkâs' mother suggested him to abandon his religion. In the aforesaid verse, man is warned not to obey his parents if they force him to commit sin of practicing idolatry or polytheism (shirk) against Allah blindly.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Verse, Companions of Prophet Muhammad, Relatives.

### Kur'an'ın Bazı Sahâbilerin Dalâlette Olan Yakınlarıyla Mücadeleleri Üzerinden Verdiği Mesajlar

**Öz:** Kur'an, peygamberleri gören müminlere bazı özel isimler vermiştir. Örneğin, Hz. İsa'nın davetine icabet edip ona destek olan bir grup mümin, âyetlerde, havariler olarak anılmıştır. Allah'tan gelen bir ilham vesilesiyle iman şerefine ulaşan bu zümre Hz. İsa'yı ilk tasdik edenler olup on iki kişidirler. Hz. Muhammed'in arkadaşları olan müminlerin Kur'an'daki unvanları da muhacirîn ve ensardır. Bu kelimelerden ilki müminlerden, inançları uğruna mal, mülk ve yakınlarını geride bırakarak hicret edenleri; diğeri daha önce Medine'yi yurt edinmiş olanları ifade etmektedir. İkinci zümrenin bu vasıfla anılmalarının sebebi muhacirleri barındırıp onlara yardım etmiş olmalarıdır. Muhacirîn ve ensarın tümüne birden sahâbe denir. Sahâbe Resûl-i Ekrem'e gösterdikleri bağlılık ve teslimiyet, ona verdikleri destek, onun hayatında ve vefatından sonra İslâm'ın yayılması ve doğru anlaşılması için yaptıkları olağanüstü çalışmalar sebebiyle dinde önemli bir yere sahiptir. İslâm onların gayretleri vesilesiyle kök salmış ve sonraki nesillere ulaşmıştır. Kur'an'ın, özde Hz. Muhammed'e yaptığı "En yakın hısımlarını uyar." hitabının muhatabı aynı zamanda tüm müminlerdir. Sahâbe, bu emir mucibince, dalâlet üzere olan yakınlarıyla alakadar olmaya gayret etmişlerdir. Onlar ve yakınları arasında cereyan eden hadiseler üzerine birçok âyet nazil olmuştur. Bu çalışmanın amacı, sebab-i nüzûl rivayetlerinden hareketle, söz konusu âyetlerde kendilerine işaret edilen sahâbiler ve yakınlarının kimler olduklarını dair tespitlerde bulunmaktır. Ayrıca çalışmada, konuyla ilgili âyetlerin muhtevaların yer alan ve sahâbenin takındığı tavırları tasvip veya tashih eden ifadelerden yola çıkılarak, müminlerin, hak yoldan sapmış yakınlarıyla ilişkilerinde gözetmeleri gereken hassasiyetlere dikkat çekilecektir. Mücadele suresinin son âyetinde geçen "babaları" lafzının sebab-i nüzûl ile ilgili olarak Hz. Muhammed'e dil uzatması nedeniyle Hz. Ebû Bekir'in, babası Ebû Kuhâfe'ye tokat atması olayı rivayet edilmiştir. Aynı âyette geçen "oğulları" ifadesi Bedir savaşında Hz. Ebû Bekir'in, müşriklerin safında yer alan oğlunu teke tek çarpışmaya çağırması; "akrabaları" ifadesi Hz. Ömer'in, dayısı olan Âs b. Hişâm b. el-Muğire'yi öldürmesi; "kardeşleri" lafzı Mus'ab b. Umeyr'in, müşriklerin safında yer alan kardeşini öldürmesi üzerine inmiştir. Hz. Ömer, Bedir esirlerinin Müslüman akrabaları tarafından öldürülmeleri yönünde bir talepte bulunmuş ve kardeşi Akîl'i öldürmesi için Hz. Ali'ye müsaade etmesini Resûl-i Ekrem'den istemiştir. Kaynaklarda Hz. Ali'nin bu teklifle ilgili herhangi bir beyanı yer almamaktadır. Ancak Bedir savaşı başlangıcında yapılan mübarezede Hz. Ali'nin akrabaları olan Utbe ve Velid'i öldürdüğü bilinmektedir. İsmi geçen zevatın İslâm'a karşı çıkanları, akrabaları bile olsalar, affetmediklerine, icap ettiğinde öldürebildiklerine dair bu nevi rivayetler, onların, dinlerini her türlü değer üzerinde tuttuklarının göstergesidir. Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdurrahman Müslüman olmadan önce de, olduktan sonra da, babasıyla birlikte, vahyin nüzûlüne sebep teşkil eden bazı olayların merkezinde olmuştur. Örneğin En'âm suresinin yetmiş birinci âyetinde bah-

si geçen, arkadaşları “bize gel” diye doğru yola çağırdıkları halde şeytanların saptırıp şaşkın bir halde çöle düşürmek istedikleri, ökçeleri üstünden gerisin geri dönen kimse ondan başkası değildir. Nisa suresinde geçen “Yeminlerinizin bağladığı kimselere hisselerini verin” ifadesi de o ve babasıyla (r.a.) alakalıdır. Daha önce babası ona, Müslüman olmadığı için, infak etmemeye ve malından hiçbir şey vermemeye yemin etmiş iken o Müslüman olunca Allah (c.c.) bu ifade ile kendisine payı kadar miras bırakılmasını emretmiştir. Ankebût suresinin sekizinci âyeti de Sa’d b. Ebî Vakkâs’a (r.a.), annesinin, dinini terk etmesini telkin etmesi üzerine nazil olmuştur. Söz konusu âyette, insana, ana babasının onu bir şeyi körü körüne Allah’a ortak koşması için zorlaması durumunda onlara itaat etmemesi uyarısında bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur’ân, Âyet, Sahâbe, Akraba.

### Giriş

Kur’ân, peygamberleri gören müminlere bazı özel isimler vermiştir. Örneğin, Hz. İsa’nın davetine icabet edip ona destek olan bir grup mümin, âyetlerde, havariler<sup>1</sup> olarak anılmıştır. Lügatte “yardımcı”<sup>2</sup> ve “bembeyaz”<sup>3</sup> anlamlarına gelen bu isim, onlara, mesleklerinden ötürü<sup>4</sup> veya Hz. İsa’nın samimi dostları oldukları için verilmiştir.<sup>5</sup> Allah’tan gelen bir ilham vesilesiyle iman şerefine ulaşan bu zümre<sup>6</sup> Hz. İsa’yı ilk tasdik edenler olup on iki kişidirler.<sup>7</sup> Hz. Muhammed’in arkadaşları olan müminlerin Kur’ân’daki unvanları de muhacirîn<sup>8</sup> ve ensardır.<sup>9</sup> Bu kelimelerden ilki müminlerden, inançları uğruna mal, mülk ve yakınlarını geride bırakarak hicret edenleri; diğeri ise onlara ev sahibi olanları ifade etmektedir.<sup>10</sup> İkinci zümrenin bu vasıfla anılmalarının sebebi muhacirleri barındırıp onlara yardım etmiş olmalarıdır.<sup>11</sup> Muhacirûn ve ensarın tümüne birden sahâbe denir. Biriyile birlikte bulunmak, onunla dost olmak, manasına gelen sohbet kelimesinden türetilen<sup>12</sup> bu lafız “sâhib” kelimesinin çoğuludur.<sup>13</sup> Sahâbe lafızıyla birlikte kullanılan “ashâb kelimesinin

<sup>1</sup> Âl-i İmrân 3/52; el-Maide 5/111-113; es-Saf 61/14.

<sup>2</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdü'l-Çafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 2/639.

<sup>3</sup> Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru'l-Hicr, 1422/2001), 5/443-444.

<sup>4</sup> Cevherî, *Tâcü'l-luğa*, 2/639.

<sup>5</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/443-444.

<sup>6</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 8/283.

<sup>7</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 29/319.

<sup>8</sup> el-Ahzâb 33/6; el-Haşr 59/8.

<sup>9</sup> et-Tevbe 9/100, 117.

<sup>10</sup> el-Haşr 59/9.

<sup>11</sup> el-Enfâl 8/72-74.

<sup>12</sup> Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/491.

<sup>13</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbni Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (by: Matbaatü'l-Cevâhib, ts.), 2/7.

tekili “sahâbî” olarak gelir. Her iki lafız da Hz. Muhammed’i görüp ona inanan kimseler için kullanılmıştır. Sahâbe, Resûl-i Ekrem’e gösterdikleri bağlılık ve teslimiyet, ona verdikleri destek, onun hayatında ve vefatından sonra İslâm’ın yayılması ve doğru anlaşılması için yaptıkları olağanüstü çalışmalar sebebiyle dinde önemli bir yere sahiptir. İslâm onların gayretleri vesilesiyle kök salmış ve sonraki nesillere ulaşmıştır.<sup>14</sup> İslâm uleması onlar arasında bir üstünlük sıralaması bulunduğuna kani olmuşlardır. Bu hiyerarşide en üst mertebe Hz. Ebû Bekir’e aittir. Onun ardından sırasıyla Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gelmektedir.<sup>15</sup>

Hz. Muhammed’e yardımda öne çıkan müminlerin çoğu muhacirlerdendir. Onun en yakın arkadaşı olan Hz. Ebu Bekir de bir muhacirdir. O, yalnız hicret yolculuğunda<sup>16</sup> değil, birçok kişinin imanla şereflenmesine vesile olarak İslâm’a davette de iki kişiden biri olmuştur.<sup>17</sup> Hz. Muhammed, gerek sohbeti gerekse malî hususunda kendisinden en çok istifade ettiği kişinin o olduğunu bizzat ikrar etmiştir.<sup>18</sup> Kur’ân’ın kendilerinden bahsettiği ve Hz. Muhammed’in övgüsüne mazhar olan başka sahâbiler de mevcuttur. Örneğin Fetih suresi onun (s.a.s.), “*Siz bugün dünya ehlinin en hayırlısunuz.*”<sup>19</sup> sözleriyle taltif ettiği kimselerden bahsetmektedir.<sup>20</sup> Söz konusu insanlar İslâm tarihinde “Rıdvan biati” olarak şöhret bulan hadisede hazır bulunan müminlerdir. Malum biatin bu isimle anılmasının sebebi ise Allah’ın (c.c.) bu biate iştirak eden müminlerden razı olduğunu beyan etmiş olmasıdır. Hudeybiye antlaşması öncesinde Hz. Muhammed’in Hz. Osman’ı Kureyş müşriklerinin ileri gelenlerine göndermesi ve onların da Hz. Osman’ı tutsak etmesi sonucu alınan bu biat bir ağacın altında gerçekleşmiştir. O gün müşriklerle vuruşacaklarına ve kaçmayacaklarına, icap ederse canlarını feda edeceklerine söz veren müminlerin adedinin bin üç yüz ile bin beş yüz arasında olduğu rivayet edilmektedir.<sup>21</sup>

Kur’ân’ın özelde Hz. Muhammed’e yaptığı “En yakın hısımlarını uyar”<sup>22</sup> hitabının muhatabı aynı zamanda tüm müminlerdir. Sahâbe, bu

<sup>14</sup> Efendioğlu, “Sahâbe”, 35/491.

<sup>15</sup> Ömer Neseî, *Metnü'l-Akâid* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 10; Sa’düddîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 178.

<sup>16</sup> et-Tevbe 9/40; İbnü'l-Esîr Ziyâeddîn el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 2/5.

<sup>17</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/ 66.

<sup>18</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Kâhire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1980), “Kitâbu Fezâilî's-Sahâbe”, 62 (No. 3654).

<sup>19</sup> Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh* (Riyad: Dâr-u Tayyibe, 2006), “İmâra”, 71.

<sup>20</sup> el-Fetih 48/18, 19.

<sup>21</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/267.

<sup>22</sup> eş-Şuarâ 26/214.

emir mucibince, dalâlet üzere olan yakınlarıyla alakadar olmaya gayret etmişlerdir. Onlar ve yakınları arasında cereyan eden hadiseler üzerine birçok âyet nazil olmuştur. Söz konusu âyetler malum hadiselerde sahabenin takındığı tavırları tasvip veya tashih eden ifadeler ihtiva etmektedirler. Müşrikler ise akrabalık bağlarını menfi yönde kullanmışlar, yakınlarını ifsat etme gayreti içerisinde olmuşlardır. Örneğin bazı âyetlerde geçen “hayra engel olan”<sup>23</sup> ifadesiyle kastedilen kişi kendi ailesini ve diğer bazı yakınlarını İslam’dan alıkoymaya çalışan bir müşriktir. Bu şahsın “Bu Kur’ân iki kasabadan birindeki büyük bir adama indirilmeli değil miydi?”<sup>24</sup> diyen, bu sözle kendisini ve Taif’li Urve b. Mes’ud es-Sakafî’yi kasteden Velid b. Muğira olduğu rivayet edilmektedir.<sup>25</sup> O, oğullarının<sup>26</sup> ve kardeşinin çocuklarının tevhibi kabullenmelerine mani olmuştur.<sup>27</sup> Günâh işleyen hiçbir nefsin başkasının günahını çekmeyeceğinin ifade edildiği ilahi hükmün de<sup>28</sup> “Muhammed’i (s.a.s.) inkâr edin; şayet bir günahı varsa ben çekerim.” diyen Velîd hakkında nazil olduğu söylenmiştir.<sup>29</sup> Etrafındaki birçok insanın şirkin karanlığından tevhibin aydınlığına çıkmasını engelleyen Velîd b. Muğira kendisi de Kur’ân’a iman etmek üzereyken diğer bir müşrik olan Ebu Cehil tarafından caydırılmıştır.<sup>30</sup>

### 1. Hz. Ebû Bekir

Hz. Ebû Bekir İslam öncesi dönemde Kureyş’in tanınmış simaları arasında olup kabilesinin ihtilafli meselelerini çözmesiyle maruftur.<sup>31</sup> O, İslâmiyeti kabul eden ilk zevattandır. Hz. Peygamber’e iman eden ilk kişinin o olduğu da söylenmiştir.<sup>32</sup> Ebû Bekir (r.a.), Hz. Muhammed’in kendisine İslam’ı tebliğ etmesini müteakip hiç tereddüt etmeksizin putları reddedip Müslüman olmuş<sup>33</sup> ve ona (s.a.s.) var gücüyle destek vermiştir.<sup>34</sup> Resûl-i Ekrem’in vefatını müteakip hilafet görevini deruhte ederek dinin

<sup>23</sup> Kâf 50/25; el-Kalem 68/12.

<sup>24</sup> ez-Zuhruf 43/31.

<sup>25</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmîl-Kur’ân*, 16/305.

<sup>26</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 30/84.

<sup>27</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmîl-Kur’ân*, 19/449.

<sup>28</sup> Fâtır 35/18.

<sup>29</sup> Şihâbüddîn Mahmûd Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî* (Beyrut: Dâr-u İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts.), 2/184

<sup>30</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 23/429.

<sup>31</sup> Ahmed bin Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb fi Fünûnî’l-Edeb* (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1423), 19/10-11.

<sup>32</sup> Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbü’l-bed’ ve’t-târîh* (by: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, ts.), 4/145.

<sup>33</sup> Ebû Osmân Mahbûb el-Câhiz, *el-Osmâniyye*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1991), 39.

<sup>34</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 1/ 65-66.

yayılmasına katkı sağlamıştır.<sup>35</sup> Ebû Bekir (r.a.) vahiy kâtiplerinden biridir<sup>36</sup> ve peygamberi (s.a.s.) gibi, altmış üç yaşındayken vefat etmiştir.<sup>37</sup> Kur'ân'ın, Resul-i Ekrem'le birlikte yaşadığı hicret tecrübesi<sup>38</sup> vesilesiyle özel bir konum bahsettiği<sup>39</sup> Ebû Bekir (r.a.)<sup>40</sup> Müslüman olduğunda kırk bin dirhemi olmasına rağmen vefat ettiği geride hiçbir servet bırakmamıştır. Bunun sebebi onun kazancını Allah yolunda harcamayı âdet edinmiş olmasıdır.<sup>41</sup>

Hiz. Ebû Bekir ashâbın babası, annesi, erkekler ve kadınlar yönünden çocukları ve çocuklarının çocukları sahâbî olmakla şereflenmiş tek ferdidir.<sup>42</sup> Sebeb-i nüzûl rivayetleri bu mümtaz ailenin kimi bireylerinin İslam'ı kabullenmelerinin oldukça geç dönemlere tekabül ettiğini göstermektedir. Örneğin, Mücadele suresinin son âyetinde<sup>43</sup> geçen “babaları” lafzının nüzulüne Hiz. Muhammed'e dil uzatan babası Ebû Kuhâfe'ye tokat atması hasebiyle Hiz. Ebû Bekir'in sebep olduğu<sup>44</sup> rivayet olunmuştur.<sup>45</sup> Câhiliye devrinde Kureyş'in öne çıkan şahsiyetleri arasında olan Ebû Kuhâfe'nin hayatına dair fazla bilgi yoktur. O, İslâm'a girmeden önceki döneminde oğlu Ebû Bekir'in (r.a.) tüm varlığını İslâm uğrunda infak etmesine rıza göstermemiş, onun, Müslüman olmalarından dolayı müşrik efendilerinin işkencesine maruz kalan köleleri satın alıp hürriyete kavuşturmasına karşı çıkmıştır. Ebû Bekir (r.a.), Medine'ye hicret ederken tüm parasını yanına almasına, ailesine bir şey bırakmamasına da tepki gösteren babasını Mekke'nin fethedildiği gün Hiz. Muhammed'in huzuruna getirmiştir. Ebû Kuhâfe, kendisi hakkında

<sup>35</sup> İbnü'l-Esîr *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/192-212.

<sup>36</sup> Muhammed Mustafa A'zamî, *Küttâbü'n-Nebî* (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1398), 29-31.

<sup>37</sup> Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (by: Dâr'u Hicr, 1417/1997), 9/574.

<sup>38</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/5.

<sup>39</sup> et-Tevbe 9/40.

<sup>40</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/66.

<sup>41</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi'temyizi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 4/147-148.

<sup>42</sup> Murat Kaya, *Hiz. Ebû Bekir'in Kur'ân'a Hizmetleri ve Tefsirdeki Yeri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2018), 27.

<sup>43</sup> “Allah'a ve ahiret gününe inanan bir milletin, babaları veya oğulları veya kardeşleri ya da akrabaları olsa bile Allah'a ve Peygamberine muhalefet edenlere sevgi beslediklerini görmezsin. İşte Allah, imanı bunların kalplerine yazmış, katından bir nur ile onları takviye etmiştir. Onları, içlerinden ırmaklar akan, içinde ebediyen kalacakları cennetlere koyar. Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah'tan razı olmuştur. İşte bunlar, Allah'tan yana olanlardır. İyi bilin ki, saadete erecek olanlar, Allah'tan yana olanlardır.” el-Mücadele 58/22.

<sup>44</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/329-330.

<sup>45</sup> Hiz. Ebû Bekir'in, babasına karşı bir daha böyle bir davranışta bulunmaması hususunda kendisini ikaz eden Hiz. Muhammed'e, “Seni hak ile peygamber gönderen adına yemin ederim ki, eğer kılıcım yakınımda olsaydı, onu öldürecektim” diyerek mukabelede bulunduğu söylenmiştir. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/329-330.



oğluna, “Yaşlı babanı buraya kadar yormayıp evinde bıraksaydın onu biz ziyarete giderdik” diyerek iltifatta bulunan Hz. Peygamber’in talebi üzerine İslâmiyet’i seçmiştir.<sup>46</sup>

Mücadele suresinin son âyetinde<sup>47</sup> geçen “oğulları” lafzının nüzulüne Bedir günü müşriklerin safında yer alan oğlunu teke tek çarpışmaya çağırması hasebiyle Hz. Ebû Bekir’in sebep olduğu<sup>48</sup> rivayet edilmiştir.<sup>49</sup> Hz. Ebû Bekir’in bahsi geçen oğlunun Abdullah olduğu ifade edilmiştir.<sup>50</sup> Söz konusu kişinin onun diğer oğlu Abdurrahman olduğunu söyleyen de olmuştur.<sup>51</sup> Hz. Esmâ ile öz kardeş, Hz. Âişe ile baba bir kardeş olan Abdullah’ın hicret sırasında Sevr mağarasında buldukları üç gün boyunca Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir’in istihbarat hizmetlerini üstlendiği, onların Medine’ye ulaştığını öğrenince ailesiyle birlikte oraya hicret ettiği bilinmektedir. Ayrıca o, Mekke fethine, Huneyn Gazvesi’ne ve Tâif muhasarasına katılmıştır.<sup>52</sup> Dolayısıyla söz konusu kişinin Abdullah olduğunu söylemek tarihi bilgilerle örtüşmemektedir. İslâmiyet’in ilk yıllarında müşrikler arasında yer alan Abdurrahman, Bedir ve Uhud savaşlarında onların safında bulunmuş, Hudeybiye Antlaşması esnasında veya daha yaygın bir rivayete göre Mekke’nin fethinden önce Müslüman olmuştur.<sup>53</sup>

Abdurrahman Müslüman olmadan önce de, olduktan sonra da, babasıyla birlikte, vahyin nüzulüne sebep teşkil eden bazı olayların merkezinde olmuştur. Örneğin En’âm suresinin yetmiş birinci âyetinde bahsi geçen, arkadaşları “bize gel” diye doğru yola çağırdıkları halde şeytanların saptırıp şaşkın bir halde çöle düşürmek istedikleri, ökçeleri üstünden gerisin geri dönen kimse<sup>54</sup> ondan başkası değildir. Olayın yaşandığı esnada henüz imanla şereflenmemiş olan Abdurrahman, arkadaşları yani Hz. Muhammed, babası Ebû Bekir (r.a.) ve diğer sahabe kendisini Müslüman olmaya davet ettikleri halde, bunu kabul etmemiş ve babasını puta

<sup>46</sup> Asri Çubukçu, “Ebû Kuhâfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/177-178.

<sup>47</sup> el-Mücâdele 58/22.

<sup>48</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/277; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi'l-Kur’ân*, 20/329-330.

<sup>49</sup> Hz. Ebû Bekir oğluyla çarpışmak istediğinde Resul-ü Ekrem’in, “Bırak da seninle birlikte istifa edelim. Senin benim gören gözüm, işiten kulağım olduğunu bilmez misin?” iltifatına mazhar olmuştur. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/277; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi'l-Kur’ân*, 20/329-330.

<sup>50</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi'l-Kur’ân*, 20/329-330.

<sup>51</sup> Ebu'l-Fidâ İsmail bin Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm* (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000), 13/468.

<sup>52</sup> Mehmet Ali Sönmez, “Abdullah b. Ebû Bekir es-Sıddîk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/95-96.

<sup>53</sup> Mustafa Fayda, “Abdurrahmân b. Ebû Bekir es-Sıddîk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/159.

<sup>54</sup> el-En’âm 6/71.



tapıcılığa davet etmeye kalkışmıştır.<sup>55</sup> Nisa suresinde geçen “Yeminlerinizi bağladığı kimselere hisselerini verin”<sup>56</sup> ifadesi de o ve babasıyla (r.a.) alakalıdır. Daha önce babası ona, Müslüman olmadığı için, infak etmemeye ve malından hiçbir şey vermemeye yemin etmiş iken o Müslüman olunca Allah (c.c.) bu ifade ile kendisine payı kadar miras bırakılmasını emretmiştir.<sup>57</sup> Ahkâf suresinin on yedinci âyetinde ise anne ve babasına “Öf be size! Benden önce nice nesiller gelip geçmişken, beni tekrar dirilmemle mi tehdit ediyorsunuz?” diyerek tepki gösteren bir kimseden bahsedilmektedir. Anne babası Allah’a sığınarak, “Sana yazıklar olsun! İman et! Allah’ın sözü gerçektir” demelerine rağmen Kur’an’ın öncekilerin masallarından başka bir şey olmadığını iddia eden bu şahsın da<sup>58</sup> Abdurrahman olduğu söylenmiş, fakat Hz. Âişe bunu reddetmiştir.<sup>59</sup> Surenin bir sonraki âyetinde, bahsi geçen kişinin Allah’ın (c.c.) azap vaadinin aleyhlerinde gerçekleştiği kimselerden olduğu ifade buyrulmaktadır.<sup>60</sup> Bu ifade Hz. Âişe’nin haklı olduğunu göstermektedir. Zira bir kimse aleyhine azap vaadinin gerçekleşmesi onun iman etmeden ölmesini muciptir. Abdurrahman’ın iman ettiği ise bilinmektedir.<sup>61</sup>

## 2. Hz. Ömer

Hz. Ömer Fil Vak’ası’ndan on üç yıl kadar sonra, bir diğer rivayete göre ise büyük (dördüncü) ficâr savaşından dört yıl kadar önce Mekke’de doğmuştur. Baba tarafından soyu câhiliye döneminde Kureyş’in sefâret işlerine bakan Adî b. Kâ’b kabilesine ulaşmakta ve Kâ’b b. Lüey’de Hz. Peygamber’in nesebiyle birleşmektedir. Önceleri putperestliğe bağlı kalarak Hz. Peygamber’e ve İslâmiyet’e karşı düşmanlık göstermekteyken bi’setin altıncı yılında Müslüman olan Ömer (r.a.)<sup>62</sup> davranışlarıyla

<sup>55</sup> Elmalı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Zehrâveyn Yayınevi, ts.), 3/446.

<sup>56</sup> en-Nisâ 4/33.

<sup>57</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 10/88-89.

<sup>58</sup> el-Ahkâf 46/17.

<sup>59</sup> Rivayete göre Muaviye (r.a.), Mervan b. Hakem’i Hicaz’a vali tayin ettiğinde Mervan bir hutbe okumuş ve hutbesinde Muaviye’den sonra halife olarak Yezid’e biat edilmesini telkin etmiştir. Abdurrahman onun bu sözüne itiraz edince Mervan da onu yakalattırmak istemiştir. Abdurrahman kaçarak Hz. Aişe’nin evine sığınmıştır. Onu dışarı çıkarmaya güç yetiremeyen Mervan, “...Anne ve babasına “Öf be size! Benden önce nice nesiller gelip geçmişken...” âyetini okumuş ve âyette bahsedilen kişinin o olduğunu söylemiştir. Bunu duyan Hz. Aişe, perdenin arkasından ona “Allah, Kur’an’da bizim hakkımızda benim suçsuz olduğumu bildiren âyetlerden başka bir şey indirmemiştir.” diye seslenmiştir. İbni Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 13/19-20.

<sup>60</sup> el-Ahkâf 46/18.

<sup>61</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, 19/201.

<sup>62</sup> Mustafa Fayda, “Ömer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/44.

çevresindekilere sert bir mizaca sahip olduğu izlenimi vermekle birlikte<sup>63</sup> gayet merhametli bir zattır.<sup>64</sup> O, Hz. Ebû Bekir ile birlikte Resûl-i Ekrem'in en yakın iki dostu ve yardımcısından biridir. Resûl-i Ekrem'in fikhî konulardaki söz ve davranışlarını dikkatle izleyip hükümlerin maksat ve hikmetlerini öğrenme imkânını elde etmesi sebebiyle de fikhî ilminde önemli bir yere sahiptir. Yirmiye yakın meselede vahyin onun görüşlerine uygun biçimde geldiğini belirtmek üzere kullanılan<sup>65</sup> “muvâfakât-ı Ömer”<sup>66</sup> tabiri onun teşriî ruhunu kavrama hususundaki kabiliyetini göstermektedir.<sup>67</sup> O, ikinci İslâm halifesi olmasının yanında<sup>68</sup> Raşit halifeler içerisinde “emîru'l-müminîn” olarak isimlendirilen ilk zattır.<sup>69</sup>

İslam ordusunun zaferiyle sonuçlanan Bedir savaşında, içlerinde Resûl-i Ekrem'in amcası Abbas ile Akil b. Ebû Talib'in de bulunduğu yetmiş kişi esir alınmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s), bu esirlere nasıl muamele edileceğine dair Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile istişarede bulunmuştur. Hz. Ebû Bekir onların hayatta bırakılıp kendilerinden fidye alınması, Hz. Ömer ise boyunlarının vurulması yönünde kanaat belirtmiştir. Ayrıca Hz. Ömer, idamın bizzat esirlerin Müslüman akrabalarının icra edilmesini talep etmiş, kendisi için de esirler arasında bulunan bir akrabasını öldürme müsaadesi istemiştir. Hz. Peygamber'in, ashâbı, esirleri öldürme veya fidye alma hususunda muhayyer bırakması üzerine onlar fidye almayı tercih etmişlerdir. Bu hadiseyi müteakiben, Hz. Ömer'in kanaatinin isabetli olduğunu gösteren bir âyet nazil olmuştur.<sup>70</sup> Söz konusu âyette, hiçbir peygambere savaşta düşmanı yere sermeden esir almanın yaraşmayacağı ifade buyrulmuş, müminlerin, geçici dünya malına talip olduklarına, Allah'ın (c.c.) ise onların ahireti kazanmasını istediğine vurgu yapılmıştır.<sup>71</sup>

<sup>63</sup> Makdisî, *Kitâbü'l-bed' ve't-târîh*, 5/167.

<sup>64</sup> Ebû Bekir (r.a.), Hz. Ömer'i kendisinden sonra halifelîğe tayin etmeye niyetlendiğinde Abdurrahman b. Avf'la (r.a.) istişare etmiş ve ondan “Ömer düşündüğünden daha iyi olsa da çok serttir.” cevabını almıştır. Bunun üzerine o (r.a.) Abdurrahman'a, “Onun sertliği benim yumuşaklığımdan kaynaklanıyor. İşin başına geçtiğinde değişir.” karşılığını vermiş ve vaktiyle kendisinin çok kızdığı bir adama Hz. Ömer'in gayet yumuşak davrandığını hatırlatmıştır. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/272.

<sup>65</sup> Muhsin Koçak, “Ömer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/51.

<sup>66</sup> Yüksel Macit, *Muvâfakât-ı Ömer* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 1-118; Selim Arık, “Kerâmet ve Firâset Bağlamında Muvâfakât-ı Ömer”, *Diyanet İlmî Dergi* 41/4 (Ekim-Kasım-Aralık 2005), 115-128; Mehmet Akif Alpaydın, “Kur'an'da Allah-İnsan İlişkisinin Müşahhas Bir Örneği: Muvâfakat Hâdisesi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2016), 103.

<sup>67</sup> Koçak, “Ömer”, 34/51.

<sup>68</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/273.

<sup>69</sup> İbni Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/575.

<sup>70</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/204, 205.

<sup>71</sup> el-Enfâl 8/67.

Mücadele suresinin yirmi ikinci âyetinde geçen “babaları” ve “oğulları” ifadelerinin nüzulüne Hz. Ebû Bekir, babası ve oğlu arasında cereyan eden bazı hadiselerin sebep olduğu daha önce ifade edilmiş idi. Aynı ayette geçen “akrabaları” ifadesi ise Hz. Ömer ve Âs b. Hişâm b. el-Muğire hakkında nazil olmuştur. Zira Hz. Ömer Bedir günü, dayısı olan bu şahsı öldürmüştür.<sup>72</sup> O (r.a.), azılı müşrik Ebû Cehil’le de yakın akraba olup, annesi, Ebû Cehil’in kardeşi veya amcasının kızı olan Hanteme’dir.<sup>73</sup> Ömer (r.a.), İslam’ı kabul eder etmez başından geçen bir hadiseyi şöyle anlatmıştır:

“Müslüman olduğumda Ebû Cehil’e varıp kapısını çaldım. Ebû Cehil kapıyı açıp beni görünce “Merhaba kardeşimin oğlu! Ne haber getirdin?” dedi. Kendisine, “Sana şunu haber vermeye geldim, ben, Müslüman oldum ve Muhammed’e iman ettim. Onun bildirdiklerini tasdik ettim.” dedim. Bunun üzerine o, kapıyı yüzüme çarparcasına kapattı ve: “Allah seni de, senin getirdiğin haberi de kahretsin” dedi.”<sup>74</sup>

### 3. Hz. Ali

Hz. Ali ilk Müslümanlardandır. Hz. Peygamber’e iman edenlerin ilkinin o olduğu da söylenmiştir.<sup>75</sup> O, namaz kılariken gördüğü Hz. Muhammed’e yapmakta olduğu şeyin mahiyetini sorduğunda ondan, “Bu, Allah’ın (c.c.) kendisi için seçtiği dinidir.” cevabını almıştır. Kendisini Allah’a (c.c.) inanmaya, Lât ve Uzza’yı inkâra davet eden Hz. Peygamber’e bunun ilk kez duyduğu bir şey olduğunu ve babasına danıştıktan sonra cevap vereceğini söylemiştir. Resûl-i Ekrem o sırada henüz İslâm’ı açıktan ilan etme emrini almamış olduğu için söylediklerinin Ebû Tâlib’e bildirilmesini tasvip etmemiş, ona, şayet tereddütte ise konuştuklarını kimseye paylaşmamasını tembihlemiştir. Bu diyalogun yaşandığı geceyi bekleyerek geçiren Ali, sabah olunca tekrar huzur-ı Resûle varıp şahadet getirerek Müslüman olmuştur.<sup>76</sup>

Hz. Ali’nin babası Ebû Tâlip Hz. Muhammed’in en büyük destekçilerinden biri olmuştur. O, Resûl-i Ekrem’e evliliği de dâhil olmak üzere birçok konuda yardım etmiştir.<sup>77</sup> Kureyşli müşrikler, Hz. Peygamber’i şer’î olarak değil, tabîî olarak seven bu zatla aralarında küfür işti-raki bulunduğu için, ona karşı gelmeye cesaret edememişler, saygı

<sup>72</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 29/277; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 20/330.

<sup>73</sup> Ebû Abdillâh Mus’ab b. Abdillâh b. Mus’ab ez-Zübeyrî, *Kitâbu nesebu Kureys* (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1951), 347.

<sup>74</sup> İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 1/604.

<sup>75</sup> Makdisî, *Kitâbü’l-bed’ ve’t-târîh*, 4/145.

<sup>76</sup> İbni Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 4/61-62.

<sup>77</sup> İbnü’l-Esîr *el-Kâmil fi’t-târîh*, 1/569; İbni Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 4/304.

duymuşlardır.<sup>78</sup> Lakin onu Resûl-i Ekrem'e karşı kışkırtmaya çalışmaktan da geri durmamışlardır.<sup>79</sup> Ebû Tâlib'in vefatını müteakip, Hz. Peygamber müşriklerin birçok eziyetine maruz kalmıştır.<sup>80</sup>

Hız. Muhammed, Ebû Tâlib'in hidayetine ve bağışlanmasına vesile olabilmek için çok çaba sarf etmiştir. Öyle ki, bu uğurdaki yoğun gayreti dolayısıyla o (s.a.s.),<sup>81</sup> iki defa ilâhî ikaza muhatap olmuştur.<sup>82</sup> Kaynaklarda Hız. Ali'nin, babasına, tuttuğu yolun yanlışlığı hususunda uyarıda bulunduğuna dair herhangi bir malumat göze çarpmamaktadır. Muhtemeldir ki, o (r.a.), Hız. Peygamber'le babası arasında geçen birçok diyaloga şahit olmuş, Resûl-i Ekrem söylenmesi gerekenleri söylediği için sukut etmeyi tercih etmiştir. Hız. Ömer, Bedir esirlerinin Müslüman akrabaları tarafından öldürülmeleri yönündeki talebini dile getirirken Resûl-i Ekrem'den, Hız. Ali'ye de kardeşi Akîl'i,<sup>83</sup> öldürmesi için müsaade etmesini istemiştir. Kaynaklarda, Hız. Ali'nin bu teklifle ilgili herhangi bir beyanı yer almamaktadır. Ancak malum savaş öncesinde yapılan mübarezede onun (r.a.), akrabaları olan Utbe ve Velîd'i öldürdüğü bilinmektedir.<sup>84</sup>

#### 4. Hız. Sa'd b. Ebî Vakkâs

Sa'd b. Ebî Vakkâs (r.a.) Müslümanlığını ilkizhar eden zevat arasındadır.<sup>85</sup> O (r.a.), İslâm'a girdiğinde, o zamana kadar kendisine çok iyi davrandığı annesi onu, şayet dinini terk etmezse kendisinin ölünceye kadar bir şey yemeyeceğini ve içmeyeceğini, bundan dolayı onun ayıplanacağını ve "anasının katili" olarak anılacağını söyleyerek tehdit etmiştir. Hız. Sa'd, bir kaç gün boyunca yiyip içmeyen annesine, "Anneciğim, yüz tane canın olsa da biri diğerinin ardından çıksa yine de dinimden dönmeyeceğim. İster ye, ister yeme." deyince o, vazgeçip yemek yemiş, bu olay üzerine de Ankebût suresinin sekizinci âyeti nazil olmuştur.<sup>86</sup> Söz konusu âyette, insana, ana babasının onu bir şeyi körü körüne Allah'a ortak koşması için zorlaması durumunda onlara itaat etmemesi uyarısında bulunulmuştur.<sup>87</sup>

<sup>78</sup> İbni Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/290-291.

<sup>79</sup> İbni Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 10/380.

<sup>80</sup> İbni Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/290-291.

<sup>81</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 25/3; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/398.

<sup>82</sup> et-Tevbe 9/113; el-Kasas 28/56.

<sup>83</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 15/204.

<sup>84</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 29/278; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/330; Adnan Demircan, "Utbe bin Rebîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/236.

<sup>85</sup> Makdisî, *Kitâbü'l-bed' ve't-târîh*, 4/145.

<sup>86</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/340.

<sup>87</sup> el-Ankebût 29/8.

### 5. Hz. Ebû Ubeyde b. Cerrâh

Ebu Ubeyde b. Cerrâh (r.a.) ilk Müslümanlardandır.<sup>88</sup> O (r.a.), Resûl-i Ekrem'in İslâm'a davete başladığı ve henüz Dârülerkam'a girmediği günlerde Hz. Ebû Bekir vasıtasıyla Müslüman olmuştur. İslâmiyet'in yayılması için büyük çaba göstermiş ve bu sebeple Kureyşliler'in ağır baskılarına mâruz kalmıştır. İşkenceler dayanılmaz hale gelince 616 yılında yapılan ikinci Habeşistan hicreti'ne katılmış, bir müddet sonra Mekke'ye dönmüştür. Ardından da Medine'ye hicret etmiştir.<sup>89</sup> Mücâdele suresinin yirmi ikinci âyetinde geçen "babaları" ifadesinin nüzul sebeplerinden biri de Ebu Ubeyde b. Cerrâh'ın (r.a.), Uhud günü babası Abdullah b. Cerrâh'ı öldürmesidir.<sup>90</sup> Bu olayın Bedir günü yaşandığı da söylenmiştir.<sup>91</sup> Ebû Ubeyde'nin babasının İslâm gelmezden önce öldüğünü söyleyenler de olmuştur.<sup>92</sup>

### 6. Hz. Hamza

Hz. Hamza, Resûl-i Ekrem'in amcasıdır. Kaynaklar onun, yeğenine eziyet ettiğini duyduğu Ebû Cehil'i başına yayıyla vurup yaraladığından, akabinde de Müslüman olduğundan bahsetmektedirler.<sup>93</sup> En'âm suresinin 122. âyeti bu hadise üzerine nazil olmuştur.<sup>94</sup> Âyette, Hz. Hamza'dan, ölü iken hayat verilen ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir nur bahşedilen kimse; Ebû Cehil'den ise, karanlıklar içerisinde kalmış, ondan çıkamayan kimse olarak söz edilmiştir.<sup>95</sup> İbni Abbas'tan (r.a.) yapılan bir rivayete göre, Mülk suresinin 22. âyetinde geçen "yüzükoyun sürünen"<sup>96</sup> ifadesiyle Ebû Cehil, "doğru yolda düpedüz yürüyen" sözüyle ise Hz. Hamza kastedilmiştir.<sup>97</sup> Hz. Ömer, Bedir esirlerine ne yapılacağına dair mezkûr kanaatini söyledikten sonra Hz. Peygamber'den, Hz. Hamza'ya da kardeşi Abbas'ı, öldürmesi için izin vermesini istemiştir.<sup>98</sup> Kaynaklarda, Hz. Hamza'nın bu hususla ilgili herhangi bir beyanına rastlanamamaktadır. Bununla beraber Bedir savaşı öncesinde gerçekleşen mübarezede onun (r.a.), akrabası olan Şeybe'yi öldürdüğü ve Hz. Ali'yle yardımlaşmak

<sup>88</sup> Makdisî, *Kitâbü'l-bed' ve't-târîh*, 4/146.

<sup>89</sup> Ahmet Önkal, "Ebu Ubeyde bin Cerrâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/249.

<sup>90</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/277.

<sup>91</sup> İbni Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 13/468.

<sup>92</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/330.

<sup>93</sup> İbnü'l-Esir *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/601; İbni Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4/83.

<sup>94</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/182.

<sup>95</sup> el-En'âm 6/122.

<sup>96</sup> el-Mülk 67/22.

<sup>97</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/73.

<sup>98</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/204.

suretiyle bir diğer akrabası Velîd'in öldürülmesine iştirak ettiği rivayet edilmektedir.<sup>99</sup>

### 7. Hz. Mus'ab b. Umeyr

Kureyş'e mensup zengin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Mus'ab b. Umeyr (r.a.) ilk müminlerdendir. O, yanına bir süre gizlice gidip geldiği Hz. Muhammed'in peygamberliğine şiddetle karşı çıkan ailesinin tüm baskılarına rağmen inancında sebat etmiştir. Peygamberliğin beşinci yılında Habeşistan hicretinde bulunmuş, bir süre sonra Mekke ileri gelenlerinden bazılarının İslâm'a girdiğine dair yanlış bir haber duyulunca otuz sekiz kişiyle birlikte geri dönmüştür. Birinci akabe biatini müteakip Hz. Peygamber tarafından İslâm tarihinin ilk muallimi olarak Medine'ye gönderilmiştir. Medine'ye hicret eden ilk Müslüman olan Mus'ab<sup>100</sup> Uhud savaşında Hz. Peygamber'i korumaya çalışırken<sup>101</sup> İbn Kamîe adlı müşrik tarafından şehit edilmiştir.<sup>102</sup> Şehit edildiğinde onu örtecek bir örtü dahi bulunamamıştır. Resûl-i Ekrem, Mus'ab'ın (r.a.) eski bir hırkanın içinde saçları dağılmış, vücudu aldığı darbelerle parçalanmış bir halde yatmakta olduğunu gördüğünde gayet üzülmüş ve şunları söylemiştir: "Seni Mekke'de gördüğümde, senden daha güzel giyinen, senden daha yakışıklı kimse yoktu. Şimdi ise saçın dağınık bir vaziyette sana kefen olarak sarılmış bir elbisenin içerisinde." Resûl-i Ekrem bu sözlerin ardından onun (r.a.) defnedilmesini emretmiştir.<sup>103</sup>

Kur'ân, kimi müminlerin Allah yolunda can vererek Ona (c.c.) olan ah-dini yerine getirdiğinden bahsetmektedir.<sup>104</sup> Hz. Muhammed, Uhut günü cenazesinin başı ucunda kendisine dua ettiği Mus'ab b. Umeyr'in bu lütfemazhar olan zevattan olduğunu müjdelemiştir.<sup>105</sup> Kur'ân'ın, Rabbinin huzuruna varmaktan korkup, nefsinin hevâdan alıkoymakla<sup>106</sup> tavsif ettiği kişi Mus'ab b. Umeyr; haddi aşırp dünya hayatını tercih etmekle suçladığı kişi<sup>107</sup> ise kardeşidir. Rivayete göre ensâr Bedir günü esir aldıkları bir

<sup>99</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/278; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/330; Demircan, "Utbe bin Rebîa", 42/236.

<sup>100</sup> Hüseyin Algül, "Mus'ab b. Umeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/226.

<sup>101</sup> Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985), 1/148.

<sup>102</sup> Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belâzuri, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Muhammed Hamidullah (Mısır: Dâru'l-Maarif, t.y.), 1/53.

<sup>103</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, thk. Ali Muhammed Amr (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 2001), 3/113.

<sup>104</sup> el-Ahzâb 33/23.

<sup>105</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/113.

<sup>106</sup> en-Nâziât 79/40-41.

<sup>107</sup> en-Nâziât 79/37-39.

düşman askerine kim olduğunu sorup ondan “Musa’b b. Umeyr’in kardeşiyim” cevabını almaları üzerine onu bağlamamışlar, kendisine ikramda bulunmuşlar ve yanlarında uyutmuşlardır. Sabah olunca durumu kendisine anlattıkları Mus’ab’tan “Hayır, o benim kardeşim değil. Esirinizi iyi bağlayın. Onun anası, Bathâ ahalisinin malı ve ziynet eşyası en çok olan kadınıdır.” karşılığını almaları üzerine, askeri, annesi fidyasını gönderinceye kadar bağlamışlardır. Mus’ab’ın, kardeşini Bedir günü<sup>108</sup> veya Uhut günü öldürdüğü de söylenmiştir.<sup>109</sup> Mücadele suresinin son âyetinde geçen “kardeşleri”<sup>110</sup> lafzının nüzulüne de Bedir günü müşriklerin safında yer alan kardeşini öldürerek Mus’ab b. Umeyr’in sebep olduğu ifade edilmiştir.<sup>111</sup> Mus’ab’ın öldürdüğü kardeşinin isminin ne olduğu hususunda ihtilaf vardır. Müfessirler ondan Ebû Uzeyr,<sup>112</sup> Âmir<sup>113</sup> ve Ubeyd<sup>114</sup> isimleriyle bahsetmişlerdir. Mus’ab’ın malum fiili müteaddit defalar işlediğine dair herhangi bir rivayete rastlanılmaması mezkûr isimlerle anılan kimselerin aynı kişi olduğunu düşündürmektedir. Gerek onun gerekse diğer sahabilerin İslâm’a karşı çıkanları, akrabaları bile olsalar, affetmediklerine, icap ettiğinde öldürebildiklerine dair bu nevi rivayetler, onların, dinlerini her türlü değer üzerinde tuttuklarının alametidir.

### 8. Hz. Abdullah b. Übey

Abdullah b. Übey (r.a.), Kur’ân’ın, kendisi hakkında “iftira suçunun en büyük payını yüklenene ise büyük bir azap vardır”<sup>115</sup> buyurduğu<sup>116</sup> Medineni münafıkların elebaşı<sup>117</sup> Übey b. Selul’ün oğludur. O (r.a.), bir gün su içtiğine şahit olduğu Resûl-i Ekrem’den (s.a.s.) “Ey Allah’ın rasulü! İçtiğin sudan biraz artır ki onu babama içireyim. Umulur ki Allah (c.c.) bu su vesilesiyle onun kalbini arındırır.” ricasında bulunmuştur. Hz. Peygamber onun isteğini yerine getirmiş, o da (r.a.) artan suyu babasına götürmüştür. Übey b. Selul, kendisine sunulan şeyin mahiyetini sorduğunda Abdullah (r.a.) ona, “Bu su Peygamber’in (s.a.s.) içtiği sudan artmıştır. Allah (c.c.) bunun vesilesiyle senin kalbini arındır umuduyla getirdim” demiştir. Übey b. Selul, oğlunun merhamet dolu bu cümlelerin Resûl-i Ekrem

<sup>108</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 22/64.

<sup>109</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 31/53.

<sup>110</sup> el-Mücâdele 58/22.

<sup>111</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 20/330.

<sup>112</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 31/53.

<sup>113</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 22/64.

<sup>114</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 29/277; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 20/330; İbni Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 13/468.

<sup>115</sup> en-Nûr 24/11.

<sup>116</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/210.

<sup>117</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22/655.



(s.a.s.) hakkında çirkin sözler söyleyerek karşılık vermiştir. Bu duruma öfkelenen Abdullah (r.a.), onu öldürmeye niyetlenmiş, bunun için Resûl-i Ekrem'den (s.a.s.) müsaade istemiştir. Resûl-i Ekrem'den (s.a.s.) aldığı cevap ise “Hayır, ona yumuşak davran ve iyilik yap” olmuştur. Yaşanan bu hadisenin Mücadele suresinin son âyetinde geçen “babaları” ifadesinin nüzul sebepleri arasında olduğu rivayet edilmektedir.<sup>118</sup>

### 9. Hz. Esmâ

Hz. Esmâ, Hz. Ebu Bekir'in kızı olup o, aynı zamanda, hicret esnasında mağarada buldukları süre zarfında Resûl-i Ekrem'e ve babasına erzak temin eden kişidir.<sup>119</sup> Hz. Esmâ'nın annesi, Hz. Ebu Bekir'in ilk eşi Kuteyle'dir. Kuteyle İslamiyeti kabul etmeyince Ebu Bekir (r.a.) onu boşamıştır.<sup>120</sup> Rivayete göre, Resûl-i Ekrem (s.a.s.) ile Kureyş müşrikleri arasındaki sulh döneminde Kuteyle, Esmâ'ya gelmiş ona bir küpe ve bazı şeyler hediye etmek istemiştir. “Allah, din uğrunda sizinle savaşmayan, sizi yurdunuzdan çıkarılmayan kimselere iyilik yapmanızı ve onlara karşı adil davranmanızı yasak kılmaz.”<sup>121</sup> kavli ilahisi bu hediyeleri kabul etmek istemeyen Esmâ'nın, durumu Resûl-i Ekrem'e (s.a.s.) anlatması üzerine nâzil olmuştur.<sup>122</sup> Kuteyle'nin sonraları Müslüman olduğu sanılmaktadır.<sup>123</sup>

### Sonuç

Bu çalışma kapsamında yakınlarıyla ilişkileri ele alınan zevatın her birinin sahabenin önde gelen, tanınmış fertleri olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Abdullah b. Abdullah b. Übey hariç tümü muhâcirlerden olan bu mümtaz şahsiyetlerin nüzûlüne sebep teşkil ettikleri âyetler, müminlere hak yoldan sapmış yakınlarıyla ilişkilerinde gözetmeleri gereken hassasiyetleri beyan etmektedirler. Konuyla ilgili rivayetler sahabenin sulh ortamında malum yakınlarıyla aralarındaki akrabalık bağlarını dikkate almak, onların inançlarına veya Resûl-i Ekrem'in şahsına yönelik menfi teşebbüslerine ise asla müsamaha göstermemek şeklinde bir yol benimsediklerini ihsas ettirmektedir. Bu hadiseleri müteakip nâzil olan âyetlerin bir kısmı sahabeden sadır olan fiilleri tasvip eder mahiyettedir. Diğer bir kısmı ise işlenen fiili tashih etmektedir. Sahabenin savaş orta-

<sup>118</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/329.

<sup>119</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/212-213.

<sup>120</sup> Mustafa Fayda, “Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/104.

<sup>121</sup> *el-Mümtehine* 60/8.

<sup>122</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/408.

<sup>123</sup> Ali Yardım, “Esmâ bint Ebû Bekir es-Siddîk” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/402.



mında söz konusu yakınlarına yönelik fiillerinin ise Kur'ân tarafından daima övüldüğü müşahede edilmektedir.

Sahabe yakınlarından bazıları Resûl-i Ekrem'in şahsını hedef alan çirkin sözler sarf etmelerine rağmen onun (s.a.s.), daima onların hidayete ermeleri için çaba sarf ettiği görülmektedir. O (s.a.s.), bu yaklaşımıyla ashabına da örnek olmuştur. Resûl-i Ekrem ve ashabının sergiledikleri yapıcı tutum vesilesiyle malum kitleden İslâm dinine girenler olmuştur.

### Kaynakça

- Algül, Hüseyin. "Mus'ab b. Umeyr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/226-227. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Alpaydın, Mehmet Akif. "Kur'an'da Allah-İnsan İlişkinin Müşahhas Bir Örneği: Muvâfakat Hâdisesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2016), 99-136.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Râhu'l-Meânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Arık, Selim. "Kerâmet ve Firâset Bağlamında Muvâfakât-ı Ömer". *Diyanet İlmî Dergisi* 41/4 (Ekim-Kasım-Aralık 2005), 115-128.
- Askalânî, İbn Hacer. *el-İsâbe fi temyîzi's-Sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Küttâbü'n-Nebî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1398.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Ensâbu'l-Eşrâf*. 13 Cilt. thk. Muhammed Hamidullah. Mısır: Dâru'l-Maarif, t.y.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. Kâhire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1980.
- Câhiz, Ebû Osmân Mahebûb. *el-Osmâniyye*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve Şihâhu'l-Arabîyye*. 7 Cilt. thk. Ahmed Abdü'l-Ğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Çubukçu, Asri. "Ebû Kuhâfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/177-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Demircan, Adnan. "Utbe bin Rebîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/235-236. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/495-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Fayda, Mustafa. "Abdurrahmân b. Ebû Bekir es-Siddîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/159. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Fayda, Mustafa. "Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/101-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Fayda, Mustafa. "Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/44-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. by: Dâr'u Hicr, 1417/1997.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 15 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. 20 Cilt. by: Matbaatü'l-Cevânib, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübra*. 11 Cilt. thk. Ali Muhammed Amr. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâeddîn el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Kaya, Murat. *Hz. Ebû Bekir'in Kur'an'a Hizmetleri ve Tefsirdeki Yeri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2018.
- Koçak, Muhsin. "Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/51-53. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Macit, Yüksel. *Muvâfakât-ı Ömer*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *Kitâbü'l-bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. by: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. 2 Cilt. Riyad: Dâr-u Tayyibe, 1. Basım, 2006.
- Nesefî, Ömer. *Metnü'l-Akâid*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.
- Nüveyrî, Ahmed bin Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sönmez, Mehmet Ali. "Abdullah b. Ebû Bekir es-Sıddîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/95-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'an*. 26 Cilt. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî. Kâhire: Dâru'l-Hicr, 1422/2001.
- Taftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-akâid*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.
- Önkâl, Ahmet. "Ebu Ubeyde bin Cerrâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/249-250. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yardımlı, Ali. "Esmâ bint Ebû Bekir es-Sıddîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/402-404. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehrâveyn Yayınevi, ts.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lami'n-Nübela*. 25 Cilt. thk. Şuayb el-Arnâvut, Hüseyin el-Esed. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.
- Zübeyrî, Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab. *Kitâbu nesebi Kureyş*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1951.

## İslam Medeniyetinde Matematiğin İşlevselliği: İlm-i Ferâiz Örneği

The Functionality of Mathematics in Islamic Civilization: The  
Example of 'İlm al-Farâ'id

### Halime Mücella DEMİRHAN ÇAVUŞOĞLU

Dr., Öğretmen Dr., Teacher  
Millî Eğitim Bakanlığı Ministry of Education  
Ankara | Türkiye Ankara | Turkey  
mucellademirhan@hotmail.com orcid.org/0000-0002-4126-1982

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 15 Ekim 2021 Received | 15 October 2021  
Kabul Tarihi | 01 Aralık 2021 Accepted | 01 December 2021  
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2021 Published | 30 December 2021

#### Atıf | Cite as:

Demirhan Çavuşoğlu, Halime Mücella. "İslam Medeniyetinde Matematiğin İşlevselliği: İlm-i  
Ferâiz Örneği [The Functionality of Mathematics in Islamic Civilization: The Example of İlm  
al Faraid]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat*  
9/2 (Aralık | December 2021), 555-582.  
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1010306>

#### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.  
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### The Functionality of Mathematics in Islamic Civilization: The Example of 'İlm al-Farā'îd

**Abstract:** The importance of the science of mathematics in Islamic civilization has been brought to light by the studies of Islamic science historians. Investigating the reasons behind the scientific efforts of Muslims and revealing the connections between these reasons and the obligations of the Islam religion, if any, will be the output of another study. The study we refer to here is interdisciplinary, just like research on the history of science, and can only be accomplished through the joint efforts of the field experts of Islamic sciences and science historians. In this aspect, our research serves as a starting point for new studies on this subject in our country. Revealing the relationship between Islamic sciences and mathematical sciences not only concerns Islamic sciences and mathematical sciences as a tool but will also serve as a source for researchers in both fields and provide guidance to today's Muslims for developing a scientific attitude.

Our study draws attention to the connection between the 'İlm al-Farā'îd, a branch of Islamic sciences, and the science of mathematics. Our study points out the place of farā'îd science in the content of Islamic period mathematics books, starting with Hārizmī, the owner of the first algebra book known in the world. Based on the existence of studies conducted on pre-Ottoman Islamic period sources, our study focused on the context of the Ottomans, who took over the scientific culture of Islamic civilization. In our study, farā'îd problems were exemplified in mathematics books written or used, especially in the classical Ottoman period.

Our study is a qualitative research based on text analysis. A descriptive research technique was used in the general sense, and a case study as a sub-method of this technique was used throughout the study. The study's sample area was chosen in line with the target theme, and it was tried to be as wide as possible. Important calculus-algebra books of the Islamic period, calculus-algebra books studies in Ottoman madrasahs, and classical Turkish calculus books written in Ottoman lands constitute the sample area of this study. Primary sources and studies and secondary sources, including related studies on these sources, were used throughout the research.

The research, as a result, revealed that the science of farā'îd is a highly effective concept in developing the science of mathematics in Islamic civilization. The research stated that the aim of 'facilitating the calculations of farā'îd' was widely adopted in the software of the important calculus and algebra books of the Islamic period. It is also expressed in this study that the behavior mentioned above was practiced in the Ottoman lands as well as in the pre-Ottoman Islamic civilization. In this context, the continuation of the research drew attention to the existence of farā'îd problems in the mathematics books known to be frequently studied in Ottoman madrasahs. The last part of the study mentions the effect of the Islamic period science tradition in the Turkish science culture, which is tried to be created, referring to the continuation of the farā'îd subject in the Turkish algebra books written in the Ottoman lands.

This research is a first in our country's science history regarding its subject and the results achieved. This research is thought to make both science history researchers and experts of Islamic scientists recognize the relationship between Islamic sciences-fiqh and mathematical sciences as 'worth studying.' New and comprehensive research on the subject will undoubtedly shed light on many questions still waiting to be clarified about our history of science. It is also thought that the new studies will benefit Muslim society to develop scientific activities in line with its ancient tradition, as long-awaited.

**Keywords:** History of Science, Sciences in Islamic Civilization, Mathematics in Islamic Civilization, Islamic Sciences - Mathematics Relationship, Farā'îd Problems.

### İslam Medeniyetinde Matematiğin İşlevselliği: İlm-i Ferâiz Örneği

**Öz:** İslam medeniyetinde matematik biliminin ne denli önemli olduğu, İslam bilim tarihçilerinin çalışmaları ile gün yüzüne çıkarılmıştır. Müslümanların bilimsel çabalarının arkasında yatan sebepleri araştırmak ve eğer varsa bu sebeplerin İslam dininin vecibeleri ile olan ilişkisini ortaya koymak ise başka bir çalışmanın ürünü olacaktır. Sözü ettiğimiz çalışma tıpkı bilim tarihi araştırmaları gibi disiplinlerarası nitelikte olup ancak İslamî ilimlerin alan uzmanları ile bilim tarihçilerinin ortak gayretleri sonucunda gerçekleştirilebilir. Bu anlamda araştırmamız ülkemizde konu ile ilgili yapılacak yeni araştırmalar için bir başlangıç niteliği taşımaktadır. İslamî ilimlerin matematik bilimleri ile ilişkisini ortaya koymak, araç olarak hem İslamî ilimleri hem de matematik bilimlerini ilgilendirdiği gibi ortaya koyduğu sonuç itibarı ile de yine her iki alanın araştırmacılarına da kaynaklık edecek ve günümüz Müslümanlarının bilimsel bir tutum geliştirmesinde yol gösterici olacaktır.

Araştırmamızda, İslâmî ilimlerin bir dalı olan Ferâiz ilminin, matematik bilimi ile ilişkisine dikkat çekilmiştir. Çalışmamızda dünya üzerinde bilinen ilk cebir kitabının sahibi Hârizmî'den başlayarak İslamî dönem matematik kitaplarının muhteviyatında ferâiz ilminin yeri vurgulanmıştır. Osmanlı öncesi İslamî dönem kaynakları hakkında konu ile ilgili yapılmış çalışmaların varlığına binaen araştırmamız İslam medeniyetinin bilim kültürünü devralan Osmanlılar genelinde özelleştirilmiştir. Araştırmamızda, özellikle Osmanlı klasik döneminde yazılmış veya kullanılmış matematik kitaplarında ferâiz problemleri örneklendirilmiştir.

Çalışmamızın metin analizine dayanan nitel bir araştırmadır. Çalışma boyunca genel olarak betimsel araştırma tekniği kullanılmış olup bu tekniğin bir alt yöntemi olan örnek olay araştırmasından faydalanılmıştır. Çalışmanın örnekleme alanı hedef temaya uygun olacak şekilde seçilmiş ve mümkün olduğunca geniş tutulmaya gayret edilmiştir. İslamî dönemin önemli hesap-cebir kitapları, Osmanlı medreselerinde çoğunlukla okunan hesap-cebir kitapları ve Osmanlı topraklarında yazılmış klasik dönem Türkçe hesap kitapları bu çalışmanın örnekleme alanını oluşturmaktadır. Araştırma boyunca ilgili birincil kaynaklar ve bu kaynaklara ilişkin yapılmış çalışmaları içeren ikincil kaynaklar kullanılmıştır.

Araştırma sonucunda, ferâiz ilminin İslam medeniyetinde matematik biliminin gelişiminde son derece etkili bir kavram olduğu ortaya konmuştur. Araştırmada, İslâmî dönemin önemli hesap ve cebir kitaplarının yazılımlarında 'ferâiz hesaplamalarında kolaylık sağlamak' amacının yaygın olarak benimsendiği belirtilmiştir. Sözü edilen davranışın Osmanlı öncesi İslam medeniyetinde olduğu gibi Osmanlı topraklarında da uygulandığı yine bu çalışma ile ifade edilmiştir. Bu bağlamda, araştırmamızın devamında Osmanlı medreselerinde sıklıkla okunduğu bilinen matematik kitaplarında ferâiz problemlerinin varlığına dikkat çekilmiştir. Çalışmanın son bölümünde ise Osmanlı topraklarında yazılan Türkçe hesap kitaplarında ferâiz bahsinin devamına değinilerek oluşturulmaya çalışılan Türkçe bilim kültürü içerisinde İslamî dönem bilim geleneğinin etkisinden söz edilmiştir.

Araştırmamızın konusu ve ulaştığı sonuçlar ülkemiz bilim tarihi çalışmalarında bir ilktir. Bu araştırma ile birlikte İslamî ilimler-fıkıh ile matematik bilimleri ilişkisinin gerek bilim tarihi araştırmacıları gerekse İslamî ilimler alan uzmanları tarafından 'üzerinde çalışılmaya değer bir alan' olarak fark edileceği düşünülmektedir. Konu ile ilgili yapılacak yeni ve kapsamlı araştırmaların bilim tarihimize ilgili hala aydınlatılmayı bekleyen pek çok soruya ışık tutacağı muhakkaktır. Bununla birlikte yapılması ümit edilen yeni çalışmaların, Müslüman toplumun çoktandır ihtiyaç duyulan şekilde kendi kadim geleneği ile uyumlu bilim faaliyetleri geliştirmesi hususunda faydalı olacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Bilim Tarihi, İslam Medeniyetinde Bilim, İslam Medeniyetinde Matematik, İslamî İlimler-Matematik İlişkisi, Ferâiz Problemleri.

## Giriş

**B**ir medeniyeti ortaya çıkaran faktörler arasında medeniyet kavramının intisap ettiği toplumun değerler sistemi büyük önem taşımaktadır. Toplumun değerler sistemi ise siyasal sistem, eğitim sistemi, din ve hukuk sistemi gibi kavramların insicamlı birlikteliğinden oluşur. Bu nedenle, İslam medeniyetinde matematik biliminin işlevselliğinden bahsedebilmek için öncelikle İslam dininin medeniyet tasavvurunda ilgili olduğu topluma ait koyduğu değerler sistemini iyi tanımlamamız gerekir.

İslam dininin önemli vecibelerinden biri olan namaz ibadeti, günün belirli vakitleri için tayin edilmiştir. Sözü edilen vakitlerin belirlenmesi doğru zaman ölçümlerini gerekli kılar. Yine namaz ibadetinin bir şartı olan kibleye yönelmek de ancak doğru açı ölçümleri ile elde edilebilir. Bununla birlikte İslam dininin bir başka önemli vecibesi olan zekâtı kimin ne şekilde ödeyeceğinin belirlenmesi ancak matematiksel hesaplamalar ile öğrenilebilir.

Bütün gelişmiş toplumlar gibi, İslam medeniyetinde de “adalet” kavramı sosyal hayatın en değerli unsurudur. İşçi-işveren hesaplamaları, alım-satım işleri, vergi hesaplamaları gibi pek çok alanda adaletin sağlanması matematik bilgisine muhtaçtır. Bu bağlamda, İslam medeniyetinde yargı görevini ifa etmek ile yükümlü olan kadılar için “görevini doğru şekilde yerine getirebilecek kadar matematik bilmek” aranan bir vasıftır. İslam bilim tarihi araştırmalarının birincil kaynaklarından *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nin 1. cildinde kadılar ile ilgili anlatılan örnek, matematik biliminin adaletin teminindeki önemine dikkat çekmektedir. Risâlede, adamın birinin bir başka adamdan boyu yüz arşın eni yüz arşın olan bir parça araziye bin dirheme satın aldığı, sonra da satıcısına eni ve boyu elli arşın olan iki araziye vererek anlaşmak istediği anlatılır. Risâlede devamla hendese-geometri bilmeyen kadının bu öneriyi kabul ederek hata ettiği, hendese bile kadının ise alıcı tarafından öngörülen bu ödemenin gerçekte olması gereken meblağın yalnızca yarısını karşıladığını fark ettiği belirtilir.<sup>1</sup>

Benzer örnek, 18. yüzyıl Osmanlı âlimi Kâtip Çelebi'de de tekrar edilmiştir. Kâtip Çelebi *Mizânû'l-hâk fî İhtiyâri'l-ehak* adlı eserinde, geometri bilen müfti ile bilmeyen müftiyi karşılaştırır. Kâtip Çelebi verdiği örnekte, bir kimsenin eni boyu ve derinliği 4 zirâ olan bir kuyuyu kazmak için bir işçiyi 8 akçeye tuttuğunu işçinin ise eni boyu ve derinliği 2 zira olan kuyu kazıp karşılığında 4 akçe istediğini anlatır. Hendese bilmeyen kadının

<sup>1</sup> *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Ömer Bozkurt (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 1/68.

yanlış hesap yaparak işçiyi haklı bulduğunu hendese bilen kadının ise işçi için hakkı 1 akçedir diyerek doğru bilgiye ulaştığını anlatır.<sup>2</sup>

İslam medeniyetinde matematiğin önem arz ettiği diğer bir alan, miras hukuku ile ilgilidir. İslam dininin hayatın her alanını düzenleyen kuralları, kişinin vefatı sonrası ortaya çıkacak miras problemlerini de belirli kurallara bağlayarak mirasçılar arasında olabilecek muhtemel sıkıntıları çözüme kavuşturmuştur. İlm-i ferâiz ile tanımlanan İslam miras hukuku, İslam âlimlerinin Kur'an-ı Kerim'de Nisâ Suresi'nin 11. ve 12. ayeti<sup>3</sup> ile açık bir şekilde ifade edilen kurallar üzerine inşâ ettikleri ve üzerinde ehemmiyetle durdukları bir konudur. Ferâiz ilmi, İslam medeniyetinin teşekkülünden itibaren yalnızca fıkıh âlimlerinin değil aynı zamanda matematik çalışmaları ile tanıdığımız âlimlerin de eserlerine konu olarak onlar için matematiksel araştırmalarında teşvik edici bir güç oluşturmuştur. İslam-Arap düşüncesinin oluşum ve gelişim evrelerine yönelik araştırmaları ile tanıdığımız Muhammed Âbid Câbirî (ö. 2010), İslam medeniyetinde fıkıh ilminin bilgiyi şekillendirmede en büyük etken olduğunu belirtir. Ona göre Yunan medeniyeti bir "Felsefe medeniyeti" ise İslam medeniyeti de bir "Fıkıh medeniyetidir".<sup>4</sup> Câbirî yazısının devamında fıkıh ilmi içerisinde değerlendirdiği İslam miras hukuku üzerinde özellikle durur ve ferâiz ile tanımlanan bu ilim için "İslam kültüründe matematiğe en yakın ilim, miras taksim ilmidir" der. Bununla da yetinmeyen Câbirî, daha da ileri gider ve İslam kültüründe matematiğin gelişmesini fikhî pratik-

<sup>2</sup> Kâtip Çelebi, *Mizânu'l-hak fî ihtiyârî'l-ehak*, sad. Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 34.

<sup>3</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nisâ 4/11. "Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. (Mirasçılar) ikiden fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarıdır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, anne babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa annesinin payı, vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir".

en-Nisâ 4/12. "Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra, eşlerinizin, çocukları yoksa, bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de, yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığının dörtte biri onlarıdır. Çocuğunuz varsa bıraktığının sekizde biri onlarıdır. Eğer bir erkek veya kadının, annesi, babası ve çocukları bulunmadığı halde malı (diğer) mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, vasiyetten ve borçtan sonra her birinin payı altıda birdir. Bundan fazla iseler üçte bire ortaklırlar. Kimse zarar görmesin; Allah'ın hükmü budur. Allah her şeyi bilendir, hilim sahibidir".

<sup>4</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 133.

lere bağlar. Ona göre teorik fikhın özellikle de ferâiz ilminin ihtiyaçları matematik ilminin gelişmesine ve yenileşmesine neden olmuştur.<sup>5</sup>

Ünlü bilim tarihçisi George Sarton'ın, zamanının ve bütün zamanların en büyük matematikçisi olarak tanımladığı, dünya üzerinde bilinen ilk cebir kitabı olan *Kitâbü'l-Muhtasar fi'l-cebr ve'l-mukâbele'nin* yazarı Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'nin (ö. 232/847'den sonra) söz konusu kitabın girişindeki ifadeleri Câbirî'nin iddiasını desteklemektedir. Hârizmî eserin girişinde, kitabı kaleme alışı ile ilgili "İnsanların miras paylaşımlarında, ticari işlemlerde ve yer ölçümleri, ırmakların suyunun paylaşımı, inşaat gibi alanlarda ve aralarındaki çeşitli konularda yapacakları her türlü hesaplamalarda gereksinim duyacakları en ince ve en asil hesap yöntemlerini içeren küçük bir risâle kaleme aldım".<sup>6</sup> demektedir.

*Cebr ve'l Mukâbele* matematiksel anlamda her ne kadar bir ferâiz kitabından çok öte de olsa yazarının sözlerinde dile gelen satırlar, kitabın muhteviyatında ve teşekkülündeki dinî gereksinimlere dikkat çekmektedir. Bir bilim tarihçisinin Hârizmî'de vücûd bulan bu tavrı çok iyi tahlil etmesi gerekir.

Nitekim Hârizmî'nin kitabı incelendiğinde kitabın en kapsamlı bölümü olan üçüncü bölümünün verâset hesaplamalarına ait olduğu görülür. Hârizmî bu bölümde ilk defa ferâiz problemlerini cebir yolu ile çözmüştür.

Yukarıda değindiğimiz bilgilerden hareketle, İslam medeniyetinde matematiğin işlevselliği konusunda örnek verebileceğimiz pek çok alan bulunmaktadır. Söz konusu alanlar müstakil olarak düşünüldüğünde, her birinin İslam toplumunda matematiğin gelişimine katkısının şüphesiz olduğu açıktır. Bununla birlikte ferâiz ilmi söz konusu alanlar içerisinde en dikkat çekici olanıdır. Dolayısıyla araştırmamızda ferâiz ilmi özellikle seçilmiş ve İslam bilim tarihinin önemli eserlerinde ferâiz problemleri sorgulanmıştır. Çalışmada konu özellikle İslam bilim tarihinin ihmal edilmiş bölümü olan Osmanlı matematiğinde özelleştirilmiştir. Çalışma boyunca, İslam matematiğinin önemli eserlerindeki ferâiz problemlerinin genel şekilde aktarımının ardından Osmanlı klasik döneminin önemli hesap kitaplarından seçilen ferâiz problemleri ve çözümleri ayrıntılı şekilde incelenmiştir.

Araştırma sonuçlarımızı anlamlı kılmak adına çalışmanın ilk kısmın-

<sup>5</sup> Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 137.

<sup>6</sup> Al-Khwârizma, *Algebra*, çev. F. Rosen's Translation, Footnotes and Refences by F. Rosen as enriched by Melek Dosay (Pakistan: Pakistan Hijra Council, 1989), 66. Ahmed Cebbar, *İslam Bilim Tarihi*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 157.



da, ferâiz ilminin tanımı ve ilimlerin sınıflandırılmasındaki yeri konu edilmiştir.

### 1. Ferâiz İlmî

Ferâ'iz (الفرائض) kelimesi Arapça bir kelime olup, farîza (فريضة) kelimesinin çoğuludur. Farizâ kelimesi ise dinî anlamda kesin delillerle sabit olan ve şüphesi olmayan şeyleri karşıladığı gibi, vacip olan miras payları anlamında da kullanılır. İfade ettiğimiz bu ikinci anlamdan hareketle ferâiz ilmi, fıkhıta mirasçılardan alacakları payları matematik usullerle açıklayan bir ilim ya da daha geniş bir anlatımla kimin ölene mirasçı olacağını, kimin olamayacağını ve her bir varise mirastan ne kadar pay verileceğini matematiksel hesaplamalarla bildiren ilim şeklinde tanımlanır.<sup>7</sup>

Ömer Nasuhi Bilmen *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*'nda ferâiz ilmini; İslam hukukunun mühim bir kısmını teşkil eden ve irse müteallik bulunan birtakım meselelerin, kaidelerin müdevven heyetidir. Bu, “ölünün terekeseine teallük eden haklardan ve terikenin mu'ayyen sehimler üzere taksiminden bahseden bir ilimdir.”<sup>8</sup> şeklinde tanımlamaktadır.

Ferâiz ilmi, hadis kitaplarında sıkça rastladığımız konulardandır. “Ferâizi öğrenin ve öğretin, çünkü ferâiz ilmin yarısı olup unutulacaktır. Ümmetinden çekilip alınacak ilk ilim de odur.”<sup>9</sup> şeklindeki hadis muteber hadis kitaplarında geçmektedir. Bu ve benzer şekilleri ile ifadesini bulan hadislerde ferâiz ilminin önemi ve fazileti belirtilerek ferâiz ilminin öğrenilmesi ve öğretilmesi tavsiye edilmektedir. Söz konusu hadisler, ferâiz kitaplarının “Giriş” bölümünde dile getirilerek konunun önemine dikkat çekilmektedir.

#### 1.1. Ferâiz İlminin İlimlerin Sınıflandırılmasındaki Yeri

Ferâiz ilmi ile ilgili bilgi veren kaynaklar bu ilme dair ilk eserin sahabeden Zeyd b. Haris tarafından yazıldığını ve söz konusu eserin tabii devrinde yeniden şerh edildiğini ifade etmektedirler.<sup>10</sup>

Önceleri fıkıh kitaplarının içerisinde bir bölüm olarak bulunan ilm-i ferâiz zamanla müstakil ferâiz kitapların içeriğini oluşturmuştur. İslam bilim tarihinin ilk bibliyografik eseri kabul edilen İbnü'n Nedîm'in (ö. 385/995[?]) *el-Fihrist*'inde, ferâiz ilmine dair pek çok kitabın adı geçmek-

<sup>7</sup> Mahmut Esad Seydişehri, *Ferâidü'l-Ferâiz* (Dersaadet: Selânik Matbaası, 1326), 2.

<sup>8</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1969), 5/208.

<sup>9</sup> Ali Bardakoğlu, “Ferâiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/362-363.

<sup>10</sup> Bardakoğlu, “Ferâiz”, 12/ 362.

tedir. Ebû Yûsuf (ö. 182/799) tarafından yazılan *Kitâbu'l-Ferâid*<sup>11</sup>, el-Lu'luî tarafından yazılan (ö. 204/820) *el-Ferâid*<sup>12</sup>, el-Hassâf (ö. ?) tarafından yazılan *Kitabü'l-Vesâyâ*<sup>13</sup>, et-Tahavî (ö. 322/933) tarafından yazılan *Kitâbü'l-Vesâyâ ve Kitâbü'l-Ferâid*<sup>14</sup> bunlardan bazılarıdır.

İslam medeniyetinde ilimlerin sınıflandırmasına dair yazılan eserlerde ilm-i ferâiz başlığı altında ferâiz ilminin tanımı yapılarak öneminden bahsedilmiştir. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (ö. 387/987) ilimlerin sınıflandırılmasını konu alan *Mefâtihu'l-ulûm* adlı eserinde Fıkıh ilmini, naklî ilimleri konu alan ilk makalenin dokuz bâbinden birinci bâbında ele alarak bu ilmi on bir fasılda işlemiş ve onuncu faslına ferâiz ilmine ayırmıştır. Hârizmî, sayı ilimleri başlığı altında “Cebir ve Mukabele İlmî”nden bahsederken ise cebir ve mukabele halkın vasiyet, miras paylaşımı gibi çözümünü güç problemlerin çözümünde kullanıldığını belirtmiştir.<sup>15</sup>

İbn Haldûn (ö. 808/1406) ilimleri iki sınıfta inceler bunlardan ilki tabii bölüm olup akıl yolu ile elde edilebilecek olan ilimleri kapsar; bu ilimler felsefî-hikemî ilimlerdir. İkincisi ise naklî bölüm olup nakil yolu ile ulaşılan ilimleri kapsar; bu ilimler naklî-vaz’i ilimlerdir.

İbn Haldûn, aklî ilimler içerisinde matematik ilminden bahsedip onun da ikinci bölümünü sayı ilimlerine ayırmıştır. İbn Haldûn, sayı ilimleri içerisinde, “sayı ilimlerinden ferâiz” başlığı altında ferâiz ilminden ve öneminden bahsederek bu ilmin bir kısmının fıkıh ilmine dahil olduğunu belirtmiştir.<sup>16</sup>

Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî (ö. 1036/1627) ise ilimlerin sınıflandırmasını konu alan *el-Fevâ'idü'l-hâkâniyye* eserinde konuya farklı bir açıdan yaklaşmıştır. Şirvânî, ferâiz ilmini şer’i ilimler içinde zikretmiş bu ilmin Şâfi mezhebi âlimlerince fıkıh ilmi içinde kabul edildiğini, Hanefî âlimlerince ise fıkıh ilminin dışında onun bir alt dalı olarak görüldüğünü ifade etmiştir.<sup>17</sup>

Osmanlı âlimi Taşköprizâde Ahmed Efendi’nin (ö. 986/1561) *Mevzû’âtü'l-ulûm*’u ilimlerin sınıflandırılması alanında bir başka önemli

<sup>11</sup> İbnü’n-Nedîm, “Altıncı Makâle Fıkıh ve Fakîhler Hakkındadır”, çev. Mehmet Yolcu, *Fihrist*, ed. Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 536.

<sup>12</sup> İbnü’n-Nedîm, “Altıncı Makâle Fıkıh ve Fakîhler Hakkındadır”, 539.

<sup>13</sup> İbnü’n-Nedîm, “Altıncı Makâle Fıkıh ve Fakîhler Hakkındadır”, 542.

<sup>14</sup> İbnü’n-Nedîm, “Altıncı Makâle Fıkıh ve Fakîhler Hakkındadır”, 545.

<sup>15</sup> Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, thk. ve ter. Aygün Akyol, İclâl Arslan (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 250.

<sup>16</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004), 693.

<sup>17</sup> Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî, *el-Fevâ'idü'l-Hâkâniyye*, çev. Osman Bayder (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 190.

eserdir. İlm-i ferâiz eserde iki yerde geçer. Bunlardan ilki eserin “A’yâna Ait İlimleri Bildirir” başlığını taşıyan 4. aslının sayı ilimleri ile ilgili sekizinci bölümünde “ferâiz hesapları ilmi” başlığı altındadır. Bu başlık altında tanımlanan ilim ile ilgili “ferâize-farzlara” bağlı olmak bakımından din ilimlerinden sayılır ama hesap kural ve kaidelerine bağlı olması yönünden hesap ilminin dallarındandır, denilir.<sup>18</sup> Eserin şer’i ilimleri bildiren 6. aslının 8. bölümü din ilimlerinin dalları beyanında olup bu başlık altında fıkıh ilminin dallarından biri olarak yeniden ferâiz ilmi ifade edilmiştir.<sup>19</sup>

İlimlerin sınıflandırılması alanında bir başka önemli eser olan Saçaklızâde Mehmed Efendi’nin (ö. 1145/1732) *Tertibü’l-’ulûm*’unda ise, ferâiz ilmi fıkıh ilminin bir alt dalı olarak tanımlanmaktadır. Saçaklızâde, ferâiz ilminin kendisine duyulan aşırı ihtiyaç nedeni ile büyük bir önem arz ettiği için müstakil bir ilim olarak ele alınıp incelenmeyi hak ettiğini belirtmektedir. Ferâiz ilmini, fıkıh ilminin en zor kısmı olarak tanımlayan Saçaklızâde, hesap ilmi ile ilgili olarak ise “bu ilim, ferâiz ve vasiyet gibi bazı fıkıh bâbları için bir mukaddimedir.” demiştir. Ardından hesap ilmini, ilmin çeyreği olarak tanımlayan Saçaklızâde, bu yorumuna “Çünkü o, ferâiz ilminin yarısıdır. Ferâiz ilmi ise, ilmin yarısıdır.” diyerek açıklama getirmiştir.<sup>20</sup>

İslam medeniyeti bilim geleneğinin önemli bir unsuru olan ilimlerin sınıflandırılmasında ferâiz ilminin çoğunlukla fıkıh ilminin bir kolu olarak zikredildiği ve onun hesap ilmi ile olan ilişkisine dikkat çekildiği bazen de hesap ilminin bir dalı olarak ifade edildiği görülmektedir. Yapılan bu sınıflandırmalarda ferâiz ilminin mevcudiyeti onun Müslüman toplum içerisinde kazandığı önemin ve yaygınlığın bir tezahürüdür.

## 1.2. Ferâiz İlmî ile İlgili Tanımlar ve Temel Bilgiler

Ferâiz ilmine yönelik problemleri anlayabilmek ve ilgili kaynaklarda bu problemler için sunulan çözüm yöntemlerini yorumlayabilmek için bilinmesi gereken birtakım tanımlar ve kurallar bulunmaktadır. Çalışmada ifade edeceğimiz tanımlar ve kurallar ferâiz ilmi ile ilgili temel kavramlara ilişkin olanlardan seçilmiştir. Çalışmanın devamında çözümünü sunacağımız ferâiz problemlerinde bu kurallar ve tanımlar kullanılacaktır.

<sup>18</sup> Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Mevzuatü’l-Ulûm*, sad. Mümin Çevik (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011), 1/358.

<sup>19</sup> Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Mevzuatü’l-Ulûm*, 2/1036.

<sup>20</sup> İbrahim Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimlerin Sınıflandırılması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 144.

### 1.2.1. Ferâize Ait Bazı Terimler

- **İntikâl:** Terekenin (miras) mirasçılara kalmasıdır.
- **Mûris:** Vefat eden, miras bırakan kimse
- **Ashab-ı Ferâiz:** Mirastan payı  $1/2$ ,  $1/3$ ,  $1/4$ ,  $1/6$ ,  $1/8$  gibi belirli hisselerde takdir edilmiş olan mirasçılara “ashab-ı ferâiz” denir.
  - **Fürûz-ı Mukaddere:** Miktarı Kur’an ve sünnet ile belirlenen paylardır.
  - **Sehm:** Mirasta hisse demektir.
  - **Tereke:** Ölenin bıraktığı mallar ve bazı haklardır.
  - **Asabe:** Sözlükte, bir kimsenin erkek tarafından hısımları demektir. Ferâiz terimi olarak ise “ashâb-ı ferâiz” yani belirli pay sahibi mirasçılar paylarını aldıktan sonra, mirastan geri kalanını yalnız buldukları takdirde ise terekenin tamamını alan mirasçılardır.
    - **Cedde:** Nine demektir. Ana ve babanın anaları ve bunların anaları olan ninelerdir.
      - **Cedd:** Dede demektir.
      - **İbn:** Oğul, çoğulu ebnâ’dır.
      - **Zevc:** Koca, evli erkek demektir. Çoğulu ezvac’tır. Kadın için zevce ve yine çoğulu için zevcat kullanılır.
        - **Zevi’l-erhâm:** Belirli sehm sahibi ve asabe olmayan kan hısımlarıdır.
        - **Musa leh:** Vefat eden kimsenin malından bir kısmını ölmeden önce miras bıraktığı kişidir.
          - **Mes’ele:** Ferâiz kitaplarında genellikle ferâiz hesaplamalarına ilişkin problemler mes’ele başlığı altında sunulmuştur.<sup>21</sup>

### 1.2.2. Mirasçılardan Hisse ve Dereceleri, Avl ve Vasiyet Meselesi

İslam âlimlerince Kur’an, sünnet ve icma yolu ile kesinleşmiş belirli hissesi olan mirasçılar aşağıdaki gibidir.

a) **Karı ve Koca:** Koca ölenin oğlu veya kızı veya oğlunun oğlu ve kızıyla kısaca araya kadın girmeyen çocukları ile bulunursa  $1/4$  bunlardan kimse bulunmazsa  $1/2$  hisse alır. Bu durumda koca yerine karı olursa, birinci durumda  $1/8$  ikinci durumda  $1/4$  alır.

b) **Baba:** Ölenin oğlu veya oğlunun oğlu ile beraber bulunursa  $1/6$ , ölenin kızı veya oğlunun oğlunun...kızı ile bulunursa hem  $1/8$  hem de kalanı, yani diğer belirli hisse sahipleri varisler paylarını aldıktan sonra kalanını alır. Bunlardan hiçbiri bulunmazsa terekenin tamamını, başka hisse sahipleri varsa bunlar paylarını aldıktan sonra kalanını alır.

<sup>21</sup> Ali Himmet Berki, *İslam Hukukunda Ferâiz ve İntikal*, sad, İrfan Yücel (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985), 1.

c) **Ana:** Ana ölenin oğlu veya kızı veya oğlunun veya oğlunun oğlunun kızı ile ve hangi cihetten ölenin birden çok kardeşi ile birlikte bulunursa  $1/6$  hisse alır. Bunlardan herhangi biri bulunmazsa  $1/3$  hisse alır.

d) **Dede:** Babanın babası “baba” gibidir fakat baba varsa dedeye hisse düşmez.

e) **Büyük ana:** İster ana tarafından olsun ister baba tarafından olsun ister bir ister birkaç tane olsun murise yakınlık dereceleri aynı ise  $1/6$  alır.

f) **Ana bir kardeşler:** Kadın olsun erkek olsun bir tane olursa  $1/6$ , birden çok olursa aralarında eşit paylaşmak üzere  $1/3$  alırlar.

g) **Ölenin kızı:** Oğlu olmayıp bir tane kızı olur ve başka varisler de olursa  $1/2$ , iki veya daha çok kızı olursa aralarında eşit paylaşmak üzere terekenin  $2/3$ 'ünü alırlar.

Bunların dışında; oğlun kızı, ana-baba bir kız kardeşler, baba bir kız kardeşler tereke üzerinde hakkı olan kimselerdendir. Bu kimselerin alacakları haklar belirli durumlarda değişiklik arz edebilir.<sup>22</sup>

Bir ferâiz problemi çözüldürken, öncelikle problemde mirası bölülecek olan kişilerin şer'i hükümlerce belirlenmiş paylarına bakılarak bu paylardan ortak bir payda belirlenmeye çalışılır. Bu ortak paydaya “mahreç” adı verilir. Ortak payda belirlendikten sonra, paylar toplamı ortak paydadan yüksek ise problem, “avl” gerektiren ferâiz problemi olarak adlandırılır.<sup>23</sup> Çalışmanın ilerleyen bölümünde konu ile ilgili örnekler verilecektir.

Ferâiz problemlerinde yine çalışmanın ilerleyen kısmında görüleceği üzere bir başka önemli husus murisin ölmeden önce malından bir kısmını “miras” bırakması ile ilgilidir. Bu konunun çok ince ayrıntıları olmakla birlikte iki hususun mutlaka bilinmesi gerekir. Bunlardan birincisi bir kimsenin şer'an mirasçısı olmayan birine malının en çok  $1/3$ 'ünü bırakabileceğidir. Eğer  $1/3$ 'ten fazlasını bırakmak isterse mirasta asıl hak sahibi olanların icazet vermesi gerekir.

İkinci önemli husus, ölen kimsenin mirasçısı olan bir kimseye ise malının  $1/3$ 'ünden azı için bile vasiyet edebilmesi için diğer hak sahiplerinin onayının gerektiğidir.

<sup>22</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Berki, *İslam Hukukunda Ferâiz ve İntikal*, 28-52.

<sup>23</sup> Abdullah Tunca, *İslam Miras Hukuku ve Felsefesi, Metnü'l-Ferâiz Tercümesi* (İstanbul: Şahıs Yayını, 1995), 507.

## 2. İslam Medeniyeti Matematik Kitaplarında Ferâiz Problemlerinin Yeri

### 2.1. Osmanlı Öncesi İslamî Dönem Matematik Kitaplarında Ferâiz Problemlerinin Yeri

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere, İslam bilim gele­neğinde miras problemleri genelde hesâb ilminin özeldense cebir ilminin bir konusunu oluşturur. Ayrıca, cebir ve hesap kitaplarının sınırlarını çok net belirleyemeyecek olmamız, ferâiz problemleri için bu her iki başlığa hitap eden kitapların muhteviyatlarına yönelmemizi gerektirir.

İslam medeniyetinde yazılmış matematik kitaplarında, ferâiz problemlerinin izini sürerken şüphesiz ilk kaynağımız Hârizmî'nin *Kitâbü'l-Muhtasar fi'l-cebr ve'l-mukâbele*'si olacaktır. Yukarıda da değinildiği üzere *Cebr ve'l-mukâbele*'nin en geniş bölümü olan üçüncü bölümü, miras problemlerine ayrılmıştır. Cumhuriyet tarihimizin ilk bilim tarihçisi Aydın Sayılı, kitabın bu bölümünün Hârizmî'nin cebir kitabının en orijinal katkısını teşkil ettiğini söylemektedir.<sup>24</sup>

Hârizmî'nin ardından bir başka İslam matematikçisi Ebû Kâmil b. Şüca<sup>25</sup>dan bahsetmemiz doğru olacaktır. İslam cebir geleneğinin son temsilcisi kabul edilen Ebû Kâmil, İslam matematiğinin önemli isimlerinden olup hem İslam dünyasında hem Batı'da matematik biliminin gelişiminde etkili olmuştur. Ebû Kâmil en çok *Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukâbele* isimli cebir kitabı ile bilinmektedir. *Fihrist*'te Ebû Kâmil'e atfedilen kitaplar arasında bulunmamasına rağmen Kâtip Çelebi'nin kıymetli eseri *Keşfü'z-zunûn*'da Ebû Kâmil'e atfedilen *Kitabü'l-Vesaya bi'l-cuzur* adlı bir eser bulunmaktadır.<sup>26</sup>

Kâtip Çelebi'nin “orta hacimli güzel bir eser” olarak tanımladığı *Kitabü'l-Vesaya bi'l-cuzur* ile ilgili tez çalışması Ahnaf Abbas tarafından 2019 yılında Harvard Üniversitesi'nde yapılmıştır. Eserin Arapça metni ve İngilizce tercümesinin bulunduğu tez çalışmasından elde edilen bilgilere göre Ebû Kâmil söz konusu kitabı, iki önemli cebir kitabından sonra kaleme almıştır. Bu da *el-Vesâya*'nın matematiksel anlamda çok daha yetkin olmasını gerektirir. Ayrıca *el-Vesâya*'ya konu olan miras problemlerinde

<sup>24</sup> Aydın Sayılı, “Hârezmî ile Abdülhamîd İbn Türk ve Orta Asya'nın Bilim ve Kültür Tarihindeki Yeri”, çev. Melek Dosay Gökdoğan, *Erdem Dergisi* 7/19 (1991), 146.

<sup>25</sup> Ebû Kâmil'in hayatı hakkında pek bilgi bulunmamaktadır. Cengiz Aydın tarafından hayatı hakkında şu değerlendirme yapılmıştır: “Hârizmî'den sonra geldiği (ö. 236/850 [?]) ve *Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukâbele* adlı eserinin de Ali b. Ahmed el-İmrânî el-Mevsilî (ö. 344/955) tarafından şerhedildiği göz önüne alınırsa Ebû Kâmil'in bu iki zatın ölüm tarihleri arasındaki zaman diliminde yaşadığı kabul edilebilir.” Bk. Aydın, Cengiz, “Ebû Kâmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/172-174.

<sup>26</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, çev. Rüştü Balcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2017), 3/ 1169.

kök hesaplamalarını içeren problemlerin varlığı miras hukuku ile ilgili yazılmış kitaplar için ayırt edici bir özelliktir. Ebû Kâmil kitabın başlangıcında kitabı kaleme alış gayesini ferâiz âlimleri için yeni metotlar bulmak olarak ifade etmektedir.<sup>27</sup>

İslam medeniyetinin bu iki önemli âlimi nezdinde İslam matematikçilerinin yazdıkları kitaplarda ferâiz problemlerine yer verdikleri hatta konuya ilişkin müstakil kitaplar kaleme alarak ferâiz hesaplamalarından hareketle matematik biliminin gelişimine ışık tuttıkları rahatlıkla söylenebilir. Matematik biliminin gelişimine yön veren bu iki İslam âliminin eserlerine konu ettikleri cebir problemlerini İslam medeniyetinde ilgi gören bir ilim dalı üzerine inşa etmeleri matematik öğretimi için de dikkat çekicidir. Üzerinde kısaca durduğumuz eserlerin asıl gayesi “ferâiz” hesaplamalarını öğretmek değil ferâiz problemlerini kullanarak ileri seviye “cebirsal denklemlerin” çözüm yöntemlerini sunmaktır. Bu amaç doğrultusunda ilgili kitaplarda ferâiz ilminin tanımı, kavramları ve kuralları üzerinde durulmamış, okuyucunun bunları bildiği varsayılmıştır.

Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde konuya İslam bilim geleneğinin sürdüğü Osmanlı klasik dönemi bilim tarihi açısından bakacağız. Çalışmamızda Osmanlı'nın ilgili dönemine ilişkin hesap-cebir kitaplarının ferâiz bahislerinden örnekler vererek ferâiz hesaplamalarının Osmanlı matematiğindeki yerini ifade etmeye çalışacağız.

## 2.2. Osmanlı Klasik Dönemi Matematik Kitaplarında Ferâiz Hesaplamaları

Osmanlı ilim geleneğinin İslam bilim geleneği üzerine kurulduğu Osmanlı bilim tarihçilerinin sıklıkla ifade ettiği bir durumdur. Osmanlı medreselerinde çoğunlukla okutulan hesap-cebir kitapları incelendiğinde bunların İslam bilim geleneği ile yazılmış Osmanlı öncesi dönemi de içine alacak şekilde İslam toplumunda değer görmüş kitaplar olduğu görülür. Bu kitapların muhteviyatlarında ferâiz problemlerinin varlığı Osmanlı matematiğinde İslami ilimlerin etkisinin devam ettiği bir göstergesidir.

Selahaddin b. Musa tarafından 13. yüzyılın başında yazılmış *Risâlatü'l-salahiyye fi kavâidü'l-hisâbiyye* adlı eser, Osmanlı topraklarında en çok okunan hesap kitaplarından biridir.<sup>28</sup> Eserin hesap konusunun orantı ile ilgili

<sup>27</sup> Ahnaf Abbas, *Kitab Al and Wasaya Bil-Judhur, (The Book of Legacies by Roots) and the Works of Abû Kâmil Shuja'a Bin Aslem* (Cambridge: Harvard University, Field of Mathematics for Teaching, Master Thesis, 2019), 20.

<sup>28</sup> Bu eser, Salih Zeki'nin *Âsâr-ı Bâkiye* adlı eserinden hareketle Kadızâde-î Rûmî'ye (ö. 844/1440'tan sonra) atfedilmektedir. Fakat eser üzerinde Hatice Kübra Özkan tarafından ya-

olan beşinci faslında ferâiz problemleri bulunmaktadır.<sup>29</sup> Aynı bölümün farklı meseleler başlığı taşıyan 6. bölümünde de miras problemleri yer almaktadır.<sup>30</sup> Sözü edilen bölümde cebir kitaplarının önemli bir unsuru olan “6 cebir problemi” işlenmiştir. Bu problemlerin çözüm yöntemlerinden sonra, miras problemleri sunulup miras problemleri bu altı çeşit cebir problemine dönüştürülmüştür.<sup>31</sup> Eserde bahsi geçen problemlerin çözümünde ikinci derece denklemler kullanılmıştır. Eserde geçen ferâiz problemleri bu çalışmanın kapsamını aşan ikinci bir çalışmanın konusu oluşturacak niteliktedir.

Osmanlı topraklarında uzun süre etkili şekilde kullanılan eserlerden bir başkası İbnü'l-Havvam (ö. 724/1324) tarafından yazılan *el-Fevâ'idü'l-bahâiyye*<sup>32</sup> adlı eserdir. Eserin beşinci makalesi, cebir ve mukabele yolu ile çözülen problemlere ayrılmıştır. Beşinci makalenin ikinci bölümünde verâset hesaplamalarına ait farklı sıkları olan yedi örnek bulunmaktadır.<sup>33</sup> Bu örneklerin her biri, farklı cebirsel ifadeleri temsil etmektedir. Sözü edilen cebirsel ifadeler, rasyonel ve tek değişkenlidir. Söz konusu örneklerden yedincisinde kök hesabı gerektiren cebirsel ifadenin kurulması dikkat çekicidir. Bölümde, ferâiz kurallarına girilmemiş Hârizmî ve Ebû Kâmil'de görüldüğü üzere, konusu ferâiz olan örnekler bağlamında matematik problemlerinin günlük hayat problemleri ile ilişkilendirilmesi ilkesine bağlı kalınmıştır.<sup>34</sup>

İbnü'l-Hâim (ö. 815/1412) Kâhire topraklarında yetişmiş fıkıh, Arapça, ferâiz ve hesap konularında çalışmalar yaparak devrin önemli âlimlerinden biri olmuştur. Kırka yakın eser telif eden İbnü'l-Hâim'in eserleri arasında ferâiz ilmine ait olanlar çoğunluktadır. İbnü'l-Hâim'in *el-Lumâ fi'l-hisâb* adlı eseri ve bu eser üzerine Sibtü'l-Mardîni (ö. 907/1501) tarafından ya-

pılan tez çalışması ile eserin İranlı âlim Selahaddin b. Musa tarafından yazıldığı ortaya konmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Hatice Kübra Özkan, *Selahaddin Musa ve "Al-Risâlat al-Salahiyya fi Kâvâ'id Hisâbiyya" Adlı Matematik Eserinin Tahkik Tercüme ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>29</sup> Özkan, *Selahaddin Musa ve "Al-Risâlat al-Salahiyya fi Kâvâ'id Hisâbiyya" Adlı Matematik Eserinin Tahkik Tercüme ve Değerlendirilmesi*, 33.

<sup>30</sup> Özkan, *Selahaddin Musa ve "Al-Risâlat al-Salahiyya fi Kâvâ'id Hisâbiyya" Adlı Matematik Eserinin Tahkik Tercüme ve Değerlendirilmesi*, 35.

<sup>31</sup> Özkan, *Selahaddin Musa ve "Al-Risâlat al-Salahiyya fi Kâvâ'id Hisâbiyya" Adlı Matematik Eserinin Tahkik Tercüme ve Değerlendirilmesi*, 55-61.

<sup>32</sup> Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İhsan Fazlıoğlu, *İbn el-Havvam (ö. 724/1324) ve eseri el-Fevâ'id el-Bahâiyye fi el-Kâvâ'id el-Hisâbiyye, Tenkitli Metin ve Tarihi Değerlendirme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993).

<sup>33</sup> Fazlıoğlu, *İbn el-Havvam (öl. 724/1324) ve eseri el-Fevâ'id el-Bahâiyye fi el-Kâvâ'id el-Hisâbiyye, Tenkitli Metin ve Tarihi Değerlendirme*, 53, 197-202.

<sup>34</sup> Fazlıoğlu, *İbn el-Havvam (öl. 724/1324) ve eseri el-Fevâ'id el-Bahâiyye fi el-Kâvâ'id el-Hisâbiyye, Tenkitli Metin ve Tarihi Değerlendirme*, 202.



zılan şerh Osmanlılarda yaygın olarak kullanılan hesap kitaplarıdır.<sup>35</sup> İbnü'l-Hâim, önsözde eserin ferâiz ilmine yeni başlayanlar için faydalı olacağını belirtmektedir.<sup>36</sup>

Osmanlı topraklarında “hesap” konusunda kullanılan bir başka önemli eser bilinmeyen bir müellif tarafından yazılarak Sultan II. Bayezid’e (1481-1512) sunulan *İrşâdu’t-tullâb ilâ ilmi’l-hisâb* adlı eserdir. Hesap ilminin tüm konularını özet şeklinde sunan bunu yaparken konu ile ilgili tüm kuralları ifade eden eserin beşinci makalesi cebir ve mukabele ile çözümlü mümkün olan problemlere ayrılmıştır. Bu problemlerin üçüncü bâbı verâset hesaplamaları ile ilgilidir.<sup>37</sup>

Osmanlı klasik döneminde muhasipler tarafından ya da muhasipler için yazılan hesap kitaplarının muhtevaları incelendiğinde bunların konuları arasında da ferâiz problemlerinin yer aldığı görülmektedir. İlgili eserlerde ferâiz konusu ayrıntılı şekilde işlenerek ferâiz ilminin temel tanım ve kurallarına yer verilmiştir. Cebir kitaplarında görülen ileri hesaplamalar gerektiren problemlerin aksine daha basit hesaplama teknikleri içeren problemlere yer verilmiştir.

Osmanlı muhasebe matematiğinin en değerli eserlerinden *Mecmâ’ü’l-kâvâid* bu anlamda iyi bir örnektir.<sup>38</sup> 1494 yılında Muhyiddin Muhammed b. Hacı Atmaca (899/1494’te sağ) tarafından Türkçe olarak te’lif edilip II. Bayezid’e sunulan eser Osmanlı’nın önemli hesap kitaplarıdır.<sup>39</sup> Üç şık üzerine yazılan eserin birinci şıkkının 14. faslı, “kısmetü’l-mevâris” adı ile tanımlanan miras hukukuna ilişkin problemlere aittir.<sup>40</sup> Söz konusu problemler ferâiz ilminin en çok kullanılan problemleri olup çalışmanın ilerleyen bölümünde sunulacaktır.

Hamza Bâli b. Aslan tarafından 1494 yılında telif edilen *Misbâhü’l-künûz* adlı Türkçe eser, Osmanlı muhasiplerinin yazdığı hesap kitapları için bir

<sup>35</sup> Elif Baga, *Osmanlı Klasik döneminde Cebir* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 234.

<sup>36</sup> Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 1/228.

<sup>37</sup> İhsan Fazlıoğlu, “İrşâdu’t-tullâb ilâ ilmi’l-hisâb [Hesap Biliminde Öğrencilere Kılavuz]”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 13 (2002), 319.

<sup>38</sup> Osmanlı klasik dönemi muhasebe kitapları ile ayrıntılı bilgi için bk. Zeynep Tuba Oğuz, *Ondalık Kesirlerin Osmanlı Muhasebe Matematiği Eserlerindeki Yeri (15-17. Yüzyıl) Câmi’u’l-Hisâb Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

<sup>39</sup> Oğuz, *Ondalık Kesirlerin Osmanlı Muhasebe Matematiği Eserlerindeki Yeri*, 10.

<sup>40</sup> Muhyiddin Muhammed b. Hacı Atmaca, *Mecmâ’ü’l-kavâid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Köprülü, 3/341), 70b-80b; *Mecmâ’ü’l-kavâid* ile ilgili olarak iki doktora tezi çalışması yapılmıştır. Bk. Sezay Özçelik, *Muhyeddin Muhammed’in Mecma’ü’l-Kavâid adlı eseri (Giriş-inceleme-metin-sözlük)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009); Metehan Küçükler, *XV. Yüzyıl Osmanlı Devleti Muhasebe Uygulamalarında Yaşanan Gelişmeler: Muhyeddin Muhammed’in Mecma’ü’l-kavâid Adlı Eseri (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, İşletme Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).*

başka örnektir.<sup>41</sup> Eserin ikinci bâbının 14. faslı, fî beyâni kısmeti'l-mevâris adı ile miras problemlerine ayrılmıştır.<sup>42</sup> Bölüm, ferâiz hesaplamalarının kısa bir özetini sunar.

Kanunî devri muhaseplerinden Sadi b. Halil (956/1549'da sağ) tarafından yazılan *Miftâhü'l-müşkilat* isimli Türkçe hesap kitabının 1. şikkının on beşinci, on altıncı, on yedinci ve on sekizinci<sup>43</sup> bâbları miras hesaplamalarına ilişkindir. Söz konusu bölümlerde, ferâiz problemlerinin çeşitleri, mirasçılardan şer'i hükümlerle sabit olan payları, bunların ortak katlarının hesaplanması ve en son vasiyet konusu işlenmiştir.

Osmanlı tarihinde daha çok minyatürleri ile bilinen Matrakçı Nasûh (ö. 1564?) tarih ve matematik gibi farklı alanlarda da eserler vermiştir. Matrakçı Nasûh'un *Cemâlû'l-hüssâb* adlı hesap kitabının kendisi tarafından yeniden düzenlenmiş<sup>44</sup> hali olan *Umdetü'l-hisâb*, Osmanlılarda yaygın şekilde kullanılan hesap kitaplarından. Muhteviyatı sebebi ile muhasepler tarafından yaygın şekilde kullanıldığı düşünülen eserin on üç nüshası bulunmaktadır.<sup>45</sup> Kitabın on sekizinci faslı ferâiz hesaplamalarına ayrılmıştır.<sup>46</sup> Oldukça geniş tutulan bölüm, küçük çaplı bir ferâiz kitabı hükmündedir. Bölümde pek çok ferâiz probleminin çözümü ayrıntılı şekilde işlenmiştir, söz konusu problemlerin çözümleri çalışmanın bir sonraki bölümünde sunulacaktır.

### 2.3. Ferâiz Problemlerine Örnekler

#### 2.3.1. *Kitâbü'l-Muhtasar fi'l-cebr ve'l-mukâbele'de Ferâiz Problemleri*

Hârizmî'nin *Cebr ve'l-mukâbele* isimli eserinde geçen ferâiz problemleri, basit cebirsel işlemler gerektirenlerden ileri seviye cebirsel işlemler gerektirenlere doğru sistematik bir şekilde sunulmuştur. Eserde, söz konusu problemlerin son örnekleri için önerilen çözüm yöntemleri ikinci dereceden rasyonel denklemler içerir.

Aşağıda sunacağımız örnek, *Cebr ve'l-mukâbele*'nin miras problemlerine ilişkin üçüncü bölümünde bulunduğu ilk örnektir.

“Bir adam ölür, arkasında iki oğlunu bırakır ve malının bir kısmını bir

<sup>41</sup> Oğuz, *Ondalık Kesirlerin Osmanlı Muhasebe Matematiği Eserlerindeki Yeri*, 12.

<sup>42</sup> Hamza Bali b. Aslan, *Misbâhü'l-künûz* (Ankara: Milli Kütüphane, A. 2947), 27a-31a.

<sup>43</sup> Sadi b. Halil, *Miftâhü'l-müşkilat* (Ankara: Milli Kütüphane, FB. 130/1), 39b-95ab.

<sup>44</sup> *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: IRCICA Yayınları, 1999), 1/70.

<sup>45</sup> Oğuz, *Ondalık Kesirlerin Osmanlı Muhasebe Matematiği Eserlerindeki Yeri*, 17; İhsanoğlu, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, 1/72.

<sup>46</sup> Matrakçı Nasûh, *Umdetü'l-hisâb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1987), 74b-114a.

yabancıya vasiyet eder. Adam 10 dirhem miras bırakır ve oğullarından birinin üzerinde alacaktır.”<sup>47</sup>

Problemin çözümünde, terekenin 3 eşit parçaya bölüneceği ifade edilir.

Ölen kişinin oğluna borç verdiği miktar, eğer oğula düşecek mirasa eşit olacak ise problemin çözümünde “x” bu miktarı göstermek üzere

$$\frac{2}{3} (10 + x) = 2x$$

$$10 + x = 3x$$

$$x = 5 \text{ olacaktır.}$$

### 2.3.2. *Kitâbü'l-Vesâya bi'l-cuzur*'da Ferâiz Problemleri

Ebû Kâmil'in *Kitâbü'l-Vesâya bi'l-cuzur* adlı eseri üzerinde yapılan tez çalışmasından edindiğimiz bilgilere göre, eserde geçen ferâiz problemleri için aşağıdaki örneği verebiliriz. Söz konusu örnek, eserde geçen ilk örneklerdendir.

“Bir adam ölür arkasında karısı ve üç oğlu kalır. Malının 1/3'ünü ise bir yabancıya bırakır.”<sup>48</sup>

Ebû Kâmil bu anlatımdan sonra, mirastan pay alacak her kimsenin hakkının hesaplanabilmesi için malın tamamını ifade eden bir “kat” bulmaya çalışır. Mirası ifade etmek için kullanılan kat, 1/3'ü yabancıya vasiyet edildiği için 3'e bölünebilmelidir. Ayrıca mirası ifade etmek için kullanılan paranın, bu yabancıya hissesi verildikten sonra kalanının kadının miras hakkı olan 8'e bölünebilmesi ve yine bundan da kalanının üç oğlun hissesi için 3'e bölünebilmesi gerekir.

Ebû Kâmil, problemin çözümü için matematiksel olarak birbiri ile aynı anlama gelen üç yöntem önerir. Buna göre öncelikle malın aile içindeki paylaşımının gerçekleşebilmesi için 3'e ve 8'e bölünebilen bir sayı seçilmelidir. Bu sayı 24 olarak belirlenir. Daha sonra, başta bir yabancıya verilecek olan meblağın toplam mirasın 1/3 olduğu düşünülerek kalan 2/3'ün 24 olduğu kabul edilir ve mirasın tamamı 36 kat olarak belirlenir.

Matematiksel olarak ifade edersek, miras “x” olsun

Bu durumda kendisine miras bırakılan adamın payı  $\frac{x}{3}$  olur.

Kadının payı

<sup>47</sup> Al-Khwârizma, *Algebra*, 106, 154.

<sup>48</sup> Abbas, *Kitab Al and Wasaya Bil-Judhur*, (*The Book of Legacies by Roots*) and the Works of Abû Kâmil Shuja'a Bin Aslem, 54.

$$\frac{1}{8} \cdot \left(x - \frac{x}{3}\right)$$

$$\frac{2x}{24}$$

3 erkek çocuğunun payı ise kalan mirasın 1/3'üne eşit olacaktır.

$$\frac{1}{3} \left(x - \frac{x}{3} - \frac{1}{8} \left(x - \frac{x}{3}\right)\right) = \frac{7}{36}x$$

Bu eşitliklerin rahatlıkla kurulabilmesi için miras 36 kat olarak düşünülmalıdır. Bu durumda kendisine miras bırakılan yabancı 12 kat, eş 3 kat ve her bir oğul 7 kat alacaktır.

Kitabın ilerleyen bölümlerinde verilen problemler tıpkı *el-Cebr ve'l-mukâbele*'de olduğu üzere, ikinci dereceden rasyonel denklemlere evrilmiştir.

### 2.3.3. *Fevâ'idü'l-bahâiyye*'de Ferâiz Problemleri

Aşağıdaki sunulan örnek problem, *Fevâ'idü'l-bahâiyye*'nin konu ile ilgili ilk örneğidir. Konunun devamında örnek problemleri ifade eden cebirsel ifadelerin niteliği genişletilmiştir.<sup>49</sup>

“Bir adam malının 1/9'unu birine kalanın 2/5'ini de bir başkasına vasiyet eder. Malından geriye kalan 20 ise mal ve paylar kaçtır?”

Eserde verilen çözüm, aşağıdaki gibidir.

Mal varlığı = x olsun

Birinci vasiyet x/9 olacaktır.

Birinci vasiyetten sonra kalan  $x - \frac{x}{9} = \frac{8x}{9}$  olacaktır. Bunun 2/5'i ise

$$\frac{2}{5} \cdot \frac{8x}{9} = \frac{16x}{45}$$

olacaktır.

Bu durumda kalan 20 olduğuna göre aşağıdaki denklem elde edilecektir.

$$x = \frac{x}{9} + \frac{16x}{45} + 20$$

<sup>49</sup> Fazlıoğlu, İbn el-Havvam (ö. 724/1324) ve eseri *el-Fevâ'id el-Bahâiyye fî el-Kâvâ'id el-Hisâbiyye*, 197.

$$x = \frac{21x}{45} + 20$$

$$x = 37\frac{1}{2}$$

#### 2.3.4. *Mecma'ü'l-kavâ'id* de Ferâiz Problemleri

Eserin birinci bölümü on altı fasıldan oluşmaktadır. Yukarıda da değinildiği üzere bu fasıllardan on dördüncüsü, miras paylaşımı ile ilgili problem çözümleri üzerinde durur. Bölümde öncelikle, miras paylaşımlarının şer'i hükümler gereğince yapıldığı belirtilip bunun da “avl<sup>50</sup>” gerektiren ya da “avl” gerektirmeyen şekilde olduğu kısaca ifade edilir. Eserde verilecek örneklerin önce “avl” gerektirmeyen şekilde verileceği ardından da “avl gerektiren” problemler üzerinde durulacağı bildirilir.

Eserde verilen ilk örnekler yukarıda da değinildiği üzere avlsız olan miras hesaplaması içindir. Bu örnekler kendi içinde yeniden sınıflandırılmıştır. Söz konusu örneklerden ilki avl hesabı gerektirmeyen fakat kalanlı miras paylaşımı için ikincisi ise yine avl gerektirmeyen fakat bu defa kalansız olan miras paylaşımı içindir. Kalanlı ile kastedilen şey, asıl hak sahipleri paylarını aldıktan sonra, kalanın hesaplanıp asabeye paylaştırılmasıdır. Eserde geçen ilk örneğin günümüz Türkçesine sadeleştirilmiş hali aşağıdaki gibidir.<sup>51</sup>

Hız. Ali zamanında bir kadın gelip Hız. Ali'ye ‘Ya Emîre'l-Mü'mînin, bir kardeşim vardı vefat etti, altı yüz dinarı kaldı. Kassamlar<sup>52</sup> bu altı yüz dinardan bana bir dinar verdiler’ dedi.<sup>53</sup>

Hız. Ali kadına, “Ya hatun, o vefat eden kardeşinin annesi var mıdır?” dedi.

Kadın, “Evet” dedi,

Hız. Ali “Karısı var mıdır?” dedi.

Kadın “Evet” dedi.

<sup>50</sup> Miras meselelerinde hisseler toplamı, ya paydaya (mahrec) eşit veya paydadan eksik yahut paydadan ziyade olur. Eşit olursa o meseleye “âdile”; eksik olursa “reddiyye”, ziyâde olursa; “avliyye” denir.

<sup>51</sup> Bu örnek, *Umdetü'l-hisâb*'da da tekrar edilmiştir. Bk. Matrakçı Nasûh, *Umdetü'l-hisâb* (Şehid Ali Paşa, 1987), 96a-97a.

<sup>52</sup> Kassam, İslam miras hukukunda miras davalarında bizzat dava yerine giderek gerekli tahkikatı yapıp ihtilaf hakkında bir neticeye vardıldıktan sonra davayı hükme bağlayan ve ev, tarla, arsa gibi gayri menkulleri varisler arasında taksim eden memura denir.

<sup>53</sup> Muhyiddin Muhammed, *Mecma'ü'l-kavâ'id* (Köprülü, 3/341), 71b-73b.

Hız. Ali "İki kız var mıdır?" dedi.

Kadın "Evet" dedi.

Hız. Ali "On iki erkek kardeşi var mıdır" dedi.

Kadın "Evet" dedi

Hız. Ali o zaman kadına "Sana bir dinar kalır" diyerek cevap verdi.

Muhyiddin Muhammed b. Hacı Atmaca'nın, Hız. Ali'nin kadına verdiği cevabı doğrular nitelikte eserde verdiği çözüm, aşağıdaki gibidir.<sup>54</sup>

Sahib-i Farz	Sahib-i Farz	Sahib-i Farz	Asabe <sup>55</sup>	Asabe
Anne <sup>56</sup>	Zevce <sup>57</sup>	İki kızlar <sup>58</sup>	On iki erkek kardeş <sup>59</sup>	Bir kız kardeş
Süds 1/6	Sümm 1/8	Sülüsân 2/3	Erkek kardeşler kız kardeşlerin 2 katı hisse alacakları için bir erkek kardeşin hissesi 2x olacaktır $12.2x = 24x$	x
100	75	400	$(600 - (100 + 75 + 400)) = 25$ $24x + x = 25x$ $25x = 25$ $x = 1$ Erkekler 2x hisse alacağı için 2 dinar	X=1

Eserin avl hesabı gerektirmeyen kalansız miras problemini konu edinen ikinci örneği ise aşağıdaki gibidir.<sup>60</sup>

Bir adam vefat etti. Zevcesi, altı ninesi ve on kız çocuk ile yedi amcası

<sup>54</sup> Bu problem *Umdetü'l-hisâb'* da da verilmiştir. Bk. Matrakçı Nasûh, *Umdetü'l-hisâb* (Şehid Ali Paşa, 1987), 95a-96a.

<sup>55</sup> Bir kimsenin erkek tarafından akrabası demektir. Erkek ve kadın olsun bazı mirasçılar bu sınıfa dahildir. İslam miras hukukunda belirli bir sehmi olmayıp muayyen sehim sahipleri hisselerini aldıktan sonra geri kalanı ve yalnız bulduklarında terekenin tamamını alan varisdir. (Bk. Tunca, *İslam Miras Hukuku ve Felsefesi*, 502).

<sup>56</sup> Ana, ölenin oğlu kızı, oğlunun oğlu veya oğlunun kızı veya ana baba bir kardeşleri ile bulunursa mirastan altıda bir hisse alır. (Bk. Tunca, *İslam Miras Hukuku ve Felsefesi*, 227).

<sup>57</sup> Karı, ölenin oğlu (çocuğu), veya kızı (çocuğu) veya oğlunun oğlunun ila nihaye oğlu (çocuğu) veya oğlunun oğlunun oğlunun kızı (çocuğu) ile birlikte murise varis olursa, mirasın 1/8'ini alır. (Bk. Tunca, *İslam Miras Hukuku ve Felsefesi*, 203).

<sup>58</sup> Ölenin iki veya ikiden fazla öz kızı varsa, ölenin mirasının üçte ikisini alırlar. Aldıkları bu hisseyi aralarında eşit şekilde bölüşürler. (Bk. Tunca, *İslam Miras Hukuku ve Felsefesi*, 205).

<sup>59</sup> Ana baba bir kız kardeşlerin yanı sıra ana baba bir erkek kardeşler de birlikte murise varis olurlarsa, asabe olurlar ve terekeyi 2 erkek bir kadın şeklinde paylaşır. (Bk. Tunca, *İslam Miras Hukuku ve Felsefesi*, 215).

<sup>60</sup> Bu örnek, *Umdetü'l-hisâb'* da da tekrar edilmiştir. Bk. Matrakçı Nasûh, *Umdetü'l-hisâb* (Şehid Ali Paşa, 1987), 96a-97a.

kaldı.<sup>61</sup> Problemde kullanılacak oranlar ferâiz kuralları gereği aşağıdaki gibi olacaktır.<sup>63</sup>

Sahib-i Farz	Sahib-i Farz	Sahib-i Farz	Asabe
Zevce	Altı nine <sup>62</sup>	On kız	Yedi amca
1/8	1/6	2/3	Eserde amca için, babadan akraba olup 1/8'in 1/3'ünü alacağı belirtilmiştir. $= \frac{1}{24}$ <sup>63</sup>

Eserde verilen bu örnek üzerinde kalan mirasın değeri 5040 dinar olarak verilmiş ve her bir hisse yukarıdaki tabloda belirlenen oranlara göre hesaplanıp bulunan değerlerin toplamının 5040 olduğu görülmüştür.

Zevce	Altı Nine	On kız	Yedi amca
$\frac{5040}{8} = 630$	$\frac{5040}{6} = 840$	$5040 \times \frac{2}{3} = 3360$	$\frac{5040}{24} = 210$

$$630 + 840 + 3360 + 210 = 5040$$

*Mecma'ü'l-kavâ'id*'de konu ile ilgili verilen üçüncü örnek, avl hesabı gerektiren ferâiz problemlerine bir örnektir.<sup>64</sup> Problemi günümüz Türkçesi ile ifade edersek,<sup>65 66</sup>

Bir kadın vefat etti, zevci kaldı, babası, altı kızı ve annesi kaldı.

Sahib-i Farz			
Zevce <sup>65</sup>	Kız Çocuk	Baba <sup>66</sup>	Anne
1/4	2/3	1/6	1/6

$$\frac{1}{4} + \frac{2}{3} + \frac{1}{6} + \frac{1}{6} = \frac{30}{24}$$

Elde edilen kesirlerin toplamında pay, paydadın büyük olduğu için bu bir "avliyye" problemidir.

<sup>61</sup> Muhyiddin Muhammed, *Mecma'ü'l-kavâ'id* (Köprülü, 3/341), 73a-75b.

<sup>62</sup> Nineler bir tane veya daha fazla olsa, dereceleri aynı olduğu zaman murisin bıraktığı malın altıda birini alır. Aralarında mirası eşit bölüşürler. (Bk. Tunca, *İslam Miras Hukuku ve Felsefesi*, 232).

<sup>63</sup> Eserde 1/24 değeri; 1/8'in 1/3 ü olarak verilmiştir ki, matematiksel olarak 1/8'in 1/3'ü ifadesi, kesirlerde çarpma işlemi gereğince  $1/8 \times 1/3 = 1/24$  'tür.

<sup>64</sup> Muhyiddin Muhammed, *Mecma'ü'l-kavâ'id* (Köprülü, 3/341), 75b-79b. Bu örnek, *Umdetü'l-hisâb*'da da tekrar edilmiştir. Bk. Matrakçı Nasûh, *Umdetü'l-hisâb* (Şehid Ali Paşa, 1987), 104b.

<sup>65</sup> Ölenin oğlu veya kızı yahut oğlunun oğlu, oğlunun oğlunun oğlunun ilânihaye... oğluyula veya kızı ile birlikte koca murise varis olursa ¼ hisse alır. (Bk. Tunca, *İslam Miras Hukuku ve Felsefesi*, 199).

<sup>66</sup> Baba ölenin kızı veya ölenin oğlunun kızıyla veya ölen oğlunun oğlunun oğlunun kızıyla birlikte ölene varis olursa altıda bir alır. Ve artan mal olursa asabe olarak artan malı da alır. (Bk. Tunca, *İslam Miras Hukuku ve Felsefesi*, 185)

Önce ort  $\frac{1}{4}x \frac{2}{3}x \frac{1}{6} = \frac{1}{36}$  belirlenir.

eşitliğinden dolayı payda 36 kabul edilir.

$$\frac{1}{4} = \frac{9}{36}$$

$$\frac{2}{3} = \frac{24}{36}$$

$$\frac{1}{6} = \frac{6}{36}$$

olarak alınmıştır. Buradan hareketle rahat hesaplama yapabilmek için, zevc 9, kız çocukları 24, anne 6 ve babanın 6 pay alacağı kabul edilmiştir.

$$9 + 24 + 6 + 6 = 45$$

Ölenin mirasının 800 dirhem olduğu verilmiştir. Toplam miras ortak payda ile çarpılıp paylar toplamına bölünür ulaşılan sonuç gerçek değer kabul edilip bu değer üzerinden başta verilen miras oranlarına göre hesaplama yapılır. Problemin çözüm mantığı  $\frac{45}{36}$ 'i 800 olan sayıyı bulup bu sayının mirasçılarının alması gereken oranlar ile çarpılması esasına dayanır.

$$\frac{45x}{36} = 800$$

$$x = \frac{800 \times 36}{45} = \frac{28800}{45}$$

$$x = 640$$

Zevc	Kız Çocuk	Baba	Anne
$\frac{640}{4}$	$\frac{2}{3} \times 640$	$\frac{1}{6} \times 640$	$\frac{1}{6} \times 640$
160	426,66.. Eserde 426 dirhem artı 2/3 dirhem	106,66..= $106\frac{4}{10}$ 106,5+ 1/3 dirhem	106,66..= $106\frac{4}{10}$ 106,5 + 1/3 dirhem

### 2.3.5. Umdetü'l-hisâb'ta Ferâiz Problemleri

Umdetü'l-Hisâb'ın 18. faslının girişinde bölümün konusunun kitap, sünnet ve icmâ'-ı ümmet ile sabit olan miras payları hakkında olduğu



bildirilmiş ve ferâiz ilminin tanımı verilmiştir.<sup>67</sup> Devamında ferâiz problemlerinin “avl” gerektiren ve “avl gerektirmeyen” şekilde iki nev’ olduğu ifade edilmiştir. Avl konusuna geçmeden ise konunun anlaşılabilmesi için miras üzerinde asıl hak sahipleri ve alacakları oranlar zikredilmiştir.<sup>68</sup> Mirasta asıl hak sahipleri olarak tanımlanan on iki sınıftan sonra “asabe” kavramı ve asabenin alacağı miras payları üzerinde ayrıntılı şekilde durulmuştur.<sup>69</sup> Eserde ferâiz ilmüne ilişkin verilen bu kapsamlı bilgilerden sonra ferâiz problemleri mes’ele başlığı altında sunularak çözüm yöntemleri ifade edilmiştir.

*Umdetü’l-hisâb*’ta verilen ilk örnekler “avl” gerektirmeyen hesaplamalara ait olup tıpkı *Mecma’ü’l-kavâid*’de olduğu gibi, kalanlı ve kalansız meselelerden seçilmiştir.

Bunlardan başka aşağıda verilen örnek, miras hesaplamalarında kardeşlerin ana-baba bir olup olmadığı durumlardaki durumlarına misal teşkil eden ve yine avl gerektirmeyen kalansız ferâiz problemlerindedir.

“Mes’ele: Bir adam ölür baba ve ana bir iki kız kardeş ile ana bir üç kardeş kalır. Cümle malı 240 dirhemdir.”

Eserde verilen çözüm aşağıdaki gibidir.

Mes’elede 2/3 var baba ve ana bir kardeşler için, 1/3 var ana bir kardeşler için.<sup>70</sup>

$$240 \times \frac{2}{3} = 160$$

$$240 \times \frac{1}{3} = 80$$

Bu durumda, ana ve baba bir kız kardeşlere 160 ve diğer kardeşlere toplam 80 dinar kalmıştır.<sup>71</sup>

Eserin bundan sonraki bölümünde “avl” gerektiren problemler örneklendirilmiş ve çözülmüştür. Bahsi geçen problemler *Mecma’ü’l-kavâid*’le aynılık arz etmektedir.

*Umdetü’l-hisâb*, avl gerektiren problemlerin çözümünden sonra ferâiz

<sup>67</sup> Matrakçı Nasûh, *Umdetü’l-hisâb* (Şehid Ali Paşa, 1987), 74b-75a.

<sup>68</sup> Matrakçı Nasûh, *Umdetü’l-hisâb* (Şehid Ali Paşa, 1987), 76a.

<sup>69</sup> Matrakçı Nasûh, *Umdetü’l-hisâb* (Şehid Ali Paşa, 1987), 80b.

<sup>70</sup> Baba ve ana bir kız kardeş sayısı 2 ve 2 ‘den fazla ise varisler 2/3 oranında pay alır. (Bk. Berki, *İslam Hukukunda Ferâiz ve İntikâl*, 43).

Ana bir kardeşler 1’den fazla ise 1/3 oranında pay alırlar. Bk. Berki, *İslam Hukukunda Ferâiz ve İntikâl*, 36.

<sup>71</sup> Matrakçı Nasûh, *Umdetü’l-hisâb* (Şehid Ali Paşa, 1987), 99b.

problemlerinin bir başka boyutuna dikkat çeker.<sup>72</sup> Daha önce de değinildiği üzere, İslam miras hukukuna göre bir kimse varisi olmayan bir kimseye malının en fazla 1/3'ünü miras bırakabilir bundan fazlasını miras bıraktığında asıl hak sahiplerinin icazet vermesi gerekir.<sup>73</sup> Söz konusu durumda asıl hak sahipleri eğer icazet verirse kendisine miras bırakılan kimseye tayin edilen miras verilip kalan mal üzerinden hak sahipleri önceden tayin olunmuş haklarını alırlar. Eğer asıl tereke üzerinde miras yolu ile hak sahibi olan kimseler bu vasiyeti uygun görmezlerse, bu defa murisin malının ancak 1/3'ü kendisine vasiyet bırakılan kimseye verilir. Tüm hak sahipleri haklarını aldıktan sonra kalan maldan, başlangıçta verilmesi gereken mal miktarı tamamlanır.<sup>74</sup>

Matrakçı Nâsuh aşağıda sadeleşmiş hali ile ifade edeceğimiz problemlerde mirasçılardan vasiyet için hem icazet verdiği hem de vermediği durumlara yönelik çözüm önermiştir.

“**Mes'ele;** Bir adam öldü geride zevcesini bıraktı ve malının yarısını vasiyet etti.”

Eğer mirasçısı olan zevce bu vasiyete icazet verirse

Malın,  $\frac{11}{22}$ 'si vasiyet edilen kişiye kalanın  $\frac{11}{44}$ 'ü ise ölen kişinin zevcesine kalacaktır. Mal için tayin edilecek sayı, 2'nin bir katı olduğu gibi yarısı verildikten sonra kalan yarısının da 4'ün bir katı olması gerekir.

Bu sebeple malın tamamı 8 kat düşünülür.

$$\text{Mal} = 8x$$

$$\text{Vasiyet} = 4x$$

$$\begin{aligned} \text{Kalan} &= 8x - 4x \\ &= 4x \end{aligned}$$

Kalanın 1/4'ü x 'tir ki bu murisin zevcesine düşen kısımdır. Zevce tüm malın 1/8'ini alabilecektir.

Kalan 3x ise başka mirasçı olmadığından devlet hazinesine kalacaktır.

Aynı problemin ikinci çözümünde bu defa zevce mirasın 1/2'sinin verilmesini uygun görmez.<sup>75</sup>

Bu durumda kendisine vasiyet bırakılan kişi en fazla malın 1/3'ünü alabilir.

Zevce ise ancak kalan malın 1/4'ünü alabilir. Bu durumda malın tamamı için seçilen sayı 3'ün bir katı olup kendisinden 1/3 'ü çıkarıldığında 4'e bölünebilmelidir. Dolayısıyla malın tamamı için seçilen sayı 6 kat olmalıdır.

<sup>72</sup> Matrakçı Nasûh, *Umdetü'l-hisâb* (Şehid Ali Paşa, 1987), 106a.

<sup>73</sup> Berki, *İslam Hukukunda Ferâiz ve İntikâl*, 106.

<sup>74</sup> Berki, *İslam Hukukunda Ferâiz ve İntikâl*, 110.

<sup>75</sup> Matrakçı Nasûh, *Umdetü'l-hisâb* (Şehid Ali Paşa, 1987), 106b.

$$\text{Mal} = 6y$$

Vasiyet

$$\frac{6y}{3} = 2y - \frac{6y}{3} = 2y$$

$$\text{Kalan} = 6y - 2y = 4y$$

Zevcenin alacağı miktar 4y'in 1/4'ü olan y miktarıdır. Yani tüm malın 1/6'sıdır

$$\begin{aligned} \text{Zevce} &= \frac{4y}{4} \\ &= y \end{aligned}$$

Geriye maldan kalan

$$6y - (2y + y) = 3y \text{ miktarıdır.}$$

Başta mirasta asıl hak sahibi olan zevce murisin vasiyet bıraktığı kimseye icazet vermediği için kalan 3y'nin hepsi devlete bırakılmaz. Kalan 3y'nin bir hissesi, murisin vasiyetinin gerçekleşebilmesi için yeniden en başta kendisine vasiyet edilen kişiye verilir.

Söz konusu kimse için malın yarısı vasiyet edilmişti, bu durumda vasiyet edilen miktar  $\frac{6y}{2} = 3y$  olmalıdır. Bu kimseye 2y miktarı mal verilmişti, verilen payın 3y'ye tamamlanması için "y" miktarı daha yeniden sözü edilen kişiye verilir. Kalan 2y ise devlet hazinesine bırakılır. Devlete düşen hisse 2y olup tüm malın 2/6'sına yani 1/3'üne karşılık gelir.<sup>76</sup>

*Umdetü'l-hisâb*'ın ferâiz bölümünün son örneklerinde ise daha çok ortak kat bulma konusuna dikkat çekilmiştir. Eserde konu ile ilgili problemlerden biri aşağıdaki gibidir. Problemin çözümünde vefat eden kimsenin kalan malının tamamı vasiyet ettiği oranlarla uyumlu şekilde dağıtılmıştır.

"Mes'ele: Bir adam vefat edip malının 1/5'ini Zeyd'e, 1/3'ünü Bekir'e ve 1/10'unu da Ömer'e vasiyet edip cümle malı 255 564 dirhem olsa."<sup>77</sup>

Problemin çözümünde malın tamamı için öngörülen kat,

5'e, 3'e ve 10'a tam bölünebilen bir sayı seçilmiştir.

3, 5 ve 10'un ortak katlarının en küçüğü 30 olduğu için malın tamamı 30'un bir katı 30x olarak düşünülmüştür. Bu durumda

Zeyd 30 'un 1/5'i 6x, Bekir 1/3'ü 10x ve Ömer 1/10'u 3x kadar mal alacaktır.

Bu toplam 6x + 10x + 3x = 19x yapar. Matematiksel olarak ifade edersek

$$\frac{19x}{30} = 255\ 564$$

<sup>76</sup> Matrakçı Nasûh, *Umdetü'l-hisâb* (Şehid Ali Paşa, 1987), 107b.

<sup>77</sup> Matrakçı Nasûh, *Umdetü'l-hisâb* (Şehid Ali Paşa, 1987), 109b-110a.

Bundan sonra 255 564 dirhem 30 ile çarpılır ve çarpım 7 666 920 elde edilir. 7 666 920 sayısı 19'a bölündüğünde bölüm kalanlı olmak koşulu ile 403 522 elde edilir. Çözümün nihayetinde elde edilen bu değer in sırası ile 5'e, 3'e ve 10'a bölünerek Zeyd, Bekir ve Hasan'ın alacağı para miktarlarının hesaplanacağı belirtilmiştir.

### Sonuç

İslam medeniyetinde toplumsal ve bireysel anlamda gündelik hayatın kurallarını düzenleyen fıkıh ilmi, matematik çalışmaları için itici bir güç oluşturmuştur. İslamî ilimlerden fıkıh ilmî çatısı içerisinde zikredilen İslam miras hukuku-ferâiz ilmi bunun en güzel örneğidir. Dünya üzerinde adında "Cebir" kelimesi geçen ilk kitabı yazarak cebiri müstakil bir ilim dalına dönüştüren Hârezmî, kitabının eseri yazış gayesini belirttiği ilk satırlarında bunu açıkça dile getirmiştir. Hârezmî'den sonra oluşan bu gelenek devam ettirilmiştir. İslam medeniyetinin Matematik bilimi açısından değer taşıyan hesap-cebir kitaplarında ferâiz problemleri yerini almıştır. Söz konusu kitaplarda müellifler, ferâiz problemlerini aracı kılarak cebir ilminin gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Yine sözü edilen kitaplarda ikinci dereceden rasyonel denklem çözümleri gibi ileri hesaplama teknikleri ferâiz problemlerinin çözüm yöntemi olarak yer almıştır. Ferâiz problemlerini cebirsel yöntemler kullanarak çözmek şeklinde ifade edilebilecek bu tutum, matematik problemlerinin gerçek hayat problemleri ile özdeşleştirilmesi ilkesinin anlamlı bir örneğidir.

İslam bilim geleneğini devralan Osmanlılarda da aynı tavır benimsenmiş Osmanlı medreselerinde sıklıkla kullanılan hesap-cebir kitaplarında ferâiz problemleri yerini korumuştur. Ayrıca Osmanlıların klasik döneminde muhasipler için yazılmış hesap kitaplarında da "ferâiz" bölümü yer almıştır. Söz konusu kitaplarda ferâiz ilminin temel tanım ve kavramları ifade edilerek sıklıkla karşılaşılabilecek ferâiz problemlerinin çözüm yöntemleri verilmiştir. Sözü edilen kitaplarda ileri cebirsel yöntemlere girilmeyerek muhasiplerin ihtiyaçlarının karşılanabilmesi hedeflenmiştir.

Yapılan bu çalışma ile birlikte; İslam bilim geleneğinde fıkıh-ferâiz ilminin işlevselliğine dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmanın "guremâ taksîmi", "haraç ve emval hesaplamaları" gibi başka fıkıh alanları için de yapılması, İslam medeniyeti bilim araştırmaları için yeni bir ufuk kazandıracaktır.

### Kaynakça

Abbas, Ahnaf. *Kitab Al and Wasaya Bil-Judhur, (The Book of Legacies by Roots) and the*

- Works of Abū Kāmil Shuj'a'a Bin Aslem*. Cambridge: Harvard University, Harvard Extension School. Yüksek Lisans Tezi, 2019. <https://nrs.harvard.edu/URN-3:HUL.INSTREPOS:37365387>
- Aslan, Hamza Bali b. *Misbâhü'l-künûz*. Ankara: Milli Kütüphane, A. 2947, 1b-90b.
- Aydın, Cengiz. "Ebû Kâmil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/172-174. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. "Ferâiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/362-363. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Bagı, Elif. *Osmanlı Klasik Döneminde Cebir*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Berki, Ali Himmet. *İslam Hukukunda Ferâiz ve İntikal*. sad. İrfan Yücel. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 3. Basım, 1969.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Cebbar, Ahmed. *İslam Bilim Tarihi*. çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Çelebi, Kâtip. *Mizânu'l-hak fî İhtiyâri'l-Ehak*. sad. Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Çetintaş, İbrahim. *Saçaklızâde ve İlimlerin sınıflandırılması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Fazlıoğlu, İhsan. *İbn el-Havvam (ö.724/1324) ve eseri el-Fevâ'id el-Bahâiyye fî el-Kâvâ'id el-Hisâbiyye, Tenkitli Metin ve Tarihi Değerlendirme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Fazlıoğlu, İhsan. "İrşâdu't-tullâb ilâ 'ilmi'l-hisâb [Hesap Biliminde Öğrencilere Kılavuz]". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 13 (2002), 315-340.
- Hârizmî, Muhammed b. Ahmed. *Mefâtihu'l-ulûm*. çev. Aygün Akyol-İclâl Arslan. Ankara: Elis Yayınları, 1. Baskı, 2019.
- Hacı Atmaca, Muhyiddin Muhammed. *Mecmâ'ü'l-kavâid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Köprülü, 3/341. 1b-243a.
- Halil, Sadi b. *Miftâhü'l-müşkilat*. Ankara: Milli Kütüphane, FB. 130/1. 1b-209a.
- Khwârizma. *Algebra*. çev. F. Rosen's Translation, Footnotes and References by F. Rosen as enriched by Melek Dosay. Pakistan: Pakistan Hijra Council, 1989.
- İbn-i Haldûn. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004.
- İbn-ü Nedim. "Altıncı Makâle Fıkıh ve Fakîhler Hakkındadır". çev. Mehmet Yolcu. *Fihrist*. ed. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin (ed.). *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: IRCICA Yayınları, 1999.

- İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. çev. Rüştü Balcı. 5 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2017.
- Kahraman, Abdullah (ed.) *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. çev. Ömer Bozkurt. 5 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Küçükler, Metehan. *XV. Yüzyıl Osmanlı Devleti Muhasebe Uygulamalarında Yaşanan Gelişmeler: Muhyeddin Muhammed'in Mecma'ü'l-kavâ'id adlı eseri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, İşletme Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Nasûh, Matrakçı. *Umdetü'l-hisâb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1987. 1b-178b.
- Oğuz, Zeynep Tuba. *Ondalık Kesirlerin Osmanlı Muhasebe Matematiği Eserlerindeki Yeri (15-17. Yüzyıl) Câmî'u'l-Hisâb Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Özçelik, Sezay. *Muhyeddin Muhammed'in Mecma'ü'l-Kavâ'id adlı eseri (Giriş-inceleme-metin-sözlük)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Özkan, Hatice Kübra. *Selahaddin Musa ve "Al-Risâlat al-Salahiyya fî Kâvâ'id Hisâbiyya" Adlı Matematik Eserinin Tahkik Tercüme ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sayılı, Aydın. "Hârizmî ile Abdülhamîd İbn Türk Ve Orta Asya'nın Bilim Ve Kültür Tarihindeki Yeri". çev. Melek Dosay Gökdoğan. *Erdem Dergisi* 7/19 (Ocak 1991), 103-214.
- Seydişehrî, Mahmut Esad. *Ferâidü'l-Ferâiz*. Dersaadet: Selânik Matbaası, 1326.
- Şirvânî, Mehmed Emin. *el-Fevâidü'l-hâkâniyye*. çev. Osman Bayder. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Mevzuatü'l-ulûm*. sad. Mümin Çevik. 2 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011.
- Tunca, Abdullah. *İslam Miras Hukuku ve Felsefesi*. İstanbul: Kişi Yayını 1995.

الدجاجة في ميزان الجرح والتعديل (كتاب المجروحين لابن حبان نموذجًا)

Cerh ve Tâ'dil İlminde "Decâcile" (İbn Hibbân *Kitâbu'l-Mecrûhîn* Özelinde)

"Dajajela" in Sciece of al-Jarḥ wa'l-Ta'dil (The Case of Ibn Hibbân's *Kitâbu'l-Majrûḥîn*)

**Najmeddin ALLİSSA**

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi | Asst. Prof., Yalova University  
İslami İlimler Fakültesi | Faculty of Islamic Sciences  
Hadis Ana Bilim Dalı | Department of Hadith  
Yalova | Türkiye | Yalova | Turkey  
najmissa@hotmail.com | orcid.org/0000-0001-6785-886X

**Makale Bilgisi | Article Information**

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 27 Ağustos 2021 | Received | 27 July 2021  
Kabul Tarihi | 27 Aralık 2021 | Accepted | 24 December 2021  
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2021 | Published | 30 December 2021

**Atıf | Cite as:**

Allissa, Najmeddin: "الدجاجة في ميزان الجرح والتعديل كتاب المجروحين لابن حبان نموذجًا" [Cerh ve Tâ'dil İlminde "Decâcile" (İbn Hibbân *Kitâbu'l-Mecrûhîn* Özelinde) | Dajajela in Sciece of al-Jarḥ wa'l-Ta'dil (The Case of Ibn Hibbân's *Kitâbu'l-Majrûḥîn*)". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 9/2 (Aralık | December 2021), 583-606.  
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.987887>

**İntihal | Plagiarism:**

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

**Copyright ©**

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.  
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



**“Dajajela” in Sciece of al-Jarḥ wa'l-Ta'dil  
(The Case of Ibn Ḥibbān's *Kitābu'l-Majrūḥīn*)**

**Abstract:** The Dajajela are considered the most dangerous disease that invades the body of the Islamic nation, fritters its arm, and weakens its strength; because it destroys the proper approach that held to achieve this world and hereafter happiness. Truthfulness is a sign of truth and its people and lying is a sign of falsehood and its people. People of falsehood have many methods of deceiving and lying, especially in a religious environment. Some of these methods are accusing the other person of lying about religious matters to distract people from his belief and guidance, telling lies about religious matters on the tongue of a truthful person to mislead people from the truth he brought, and using lying in religion to obtain personal benefits. For ḥadīth scholars, lying is one of the dangerous meanings that cause the person who practice it to sink down in Hell, according to what was reported from Prophet Muhammad (PBUH). It is because lying is a distortion of the facts and a change of the realities. Whoever is described by it in the scale of the science of al-Jarḥ wa'l-Ta'dil, it is not permissible to accept his news or invoke it, and his case must be made clear to people so that they may beware of him. On the other hand, the term “al-Dajjal” may have been used by some trustworthy narrators against other trustworthy narrators who are neither liars nor deceivers, but rather they were motivated by fanaticism, hostility or repulsion. This study came to clarify the intended meaning of the word “al-Dajjal” when it is used and whether it implies the linguistic or the idiomatic meaning according to the ḥadīth scholars. It also scrutinizes the intent of the one who said it and the implications of that in the scope of the Science of Criticism and Praise, which is the purpose of our study. This study also shows the modern Imams who used the term “al-Dajajela” (the Deceivers), defends the Imams who were unjustly described by it, and reveals the narrators who were rightly described by it so that people may beware of them.

The method followed in the research is the descriptive analytical method because it is the closest to the content of the research.

The study approached the following conclusions: The term “Dajjal or a Dajjal of the Dajajela” is used and is intended to lie in the Prophetic ḥadīth on the idiomatic truth, and it is suitable for the attributes of the great antichrist who appears previous to Day of Judgment, and he is claims what he hasn't liefully and counterfeitfully.

The word “Dajjal” differs from the word “Dajjal” from “the Dajajela” in the descriptive rank, for in his saying “Dajjal from the Dajajela” is contempt in an exaggerated form. Like a liar and a confirmed liar. They are two ranks, the second more criticising than the first. This was not noted in the books of jarḥ and ta'dil.

The term Dajjal may be used and is intended to be belittled, disgraced and insulted and it is not included in the scale of al-Jarḥ wa'l-Ta'dil because it is outside the subject of the Prophetic ḥadīth.

Accusing Imam Ibn Iṣḥāq of dajal is one of the contradictions of peers, and the characterisations that occur between them are words that are not intended to be true, and this is evidenced by the retreat of Imam Malik from disputing and later honoring Ibn Iṣḥāq.

Accusing Imam Abū Ḥanīfa of dajal has no value in the scale of al-Jarḥ wa'l-Ta'dil. Because the reasoning of the judgement by saying that his doctrine did not enter Medina, is not accredited by the scholars of ḥadīth because it is an ambiguous critic (jarḥ) that is not based on evidence, and attributing this speech to one of the imams of the predecessors is not certain, or perhaps he is speaking in criticism of the doctrine



of opinion that the Imam is upon, and this is also not accredited in the jarh, or it is a matter of intolerance and prejudice, and Allah knows best.

Imam İbn Hibbān had the fullest share and the best part in exposing these dajajela, so for those who came after him he was a revealing and clarifying source and his book *al-Majrūhīn* is an important source for tracking them. And so, the imams of every century must subject the judgements issued against the imams to criticize, so as not to criticize an imam unjustly, an imam that perhaps is an example and a reference for Muslims in a one of the sciences.

**Keywords:** Ḥadīth, al-Jarḥ wa'l-Ta'dīl, İbn Hibbān, Rejected Narrators, al-Dajajela.

### Cerh ve-Tâ'dil İlminde "Decâcile" (İbn Hibbān *Kitābu'l-Mecrūhīn* Özelinde)

Öz Decâcile, İslam ümmetinin bünyesine giren ve gücünü zayıflatan en tehlikeli hastalık olarak kabul edilir; çünkü dünya ve ahiret saadetine ulaşmak için tutulan doğru yolu yok etmektedir. Sıdk, doğruluğu ve doğru olanları temsil eden bir vasıftır. Yalan ise batıl ve batıl olanları temsil eder. Batıl ehlinin yolları özellikle dini çevrede yalan ve hile üzerindedir. Onların dinde yalancılığa karşı gelecek özellikleri, insanları doğru yoldan ve akidelerinden saptırmak şeklindedir. Yine hak ehlinin ağızından din konusunda yalanlar uydurarak insanları hak yoldan ayırmak da onların özelliklerindedir. Bazen de din konusunda yalan söylemeyi şahsi menfaatleri için kullanmaktadırlar. Kizb (yalancılık), Ehl-i hadis nezdinde sahibini cehenneme götürecektir tehlikeli bir hastalıktır. Hz. Peygamber'den tevâtüren gelen haberlerde Rasûlullah'a yalan haber isnâd edenin cehenneme düşeceği vurgulanmıştır. Çünkü kizb (yalancılık), olayları tahریف etmek ve hakikati değiştirmektir. Cerh ve ta'dil alimleri tarafından yalancı olmakla itham edilen ravinin haberini kabul etmek, onunla ihticâc getirmek, caiz değildir. Zararından sakınmaları için insanlara yalancı kişinin durumunu açıklamak gerekmektedir. Buna karşın bazı sika râviler, yalancı ve hilekâr olmayan başka sika râviler hakkında 'deccâllardan bir deccâl' şeklinde vasıflar kullanmışlardır. Bazı ravilerin sika olmalarına rağmen yalancılıkla itham edilmelerinin temel sebebinin ta-assub, düşmanlık ve nefret olduğu söylenebilir. Bu çalışma, 'deccâl', 'deccâllerden bir deccâl' şeklindeki terimlerin kullanım olarak hangi manalara tekabül ettiğini, Ehl-i hadis'in bu terimlerle lügavî manayı mı yoksa ıstilahî manayı mı kastettiğini ve cerh ve ta'dil kapsamındaki eserlerde bu hususta nelerin söylendiğini açıklama gayesindedir. Decâcile ıstilahını kullanan muhaddis imamların belirlenmesi, böyle olmadıkları halde bununla nitelenen âlimlerin savunulması ve bununla nitelenen râvilerin, insanları sakındırmak için ortaya konulması da araştırmanın hedefleri arasındadır.

Bu çalışmanın ele aldığı temel problem, muhaddislerin "Deccâl" ıstilahının hangi raviler hakkında kullandıklarını tespit etmektir. Bazen muhaddisler tarafından, deccal teriminin ıstilahî anlamda bir âlimi aşağılamak ve yermek için kullanılmasının cerh ve ta'dil ilmi ile bir ilgisi bulunmaktadır. Bu iki kullanım, hadis âlimleri ve râviler tarafından yine hadis âlimleri ve râvileri hakkında kullanılmıştır. Dolayısıyla bu çalışma mezkûr sorunu ortadan kaldırmak ve itham edilen râvileri suçsuzlardan ayırmak için ortaya konmuştur. Araştırmada izlenen yöntem betimsel analitik yöntemdir. Zira çalışmanın içeriğine en yakın yöntem budur.

Çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır: "Deccal" veya "Deccallerden bir deccal" tabiriyle hakiki ıstilahî anlamda hadislerde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yalan isnad etmek manası murad edilmektedir. Bu anlam kıyametten önce zuhur edecek büyük Deccal'in özellikleriyle de uyumludur.

“Deccal” kelimesi, “Deccallerden bir deccal” kelimesinden betimleme mertebesinde farklılık gösterir, çünkü onun “Deccallerden bir deccal” demesi tamamen mübalağa olup cerh ve ta’dil kitaplarında buna rastlanmamıştır. Deccal tabiri küçük düşürülmek ve aşağılanmak maksadıyla kullanılmış olup, hadisın konusu dışında olduğu için *cerh ve’t-ta’dil* eserleri içerisinde yer almamaktadır.

İmam İbn İshak’ın *deccallik* ile suçlanması onun dönemindeki âlimlerin çekişmeleri ile ilgilidir. Aralarında bu nitelemelerden kaynaklanarak ortaya çıkan lafızlardan hakiki manalar kastedilmemektedir. Buna İmam Mâlik’in İbn İshâk’a yönelik düşmanlığın-dan vazgeçerek ona ikramda bulunması şahitlik etmektedir.

İmam Ebu Hanife’yi *deccallikle* suçlamanın *cerh ve’t-ta’dil* açısından bir değeri yoktur. Bu hükmün gerekçesi ise onun mezhebinin Medine’ye girememesi ve hadis âlimleri nezdinde muteber olmamasıdır. Çünkü bu delile dayanmayan mübhem bir cerhdur. Bu tartışmayı selef imamlarından birine isnat etmek de tartışmalıdır. Belki de İmam’ın üzerinde bulunduğu kanaat eleştiriliyor olabilir. Ancak bu durum cerhte kabul edilmemekte ya da bu bir taassub ve önyargı meselesi olarak değerlendirilmektedir. En iyisini Allah bilir.

Decâcile’nin ortaya çıkarılmasında en büyük paya sahip olan İmam İbn Hibbân’ın, ondan sonra gelenler için açıklayıcı ve aydınlatıcı bir kaynak olarak bıraktığı *el-Mecrûhîn* adlı kitabı, bu meseleyi takip etmek için önemli bir kaynaktır. Her devrin imamı, bir imama haksız yere zarar vermemek için aleyhine verilen hükümleri tenkide tabi tutmalıdır. Belki de bu imam, herhangi bir ilimde Müslümanlar için bir önder ve kaynak olabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, İbn Hibbân, Cerh ve Ta’dil, Mecrûhîn, Decâcile.

### الدجاجلة في ميزان الجرح والتعديل (كتاب المجروحين لابن حبان نموذجاً)

**الملخص:** يعتبر الدجاجلة أخطر مرض يدخل جسد الأمة الإسلامية ويفت في عضدها، ويضعف قوتها؛ لأنه تقضي على المنهج القويم الذي تسلكه لتحقيق السعادة الدنيوية والأخروية.

فالصّدق علامة الحقّ وأهله، والكذب علامة الباطل وأهله، وأهل الباطل لهم مناهج في الدّجل والكذب، خاصة في البيئة الدنيوية، فمنها: وصف المقابل لهم بالكذب في الدين لصرف الناس عن عقيدته وهديه، ومنها الكذب في الدين على لسان أهل الحق لإضلال الناس عن الحق الذي جاؤوا به، ومنها استعمال الكذب في الدين للحصول على مآرب شخصية نفعيّة. ويُعدُّ الكذب عند أهل الحديث من المصطلحات الخطيرة التي تقوي بصاحبها في النار بما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم من أخبار؛ لأنه تحريف للوقائع وتغيير للحقائق، ومن وصف به في ميزان الجرح والتعديل فلا يجوز قبول خبره، ولا الاحتجاج به، ويجب بيان أمره للناس ليحذروه. ولكن بالمقابل استعمال مصطلح "دجال من الدجاجلة" من قبل قوم من الرواة الثقات في حق رواية ثقات آخرين، ليسوا بكاذبين ولا دجالين، دفعهم إلى ذلك التعصب أو العداوة أو المنافسة، فجاءت هذه الدراسة لتبين المعنى المقصود من لفظ دجال أو دجال من الدجاجلة عند إطلاقه. وهل المراد به المعنى اللغوي أو المعنى الاصطلاحي عند أهل الحديث، والتدقيق في مقصد قائله، وماذا يترتب على ذلك من آثار في نطاق علم الجرح والتعديل؛ لأنه مقصود دراستنا، وبيان الأئمة المحدثين الذين استخدموا مصطلح الدجاجلة، والدفاع عن الأئمة الذين وُصفوا به وليسوا من أهله، وكشف الرواة الذين وُصفوا به وهم من أهله ليحذرهم الناس.

أما إشكالية البحث فهي إطلاق لفظ "الدجال" على من هو داخل فيه على مراد المحدثين من استعمال هذا المصطلح، واستعماله أحياناً بمعناه اللغوي للنيل من عالم ما وإهاتته بما لا يمت لعلم الجرح والتعديل بصلة، وهذا

الاستعمالان استخداماً من قبل علماء الحديث ورواته في حق علماء الحديث ورواته. لذا جاء البحث ليزيل هذا الإشكال ويبين مصير المتهم من البريء.

أما المنهج المتبع في البحث فهو المنهج الوصفي التحليلي؛ لأنه الأقرب إلى مضمون البحث. وقد وصلت الدراسة إلى النتائج الآتية: إن لفظ "دجال، أو دجال من الدجاجة" يراد به الكذب في الحديث النبوي على الحقيقية الاصطلاحية، وهو متناسب مع الدجال الأكبر الذي يظهر قبل قيام الساعة، ويدعى ما ليس عنده كذباً وزوراً.

إن لفظ دجال يختلف عن لفظ دجال من الدجاجة في المرتبة الوصفية، ففي قوله دجال من الدجاجة تحقير على وجه المبالغة، وهو يشبه كذاب، وركن في الكذب. فهما مرتبتان، الثانية أشد جرحاً من الأولى. وهذا لم ينبه إليه في كتب الجرح والتعديل.

قد يطلق لفظ دجال ويراد به التحقير والتصغير والشتيم، وهو لا يدخل في ميزان الجرح والتعديل لأنه خارج عن موضوع الحديث النبوي.

اتهام الإمام ابن اسحاق بالدجل هو من مناقفة الأقران، وما يحدث بينهم من حساسيات تصدر معها ألفاظ لا يراد منها الحقيقية، ويشهد لذلك رجوع الأمام مالك عن مخاصمة ابن اسحاق وإكرامه.

اتهام الإمام أبو حنيفة بالدجل لا قيمة له في ميزان الجرح والتعديل؛ لأن تعليل الحكم بأن مذهبه لم يدخل المدينة، ليس معتبراً عند علماء الحديث لأنه جرح مبهم لا يستند إلى دليل، ونسبة هذا الكلام إلى أحد أئمة السلف فيها نظر، أو لعله يتكلم في نقد مذهب الرأي الذي عليه الإمام وهذا أيضاً غير معتبر في الجرح، أو هو من باب التعصب والتجني، والله أعلم.

إن الإمام ابن حبان كان له النصيب الأوفى والحظ الأوفر في كشف النقاب عن هؤلاء الدجاجة، فكان لمن بعده مصدراً كاشفاً وموضحاً، فكتابه المجروحين يعد مصدراً مهماً لمتابعة هؤلاء.

هذا، ويجب على الأئمة في كل زمان إخضاع الأحكام الصادرة في حق أئمة الدين إلى النقد، كي لا يجرح إمام غير حق، وربما كان هذا الإمام قدوة ومرجعاً للمسلمين في علم من العلوم.

**الكلمات المفتاحية:** الحديث، الجرح والتعديل، ابن حبان، المجروحين، الدجاجة.

## مدخل

الدَّجَلُ علة خطيرة تفتت في عضد الإسلام وأهله ممتدة على طول البيئة الدينية، تظهر حيناً وتخبو حيناً آخر، خاصة وأنا في زمن قلَّ علماؤه وكثر قراؤه، والتحرير والتبديل مذهب ضارب في القدم لأهل الباطل وأعداء التنزيل، ولقد حذر النبي صلى الله عليه وسلم الناس من الكذب والكذابين، والدَّجَلُ والدجالين؛ لأنهم يجرفون الكلم عن مواضعه، وينسيون الأشياء إلى غير أهلها، فقال صلى الله عليه وسلم: "لا تقوم الساعة حتى يبعث دجالون كذابون قريب من ثلاثين، كلهم يزعم أنه رسول الله"<sup>1</sup>.

وبين صلى الله عليه وسلم أوصافهم وزمنهم وقدرتهم على إضلال المسلمين، بقوله: "يكون في آخر الزمان دجالون كذابون، يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم، فإياكم وإياهم، لا يُضِلُّونكم ولا يفتنونكم"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (السعودية: جدة، دار طوق النجاة، 2001/1422)، "الفتن"، 23؛ ومسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، "الفتن وأشراف الساعة"، 84.

<sup>2</sup> مسلم، "المقدمة"، 6.

وحذر من دجاجة آخرين يزعمون أنهم سمعوا ما يقولونه من رسول الله صلى الله عليه وسلم كذباً وزوراً، فقال: "لا تكذبوا علي، فإنه من كذب علي فليج النار".<sup>3</sup> ورغب في الحرص على الثبوت والتدقيق في النقل فقال: "نصّر الله امرأً سمع منا شيئاً، فبلغه كما سمعه، فربّ مُبلِّغٌ أوْعَى من سامع".<sup>4</sup>

وتأتي أهمية هذه الدراسة بأنها تُظهر شأنَ الدجاجة الكذابين الذين جعلوا من الأحاديث النبوية مطيئةً للوصول إلى مآربهم في القديم والحديث، ولقد كان الدجل في القديم محدوداً بأشخاص وأمكنة، أمّا اليوم فأصبح الدجل يغزو العالم بأكمله، خاصة وأنّ الدجاجة من مستشرقين ومستغربين تمكنوا من امتلاك أكبر منصات التواصل الاجتماعي، وأصبح لهم دعم مادي، وحاضنة اجتماعية واسعة من الجهلة والمغفلين والحاقدين والمنفعين، وكل هذا يساعد على نشر هذه الأكاذيب، وتحريف الحقائق، والتشكيك في الثوابت الدينية لدى المسلمين، وأصبح كلام الدجاجة اليوم مادة علمية للمناظرات والجدل العقيم بين أنصاره وبين المنافحين عن الدين الإسلامي الحنيف، وأضحّت أكاذيب الدجاجة الوضاعين تؤسّس لتيارات فكرية باسم الحداثة والتنوير والتجديد وغير ذلك من المصطلحات التي تلبّس على الناس دينهم.

أما إشكالية البحث فهي إطلاق لفظ "الدجال" على من هو داخل فيه على مراد المحدثين من استعمال هذا المصطلح، واستعماله أحياناً بمعناه اللغوي للنيل من عالم ما وإهانتته بما لا يمت لعلم الجرح والتعديل بصلة، وهذان الاستعمالان استخدمتا من قبل علماء الحديث ورواته في حق علماء الحديث ورواته. لذا جاء البحث ليزيل هذا الإشكال ويبين مصير المتهم من البريء.

ولدى بحثي في الشبكة العنكبوتية لم أعر على أي دراسة سابقة في هذا الباب باللغة العربية، لكنني تفاجأت عندما انتهيت من البحث أن دراسة باللغة التركية نشرت منذ ثلاثة أشهر تقريباً تكلم صاحبها عن مصطلح "دجال عبر التاريخ"، وهذه الدراسة - Cerh - "Ta'dil İliminde "Deccâl" Kavramının Kullanımı" - تتصف بأنها دراسة وصفية عامة، حيث تابعت مقالته مصطلح الدجل تاريخياً، ومن وصف به ومرادفاته، وتتفق مع دراستي في بعض العناوين الرئيسية، لكن دراستي تميزت عنها بأنها دراسة تحليلية اختصت بالرجال المتهمين بالدجل عند ابن حبان خاصة في كتابه المجروحين، ووصفهم في ميزان الجرح والتعديل وحكم روايتهم من خلال إيراد أقوال أئمة الجرح والتعديل المتعلقة بشأهم، وإيراد بعض النماذج الحديثية لكل واحد منهم للدلالة على خزعبلاتهم، كما تميزت دراستي

<sup>3</sup> البخاري، "العلم"، 38؛ مسلم، "مقدمة الصحيح"، 1.

<sup>4</sup> سليمان بن الأشعث السجستاني، أبو داود، سنن أبي داود (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، "العلم"، 10؛ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975/1395)، "العلم"، 7.

بالتفريق بين مصطلحي "دجال" و"دجال من الدجالة" وحال من وصفوا بهذه الألفاظ في ميزان الجرح والتعديل.<sup>5</sup>

أما المنهج المتبع في البحث فهو المنهج الوصفي التحليلي؛ لأنه الأقرب إلى مضمون البحث. ولقد رُتّب البحث على مدخل، ومحاور، وخاتمة.

### 1. معنى الدجال في اصطلاح المحدثين، وأثره في تغيير الحقائق

الدَّجَال لغة: "صيغة مبالغة من الدَّجَل، وجمعه: دَجَّالون، والدَّجَل هو تمويه الشيء، والدَّجَال الكَذَاب؛ لأنه يدخل الحق بالباطل، أي، يستره بذلك ويغطيه، وذلك يرجع إلى التلبيس على الناس".<sup>6</sup> ومنه الحديث "إن بين يدي الساعة كذابين فاحذروهم".<sup>7</sup> أي كذابون.<sup>8</sup>

وفي اصطلاح المحدثين: "الدجال: هو كل خداع كذاب ينسب الكلام إلى النبي صلى الله عليه وسلم زوراً وبهتاناً، وليس له صلة حقيقية بالنبي صلى الله عليه وسلم، وليس هو بحديث، لكنهم سموه حديثاً بالنظر إلى زعم راويه. وكثيراً ما يكون اللفظ المزعوم من كلام الحكماء أو الأمثال، أو من آثار الصحابة، ينسبه الواضع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وقد يكون من نسج خياله وإنشائه".<sup>9</sup>

### 2. ألفاظ الجرح والتعديل ومراتبها، وبيان منزلة لفظ "دجال، ودجال من الدجاجلة"

اعتنى العلماء وأئمة الجرح والتعديل بذكر ألفاظ الجرح والتعديل، وبيان مراتبها ودرجاتها، "وقد رتبها ابن أبي حاتم الرازي (ت. 327/938) في مقدمة كتابه "الجرح والتعديل" فجعلها أربع مراتب فأحسن وأجاد، ثم جعلها الإمامان الذهبي (ت. 748/1347)، والعراقي (ت. 806/1403) خمس مراتب، ثم جاء الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت. 852/1448) فجعلها ست مراتب، وإليك بيانها مع زيادات في ألفاظها ومراتبها من كلام غيره من الأئمة الذين استدرکوا عليه بعض المراتب".<sup>10</sup>

<sup>5</sup> انظر الدراسة التي قدمها الباحث: "Deccâl" Kavramının "Cerh-Ta'dil İlminde Kullanımı", *Usul İslam Araştırmaları* 35/35 (Mayıs 2021): 139-182.

<sup>6</sup> محمد بن فتوح الحميدي، تفسير غريب ما في الصحيحين (القاهرة: مكتبة السنة، 1415/1994)، 172.

<sup>7</sup> مسلم، "الإمارة"، 10، و"الفتن"، 83.

<sup>8</sup> علي بن محمد الملا القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (بيروت: دار الفكر، 2001/1422)، 3429/8.

<sup>9</sup> نور الدين عترة، منهج النقد في علوم الحديث (دمشق: دار الفكر، 1981/1401)، 301؛ محمد بن محمد أبو شهبه، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث (بيروت: دار الفكر العربي، د.ت)، 319.

<sup>10</sup> محمد أبو شهبه، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، 407.

## 2.1. مراتب التعديل

"المرتبة الأولى: ما دل على المبالغة في التوثيق: فلان إليه المنتهى في التثبت، أو فلان أثبت الناس.

المرتبة الثانية: ما تأكد بصفة أو صفتين من صفات التوثيق: كثقة ثقة، أو ثقة ثبت، أو حجة حجة.

المرتبة الثالثة: ما عبر عنه بصفة دالة على التوثيق من غير توكيد: كثقة، ثبت، حجة. المرتبة الرابعة: ما دل على التعديل من دون إشعار بالضبط: كصدوق، أو محله الصدق، ونحوها.

المرتبة الخامسة: ما ليس فيه دلالة على التوثيق أو التجريح: كفلان شيخ، أو قد روى عنه الناس ونحوها، ويلحق بذلك من رمي بنوع من البدعة كالتشيع، والقدر، والنصب، والإرجاء.

المرتبة السادسة: ما أشعر بالقرب من التجريح: كفلان صالح الحديث، أو فلان يكتب حديثه.

المراتب الثلاث الأولى: يحتج بأهلها وإن كان بعضهم أقوى من بعض. المرتبة الرابعة والخامسة: لا يحتج بأهلها، ولكن يكتب حديثهم ويحترق. المرتبة السادسة: لا يحتج بأهلها، ولكن يكتب حديثهم للاعتبار فقط دون الاختبار؛ وذلك لظهور أمرهم في عدم الضبط.

## 2.2. مراتب الجرح

المرتبة الأولى: ما دل على التلبيين: فلان لين الحديث، أو فلان فيه مقال.

المرتبة الثانية: ما صرح بعدم الاحتجاج به: كفلان لا يحتج به، أو فلان ضعيف، أو فلان له مناكير.

المرتبة الثالثة: ما صرح بعدم كتابة حديثه: كفلان لا يكتب حديثه، أو فلان لا تحل الراوية عنه.

المرتبة الرابعة: ما فيه اتهام بالكذب: كفلان متهم بالكذب، أو فلان يسرق الحديث.

المرتبة الخامسة: ما دل على وصفه بالكذب: كفلان كذاب، أو فلان دجال.

المرتبة السادسة: ما دل على المبالغة في الكذب: كفلان أكذب الناس، أو دجال الدجالة.

حكم هذه المراتب: أهل المرتبة الأولى والثانية: لا يحتج بحديثهم، ولكن يكتب حديثهم

للاعتبار فقط. وأما أهل المراتب الأربع الأخيرة: لا يكتب حديثهم، ولا يحتج به ولا يعتبر".<sup>11</sup>

### بيان الفرق بين مرتبة دجال، ودجال من الدجاجة

من خلال استعراض ألفاظ الجرح والتعديل يظهر أن مرتبة "دجال" من الألفاظ الدالة على الكذب، فلا يجوز قبول خبر الدجال ولا الاحتجاج بحديثه.

إن لفظ "دجال" في المرتبة الخامسة من مراتب الجرح التي تجعل من اتصف بها في عداد الهالكين الذين أحدثوا في هذا الدين ما ليس منه.

إن لفظ "دجال من الدجاجة" من الألفاظ الدالة على الفطاعة في الكذب، وهي المرتبة السادسة من مراتب الجرح، وهي أعظم أنواع الجرح، وأخبت طبقات المجروحين، وقد ارتكبتها جماعة كثيرة من الوضعيين، اختلفت أغراضهم ومقاصدهم في ارتكابها. والموصوف بهذا اللفظ أيضاً من الهالكين الذين ناصبوا الحق العداء.

### 2. 3. أنواع الدجاجة الهالكين، وأهدافهم في الرواية

قال الحاكم النيسابوري (ت. 1014/405) "أول أنواع الجرح: وضع الحديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد صحت الرواية عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال "من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار".<sup>12</sup>

فمن ارتكب هذه الكبيرة قوم من الزنادقة تشبهوا بالعلماء، فضعوا الأحاديث ليقعوا في قلوب الناس الشك، ومنهم قوم وضعوا الحديث لهُوى يدعون الناس إليه... ومنهم جماعة وضعوا الحديث ليقربوا إليهم...، ومنهم جماعة وضعوا الحديث للدفاع عن مصالحهم الخاصة...، ومنهم قوم من السؤال يقفون في الأسواق والمساجد والمحافل فيضعون في الوقت على رسول الله صلى الله عليه وسلم بأسانيد صحيحة قد حفظوها فيذكرون الموضوعات بتلك الأسانيد، قال جعفر بن محمد الطيالسي: صلى أحمد بن حنبل ويحيى بن معين في مسجد الرصافة فقام بين أيديهم قاص فقال: حدثنا أحمد بن حنبل ويحيى بن معين قال حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا معمر عن قتادة عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من قال لا إله إلا الله، يخلق من كل كلمة منها طير، منقاره من ذهب، وريشه من مرجان، وأخذ في قصة نحواً من عشرين ورقة...".<sup>13</sup>

<sup>11</sup> عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الحنظلي، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1951/1271)، 37/2؛ نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث 106؛ أبو شهبه، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، 408؛ محمود الطحان النعيمي، تيسير مصطلح الحديث (الرياض: مكتبة المعارف، 2004/1425)، 191.

<sup>12</sup> البخاري، "العلم"، 107؛ مسلم، "المقدمة"، 3.

<sup>13</sup> محمد بن عبد الله النيسابوري الحاكم، المناهل إلى كتاب الإكليل (مصر: دار الدعوة، د.ت.)، 51. قال محمد أبو شهبه: "لا أكتمك أيها القارئ إنني في شك من أمر هذه القصة، ثم لما قرأت كتاب منهج النقد في علوم الحديث، وجدت مؤلفه الفاضل نقل عن الإمام الذهبي أن القصة باطلة، فحمدت الله على ذلك، وظهر لي أن شكي كان في محله. نور الدين عتر، منهج النقد، 289؛ أبو شهبه، الوسيط في علوم

3. أول من استعمل لفظ . دجال من الدجاجة . من نقاد الحديث، والأئمة الثقات الذين اتهموا بالدجل، وبيان ذلك

### 3. 1. أول من استعمل هذا التعبير . دجال من الدجاجة

إن أول من استعمل هذا التعبير اثنان من نقاد الحديث، أولهما: مالك بن أنس الأصبحي (ت. 179/795)، والثاني: محمد بن حبان البستي (ت. 354/965). وتبع الإمام مالك أحد أصحابه، وهو محمد بن مسلمة المخزومي (ت. 226/840م). لكن الإمام مالك، والإمام محمد بن مسلمة استخدموا هذا اللفظ خارج دائرة الجرح والتعديل، أي في دائرة الجرح العام الناتج عن تعصب أو منافرة، أما الإمام ابن حبان فاستعمله في دائرة تطبيق ميزان الجرح والتعديل ونقد الرجال، وسيأتي بيان ذلك.

### 3. 1. 1. الإمام مالك بن أنس الأصبحي المدني<sup>14</sup>

فقد استعمل الإمام مالك هذا اللفظ . دجال من الدجاجة . في حق الإمام ابن إسحاق، أسند ذلك العقيلي (ت. 933/322) في "الضعفاء الكبير" "... عن عبد الله بن إدريس الأودي أنه قال: كنت عند مالك بن أنس فقال له رجل: يا أبا عبد الله، إني كنت بالري عند أبي عبيد الله، وعنده محمد بن إسحاق، فسمعتة يقول: عرضوا علي علم مالك فلإني بيطاره، فغضب مالك، وقال: انظروا إلى دجال من الدجاجة، يقول: عرضوا علي علم مالك. قال ابن إدريس: وما سمعت أحداً جمع الدجال قبل ذلك".<sup>15</sup>

### 3. 1. 2. محمد بن مسلمة المخزومي المدني (ت. 226)

قال القرطبي: "كان أحد فقهاء المدينة من أصحاب مالك، وكان من أفقهم".<sup>16</sup> فقد استعمل هذا اللفظ . دجال من الدجاجة . في حق الإمام أبي حنيفة النعمان. قال البخاري (ت. 869/256) في "كتاب الضعفاء": "حدثنا صاحب لنا عن حمدويه، قال: قلت لمحمد بن مسلمة: ما لرأي النعمان دخل البلدان كلها إلا المدينة؟ قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا يدخلها الدجال ولا الطاعون"، وهو دجال من الدجاجة".<sup>17</sup>

ومصطلح الحادي، 331.

<sup>14</sup> أحمد بن علي ابن منجويه، رجال صحيح مسلم، (بيروت: دار المعرفة، 1986/1407)، 2/220.

<sup>15</sup> محمد بن عمرو بن موسى العقيلي، الضعفاء الكبير (بيروت: دار المكتبة العلمية، 1984/1404)، 4/23.

<sup>16</sup> يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 56.

<sup>17</sup> محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب الضعفاء (القاهرة: مكتبة ابن عباس، 2005/1426)، 133.



### 3. 1. 3. محمد بن أحمد بن حبان، أبو حاتم التميمي البستي

قال الذهبي: "كان ابن حبان من أوعية العلم في الفقه واللغة والحديث والوعظ ومن عقلاء الرجال"<sup>18</sup>.

استعمل ابن حبان هذا اللفظ. دجال من الدجاجلة. في كتابه "المجروحين" بشكل كبير، ونقل هذا اللفظ عنه كثير من أئمة الجرح والتعديل في وصف الدجاجلة والحكم عليهم. لهذا السبب أفردت الدجاجلة الذين أوردتهم في كتابه "المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين" بالدراسة والبحث.

مثال ذلك: قال ابن حبان في "المجروحين": في ترجمة محمد بن أبي الزعيرة، روى عنه أهل العراق، دجال من الدجاجلة"<sup>19</sup>.

أما لفظ "دجال"، أو "دجال كذاب"، أو "كذاب دجال" أو "دجال يضع الحديث"، أو "دجال كذاب يضع الحديث" فقد استعمله كثير من أئمة الجرح والتعديل، وأكثر من توسع فيه ابن حبان، وهو من الاصطلاحات التي استقرت بين العلماء، ودلت على صفة صاحبها في ميزان الجرح والتعديل.

### 3. 2. الأئمة الثقات الذين اتهموا بالدجل، وبيان ذلك في ميزان الجرح والتعديل

#### 3. 2. 1. منزلة محمد بن إسحاق بن يسار المطليبي (ت 769/152)، وبيان حقيقة

#### وصفه بالدجل في ميزان الجرح والتعديل

قال الذهبي في "التذكرة": "محمد بن إسحاق المطليبي إمام المغازي، قال ابن معين: ثقة وليس بحجة، وقال أحمد بن حنبل: حسن الحديث، وقال ابن المديني: حديثه عندي صحيح، وقال النسائي: ليس بالقوي، وقال الدارقطني: لا يحتج به، وأما مالك فإنه نال منه بانزعاج؛ وذلك لأنه بلغه أنه يقول: عرضوا علي علم مالك؛ فأنا ييطاره، فغضب مالك فقال: انظروا إلى دجال من الدجاجلة. وقال ابن عدي: والذي تقرر عليه العمل، أن ابن إسحاق إليه المرجع في المغازي والأيام النبوية، مع أنه يشذ بأشياء، وأنه ليس بحجة في الحلال والحرام، نعم ولا بالواهي بل يستشهد به"<sup>20</sup>.

وقال في "الكاشف": "كان صدوقاً من بحور العلم، وله غرائب في سعة ما روى تُستنكر، واختلف في الاحتجاج به، وحديثه حسن، وقد صححه جماعة"<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تذكرة الحفاظ (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998/1419)، 89/3.

<sup>19</sup> محمد بن حبان البستي، المجروحين من المحاشين والضعفاء والمتروكين (حلب: دار الوعي، 1976/1396)، 289/2.

<sup>20</sup> الذهبي، تذكرة الحفاظ، 172/1.

<sup>21</sup> محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (جدة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1992/1413)، 156/2.

قال ابن حجر في "التقريب": "إمام المغازي، صدوق يدلّس، ورمي بالتشيع والقدر".<sup>22</sup>

وقال في "مراتب الموصوفين بالتدليس": "صدوق مشهور بالتدليس عن الضعفاء والمجهولين وعن شر منهم، وصفه بذلك أحمد والدارقطني وغيرهما. وهو من الطبقة الرابعة: ممن اتفق على أنه لا يحتج بشيء من حديثهم إلا بما صرحوا فيه بالسماح لكثرة تدليسهم عن الضعفاء والمجاهيل".<sup>23</sup>

قال في "تحرير التقريب": "بل: ثقة مدلس، فقد وثقه: ابن معين، وابن حنبل، وابن عيينة، وابن المديني، وغيرهم. وأثنى عليه الجُمُ الغفيرُ من العلماء، أما التشيع والقدر فلا يؤثر في عدالته، وأما التدليس فيؤثر، فما رواه بالنعنة فضعيف، وما صرح فيه بالتحديث فقوي".<sup>24</sup>

والأمر كما قال الحافظ ابن حجر: "أكثر ما عيب عليه التدليس، والرواية عن المجهولين، وأما هو في نفسه فصدوق، وهو حجة في المغازي عند الجمهور".<sup>25</sup>

ويظهر من خلال جمع الأقوال وتحليلها أن الكلام الذي قيل في حقه لم يؤثر على عدالته وصدقه؛ لأنه لم يكن يتبنّى شيئاً مما نسب إليه، وبقي في أعين النقاد حجة في المغازي، لكن بعضهم ربما غمزه من جهة حفظه وضبطه في الحديث، فأصبح حديثه عند قوم حسن وعند آخرين صحيح، وكما هو معلوم فعلم الجرح والتعديل اجتهادي، فرمى جرح قوم أحداً من الرواة، ولم يلتفت آخرون إلى ذلك، وهذا يظهر لك في صنيع أصحاب الصحيحين.

قال ابن حبان: "تكلم فيه رجلان، هشام بن عروة ومالك بن أنس؛ أمّا هشام فقال له يحيى بن سعيد القطان: إن ابن إسحاق حدث عن فاطمة بنت المنذر؟ قال: وهل كان يصل إليها؟! قال ابن حبان: وهذا ليس مما يجرح به الإنسان، وذلك أن التابعين مثل الأسود وعلقمة من أهل العراق، وأبي سلمة وعطاء ودونهما من أهل الحجاز قد سمعوا من عائشة من غير أن ينظروا إليها، سمعوا صوتها، وقبل الناس أخبارهم من غير أن يصل إليها حتى ينظر إليها عياناً، وكذلك ابن إسحاق كان يسمع من فاطمة والستر من بينهما مسبل، أو بينهما حائل بحيث يسمع كلامها، فهذا سماع صحيح، والقادح فيه بهذا غير منصف. وأمّا مالك؛ فإنه كان ذلك منه مرة، ثم عاد إلى ما يجب، وكان بينهما ما يكون بين الناس... ولم يكن يقدح فيه مالك من أجل الحديث، إنما كان ينكر عليه تتبعه غزوات النبي صلى الله عليه وسلم عن أولاد اليهود الذين أسلموا وحفظوا قصة خيبر وقرظلة والنضير وما أشبهها من

<sup>22</sup> أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب (سوريا: دار الرشيد، 1406/1986)، 467.

<sup>23</sup> أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تعريف أهل التفديس بمراتب الموصوفين بالتدليس (عمان: مكتبة المنار، 1403/1983)، 51.

<sup>24</sup> بشار عواد معروف، وشعيب الأرنؤوط، تحرير تقريب التهذيب (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417/1997)، 212/3.

<sup>25</sup> أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1401/1981)، 44.

الغزوات عن أسلافهم، وكان ابن إسحاق يتتبع هذا عنهم ليعلم من غير أن يحتاج بهم، وكان مالك لا يرى الرواية إلا عن متقن صدوق فاضل يحسن ما يروي، ويروي ما يحدث".<sup>26</sup> قال ابن الملقن (ت1401/804): "أفضع مالك القول فيه، فقال: هو دجال من الدجاجلة، وقد أنكر ذلك عليه غير واحد حتى قال الخطيب: أطلق مالك لسانه في قوم معروفين بالثقة والصلاح".<sup>27</sup>

قال اللكنوي (ت1982/1304): "في بيان حكم الجرح غير البريء: الجرح إذا صدر من تعصب أو عداوة أو منافرة أو نحو ذلك فهو جرح مردود، ولهذا: لم يقبل قول الإمام مالك في "محمد بن إسحاق" صاحب المغازي إنه دجال الدجاجلة، لما علم أنه صدر من منافرة باهرة، بل حققوا أنه حسن الحديث، واحتجت به أئمة الحديث".<sup>28</sup>

### 3. 2. 2. منزلة الإمام أبو حنيفة، النعمان بن ثابت الكوفي (ت.767/150)،

#### وبيان حقيقة وصفه بالدجل في ميزان الجرح والتعديل

"إمام أصحاب الرأي، وفقه أهل العراق".<sup>29</sup> ذكر البخاري في ترجمة النعمان بن ثابت قال: "حدثنا صاحب لنا عن حمدويه قال: قلت لمحمد بن مسلمة: ما لرأي النعمان دخل البلدان كلها إلا المدينة؟ قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا يدخلها الدجال ولا الطاعون"، وهو دجال من الدجاجلة".<sup>30</sup> ونقل هذا القول الخطيب البغدادي بلفظ قريب من هذا عن محمد بن مسلمة المدني. وقيل له: "ما بال رأي أبي حنيفة دخل هذه الأمصار كلها، ولم يدخل المدينة؟ قال: لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "على كل نقب من أنقابها ملك يمنع الدجال من دخولها" وهذا من كلام الدجالين فمن ثم لم يدخلها. والله أعلم".

وجاء في "الذليل رداً على الخطيب": "أمّا هذا الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم فصحيح،<sup>31</sup> وأبو حنيفة قد دخل المدينة ودخلها مذهبه، فلو كان الأمر كذلك لما دخلها. وأمّا قوله إن مذهبه ما دخلها فباطل؛ لأن في المدينة من أهل مذهب أبي حنيفة جماعة لا يحصون وقد دخلها من زوار الحجاج ممن يقول بمذهب أبي حنيفة من لا يُعدُّ ولا يحصى كثرة في كل سنة من الأعوام".<sup>32</sup>

<sup>26</sup> محمد بن حبان التميمي البستي، الثقات (الهند: طبع بإعانة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1973/1393)، 7/380.  
<sup>27</sup> عمر بن علي الشافعي المصري، ابن الملقن، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير (السعودية: الرياض، دار الهجرة للنشر والتوزيع، 2004/1425)، 3/298.

<sup>28</sup> محمد عبد الحي الهندي اللكنوي، الرفع والتكميل في الجرح والتعديل (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1986/1407)، 409.

<sup>29</sup> إبراهيم بن علي الشيرازي، طبقات الفقهاء (بيروت: دار الرائد العربي، 1970/1390)، 86.

<sup>30</sup> البخاري، "كتاب الضعفاء"، 132؛ والحديث رواه البخاري، و"الطب"، 29، و"الفتن"، 25.

<sup>31</sup> وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: "المدينة يأتيها الدجال، فيجد الملائكة يحرسونها فلا يقربها الدجال، ولا الطاعون إن شاء الله". والحديث رواه البخاري، "الفتن"، 25، و"التوحيد"، 31.

<sup>32</sup> أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد وذيوله (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417/1996)، 42/22.

وما نقل عن الإمام مالك من أنه عاب على أبي حنيفة الرأي والإرجاء، فإن هذه لم يثبت والإمام مالك في بعض الأحيان ترك الحديث الصحيح الذي رواه عن شيوخه من أصح طرق الرواية لمخالفته رأي أهل المدينة ولو صح القول عنه في نقد أبي حنيفة لخالف نفسه فيما ذهب إليه، أما الإرجاء فلو قال به أبو حنيفة لقال به أصحابه وهذا لم يثبت أيضاً، وكذا ما نقل عن سفيان وابن مهدي وشريك من كلام عام مستغرب في حق أبي حنيفة، فإنه لم يصح عنهم، وعلى فرض ثبوته فهو جرح عام مجمل غير مفسر، لا قيمة له في ميزان الجرح والتعديل. وهذا يبطل ما ادعاه الخطيب.

ومن وجه آخر نقول: ربما تصدر مثل هذه الأقوال أحياناً عن تعصب أو عداوة أو منافرة أو نحو ذلك، ومن هذا الباب أيضاً تكون مردودة، لا يعتد بها، ولا يعول عليها في ميزان الجرح والتعديل.

4. وصف الدجاجلة الذي ذكرهم ابن حبان في ميزان الجرح والتعديل، وذكر بعض بلاياهم وطماقتهم، من خلال كتابه "المجروحين"

4. 1. من وصفه الحافظ ابن حبان بلفظ: دجال من الدجاجلة، وذكر بعض رواياتهم المكذوبة

#### 4. 1. 1. مأمون بن أحمد السلمي الهروي

ومأمون هذا، دجال كذاب شرير خبيث، ممن يحرفون الكلم عن مواضعه، ويبدلون الكلام الحق بكلام الخلق، وهو أول الدجاجلة الذين أوردتهم ابن حبان في المجروحين. قال ابن حبان: "كان دجالاً من الدجاجلة، ظاهر أحواله مذهب الكرامية<sup>33</sup>، وباطنه مالا يوقف على حقيقته، يروي عن أهل الشام ومصر وشيوخ لم يرههم؛ خذله الله، فما أجزأه على الله وعلى رسوله. قال: وسألته متى دخلت الشام؟ قال: سنة خمسين ومائتين. قلت: فإن هشاماً الذي تروي عنه مات سنة (245)، فقال: هذا هشام بن عمار آخر. ومن جملة الموضوعات التي رواها: عن أنس: "من قرأ خلف الإمام ملء فوه ناراً". وقال أبو نعيم الحافظ (1038/430): "خبيث وضاع، يروي عن الثقات يستحق من الله ومن الرسول ومن المسلمين اللعنة"<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> الكرامية: هم أصحاب وأتباع أبي عبد الله محمد بن كرام السجستاني، المتوفى سنة 255، الذي بالغ في إثبات الصفات إلى حد التجسيم، وهم فرق وطوائف بلغ عددها اثنتي عشرة فرقة. وقد أطلق ابن كرام في كتابه: عذاب القبر، إن الله مماس للعرش من الصفحة العليا. وقال بعضهم امتلا العرش به. انظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل (القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1387/1967)، 1/108.

<sup>34</sup> أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصبهاني، المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417/1996)، 1/83؛ محمد بن أحمد عثمان الذهبي، ميزان الاعتدال، 3/429.

#### 4. 1. 2. أحمد بن عبد الله الجويباري . ويقال الجويباري الهروي

والجويباري هذا، خبيث كذاب دجال، أكثر من الكذب على ألسنة قوم هم نجوم الحديث ونقلته. قال فيه ابن حبان: "هو من أهل هراة، دجال من الدجاجلة، كذاب، يروي عن ثقات أصحاب الحديث، ويضع عليهم ما لم يحدثوا، لا يحل ذكرهم في الكتب إلا على سبيل الجرح فيه، ولو أن أحداث أصحاب الرأي بمذه الناحية خفي عليهم شأنه لم أذكره في هذا الكتاب لشهرته عند أصحاب الحديث قاطبة بالوضع على الثقات ما لم يحدثوا". ومن الموضوعات التي رواها عن الثقات: عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الإيمان قول والعمل شرائعه لا يزيد ولا ينقص".<sup>35</sup>

قال ابن عدي (ت. 975/365): "كان يضع الحديث لابن كرام على ما يريده، فكان ابن كرام يخرجها في كتبه عنه. فمن ذلك: قال ابن كرام، حدثنا أحمد، عن أبي يحيى المعلم، عن حميد، عن أنس: "يكون في أمي رجل يقال له أبو حنيفة يجدد الله سنتي على يده... الحديث".<sup>36</sup>

قال الذهبي في "الميزان": "قال النسائي والدارقطني والبيهقي والحاكم: كذاب".<sup>37</sup>

#### 4. 1. 3. محمد بن أبي الزعيزعة الأذري

وأبو الزعيزعة هذا، كذاب دجال مفتر، أطلق لسانه في الكذب في دين الله، ونسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم ما لم يقله افتراء عليه وزوراً. قال ابن حبان: "دجال من الدجاجلة، كان يروي الموضوعات. من طاماته: ما رواه عن أبي المليح، عن ميمون بن مهران، عن ابن عباس. "جاء النبي صلى الله عليه وسلم جوعاً شديداً، فنزل جبريل عليه بلوذة فإذا فيها فريدة خضراء مكتوب عليها لا إله إلا الله، أيدته بعلي ونصرته به، ما آمن بي من أحميني في قضائي واستبطأني في رزقه".<sup>38</sup>

قال البخاري: "منكر الحديث جداً لا يكتب حديثه"، وقال أبو حاتم الرازي: "منكر الحديث لا يشتغل به".<sup>39</sup>

#### 4. 1. 4. أحمد بن الحسين بن أبان المصري، أبو الحسن البصري

وأحمد هذا يذم فعله ولا يُحمد، فهو كذاب وضاع دجال، يفتر الكذب في الحديث،

<sup>35</sup> ابن حبان، المجروحين، 289/2.

<sup>36</sup> عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418)، 291/1.

<sup>37</sup> الذهبي، ميزان الاعتدال، 106/1.

<sup>38</sup> ابن حبان، المجروحين، 142/1؛ ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، 426/7.

<sup>39</sup> محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير (الهند: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن، د.ت.)، 88/1؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 261/7.

ليضل الناس عن الحق والطريق الصحيح. قال فيه ابن حبان: "كذاب دجال من الدجاجلة، يضع الحديث على الثقات. ومن بلاياه التي رواها عن الثقات: روى عن أبي عاصم، عن سفيان وشعبة، عن سلمة بن كهيل، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة. "كيف أصبحت يا حارثة؟ قال: أصبحت مؤمناً حقاً... " الحديث.<sup>40</sup>

وقال ابن طاهر المقدسي (ت1113/507): "وهذا الحديث مشهور معروف من حديث يوسف بن عطية الصفار، عن ثابت، عن أنس. ويوسف هذا هو البصري أبو سهل".<sup>41</sup> قال الذهبي: "وهو من كبار شيوخ الطبراني، قال ابن عدي: كان يسرق الحديث، وقال الدارقطني: حدثونا عنه وهو كذاب".<sup>42</sup>

#### 4. 1. 5. إبراهيم بن هدية أبو هدية البصري

وأبو هدية هذا، من رؤوس الكذب والدجل، ضال مضل، يحرف الكلم عن مواضعه، ويفتري على النبي صلى الله عليه وسلم الكذب. قال فيه ابن حبان: "شيخ يروي عن أنس بن مالك، دجال من الدجاجلة. ومن بلاياه في الكذب: قال: حدثنا أنس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "طوبى لمن أبصرني، ومن أبصر من أبصرني، والذي أبصر من أبصر من أبصرني". رواه إبراهيم بن هدية أبو هدية، وإبراهيم هذا دجال.<sup>43</sup>

#### 4. 1. 6. إسحاق بن نجيح أبو صالح الملطي

وأبو صالح هذا، ليس بصالح، بل هو طالح مفتر كذاب، يبدل ويحرف وينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم الكذب ليضل الناس عن الحق، قابله الله بعدله. قال فيه ابن حبان: "دجال من الدجاجلة". ومن طاماته وبلاياه عن الثقات: "ما زنى عبد قط فأدمن على الزنا إلا ابتلي في أهل بيته".<sup>44</sup>

قال الذهبي: "قال أحمد: هو من أكذب الناس. وقال ابن معين: معروف بالكذب

<sup>40</sup> ابن حبان، المحروحين، 14/1.

<sup>41</sup> محمد بن طاهر المقدسي المشهور بابن القيسراني، تآكدة الحفاظ (الرياض: دار الصميع، 1994/1415، 25).

<sup>42</sup> الذهبي، ميزان الاعتدال، 1/90.

<sup>43</sup> ابن حبان، المحروحين، 14/1؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، 1/71؛ إبراهيم بن محمد المشهور بسبب ابن العمري، الكشف الخفي عن رمي بوضع الحديث (بيروت: مكتبة النهضة العربية، 1987/1407)، 69؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، لسان الميزان (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 2002/1423)، 125/2؛ ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، 1/341؛ أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001/1422)، 154/7.

<sup>44</sup> مسلم بن الحجاج النيسابوري، الكنى والأسماء (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1983/1404)، 437/1؛ ابن أبي حاتم، الحرح والتعديل، 2/235؛ ابن حبان، المحروحين، 1/134؛ عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، 535/1؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 7/329؛ البخاري، التاريخ الكبير، 1/404؛ يحيى بن معين المري البغدادي، تاريخ ابن معين (رواية الدوري) (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1979/1399)، 434/4.

ووضع الحديث. وقال الفسوي: لا يكتب حديثه. وقال النسائي والدارقطني: متروك. وقال الفلاس: كان يضع الحديث صراحًا. وقال البخاري: منكر الحديث".<sup>45</sup>

4. 2. من وصفه الحافظ ابن حبان بلفظ: دجال يضع الحديث. وذكر بعض رواياتهم المكذوبة

#### 4. 2. 1. محمد بن يحيى بن رزين من أهل المصيبة

ومحمد بن يحيى هذا، من أهل الدس والكذب والدجل، ينسب إلى الرواة الثقات ما ليس معروفًا عنهم، قال فيه ابن حبان: "دجال يضع الحديث، لا يحل ذكره في الكتب إلا على سبيل القدح فيه". قال الذهبي: ومن بلاياه التي وضعها عن الثقات: "كل ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما فهو مخلوق غير الله والقرآن...". وقال أبو نعيم الأصبهاني: روى موضوعات".<sup>46</sup>

#### 4. 2. 2. بكر بن زياد الباهلي

الباهلي هذا، رجل موغل في الدجل والكذب محرف مدبّل مغرّب، عامله الله بعدله. قال فيه ابن حبان: "شيخ دجال يضع الحديث على الثقات، لا يحل ذكره في الكتب إلا على سبيل القدح فيه".

قال الذهبي: "ومن بلاياه التي وضعها على الثقات: "لما أسري بي إلى بيت المقدس مر بي جبريل بقبر أبي إبراهيم عليه السلام، فقال: يا محمد، انزل فصل هنا ركعتين، هذا قبر أبيك إبراهيم... وذكر كلامًا طويلًا أكره ذكره". قال ابن حجر: "الموضوع منه من قوله: "ثم أتى بي الصخرة".<sup>47</sup>

#### 4. 2. 3. عباس بن الضحاك البلخي

البلخي هذا، دجال كذاب وضاع، ساقط لا ينظر إليه. قال فيه ابن حبان: "شيخ دجال يضع الحديث، لا يعرفه أصحاب الحديث، وما أحسب أن أحدًا من أصحابنا كتب عنه، لكنني ذكرته ليعرف وتجنب روايته. ومن بلاياه التي وضعها: من كتب بسم الله الرحمن ولم يعور الهاء التي في الله كتب الله له ألف ألف حسنة، ومحا عنه ألف ألف سيئة، ورفع له

<sup>45</sup> الذهبي، ميزان الاعتدال، 200/1؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، 468/8.

<sup>46</sup> ابن حبان المجروحين، 312/2؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، 63/4؛ أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصبهاني، الضعفاء (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1405/1984)، 145.

<sup>47</sup> ابن حبان، المجروحين، 196/1؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، 345/1؛ سبط ابن العجمي، الكشف الحثيث، 78؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، 243/2.

ألف ألف درجة. قال ابن حبان: وعندي أن المبتدئ في صناعة الحديث يعلم أن هذا بهذا الإسناد موضوع، فكيف الممعن في الصناعة؟<sup>48</sup>.

#### 4. 2. 4. يحيى بن عنبسة القرشي البصري

ابن عنبسة هذا، من الأشرار الذي كذبوا على الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، دجال كذاب، عامله الله بعدله. قال فيه ابن حبان: "يحيى بن عنبسة، شيخ دجال، يضع الحديث على الثقات، لا تحل الرواية عنه بحال، ولا كتابة حديثه إلا للاعتبار".

قال الذهبي: "ومن طاماته على الثقات: ما روى عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يجتمع على المسلم خراج وعشر". قال الدارقطني: "هذا كذب على أبي حنيفة، وعلى حماد، وعلى من بعده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم".<sup>49</sup>

#### 4. 3. من وصفه الحافظ ابن حبان بلفظ: كذاب دجال. وذكر بعض رواياتهم

##### المكذوبة

#### 4. 3. 1. الحسن بن علي بن زكريا أبو سعيد العدوي

العدوي هذا، فاحش في الكذب موغل في الدجل، وضع الحديث على لسان قوم لا يعرفهم كذباً وزوراً، ووضع الحديث على لسان قوم يعرفهم متعمداً الكذب في دين الله، قال فيه ابن حبان: "من أهل البصرة يروي عن شيوخ لم يرهم، ويضع على من رأهم الحديث. وقال ابن عدوي: "كان يضع الحديث"، وقال الدارقطني: "متروك". ومن طاماته وبلاياه التي رواها، "النظر إلى وجه علي عليه السلام عبادة" وهذا باطل، والحسن بن علي كذاب دجال، وهذا شيء لا يشك عوام أصحاب الحديث أنه موضوع".<sup>50</sup>

#### 4. 4. من وصفه الحافظ ابن حبان بـ. شيخ دجال. وذكر بعض رواياتهم المكذوبة

#### 4. 4. 1. إسماعيل بن زياد السكوني

ابن زياد هذا، كذاب أشر، دجال مفتر، لا يأبه به، ولا يلتفت إليه. قال فيه ابن حبان: "شيخ دجال، لا يحل ذكره في الحديث إلا على سبيل القدح فيه، من بلاياه وطاماته في

<sup>48</sup> ابن حبان، المحروحين، 1/191؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، 2/383؛ سبط ابن العجمي، الكشف الحثيث، 148؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، 4/408.

<sup>49</sup> ابن حبان، المحروحين، 3/124؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، 1/506؛ سبط ابن العجمي، الكشف الحثيث، 281؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، 8/468.

<sup>50</sup> ابن حبان، المحروحين، 1/241؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، 4/400؛ سبط ابن العجمي، الكشف الحثيث، 92؛ ابن حجر، لسان الميزان، 3/80؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 8/378؛ علي بن عمر الدارقطني، تعليقات الدارقطني على المحروحين لابن حبان (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1414/1993)، 72.



الكذب: ما روى عن غالب القطان عن المقبري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال "أبغض الكلام إلى الله عز وجل الفارسية، وكلام الشياطين الخوزية، وكلام أهل النار البخارية، وكلام أهل الجنة العربية". قال ابن حبان: "هذا حديث موضوع لا أصل له، وإسماعيل بن زياد شيخ دجال، ولا يجل ذكره في الكتب إلا على سبيل القدح".<sup>51</sup>

#### 4. 5. من وصفه الحافظ ابن حبان بلفظ: دجال. وذكر بعض رواياتهم المكذوبة

##### 4. 5. 1. عبد الله بن وهب الفسوي

الفسوي هذا، هو من جملة الدجالين الذي يحرفون الكلم عن مواضعه، عامله الله بعدله. قال فيه ابن حبان: "شيخ دجال يضع الحديث على الثقات، ويلزق الموضوعات بالضعفاء، يروي عن يزيد بن هارون، وأهل العراق، لا يجل ذكره في الكتب بحيلة إلا على سبيل الجرح فيه، وهذا شيخ ليس يعرفه كل إنسان إلا من تتبع حديثه، ولم يكن لنا همة في رحلتنا إلا تتبع الضعفاء، والتنقيح عن أنبيائهم، وكتابة حديثهم للمعرفة والسير. من بلاياه وطاماته في الكذب: "روى عن يزيد بن هارون، عن حميد، عن أنس، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا أراد الله أن يبعث إلى أهل بيت ضيفاً بعث إليهم قبل ذلك بأربعين صباحاً طيراً أبيض".<sup>52</sup>

في نهاية الدراسة نقول: هذا استقراء لكتاب المجروحين لابن حبان رحمه الله تعالى، وإحصاء للألفاظ التي ذكرها في الدجاجلة واصفاً إياهم بالدجل أو مبالغاً في الوصف بقوله: دجال من الدجاجلة، وقد استشهد به كل من جاء بعده في الحديث عن هؤلاء الدجاجلة والتعريف بهم والتحذير منهم وتعريتهم للناس؛ لأنهم منبع الفساد وأئمة الإفساد.

#### نتائج البحث:

يظهر من خلال تتبع مواطن هؤلاء الدجاجلة أن أكثرهم من المشرق كإبراهيم بن هدية، وأحمد بن الحسين المصري، ويحيى بن عنبسة القرشي، وإسحاق بن نجیح الملقبي، ويكر بن زياد الباهلي، وعبد الله بن وهب الفسوي، ومأمون بن أحمد السلمي، وأحمد بن عبد الله الجويباري، وعباس بن الضحاك.

ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث الآتي:

- يعتبر الدجاجلة أخطر مرض يدخل جسد الأمة الإسلامية ويفت في عضدها،

<sup>51</sup> ابن حبان، المجروحين، 129/1؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، 230/1؛ سبط ابن العجمي، الكشف الحثيث، 69؛ ابن حجر، لسان الميزان، 125/2.

<sup>52</sup> ابن حبان، المجروحين، 43/2؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، 523/2؛ عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، الضعفاء والمتروكين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1406/1986)، 146/2؛ سبط ابن العجمي، الكشف الحثيث، 161؛ ابن حجر، لسان الميزان، 36/5.

ويضعف قوتها؛ لأنه يقضي على المنهج القويم الذي تسلكه لتحقيق السعادة الدنيوية والأخروية.

- إن لفظ "دجال، أو دجال من الدجاجلة" يطلق ويراد به الكذب في الحديث النبوي على الحقيقية الاصطلاحية، وهو متناسب مع الدجال الأكبر الذي يظهر قبل قيام الساعة، ويدعى ما ليس عنده كذباً وزراً.

- إن لفظ دجال يختلف عن لفظ دجال من الدجاجلة في المرتبة الوصفية، ففي قوله دجال من الدجاجلة تحقير على وجه المبالغة، وهو يشبه كذاب، وركن في الكذب. فهما مرتبتان، الثانية أشد جرحاً من الأولى. وهذا لم ينبه إليه في كتب الجرح والتعديل.

- يطلق لفظ دجال ويراد به التحقير والتصغير والشتيم، وهو لا يدخل في ميزان الجرح والتعديل لأنه خارج عن موضوع الحديث النبوي.

- اتهم الإمام ابن اسحاق بالدجل هو من مناكفة الأقران، وما يحدث بينهم من حساسيات تصدر معها ألفاظ لا يراد منها الحقيقية، ويشهد لذلك رجوع الأمام مالك عن مخاصمة ابن اسحاق وإكرامه.

- اتهم الامام أبو حنيفة بالدجل لا قيمة له في ميزان الجرح والتعديل؛ لأن تعليل الحكم بان مذهبه لم يدخل المدينة، ليس معتبراً عند علماء الحديث، ونسبة هذا الكلام إلى أحد أئمة السلف فيها نظر، أو لعله يتكلم في نقد مذهب الرأي الذي عليه الإمام، أو من باب التعصب والتجني، والله أعلم.

- إن الإمام ابن حبان كان له النصيب الأوفى والحظ الأوفر في كشف النقاب عن هؤلاء الدجاجلة، فكان لمن بعده مصدراً كاشفاً وموضحاً، فكتابه المجرحين يعد مصدراً مهماً لمتابعة هؤلاء.

هذا، ولا يزال الدجل مستمراً مادام هذا الدين، فهو يمثل وجه الشر الذي يقابل الخير، لذا يجب على المشتغلين بالحديث التصدي لهؤلاء الدجاجلة في كل زمان، وكشف تحريفهم للحق، وفضحهم أمام الخلق؛ ليحذروهم ويتجنبوا الأخذ عنهم.

### المصادر والمراجع

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي الحنظلي. الجرح والتعديل. الهند: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بجمهورية آباء الدكن، ط1، 1271/1851.

ابن القيسراني، محمد بن طاهر المقدسي الشيباني. تذكرة الحفاظ. الرياض: دار الصميعي، ط1، 1415/1994.

ابن الملقن، عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري. البدر المنير. الرياض: دار الهجرة، ط1، 1425/2004.  
ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي. الضعفاء والمتروكين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1406/1986.

ابن حبان، محمد بن حبان البستي. الثقات. الهند: دائرة المعارف العثمانية بجمهورية آباء الدكن الهند، ط1،

- 1973/1393.
- ابن حبان، محمد بن حبان البستي. المجروحين من المخاضين والضعفاء والمتروكين. حلب: دار الوعي، ط1، 1976/1396.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط1، 1981/1401.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس. عمان: مكتبة المنار، 1982/1403.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. تقريب التهذيب. سوريا: دار الرشيد، ط1، 1986/1406.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. تهذيب التهذيب. بيروت: دار الفكر، ط1، 1983/1404.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. لسان الميزان. بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط1، 2002/1423.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري. الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ابن عدي، عبد الله بن عدي الجرجاني. الكامل في ضعفاء الرجال. بيروت: الكتب العلمية، ط1، 1997/1418.
- ابن معين، يحيى بن معين المري البغدادي. تاريخ ابن معين (رواية الدوري). مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ط1، 1979/1399.
- ابن منجويه، أحمد بن علي بن محمد. رجال صحيح مسلم. بيروت: دار المعرفة، ط1، 1986/1407.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. السنن. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
- أبو شعبة، محمد بن محمد بن سويلم. الوسيط في علوم ومصطلح الحديث. بيروت: دار الفكر العربي. (د.ت).
- أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني. الضعفاء. الدار البيضاء: دار الثقافة، ط1، 1984/1405.
- أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني. المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم. بيروت: دار الكتب العلمية ط1، 1996/1417.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. التاريخ الكبير. الهند: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، د.ت
- البخاري. صحيح البخاري. السعودية: جدة دار طوق النجاة، ط1، 2001/1422.
- البخاري. الضعفاء. القاهرة: مكتبة ابن عباس، ط1، 2005/1426.
- بشار عواد معروف؛ شعيب الأرنؤوط. تحرير تقريب التهذيب. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1996/1417.
- الترمذي، محمد بن عيسى. السنن. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1975/1395
- هـ.
- الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. المدخل إلى كتاب الإكليل. مصر: دار الدعوة في الاسكندرية، د.ت.
- الحميدي، محمد بن فتوح بن عبد الله الأزدي. تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم. القاهرة: مكتبة السنة، ط1، 1994/1415.
- الخطيب، أحمد بن علي بن البغدادي. تاريخ بغداد وذيوله. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996/1417.
- الخطيب. تاريخ بغداد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2001/1422.
- الدارقطني، علي بن عمر البغدادي. تعليقات الدارقطني على المجروحين لابن حبان. القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط1، 1993/1414.

- الدينوري، أحمد بن مروان الدينوري المالكي. المجالسة وجواهر العلم. بيروت: دار ابن حزم، 1998/1419.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة. السعودية: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ط1، 1992/1413.
- الذهبي. تذكرة الحفاظ. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998/1419.
- سبط ابن العجمي، إبراهيم بن محمد. الكشف الحثيث عن رمي بوضع الحديث. بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ط1، 1140هـ.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي. طبقات الفقهاء. بيروت: دار الرائد العربي، ط1، 1970/1389.
- الطبي، الحسين بن محمد. الخلاصة في معرفة الحديث. القاهرة: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، ط1، 2009/1430.
- العقيلي، محمد بن عمرو العقيلي. الضعفاء الكبير. بيروت: دار المكتبة العلمية، ط1، 1983/1404.
- الفيروزآبادي، طاهر محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. لبنان: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005/1426.
- القاري، ملا علي. مرقات المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. بيروت: دار الفكر، ط1، 2001/1422.
- اللكوني، محمد عبد الحي الهندي. الرفع والتكميل في المخرج والتعديل. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط3، 1986/1407.
- محمود بن أحمد الطحان. تيسير مصطلح الحديث. الرياض: مكتبة المعارف، ط10، 2004/1425.
- مسلم بن الحجاج النيسابوري. الكنى والأسماء. المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط1، 1983/1404.
- مسلم بن الحجاج النيسابوري. صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- نور الدين عتر. منهج النقد في علوم الحديث. دمشق: دار الفكر، ط3، 1981/1401.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد. الموضوعات. المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ط1، 1967/1386.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. القاهرة: مطبعة الحلبي، ط1، 1967/1387.

### Kaynakça

- Alî el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî. Mirkâtü'l-mefâtîh. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr. 1422/2001.
- Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. Tarîhu Bağdâd. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. et-Tarîhu'l-kebîr. 8 Cilt. Haydarâbad: Dâiretü'l-Ma'ârifü'l-Osmâniyye, t.s.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. Şaĥîhu'l-Buhârî. 9 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Abbâs, 1426/2005.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. b. Ahmed el-Bağdâdî. Ta'lîkâtu Dârekutnî 'alâ'l-mecrûhîn li ibni'l-Hıbbân. Kahire: el-Fâruku'l-Hadîse. 1414/1993.
- Deynûrî, Ahmed b. Mervân. el-Mücâlese ve cevâhirü'l-'ilm. Beyrut: Dâru İbn Hazm. 1419/1999.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî. es-Sünen. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.s.
- Ebû Nuaym, Ahmed b Abdullah b. Ahmed. eđ-Đu'âfâ. Beyrut: Dâru's-Sekâfe. 1405/1984.
- Ebû Nuaym, Ahmed b Abdullah b. Ahmed. el-Müsnedü'l-mustaĥrac 'alâ şaĥîhi'l-İmâm Müslim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1417/1996.

- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed Süveylim. el-Vasîf fi 'ulûmi ve muştalâhi'l-ḥadîs. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, t.s.
- Fîrûzâbâdî, Tâhir Muhammed b. Yakûb. el-Ḳâmusu'l-muḥîṭ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Nîsâburî, el-Medḥal îlâ Kitâbi'l-iklîl. Kâhire: Dâiretü'd-da'vâ, t.s.
- Humeydî, Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh (Fettûh) b. Abdillâh. Tefsîru ġarîbi mâ fi's-Şaḥîḥay. Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1415/1994.
- İtir, Nureddîn. Menhecü'n-naḥd fi 'ulûmi'l-ḥadîs. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1401/1981.
- İbn Abdülber, Yusuf b. Abdullah b. Abdülber el-Kurtubî. el-İntikâ' fi fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fuḳahâ' Mâlik, Ebî Ḥanîfe ve's-Şâfi'î. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s.
- İbn Adî, Abdullah b. Adî el-Curcânî. el-Kâmil fi ḍu'afâi'r-ricâl. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1418/1997.
- İbn Ebî Hâtım, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. el-Cerḥ ve't-ta'dîl. 9 Cilt. Hindistan: Tab'atu meclisi dâireti'l-me'ârifî'l-Osmâniyye, 1372/1952.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. el-Ḳavlü'l-müsedded fi'z-zebbi 'an Müsnedi Aḥmed. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1401/1981.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. Lisânu'l-mizân. 9 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. Taḳrîbü't-tehzîb. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. Ta'rifü ehli't-taḳdîs bi-merâtibî'l-mevşûfîne bi't-tedlîs. Ammân: Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. Tehzîbü't-tehzîb. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fek, 1404/1983.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtım. el-Mecrûḥîn mine'l-muḥaddisîn ve'd-ḍu'afâ ve'l-metrûkîn. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-va'yi, 1396/1976.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtım. es-Siḳât. 9 Cilt. Haydarâbad: Tab'a bi'ianeti vizâreti'l-maârrif, 1393/1973.
- İbn Kayserânî, Muhammed b. Tâhir el-Makdisî. Tezkiretü'l-huffâz. Riyâd: Dâru's-Sumey'î, 1415-1994.
- İbn Maîn, Yahyâ b. Maîn el-Bağdâdî. Tarîḫü İbn Mâ'in. 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-Bahsîl'ilmî, 1399/1979.
- İbn Mencûye, Ahmed b. Ali b. Muhammed. Ricâlü şaḥîḥi Müslim. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. el-Mevḍû'ât. 2 Cilt. Medîne: el-Mektebetü's-Selefeyye, 1386/1966.
- İbnü'l-Mulakkın, Ömer b. Ali b. Ahmed. el-Bedrü'l-münîr fi taḥrîci'l-aḥadîs ve'l-âsârî'l-vâḳi'a fi's-şerḥi'l-kebîr. 9 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1425/2004.
- Kartal, Alparslan. "Cerh-Ta'dil İlminde "Deccâl" Kavramının Kullanımı". Usul İslam Araştırmaları 35/35 (Mayıs 2021): 139-182.

- Leknevî, Muhammed Abdu'l-Hay b. Muhammed. er-Ref'u ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1407/1986.
- Marûf, Beşşâr Avvâd – el-Arnaûd, Şuayb. Tahrîru takrîbu't-tehzîb. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996.
- Müslim, İbnü'l-Haccâc. Şahîhu Müslim. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.s.
- Sıbtu İbni'l-Acemî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî. el-Keşfü'l-ħaşîş 'ammen rumiye bi-vaz'î'l-ħadîs. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1407/1986.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. el-Milel ve'n-nihâl. 3 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1387/1967.
- Şîrâzî, İbrahim b. Ali. Ṭabâkâtu'l-fukahâ'. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Ârabî, 1390/1970.
- Tahhân, Mahmûd b. Ahmed. Teysîru Mustalaḥi'l-ħadîs. Riyâd: Mektebetü'l-maârif, 1420/1999.
- Tîbî, Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah. el-Ĥulâşa fi ma'rifetü'l-ħadîs. Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1430/2009.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. es-Sünen. 5 Cilt. Kâhire: Şirketü Mektebeti ve Tab'ati Mustafa el-Bâbî, 1395/1975.
- Ukaylî, Muhammed b. Amr el-Mekkî. eḡ-Ḍu'afâu'l-kebîr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404/1983.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. Tezkiretü'l-huffâz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1419/1998.

## Sosyal Medyada Yer Alan Dini İçerikler ve Din Eğitimi Üzerindeki Etkileri: Bir Alan Araştırması

Religious Content on Social Media and its Effects on Religious Education: A Field Study

**Fatma Dolunay ÖZTÜRK Aybiçe TOSUN**

Doktora Öğr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Din Eğitimi Bilim Dalı  
Eskişehir | Türkiye  
fdolunayozturk@hotmail.com  
orcid.org/0000-0003-0047-5586

Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Din Eğitimi Bilim Dalı  
Eskişehir | Türkiye  
atosun@ogu.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-6555-419X

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi  
Geliş Tarihi | 13 Ekim 2021  
Kabul Tarihi | 15 Aralık 2021  
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2021

Article Types | Research Article  
Received | 13 October 2021  
Accepted | 15 December 2021  
Published | 30 December 2021

Bu makale, *Sosyal Medyanın 12. Sınıf Öğrencilerinin Dinî Bilgileri Üzerindeki Etkileri* adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2021

This article, was produced from the master thesis *Effects of Social Media On Religious Knowledge of 12th Grade Students*, Eskişehir: Osmangazi University, 2021.

### Atıf | Cite as

Öztürk, Fatma Dolunay – Tosun, Aybiçe. "Sosyal Medyada Yer Alan Dini İçerikler ve Din Eğitimi Üzerindeki Etkileri: Bir Alan Araştırması [Religious Content on Social Media and its Effects on Religious Education: A Field Study]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 9/2 (Aralık | December 2021), 607-630.  
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1009036>

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.  
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### Religious Content on Social Media and its Effects on Religious Education: A Field Study

**Abstract:** Social media has become a tool that is most widely used in today's communication and interaction and its sphere of influence is expanding day by day. Social networks affect many areas in daily life such as politics, fashion, consumption, entertainment, advertising, economy and social movements. Social media, which has the power of reconstruction in social and cultural areas, has a structure that allows the individual to produce new identities and live in a second world. Social media, which is an alternative field of socialization, informs and guides the individual about religion, values, moral principles and interpersonal relations. At this point, education and religious education can be counted among the areas where the impact of social media is strong. Religious information in social media affects the individual as well as religious education practices. Although individuals' access to religious education has become easier today, the quality and content of education has become more complex with the diversity of sources which includes religious knowledge.

The aim of this research is to examine points of view of 12<sup>th</sup> grade students about religious content and the characteristics of religious content on social media and the effects of social media sharing on the subject of Religious Culture and Moral Knowledge. In this study, which was carried out with the qualitative research method, focus group interviews were conducted with five groups of five people. During the focus group interviews, semi-structured interview questions were asked and the findings were analyzed by content analysis technique. From the interview data; the themes of the content of religious knowledge, the quality of religious content and the reflection of religious content in the Religious Culture and Moral Knowledge course were reached. In the theme of the content of religious knowledge, it has been concluded that there is a high probability that a religious post will appear on social media whether the participants follow it or not. In the theme of philosophical perspectives; it was revealed that encountering different beliefs offered the participants an opportunity to be informed and to compare these beliefs. In the interpretations about religion, it has been concluded that any subject in daily life becomes a material that can be interpreted under the umbrella of religion. In terms of othering, which is under the characteristics of religious content, the results consist of Islamophobia, othering through clothing and lifestyle, media bias and hate speech in social media. The difficulty of controlling the information in social media, the existence of information of unknown origin and conflicting information in terms of reliability are among the results achieved. From the findings on the misdirection of social media, it was concluded that the information in the social media may have a manipulative effect. The results about the reflection of religious content on Religious Culture and Moral Knowledge; it was concluded that some of the participants did not reflect the contents of the social media to the classroom, while some of them discussed these contents in the lessons. These discussions are aimed at making sense of the participants' knowledge, and the Religious Culture and Moral Knowledge course has a positive effect at this point.

The findings of the research revealed that the information about religion in social media affected 12<sup>th</sup> grade students from points such as religion, religious life, marginalization, reaching the right religious information and verifying the information in the social media. At this point, it can be said that it is impossible to control the content in order to reach the correct information, and a mechanism is needed to confirm the information in social media. Religious Culture and Moral Knowledge course; can be considered as an area where correct religious knowledge over against the biased, wrong, marginalizing and exclusionary information and discourses in social media.



In addition to this, opportunities should be created for students to become equipped with social media literacy.

**Keywords:** Religious Education, Subject of Religious Culture and Moral Knowledge, Religion in Social Media, Religious Knowledge, 12<sup>th</sup> Grade Students.

### Sosyal Medyada Yer Alan Dini İçerikler ve Din Eğitimi Üzerindeki Etkileri: Bir Alan Araştırması\*

**Öz:** Sosyal medya günümüz iletişim ve etkileşiminde en yaygın biçimde kullanılan ve etki alanı gün geçtikçe genişleyen bir araç haline gelmiştir. Sosyal ağlar günlük hayatta politika, moda, tüketim, eğlence, reklam, ekonomi ve toplumsal hareketler gibi pek çok alana etki etmektedir. Toplumsal ve kültürel alanlarda inşa gücü bulunan sosyal medya, bireyin yeni kimlikler üretip ikinci bir dünyada yaşamasına olanak tanıyan bir yapıya sahiptir. Alternatif bir sosyalleşme alanı olan sosyal medya; din, değerler, ahlaki ilkeler ve kişiler arası ilişkiler ile ilgili bireyi hem bilgilendirmekte hem de yönlendirmektedir. Bu noktada eğitim ve din eğitimi sosyal medyanın etkisinin güçlü olduğu alanlar arasında sayılabilir. Sosyal medyada yer alan dini bilgilerin bireyi etkilediği gibi din eğitimi uygulamalarını da etkilemektedir. Bugün bireylerin din eğitimine erişimi kolaylaşmış olsa da dini bilgiyle karşılaşılan kaynakların çeşitlenmesi ile birlikte eğitimin niteliği ve içeriği karmaşık bir hale gelmiştir.

Bu çalışmanın amacı 12. sınıf öğrencilerine göre, sosyal medyada yer alan din ile ilgili paylaşımları dini içerik, nitelik ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine etkileri bakımından incelemektir. Nitel araştırma yöntemi ile yürütülen bu çalışmada beşer kişiden oluşan beş grup ile odak grup görüşmeleri yapılmıştır. Odak grup görüşmeleri sırasında yarı- yapılandırılmış görüşme soruları sorulmuş ve elde edilen bulgular içerik analizi tekniği ile çözümlenmiştir. Görüşme verilerinden; dini bilginin içeriği, dini içeriğin niteliği ve dini içeriğin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yansımaları temalarına ulaşılmıştır. Dini bilginin içeriği temasında sosyal ağlardaki dini paylaşımlar ile ilgili olarak katılımcılar takip etse de etmese de sosyal medyada karşılarına din ile ilgili bir paylaşımın çıkması ihtimalinin yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Felsefi bakış açıları temasında ise farklı inançlarla karşılaşmanın katılımcıların hem bilgilendirme hem de bu inançları kıyaslama olanağı sunduğu bilgisi ortaya çıkmıştır. Din ile ilgili yorumlarda ise gündelik hayattaki herhangi bir konunun din çatısı altında yorumlanabilecek bir malzeme haline gelişi ile ilgili sonuçlara ulaşılmıştır. Dini içeriğin niteliği altında yer alan ötekileştirmeye yönelik olarak sosyal medyada İslamofobi, giyim ve yaşam tarzı üzerinden ötekileştirme, medyanın yanlışlığı ve nefret söylemlerine yönelik sonuçlar elde edilmiştir. Bu konu ile ilgili; sosyal medyadaki bilgilerin denetlenmesinin güçlüğü, kaynağı belli olmayan ve güvenilirlik açısından çelişki yaratan bilgilerin varlığı da ulaşılan sonuçlar arasındadır. Sosyal medyanın yanlış yönlendiriciliğine dair bulgulardan ise sosyal medyada yer alan bilgilerin manipüle edici etkisinin olabileceği yargısı ön plana çıkmıştır. Dini içeriğin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisine yansımalarına ilişkin elde edilen sonuçlar ise; bazı katılımcıların sosyal medyadaki içerikleri derse yansıtmadıkları, bazılarının ders ortamında bu içerikleri tartıştıkları sonucuna ulaşılmıştır. Söz konusu tartışmalar katılımcıların bilgilerini anlamlandırmaya yöneliktir ve Din Kültürü ve Ahlak bilgisi dersi bu noktada olumlu bir etkiye sahiptir.

\* Bu çalışma Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından 202018A107 no'lu proje kapsamında desteklenmiştir.

Araştırma bulguları sosyal medyada din ile ilgili yer alan bilgilerin 12. Sınıf öğrencilerinin din, dini yaşam, ötekileştirme, doğru dini bilgiye ulaşma ve sosyal medyada yer alan bilgileri doğrulayabilme gibi noktalardan etkilediği ortaya çıkmıştır. Bu noktada doğru bilgiye ulaşabilmek için içerik kontrolü yapılmasının imkânsız olduğu ve denetlenemeyen bir alan olan sosyal medyada yer alan bilgilerin teyit edilebileceği bir mekânizmaya ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi sosyal medyada yer alan yanlış, ötekileştirici ve dışlayıcı bilgi ve söylemler karşısında doğru dini bilgiye ulaşılacak bir alan olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte öğrencilerin sosyal medya okuryazarlığı ile ilgili donanımlı hale gelmeleri için fırsatlar oluşturulması gerekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Sosyal Medyada Din, Dini Bilgi, 12. Sınıf Öğrencileri.

### Giriş

İçinde yaşadığımız teknoloji çağında iletişim biçimlerinin ve araçlarının değişmesi bireylerin iletişim tercihlerinin ve bilgi kaynaklarının da farklılaşmasını beraberinde getirmektedir. İletişim ve sosyalleşme için kullanılan dijital ortamlar; haberleşme, gündemi takip etme ve bilgiye hızlı erişim gibi imkânlar sağlamaktadır. Dijital alanlardan birisi olan sosyal medya ise hızlı gelişimi ve güncellenebilir oluşunun yanında her kesimden insanın kolayca erişim sağlayabilmesi sayesinde bir aynı zamanda bir iletişim aracı olarak popülerlik kazanmaktadır.

On sekizinci yüzyılın ardından kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ile eğitim-öğretim süreçlerine radyo ve televizyon gibi dijital kanallar aracılığıyla öğrenme imkânı eklenmiştir. Sonrasında dijital teknolojilerin sunduğu yeni imkânlarla birlikte çeşitli kitle iletişim kanalları işitsel ve görsel materyaller ile günümüz eğitim ve öğretim sürecinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Eğitim araçlarının ve materyallerinin değişimi ve gelişimi ile birlikte öğrencilerin düşünüş ve algılayış biçimleri de dönüşüme uğramıştır. İletişim araçlarının sosyal ve bireysel hayattın ayrılmaz bir parçası olması bu araçların eğitimde kullanılmasını da kaçınılmaz hale getirmiştir.<sup>1</sup> İnsanların iş birliği ve eğitimi üzerine odaklanan teknolojiler hızlı bir şekilde gelişmekte ve sayıları da artmaktadır ve sosyal medya ağları bu grubun bir parçası haline gelmektedir. Zira bireyler sosyal ağları sadece video, fotoğraf veya fikir paylaşımı için değil öğrenme ve öğretim deneyimlerini zenginleştirmek için de etkili şekilde kullanmaktadır.<sup>2</sup> Örneğin öğrenciler sosyal medya platformlarında yer alan profiller ve fo-

<sup>1</sup> Ayşe Zişan Furat, "Din Eğitimi Ekseninde Türkiye'de Medya ve Din Araştırmaları", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 29-51.

<sup>2</sup> Mehmet Fatih Öztürk - Mustafa Talas, "Sosyal Medya ve Eğitim Etkileşimi", *Zeitschrift für die Welt der Türken/ Journal of World of Turks* 7/1 (2015), 102.

rumlar üzerinden bilgi edinebilmekte ve video içerikler aracılığıyla ile çeşitli bilgilere ulaşabilmektedir. Bu durum sosyal medyanın bir öğrenme ortamı olarak incelenmesini de beraberinde getirmektedir.

Sosyal medyada yer alan dini içeriklerin çeşitliliği bu alanda yer alan bilgilerin din eğitimi açısından değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu durum, din eğitiminde dini bilginin kaynakları açısından sosyal medyanın da tartışmalara dahil edilmesi ve yeni tartışma alanlarının açılmasını beraberinde getirmektedir. Günlük hayatta önemli bir yere sahip olmaya başlayan internet, bireylerin dini inanç ve düşüncelerini dile getirdiği sıradan alanlardan birisi olmuştur. Bireyler kutsal olduğuna inandıkları gün, hafta, ay gibi zamanlarda birbirlerine sosyal medya aracılığıyla mesaj göndermekte, çoğu zaman ihtiyaç duyduklarında dinî içerikli sayfaları ziyaret etmekte, dinî forumlara katılarak düşüncelerini ifade etmekte ve birbirleriyle dinî bilgi alışverişinde bulunabilmektedir. Bununla birlikte internet bireylere uygun teknolojiyi kullandıkları zaman hem kendilerini anlatma hem de ötekine ulaşabilme fırsatı tanımaktadır.

İnternet ve sosyal medyanın sağladığı sesli, sanal ve görsel iletişimin yaygınlık kazanması bireylerdeki dini bilginin ve algının farklılaşmasına sebep olmaktadır. Bu farklılaşmalar dinin tanıtımında, dini tutum ve davranışlarda, dinin yaşanmasında kendini göstermektedir. Bu sebeple araştırmanın temel problemi “Sosyal medyada 12. sınıf öğrencilerinin karşılaştığı din ile ilgili içeriklerin niteliği nedir ve bu içeriklerin öğrencilere etkisi ve DKAB dersine yansımaları nelerdir?” şeklinde belirlenmiştir.

## 1. Sosyal Medya ve Din

### 1.1. Sosyal Medya

Sosyal medyanın birbirine benzeyen birçok tanımı vardır ve bu tanımlar alandaki çalışmalar geliştikçe yenilenmektedir. Web 2.0, sosyal ağ ya da sosyal iletişim siteleri olarak da ifade edilen bu alan, yeni kuşak internet uygulamalarını içermektedir. Sosyal medya, “kullanıcılara enformasyon, düşünce, ilgi ve bilgi paylaşım imkânı tanıyarak karşılıklı etkileşim yaratan çevrimiçi araçlar ve web siteleri için ortak kullanılan bir terimdir”.<sup>3</sup> Sosyal medya; kullanıcıların ağ teknolojilerini kullanarak etkileşimde bulunmasına imkân sağlayan uygulama, hizmet ve araçların tümüne verilen isimdir.<sup>4</sup> Başka bir tanıma göre sosyal medya mekân ve

<sup>3</sup> Aslı Yağmurlu, “Kamu Yönetiminde Halkla İlişkiler ve Sosyal Medya”, *Seçuk İletişim* 1/7 (2011), 5-15.

<sup>4</sup> Danah Boyd – Nicole B. Ellison, “Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship”, *Journal of Computer -Mediated Communication* 13 (2008), 210-230, akt. Esra Şişman Eren, “Sosyal Medya Kullanım Amaçları Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Bazı Kişisel Değişkenlere Göre İncelen-

zaman sınırlaması olmayan (mobil tabanlı), tartışmanın, paylaşımın esas olduğu iletişim şeklidir.<sup>5</sup> Bu tanımlar ışığında sosyal medya için bireylerin farklı kimlikler üretebildiği, aktif bir iletişim içinde bulunabildiği, kendini gerçekleştirebildiği, aynı zamanda bireyin düşünceleriyle etkilediği ve başkalarının etkisi altında kaldığı, başka bireyler hakkında görüş ve bilgi edinebildiği, sınırların ötesine geçebildiği ve dünyayı küçük bir yer haline getirebildiği soyut sosyal bir alan olduğu söylenebilir.

İnternet ve sosyal ağlar bireylerin kendilerine çeşitli kimlikler ürettikleri ikinci bir dünya haline bürünmüştür. Ürettikleri biçim ve kimliklerle bireyler sosyal medyanın da içinde yer aldığı bu sanal dünyada kendilerini gerçekmiş gibi yaşanan bir çevrede bulmaktadır.<sup>6</sup> Yaşamda yer alan ilişkiler sosyal medya aracılığıyla oluşturulan bu sanal gerçekliğe aktarılmaktadır. İletişimin sanal bir hal alması Facebook, WhatsApp, blog, Twitter vb. sosyal medya ağları vasıtasıyla gerçekleşmekte,<sup>7</sup> teknolojinin bireysel ve toplumsal hayata etkisi ile birlikte internet ve buna bağlı olarak sosyal medya, genellikle genç nesle yeni bilgi, değer, beceri ve tutum aşılamaktadır.<sup>8</sup> Bu gerçeklikten yola çıkıldığında bireyler bilgi, haber ve belge paylaşımına ilave olarak daha fazla etkileşim ve romantik ilişkiler kurabilmekte, gruplara dahil olabilmekte, başka bireyleri takip ederken pek çok kişisel duygu ve aktiviteleri bu sanal ağlar üzerinden yaşayabilmektedir.<sup>9</sup>

Sosyal medyanın toplumsal ve kültürel alanlarda inşa gücü bulunmaktadır. Belirli ideolojileri inşa ederken toplumda yer alan bireyler arasındaki sınıfsal farklılıkların ve bireylerin yaşamındaki çelişkilerin üzerini örtmekte ve tüketim, moda, eğlence, yaşam biçimi gibi ile ilgili yeni anlamlar oluşturmaktadır. Sosyal medya, toplumdaki bireyleri bir bütün olarak ele alıp açıklamak yerine tüketim, gençlik, erkeklik, kadınlık ve eğlence gibi farklı alanlar oluşturmakta ve bu farklı alanlar çok sayıda sosyal medya platformlarında kendine yer bulmaktadır. Günümüzde etkile-

mesi”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29/4 (2014), 231.

<sup>5</sup> Z. Beril Vural Akıncı – Mikail Bat, “Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya: Ege Üniversitesi İletişim Fakültesine Yönelik Bir Araştırma”, *Journal of Yasar University* 5/20 (2010), 3351.

<sup>6</sup> Nurettin Güz – Ceren Yegen, “Ölü Canlar’dan Instagram’a: Kimlik ve Statü Sahibi Olmanın Allomorfizmi Üzerine”, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 45 (2017), 109.

<sup>7</sup> İpek Sucu, “Sosyal Medya Oyunlarında Gerçeklik Olgusunun Yön Değiştirmesi: Smeet Oyunu Örneği”, *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 3 (Mart 2012), 64.

<sup>8</sup> Vahap Özpolat, “Postmodern Bir Sosyalleşme Mecrası Olarak Sosyal Medya ve Gençlik”, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız*, Uluslararası Kongre II, ed. Bekir Şişman- Muhittin Düzenli, (Ankara: Gençlik ve Spor Bakanlığı, 2014), 48-50.

<sup>9</sup> Tara Marshall vd., “Attachment styles as predictors of Facebook-related jealousy and surveillance in romantic relationships”, *Personal Relationships* 20 (2013), akt. Sefer Kalamam – Fatih Çelik, “Türkiye’deki Evli Bireylerin Sosyal Medya Kullanımlarının Evlilikleri Üzerine Etkisi: Nitel Bir Araştırma”, *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 13/19 (Eylül 2019), 428.

şim, iletişim, iş hayatı, yeni nesil öğrenme gibi pek çok alanda kullanılan sosyal medyanın popülerliği giderek artmaktadır.

### 1.2. Sosyal Medya, Eğitim ve Din Eğitimi

Bilgisayarların ve buna bağlı olarak internetin eğitimde kullanılması, eğitim sistemini daha etkin bir noktaya ulaştırmış ve önemli gelişmeleri beraberinde getirmiştir. Bu gelişmeler eğitimde geleneksel yöntemlerin yerine yeni gelişmelere açık bir eğitim yaklaşımına kapı aralamıştır. Dijital ortamlar başlarda sadece araştırma-inceleme, tarama ve kaynaklara ulaşım noktasında yararlıyken sosyal medya günümüzde bir eğitim ortamı haline gelmiştir. Bu açıdan bakıldığında sosyal medya eğitimdeki bazı gereksinimleri karşılamanın yanında eğitimde çeşitliliği de sağlamaktadır.<sup>10</sup>

Bilişim sistemlerindeki gelişim ve değişim, eğitim öğretimi okul sınırlarından dışarı çıkarmakta ve her an her yerde eğitime ulaşım imkânı sağlamaktadır.<sup>11</sup> Bu açıdan bir eğitim mecrası olarak değerlendirilebilecek olan sosyal medya öğretmen öğrenci etkileşimini farklı boyutlara taşımasıyla bir iletişim olarak görülebilecek eğitim uygulamalarının zamansal ve mekânsal sınırlarını esnetmiştir. Eğitim materyali olarak kabul edilen sosyal medya araçlarının çeşitli problemler alanlar barındırmasına karşın faydaları da bulunmaktadır. Bu faydalar arasında sosyal destek ve bağlanabilirlik, işbirlikçi keyif ve paylaşımı, içerik oluşturma yer almaktadır.<sup>12</sup> Günümüz teknoloji çağında sosyal medya araçlarının kullanılması Z kuşağı açısından ele alındığında eğitimin bu alanda değişimi ve gelişimine yönelik yeni yaklaşımların oluşturulmasını zorunlu kılmaktadır. Bu noktada sosyal medyanın doğru, verimli ve etkin bir şekilde kullanımı için sosyal medya okur-yazarlığı önemli bir konuma gelmiştir.

Sosyal medya kullanımının yaygınlaşması ile birlikte bireysel yaşamda ve sosyal hayatta ortaya çıkan değişimlerin bireyleri etkisi altında bıraktığı alanlardan biri dindir ve ahlaki değerlerdir. Bireylerin güven, mutluluk ve huzur içinde hayatlarını sürdürmelerini sağlayan önemli etkenlerden olan ahlaki ilkeler barış ve huzurun varlığı açısından gereklilik arz etmektedir. Bireyin biyolojik, sosyal, psikolojik gelişimiyle paralel olarak şekillenen ahlaki gelişimin bireyin etkileşim haline bulunduğu alanlarda etkilenmesi kaçınılmazdır. Ahlakın sağlıklı şekilde gelişimi için bireylerin

<sup>10</sup> E. Pınar Uça Güneş, "Toplumsal Değişim, Teknoloji ve Eğitim İlişkisinde Sosyal Ağların Yeri", *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi Eskişehir 2/2* (2016), 196-197.

<sup>11</sup> Mehmet Şişman, "Eğitim Bilimine Giriş", (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 338.

<sup>12</sup> Nebiye Konuk – Selime Güntaş, "Sosyal Medya Kullanımı Eğitimi ve Bir Eğitim Aracı Olarak Sosyal Medya Kullanımı", *International Journal Entrepreneurship and Management Inquiries (Journal EMI) Dergisi 3/4* (Mart 2019), 6-7.

toplumdaki beklenti ve istekleri de dikkate alması gerekir. Sosyal medya da birey ve toplum üzerinde etkili olan, onları şekillendiren mecralardandır. Bu nedenle sosyal medyada da ahlaki ilkelere uygun davranılması bir gerekliliktir.

İnsan eylemde bulunan bir varlık olduğundan onun bütün eylemleri bir değer ile alakalıdır. O halde değerleri; insanın eylemlerini belirleyen ilke ya da ilkeler olarak tanımlamak mümkündür. Değerler insanların eylemleri ve eylemlerinin altında yatan gerçek ile bağlantılıdır. Bu nedenle insanın değer ile bağlantılı olmayan herhangi bir davranışından bahsedilemez.<sup>13</sup> İnsanın yer aldığı bir mecra olması sebebiyle sosyal medyada da değerlerin ve davranışların varlığından söz edilebilir. İnsan iyi ve kötünün ayrımını yapabilecek özelliğe sahiptir ve iyi olarak kabullendiklerine bir değer verir. Bu değerlerle yaşayıp onları koruyup geleceğe aktarmak için çabalar.<sup>14</sup>

Sosyal medyanın değerler üzerinde de olumlu ve olumsuz etkileri bulunmakla birlikte<sup>15</sup> çoğunlukla değerleri olumsuz şekilde etkilediği görüşü kabul görmektedir. Bunun nedeni olarak ise sosyal medya kullanımının değerleri yozlaştırması gösterilmektedir. Sosyal medyada bireyler kendilerinde olmayan özellikleri varmış gibi yansıtabilmekte, küfürlü ve argo kelimelerle karşılaşabilmekte ve mahremiyetlerini paylaşabilmektedir. Sosyal medyada yer alan olumsuzluklara yalan haber ve iftira, siber zorbalık, gösteriş ve riya, uygun olmayan içeriklere erişim ve teşhir bunlara örnek olarak gösterilebilir.<sup>16</sup>

Sosyal medya değerlerin şekillenmesi ile ilgili bir takım rollere sahiptir. Bunlardan ilki, sosyal medya bağımlılığının bireylerin yaşamlarındaki bazı değerleri ihmal etmesine neden olmasıdır. Diğer rolü ise bireylerin yaptıkları ve maruz kaldıkları paylaşımlar aracılığıyla değerlerin yaşama yansımadaki değişimlerdir. Örneğin bazı durumlarda sosyal medyada yer alan yardımseverlik günlük yaşantıya yansımamaktayken bazen bunun zıttı bir durum da yaşanabilmekte ve görülen bir içerik sayesinde gerçek hayatta daha yardımsever olunabilmektedir.<sup>17</sup> Bu durum değerle-

<sup>13</sup> Enver Uysal, "Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsanî Erdemler-İslâmî Erdemler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 12/1 (2003), 51-69.

<sup>14</sup> Selahattin Parladr, "Din Eğitiminde Hedefler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 9 (1995), 79-102.

<sup>15</sup> Süleyman Gümrükçüoğlu, *Din Eğitiminin Sosyal Medya Kullanımına Etkisi* (Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2020), 74.

<sup>16</sup> Mehmet Haberli, "Sosyal Medyada Dini İnanç ve Ahlaki Değerlerin Dejenerasyonu Üzerine Bir Değerlendirme", *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi*, (Balıkesir: Bandırma On Yedi Eylül Üniversitesi, 2018), 644-647.

<sup>17</sup> Yakup Ayaydın - Hatice Yıldız Ayaydın, "Sosyal Medyanın Değer Oluşturma Sürecindeki Rolünün Öğrenci Görüşleriyle İncelenmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 16/35 (Haziran 2018), 59-60.

rin sosyal medyaya yansımalarının bireylerin davranışlarını olumlu etkileyebileceği gibi bazen bu durumun hiçbir etkisinin olmadığı sonucuna da ulaştırmaktadır. Sosyal medyanın eğitim açısından olumlu ve olumsuz özellikleri tabloda (Tablo 1) gösterildiği gibi sıralanabilir.

Tablo 1: Sosyal Medyanın Eğitim Açısından Olumlu ve Olumsuz Etkileri

Sosyal Medyanın Eğitim ile İlgili Olumsuz Etkileri	Sosyal Medyanın Eğitim ile İlgili Olumlu Etkileri
Değerlerin ihmal edilmesi	Olumlu içeriklerin günlük yaşama yansiyabilmesi
Değerler yozlaşması	Eğitim materyallerine ulaşımın kolaylığı ve çeşitliliği
Uygun olmayan bir dille iletişime imkânı vermesi	Yeni bilgi, değer ve tutumlar öğrenebilme
Mahremiyeti ihlal etmesi	Çeşitli kişilerle etkileşim kurup birbirleriyle öğrenme fırsatı sunması
Karşılaşılan bilginin değerini ölçmek zordur	Öğrenme deneyimlerini geliştirmesi

Sosyal medyanın doğru bir şekilde kullanımı bireylerin değerlere uygun davranışlarda bulunması ve değerlerin ihlal edilmemesi bakımından önemlidir. Değerlere uygun davranışlarda bulunabilmek için değerleri yaşamın her alanında önemsemek gerekir. Bu açıdan din eğitimi, ahlak ve değerlerin bireylere aşılanmasında önemli bir role sahiptir.

## 2. Yöntem

Araştırmanın amacı 12. sınıf öğrencilerinin sosyal medyada karşılaştıkları dinî içerikleri ve bunlardan nasıl etkilendiklerini ortaya çıkarmaktır. Bu amaç doğrultusunda araştırma soruları şu şekilde belirlenmiştir:

1. Sosyal medya platformlarında öğrencilerin karşılaştıkları dini içerikler nelerdir?
2. Sosyal medyada öğrencilerin karşılaştıkları dini içeriklerin niteliği nedir?
3. Sosyal medyadaki dini içeriklerin DKAB dersine yansımaları nedir?

Bu çalışma nitel araştırma yöntemi esas alınarak hazırlanmıştır. Nitel araştırmada amaç; görüşme, gözlem ve doküman analizi gibi veri toplama metotlarını kullanarak sosyal olgular hakkında incelemeler yapmak, analiz etmek ve anlamak gibi süreçleri içerir.<sup>18</sup> Araştırma deseni olarak

<sup>18</sup> Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 39.



durum çalışması belirlenmiştir. Durum çalışması nitel araştırmalarda kullanılan yaygın yöntemlerden biridir. Nitel araştırmalarda durum çalışmasının en büyük özelliği bir veya birkaç durumun bütüncül bir yaklaşımla derinliğine araştırılmasıdır. Araştırılan duruma bireyler, süreçler, olaylar ve ortamın nasıl bir etkide bulunduğu ve bundan nasıl etkilendiğine odaklanılır<sup>19</sup>.

Araştırmanın çalışma grubu ölçüt örnekleme yöntemi ile seçilmiştir. Çalışma grubu; 4. sınıftan 12. Sınıfa kadar 8 yıl boyunca Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi almış ve sosyal medya platformlarını aktif bir biçimde kullanan öğrencilerinden oluşan 25 kişilik 12. sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır. Çalışma grubu beşer kişilik gruplar halinde yarı yapılandırılmış görüşme soruları ile odak grup görüşmelerine alınmıştır. Öğrencilerin izni ile görüşmeler ses kayıt cihazı ile kaydedilmiş ve daha sonra kayıtlar dijital ortamda metinleştirilmiştir. Veriler içerik analizi tekniklerinden biri olan değerlendirici ve kategorizel analiz teknikleri<sup>20</sup> kullanılarak analiz edilmiştir. İçerik analizinde veriler genellikle; verilerin kodlanması, temaların bulunması, verilerin kodlara ve temalara göre düzenlenmesi, bulguların tanımlanması ve yorumlanması şeklinde genel başlıklar altında analiz edilmektedir.<sup>21</sup> Araştırmanın kodlama sürecinde, kodlama türlerinden biri olan ve gündelik dilde “faydacı kodlama” olarak da bilinen yapısal kodlama kullanılmıştır. Yapısal kodlama çoklu ve yarı- yapılandırılmış görüşmeler için uygun bir kodlama türüdür.<sup>22</sup> Araştırmanın güvenilirlik hesaplaması için Miles ve Huberman’ın “Güvenirlik = Görüş Birliği x 100/Görüş birliği+ Görüş ayrılığı” formülü kullanılmıştır.<sup>23</sup> Araştırmada uzman görüşü alınmış, görüş birliği ve görüş ayrılıkları hesaplanmıştır. Bu hesaplamanın sonucunda %88,88 güvenilirlik ortalamasına ulaşılmıştır.

### 3. Bulgular ve Tartışma

Araştırma sonucunda ulaşılan bulgular; öğrencilerin sosyal medyada karşılaştıkları dini bilgilerin içeriği, karşılaşılan dini bilgilerin niteliği ve son olarak sosyal medyada karşılaşılan dini bilgilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yansımaları temaları altında toplanmıştır.

<sup>19</sup> Corrine Glesne, *Nitel Araştırmaya Giriş*, çev. Ali Ersoy- Pelin Yalçınoglu (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 30.

<sup>20</sup> Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi Teknikler ve Örnek Çalışmalar* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006), 11-14.

<sup>21</sup> Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi Teknikler ve Örnek Çalışmalar*, 11-14.

<sup>22</sup> Johnny Saldana, *Nitel Araştırmacılar İçin Kodlama El Kitabı*, çev. Aysel Tüfekçi Akcan-Süleyman Nihad Şad, (Ankara: Pegem Yayınları, 2019), 98.

<sup>23</sup> Matthew B. Miles - A. Michael Huberman, *Nitel Veri Analizi*, çev. Sadegül Akbaba Altun - Ali Ersoy, (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 64.



### 3.1. Dinî Bilginin İçeriği ile İlgili Bulgular

Katılımcıların sosyal medyada karşılaşılan dini bilgilerin içeriği ile ilgili görüşleri; sosyal ağlarda dini paylaşımlar, felsefi bakış açıları, özel hayatta din ve din ile ilgili yorumlar temaları altında toplanmıştır.

#### 3.1.1. Sosyal Ağlarda Dinî Paylaşımlar

Katılımcılar sosyal medyada karşılaştıkları bilgilerden bir kısmını dini içerikli bilgi olarak kategorize etmektedir. K10: “Ben genel anlamda sosyal medyada dinî içerikli şeyler... görmüyorum ama Türkiye’de genellikle kendine %99’u... Müslümanım dediği için İslami postlar daha çok öne çıkıyor.” şeklinde belirtmiştir. Dini paylaşımlarla ilgili K17: “Ben daha çok böyle ayet veya hadisler. Ne kadar takip etmesem de karşıma çıkıyor ilginç bir şekilde.” sözleriyle dile getirmiştir. Sosyal medyada karşılaşılan dinî içeriklerden biri Cuma mesajlarıdır. Katılımcı K24: “... ya da eminim yani herkes her cuma hayırlı cumalar yazısıyla karşılaşıyordur. Ben de karşılaşıyorum.” sözleriyle belirtmiştir. Aynı katılımcı hadislere rastladığını “En son Hz. Muhammed (s.a.v.)’in bir sözünü görmüştüm. Hadisini görmüştüm.” şeklinde belirtmiştir.

Alan yazında yer alan çalışmalara bakıldığında; Facebook’taki her üç kullanıcıdan biri dini paylaşımda bulunduğu<sup>24</sup>, dini içerikleri ve mizahi olarak yer alabildiği ve mizahın saldırganlık içerdiği<sup>25</sup>, ayet ve hadis paylaşımlarıyla sıklıkla karşılaşıldığı<sup>26</sup> görülmektedir. Araştırmaya katılan öğrencilerin de takip ettikleri alanlar ne olursa olsun din ile ilgili paylaşımlarla karşılaştıkları anlaşılmaktadır. Bu noktada takip edilen hesaplar dini olsun olmasın din ile ilgili bir paylaşımın karşılaştığı olasılığının yüksek olmasının sosyal medyanın gençlerin din bilgileri üzerinde bir etki alanı oluşturabileceği düşünülebilir.

#### 3.1.2. Felsefi Bakış Açuları

Katılımcılar İslam dini ile ilgili paylaşımlarla birlikte farklı inanma biçimleri ile ilgili bilgilere de sosyal medya aracılığıyla ulaşabilmektedirler. Katılımcı K6: “...Onun dışında satanizmle alakalı takip ettiğim ve agnostisizmle ateizmle ilgili takip ettiğim sayfalar da var.” sözleriyle belirtmiştir. Sosyal medyadaki felsefi görüşlerin varlığını katılımcı K20: “...Twitter’da

<sup>24</sup> Gamze Gezginci – Şevki Işıklı, “Dindar Facebook Etkisi: Türk Kullanıcılar Üzerine Bir Analiz”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 111-133.

<sup>25</sup> Asım Yapıcı – Yusuf Emre, “Mizah Anlayışı İle Dindarlığın Farklı Görüntüleri Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma”, *Bilimname XL* (Aralık 2019), 43-46.

<sup>26</sup> Recep Emin Gül, “Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Özelinde-“, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2016), 167-178.

böyle deizmle ilgili bir şey takip ettiğimi hatırlıyorum... Ve kendilerini olabildiğince böyle şey göstermeye çalışıyorlar, nasıl denir kusursuz, mü-kemmel hani evet gerçekten ikon hani nasıl denir böyle ilham alınası bir şekil... Evet insanlar kendilerini göstermek için deist olabiliyorlar. Hani ben deistim işte havalıyım, beni örnek alın, güzel, değil mi yani?" şeklinde dile getirmiştir.

Farklı dini bakış açılarıyla karşılaşmak gençlerin hem farklılıklarla ilgili bilgi düzeyini artırmakta hem de farklı inançları kıyaslamak için bir fırsat sunmaktadır. Bununla birlikte bu tür inançlarla ilgili en doğru ve güvenilir bilgiye ulaşmak ya da bilgilerin güvenilirliğini tespit edebilmek için doğru bilgi kaynaklarına ihtiyaç duyulmaktadır. Aksi takdirde farklılıklarla ilgili algılar yanlış yönlendirilmeye açıktır.

### 3.1.3. Özel Hayatta Din

Katılımcılar İslam dini ya da başka dini oluşumlarla birlikte bireylerin kendi dindarlıkları ile ilgili bilgilere de sosyal medya aracılığıyla ulaşmaktadır. Sosyal medyada muhafazakâr bireylerin bulunduğuna yönelik olarak katılımcı K8: "Benim de karşıma geliyor doğrusunu söylemek gerekirse Instagram'da olsun Twitter'da olsun... Özellikle hani son yıllarda mesela Twitter mecrasında özellikle biraz daha böyle alışık olduğumuz Türk tipi muhafazakâr tipten biraz daha kayış olduğunu gözlemliyorum ben insanlara böyle mahremiyetten biraz daha taviz verdiği ya da bazı şeyler konusunda artık geri çekilme mekanizmalarının yavaş olduğu paylaşımlar oluyor. Mesela görüşlerini çok açık belirtiyorlar. Onun dışında bunun ta diğer tarafta da aksini görüyorum tabii ki de." şeklinde belirtmiştir. Benzer açıdan katılımcı K6: "Genel olarak sosyal medyada gördüğüm içerikteki durumlar yani şu an daha çok dinî olan şeylerden ziyade etraftaki insanların muhafazakâr tipler veya ailelerinden maruz kaldıkları muhafazakâr baskıdan veya maruz kaldıkları tavırlardan kurtulup sosyal medyada özgürce başka insanlara ne kadar sıkıldıklarını bunaldıklarını açıklayabildiklerini görüyorum." sözlerini dile getirmiştir. Katılımcıların sosyal medyayı dini bakış açılarının özgürce paylaşıldığı bir alan olarak gözlemledikleri görülmektedir. Paylaşım yapan kişinin kimliğinin belirsiz olması paylaşılan içeriklerin de sosyal baskılardan uzak bir biçimde şekillenebilmesine olanak tanımaktadır. Bu noktada sosyal medyanın gerçek sosyal ortamlara güçlü bir alternatif olarak gençlerin bilgi ve duygu dünyasını şekillendirme ile ilgili etkili bir alan olduğu sonucuna varılabilir.

Aile hayatında dair paylaşım ile karşılaşan K16: "...böyle işte şey falan yazıyorlar. Kadın kocasının geldiğinde paltosunu çıkarmalı işte Müslüman bir kadın kocasının yanında güzel giyinmeli, Müslüman bir kadın

evde dışarda olduğundan daha güzel olmalı işte kocasına hizmet etmeli, kocasına ilgi göstermeli falan filan gibi böyle şeyler yazıyor...” şeklinde bunu belirtmiştir. Aile hayatıyla ilgili olarak katılımcı K2: “Mesela kadınların işte neden kapanması gerektiğiyle ilgili. Mesela insanların bir sürü yorumu var.” sözlerini dile getirmiştir.

Erdoğan’ın çalışmasındaki Müslüman kadın algısı ile katılımcıların sosyal medyada karşılaştıkları Müslüman kadın imajı benzerlik göstermektedir.<sup>27</sup> Özkan’ın çalışması ile katılımcıların din ve kültür üzerine olan algılarının benzerlik gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır.<sup>28</sup> Ayrıca Akgün’ün çalışmasındaki yeni tip muhafazakârlık şekli ile katılımcıların bazılarının sosyal medyadaki muhafazakârlara yönelik düşüncelerinin benzerlik gösterdiğini söylenebilir. Bu benzerlik günümüz yaşantısına uyum sağlama yöneldir.<sup>29</sup>

### 3.1.4. Din ile İlgili Yorumlar

Sosyal medya bireylerin fikirlerini yorum yoluyla özgürce belirtebildikleri bir mecradır. Ancak paylaşımlarla ilgisi olmayan yorumların varlığı da söz konusudur. Katılımcı K3: “...hani hiç böyle açıkçası direkt olarak dinle alakalı bir gönderiye denk gelmedim ama... bence bu biraz bizim ülkemizle alakalı, yaşanan her olay aslında bir noktada dinle ilgili yorumlanıyor... mesela trafik kazasında bile işin sonu bazen dine ulaşabiliyor. En çok dine maruz kaldığım alan da o oluyor sosyal medya üzerinden.” sözleriyle benzer durumu dile getirmiştir. Katılımcılardan K1: “Benim din içerikli paylaşımlardan ziyade mesela paylaşımların din üzerine yorumlanmaya böyle çekildiği yorumlarla karşılaştığım oluyor.” ifadesi ile belirtmiş ve buna örnek olarak “Bir şey atılmış bir hayvan videosu, biri yazmış ki yüce Rabbim ne güzel yaratmış, hemen onun altında satır larca biri diyor ‘Allah yok!’, biri diyor ‘hayır var kardeşim’ falan öyle, bunlarla denk geliyorum daha çok.” sözleriyle belirtmiştir.

Güneş’in din ile ilgili yorumlara yönelik çalışması katılım grubundan ulaşılan sonuçlar ile benzerlik göstermektedir.<sup>30</sup> Bu benzerlik din ile ilgili olsun olmasın herhangi bir konunun din ile yorumlanması noktasındadır. Ancak Güneş’in çalışmasında farklı inançlar tarafından dine yönelik bu

<sup>27</sup> Halide Erdoğan, “İslamofobi Bağlamında Müslüman Kadın İmgesi”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 637-651.

<sup>28</sup> Fatih Özkan, “Dinin Anlaşılmasında Kültürel Etki”, *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (Ekim 2016), 304-312.

<sup>29</sup> Eda Akgün, “Sosyal Medya Platformlarından Youtube Üzerinden Benlik Sunumunun Dramaturjik Bir Analizi”, *Yeni Medya* 15 (2018), 36-47.

<sup>30</sup> Abdurrahman Güneş, “Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/1 (Ocak 2018), 214.

yorumlar yapılırken; katılımcıların görüşlerinden ulaşılan sonuçta herhangi bir konunun Allah veya İslam ile ilişkilendirilmesi kendi ülkelerinin vatandaşları tarafından yapılmaktadır. Ayrıca Güler'in çalışmasında sosyal medyanın din alanında uzman olmayan kişiler tarafından bilgisizce yorum üretip paylaşım yapabildikleri bir mecradır. Bu yönüyle katılımcıların herkesin herhangi bir konuda dini kullanıp yorum yapması bu çalışma ile benzerlik göstermektedir.<sup>31</sup> Sosyal medyanın kontrol edilemez bir bilgi içeriğine sahip olması inanç ile ilgili konularda bireyler tarafından yapılan paylaşımlar ve yorumlarda da kendini göstermektedir. Bu noktada bilgi kirliliğinin önüne geçebilmek için kullanıcıların sosyal platformlarda karşılaştıkları içeriği kontrol edebilecekleri kaynaklara ihtiyaç duydukları söylenebilir.

### 3.2. Dinî İçeriğin Niteliği ile İlgili Bulgular

Katılımcıların sosyal medyada karşılaşılan dini içeriğin niteliği ile ilgili görüşleri; ötekileştirici, çelişkili, yanlış yönlendirici ve yüceltici temaları altında toplanmıştır.

#### 3.2.1. Ötekileştirici

Katılımcılar sosyal medyada karşılaşılan içeriklerin farklı olan birey, tutum, düşünce ya da davranışlara dönük ayrıştırıcı yapılara sahip olmasını vurgulamaktadırlar. Bu durumu katılımcı K7: "Bence toplum... direkt zıtlştırılıyor çünkü gördüğüm fikirler ya şey fikirleri çok kötülüyor ya da dini yüceltiyor diğerlerini ötekileştiriyor kafir diyor... hep gördüğüm fikirler karşı tarafı ezme şeyi içinde, çok şey görmüyorum tarafsız." şeklinde belirtmiştir. Benzer durumu katılımcı K19: "Bir taraf dini olduğu için yargılıyor bir taraf dini olmadığı için yargılıyor. İki tarafın arasında böyle bakıp duruyorum kavga ediyorlar sürekli. Bir taraf böyle başı kapalı olduğu için yaptığını yargılıyor, bir taraf başı açık olduğu için yaptığını yargılıyor." şeklinde ifade etmiştir. Katılımcı K5: "Diyelim ki bunu Hristiyanlık dinine inanan insanlar yapmış, hemen onlarla ilgili bir ayrışım oluyor." ve "İslam dinine karşı olan bir algı var ya hani? Gerek yurtdışında olsun gerek hani ülkemizde olup İslam dinine inanmayıp, ülkemizde İslam dinini, inananları küçümseyen insanları falan görünce açıkçası sinirleniyorum." şeklinde belirtmiştir.

Sosyal medyada ötekileştiriciliğin oluşturduğu toplumsal yapıyı katılımcı K4: "...O yüzden kutuplaşmalar daha yaygınlaşmaya başlıyor ya da

<sup>31</sup> İlhami Güler, "Sosyal Medyada Din", *Medya ve Din Tartışmaları Sempozyum Bildirileri*, (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2018), 230-232.

daha ırkçılık artıyor.” şeklinde belirtmiştir. Katılımcı K22: “Ya din konusunda insanları çok fazla ayırıştırıyorlar. Aslında tam olarak ortak noktamız olması gereken bir şey. Ama mesela dini kullanan çok fazla kişiler ve kurumlar olduğu için...” şeklinde belirtmiştir.

Müslüman kadının giyimi ile ilgili olarak katılımcı K11: “...Genellikle haberler izlerken yani böyle dehşet şekilde kapalı insanlara karşı bir dalga geçerlilik var yani. Kötü niyet, önyargı.” şeklinde ifade etmiştir. Tesettürün ötekileştirilmesini katılımcı K14: “... genel olarak hep böyle mesela türbanlı, kapalı kadınlarla alakalı. Hep böyle dalgaya vurma merakı var.” şeklinde ifade etmiştir.

Menekşe'nin<sup>32</sup> çalışmasında, yabancı ülkelerde medyanın İslam'a yönelik haberlerde çoğunlukla tarafsız ve objektif olmadığı belirtilmiştir. Katılımcıların görüşlerinin bu çalışmayla benzerliği; İslam dininin kötü yansıtılmasıdır. Ancak bu iki çalışma katılımcıların Müslüman kimliğine sahip bireylerin Müslümanlığı ve Müslümanları kötü göstermesi ve daha katı olan başka dinlere rağmen o dinlere karşı ötekileştirme görülmemesi yönünden farklıdır. Ayrıca ötekileştirmenin Müslümanlar tarafından başkalarına yapıldığı sonucuna da ulaşılmaktadır. Alan yazında da giyim kuşam ve yaşam tarzına dönük ötekileştirmenin<sup>33</sup> ve bunların kutuplaştırıcı bir etkiye sahip olmasının<sup>34</sup> ele alındığı çalışmalar mevcuttur.

Sosyal medyanın kullanıcıların kimliğini gizleme seçeneği sunması ötekileştirme ve buna bağlı nefret söyleminin de önünü açmaktadır. Ötekileştirme ve nefret söylemine maruz kalan bireylerin haksız bir şekilde itham edilmesi ve kendilerini açıklama imkânından mahrum olmaları ise toplumsal bütünleşmenin önünde bir engel olarak yer almaktadır.

Sosyal medyada karşılaşılan paylaşımlarda tikel bir durum üzerinden genellemeler yapılmasının da ötekileştirmeye yol açabileceği ile ilgili sonuçlara ulaşılmıştır. Katılımcı K2: “...Veya yine herhangi bir şey hayvanlarla ilgili bir şey olsun veya hani cinayet haberi olsun, tecavüz haberi olsun gene hani dini kullanarak mesela işte yapan kişi Müslümansa direkt Müslümanlığa hani laf gelebiliyor, eleştiri gelebiliyor.” şeklinde yaşanan olumsuzluğun genele yansıtıldığını belirtmiştir. Sosyal medyada karşılaşılan dinî içerikler olumsuz bir algıya neden olabilmektedir. Katılımcı K5:

<sup>32</sup> Ömer Menekşe, “Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı”, *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 45-68.

<sup>33</sup> İbrahim Tozlu, “Sosyal Medya Hadis Paylaşımlarında Tekfir Problemi”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Mart 2018), 98-116.

<sup>34</sup> Şebnem Özdemir, “Sosyal Medyada Etik”, *Sosyal Medya Psikolojisi*, ed. Gül Dilek Türk - Şebnem Özdemir (Ankara: Nobel, 2020), 1-280.

“...hani sosyal medyanın genelinde yani veya diyelim ki bazı terör örgütleri yapmış. Hemen Müslümanlıkla ilgili öyle yani genel olarak yaşadığımız kötü olayların hepsini belli bir dine sürekli ötelemeye çalışıyormuşuz gibi.” şeklinde bu durumu belirtmiştir.

Özellikle din ve dindar insanlarla ilgili olumsuz genellemeler İslamofobinin temellerini oluşturmaktadır. Olumsuz genellemeler ötekileştirmenin ve toplumsal bütünlüğün bozulmasının da önünü açmaktadır. Güneş’in çalışması da benzer bir şekilde İslam ile ilgili medyada yer alan olumsuz içeriklerin bireylerin bakış açılarını etkilediğini ortaya koymaktadır.<sup>35</sup> Sosyal medya gibi geniş kitlelere kolayca ulaşabilen kanallarda yer alan ötekileştirici ifadeler kullanıcılarda olumsuz algı ve tutumların oluşmasını ve bunların kalıcı bir şekilde yerleşmesini beraberinde getirmektedir. Bu noktada ötekileştirici içeriklerin yıkıcı etkisi ile mücadele edebilmek için doğru bilginin yayılımının desteklenmesi gerekmektedir.

### 3.2.2. Çelişkili

Belli bir konu ile ilgili birbiriyle çelişen bilgilere ulaşmak ya da bireyin söz ve davranışları arasındaki çelişkinin varlığı katılımcıların karşılaştığı önemli bir problem olarak görülmektedir. Katılımcılardan K20: “...Bunları gerçekten teyit etme amacı duydum normalde geçerim hani ilgilenmem. Ama bakıyorum ve bazıları gerçekten çok çelişkili oluyor. Doğru da çıkmıyorlar.” sözleriyle bilgi alanındaki çelişkiyi belirtmiştir. Katılımcılardan K1; “...mesela Müslüman olduğunu iddia eden insanların hiçbir Müslümana yakışmayacak hareketler yaptığı falan oluyor. Sosyal medyada bunları yayınlıyor.” sözleriyle inanç ve davranıştaki çelişkiyi dile getirmiştir.

Sosyal medyada var olan bilgilerin kaynağının belli olmaması, sosyal medya kullanıcılarının eylemleri ile sosyal medyadaki din içerikli paylaşımın çelişkili olabilmesi ve bilgilerin teyit edilebileceği bir mekânizmanın bulunmaması kullanıcıları bir tür karmaşaya sürüklemektedir. Sütüloğlu’nun çalışması ile katılımcıların görüşleri gerçek hayattaki ve sanal ortamlardaki kimlik farklılıklarının varlığı açısından benzerlik göstermektedir.<sup>36</sup> Katılımcıların karşı karşıya kalmış oldukları çelişkili bilgi akışı ya da ifadeleri tespit etmeleri dijital ortamda yer alan bilgilerin güvenilirliği ile ilgili şüphelerin kaynağı olmaktadır.

<sup>35</sup> Abdurrahman Güneş, “Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi”, 213-214.

<sup>36</sup> Tuba Sütüloğlu, “Sosyal Paylaşım Ağlarında Gençlerin Sosyalleşme ve Kimlik İnşası Süreçleri: Facebook Örneği”, *Folklor/Edebiyat* 21/83 (2015), 125-147.

### 3.2.3. Yanlış Yönlendirici

Sosyal medya kanallarında yer alan bilgilerin kullanıcılar tarafından manipüle edilerek belli bir amaca göre yönlendirici bir biçimde kullanılması katılımcıların tespit ettiği bir başka problemdir. Bir yorumun çıkarılara hizmet edebildiği görüşünü katılımcı K1: “... o bilgiyi paylaşan kişi mesela iyi niyet ya da kötü niyetli fark etmez, bunu genellikle araştırmadan yapıyor ki onun dışında kötü niyetli olarak atılan sözler de olabiliyor... mesela yanlış yorumlanmış atıyorum Kur’an-ı Kerim’den bir ayet, o yorumun yanlış olması işine gelen insanlar hemen bunu yapmak istiyor.” sözleriyle belirtmiştir. Katılımcılardan K4: “dinle ilgili kendi fikirlerini beğenenler, genelde fikrini beğendikleri için, sanki kesin öyle gibi anlattığı için insanlar direkt ona inanabiliyor.” diye ifade etmiştir.

Sosyal medyadaki dini içerikler yönelik olarak katılımcı K7: “...çok çarpıtılan şeyler oluyor bu yüzden.” şeklinde ifade etmiştir. Sosyal medyadaki dinî içeriklerin yanlış anlatılmasından kaynaklı davranışlar hakkındaki düşüncelerini katılımcılardan K9: “...Yaptıkları yorumlar ve yaptığı şeyler mesela insanların işte din kapanın diyor ama onu yanlış anlatan insanlara göre bilerek açılıyorlar.” sözleriyle ifade etmiştir. “...işte mesela kadına şiddeti örnek vereyim... Bunu kötüye kullanan kadınlar var ve en önemlisi dinin söylediği şey şu mesela diyor ki kadınları hoş görün. Kadınlar sizden bir parçanız onlar da insanlar çocuklar gibi erkekler gibi onların hiçbir farkı yok. Onları koruyup gözetmeniz onları yüceltmeniz gerekiyor diyor ama insanlar da dini yanlış anlattıkları için de onlara karşı bir şey oluşmuş eskiden, sonrasında da sırf bunu yapmamak için tersine psikoloji uyguluyorlar ve feminizmin feminaziliğe dönüşen bir formuyla karşılaşıyoruz.” şeklinde ifade etmiştir.

Kiraz’ın çalışmasındaki sosyal medyada bireylerin farkında olmadan manipülasyona ve sahte haber yayılımına etkisi düşüncesi ile katılımcıların görüşleri üzerinden benzer sonuca ulaşılmıştır.<sup>37</sup> Dinin kaynağı Kur’an’ın kasti olarak veya olmayarak yanlış yorumlanmasının yanlış yönlendirmeye etkisi de ulaşılan sonuçlardandır. Yanlış yönlendirici nitelikteki içeriğin birtakım kötü niyetli kişiler tarafından çıkar amaçlı kullanıldığı sonucu ile Tiyek’in çalışması benzerlik göstermektedir.<sup>38</sup> Ayrıca dinî emir ve yasaklarını yanlış anlamanın, bireyler açısından dini yanlış yaşamaya yönlendirebileceğini söylemek de mümkündür.

<sup>37</sup> Ersel Kiraz, “Sosyal Medyada Sahte Haberin Yayılmasında Kullanıcı Faktörü”, *İNİF E-DERGİ* 5/1 (Mayıs 2020), 18.

<sup>38</sup> Fatih Tiyek, “Sosyal Medyadaki Ayet Paylaşımlarında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar (16 Nisan 2017 Referandumu Bağlamında)”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Aralık 2017), 362-363.



### 3.3. Dinî İçeriğin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisine Yansımalarına İlişkin Bulgular

Katılımcılar sosyal medyada edindikleri bilgilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine dönük yansımalarının olumlu ve olumsuz yönde olduğunu vurgulamaktadırlar. Katılımcılardan K4: “Bu tür şeylerin dersin akışını çok etkilediğini düşünmüyorum. Zaten dersin akışını etkilemesi için ya da dersi etkilemesi için genel olarak öğrenciden ziyade öğretmeni etkilemesi lazım. Ki zaten öğretmenlerin de genel olarak kendi fikirleri, kendi prensipleri olduğu için kolay kolay etkilenmiyorlar. Sadece kendilerine göre bazen yanlış gördükleri şeyi bize açıklamak istiyorlar sosyal medyada. Bunun dışında çok bir etkisi olduğunu hiç sanmıyorum.” sözleriyle düşüncelerini dile getirmiştir. Bunun aksine katılımcı K1: “Yani bazen sosyal medyadaki din ile ilgili yalan yanlış bilgiler bir öğrencinin aklına takıldığında o da haliyle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni-ne sorabiliyor. Yani bunun sonucu olarak da bazen işte o yanlış bilgiler diğer öğrencilerin kafasında yer edinebiliyor ya da öğretmen bu bilgiyi düzeltirken vakit kaybı yaşanabiliyor ama onun haricinde çok bir etkisi olduğunu düşünmüyorum.” şeklinde düşüncelerini belirtmiştir.

Sosyal medyadaki din içerikli paylaşımların derse yansımalarını katılımcı K6: “...Öğretmenlerimizin ben hani şahsen sosyal medyadaki dinî içeriklerden etkilendiğini görmedim. Ya da hani bunlarla alakalı çok fazla konuştuklarını da görmedim... din dersinde tabii hocayla öğrenci arasında sohbet geçerken hani öğrencilerin etkilendiği oluyor. Ama bunun üzerinden hani maksimum diyebileceğim öğrencilerin hani sosyal medyada kendi dini kimliklerini keşfetmesi veya dini kimlikleriyle alakalı gelişmeler yaşanmasından ötürü hani hocayla konuşmalarında bunlar yansıyabiliyor. Atıyorum hani öğrencinin inancı değişebiliyor ya da hani inancı farklıysa bile bununla alakalı cesaret kazanabiliyor ve derste bununla alakalı daha rahat konuşabiliyor öğretmenle. Ya da hani karşıt bir fikir edinip derste bu karşıt fikri de belirtebiliyor. Onu geçtim internet üzerinden başka insanların argümanlarını dinleyip o argümanları kendisi de benimsedikten sonra bunları din dersinde hocaya da sunabiliyor.” şeklinde ifade etmiştir.

Sosyal medyada ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde görülen dini bilginin farklılık gösterdiğini ve bu farklılığın kaynağını katılımcılardan K8: “...O dini içerikli görseller çoğunlukla böyle insanlara burada zulüm var buna yok mesela bu insanlara yardım edin. İşte fakirlik var dayanışmayı artırın. Ne bileyim işte bakın burada zulüm oluyor sessiz kalmayın gibi mesajlar verirken Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi bunları yapıyor ama bunları yaparken Kur’an-ı Kerim’i temel alıyor. Hz. Muhammed’in sözle-



rini temel alıyor. Ondan sonra uzman görüşlerini alıyor. Genel olarak hani bilim adamlarının akademisyenlerin görüşlerini ele alıyor. Bu yüzden aslında dini içerikli görseller internette gördüğümüz dini içerikli görseller pek böyle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin önemini artırmaktan ziyade orada işte zaten belli bir yaş grubuna hitap ediyor. Takdir edersiniz ki pek böyle gençlere hitap eden görseller olmuyor çoğunlukla. O yüzden hani onlar daha çok böyle işte siz Allah'a kulluk edin, devam edin... Biraz daha böyle kısa mesajlar yani küçük mesajlar vermek adına ama işte Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi müfredatı Millî Eğitim Bakanlığı'nın hazırlamış olduğu müfredat biraz daha işin teknik kısmına dayanıyor. İbadet nasıl yapılır? İşte ondan sonra farz olan ibadetler nelerdir? Ne bileyim işte İslamiyet'i tanıtan bir sürü aslında bir içerik silsilesine sahip. Ya bu yüzden benim bakış açımı aslında somut olarak etkilemiyor." sözleriyle belirtmiştir.

Sosyal medyadaki dini içeriklerin din algısına olumsuz etki edebilmesi sebebiyle bu durumun din dersine bakışı değiştirebileceğini katılımcılardan K3: "Şu anda sosyal medya üzerinden direkt olarak din olgusu hakkında olumsuz bir algı yayılıyor. Tabii ki bunun bence din derslerine de etkisi var. Çünkü hani bazı öğrenciler hani din konusunda eğer ki olumsuz fikirlere sahiplerse Din dersi görmenin de onlara böyle bir dayatma olarak gösterildiğini düşünüyor olabilirler. Bu da tabii onları ders hakkında olumsuz etkileyebilir. Yani derse odaklanmama şey gibi. Ama tabii üniversite sınavında vesairede din dersinden sorumlu oldukları için bazen zorla hani çalışma gibi bir durum oluyor. Bu da onları dinden daha da uzaklaştırabilir bence. Eğer sosyal medyada din konusunu ilgilendiren bir olay gündem olduysa vesaire bunlar bizim derslerimizde de konuya yansıyor, üzerinde konuşuluyordu. Özellikle evlilik, boşanma gibi meselelerde açıkçası ben çokça hani dini tartışmalar yaptığımızı hatırlıyorum. Yani tabii ki inanmak inanmamak ya da yapılan kara mizah adı altında yapılan şeylerden de bazen bahsedildiği oluyor. Onların işte hani mizah olup olmadığı ya da ne kadar doğru olup olmadığı tartışılıyor. Yani ben şahsen açıkçası yani sosyal medyada gördüğüm şeyleri hani derste böyle konuşma taraftarı değilim. Çünkü sosyal medyadaki insanların neyi ne amaçla yaptığı ya da kendi düşüncelerinin ne olduğu belli olamayabiliyor. Ya da kendi düşüncelerinin ne olduğunun dışında sosyal medyada nasıl yansıtmaya çalıştıkları da belli olmayabiliyor. Yani bu yüzden ben çok böyle yansıtmamaya çalışıyorum ama sosyal medyadaki içeriklerin derse yansıdığı bir gerçek bence." şeklinde belirtmiştir.

Sosyal medyanın etkisi altında kalan alanlardan biri olan din ve buna bağlı olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin de şekillenmesi ger-

çeği ile karşılaşmaktadır. Arpacı'nın çalışmasında değerler eğitiminde hadis ve ayetlerden faydalanmanın Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi açısından önemine değinilmiştir.<sup>39</sup> Katılımcılar da öğretmenlerinin derslerde ayet ve hadisi temel alan yaklaşımlarından söz etmişlerdir. Değerlerin sosyal medyada ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde bulunuşuna yönelik görüşler de benzerlik göstermektedir. Öğretmenlerinin derste kullandıkları kaynaklar ile sosyal medyadaki dinî içeriklerin kaynaklarının farklılığı nedeniyle sosyal medyadaki din ile ilgili paylaşımların dersin işlenişine etkide bulunmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Nazıroğlu'nun çalışması ile katılımcıların görüşleri tutarlılık göstermektedir. Bu çalışmada bir mesajın her birey tarafından farklı algılanabileceği ve bunun da etkilerinin olabileceğinden söz edilmektedir. Kişisel deneyimlere bağlı olarak birey algıladığı mesajın içinde kalır ve bu da bireyin kabullerini şekillendirir. Kabul edilen veya reddedilen mesajlar sonucu birey bunu yaşamın okul, aile, sosyal alan gibi çeşitli alanlarına yansır.<sup>40</sup>

Katılımcılardan bazılarının sosyal medyada karşılaşılan dini içerikleri ders ortamına taşımadıkları görülmektedir. Sosyal medya içeriklerini ders ortamında tartışan katılımcıların ise; bilgileri teyit etme, dini bilgilerini artırma ve farklı görüşleri anlamaya çalışma gibi noktaları vurguladıkları görülmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi içeriği gereği katılımcıların sosyal medyada yer alan dini paylaşımları konuşabilecekleri bir zemin sunmaktadır. Bu noktada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi sosyal medyadaki bilgi kirliliğinin olumsuz etkilerinin en aza indirebileceği bir imkân olarak değerlendirilebilir.

### Sonuç ve Öneriler

Günümüz teknoloji çağında bireylere din eğitiminin verilmesi geçmiş dönemlere kıyasla çok daha karmaşık ve zor bir hal almıştır. Bu duruma neden olan unsurlardan biri dinî bilgiyle karşılaşılan ve dinin öğrenildiği kaynaklardaki meydana gelen artıştır. Sosyal medyada dini içeriklerin sunumu giderek popülerleşmekte ve bu durum ise dini bilgide yozlaşmaya ve özünden uzaklaşmaya neden olabilmektedir. Din eğitiminin toplumun her kesiminden bireyin en doğru dini bilgiye ulaşabileceği bir fırsat olabilmesi için sosyal medya gibi alanların eğitim üzerindeki etkileri gözden kaçırılmamalıdır.

Bu çalışmada 12. sınıf öğrencilerinin sosyal medyada karşılaştıkları

<sup>39</sup> Mücahit Arpacı, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Değer ve Değerler Eğitime İlişkin Görüşleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2 (2013), 222-227.

<sup>40</sup> Bayram Ali Nazıroğlu, "Din Eğitiminin Gerekliliği Açısından Dini Medya Okuryazarlığı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 213-218.

dinî içerikler, dinî içeriklerin nitelikleri ve bunların Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yansımaları değerlendirilmiştir. Sosyal medyanın bireysel ve toplumsal hayattaki din algısını şekillendiren önemli bir etken olduğu anlaşılmıştır. Sosyal medyada bulunan din ile ilgili içeriklerin çeşitlilik göstermesi ile birlikte dinle bağı olmayan paylaşımların da sosyal medyada dini çerçevede değerlendirildiği sonucuna ulaşılmıştır. Sosyal medyada bulunan din içerikli paylaşımlar 12. sınıf öğrencilerinin genelinde olumsuz algıya sebep olmaktadır. Bu olumsuz algının sebebine bakıldığında ise ötekileştirici tavrın etkili olduğunu söylemek mümkündür. Elde edilen bulgular üzerinden, toplumdaki bireylerin farklı inanç, yaşam ve giyim tarzı ve felsefi görüş gibi nedenlerle sosyal medyada ötekileştirilmelerinin din anlayışına dönük bakış açısına zarar verdiği sonucuna ulaşılmıştır. 12. sınıf öğrencilerinden elde edilen bulgulardan, toplumdaki bireylerin birbirlerinin özel yaşamlarındaki tercihlerinde olan farklılıkları anlayışla karşılamadıkları ve bu durumun sosyal medyada insan haklarının ihlalinin gündeme getirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu hakların ihlali ahlaki değerlere de ters düşmektedir. Bu açıdan bakıldığında sosyal medyadaki bazı içeriklerin ahlaki ilke ve değerleri olumsuz şekilde etkilediği sonucuna ulaşılabilir.

12. sınıf öğrencilerinin sosyal medyada karşılaştıkları dinî içeriklerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerine yaklaşımlarını olumlu ve olumsuz yönde etkileyebildiği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde öğretmenin konuları dinin ana kaynaklarını temel alarak açıklamasının 12. sınıf öğrencilerinin sosyal medyada karşılaştıkları içeriklerin güvenilirliğini daha kolay tespit ettikleri söylenebilir. Bu noktada derste ele güvenilir bilgi kaynakları aracılığıyla yapılan açıklamaların sosyal medya aracılığıyla edinilen yanlış ya da yanlış bilgilerle mücadelede önemli olduğu sonucuna varılabilir.

Tüm yaş grubundan öğrenciler sosyal medyada karşılaştığı dinî içerik karşısında dinin temel kaynaklarından faydalanmalıdır. Dijital ortamlarda karşılaşılan bilgilerin teyit edilebileceği mekanizmaların oluşturulabilmesi bu noktada önemli bir adım olacaktır. Sosyal medya kullanıcılarının günlük yaşamdaki ahlaki değerleri dijital ortama taşıyabilmeleri ve kaynağı belli olmayan bilgilere şüpheyle yaklaşmaları sağlıklı bir iletişim için gereklidir. Öğrencilerin derse yaklaşımlarında sosyal medyanın etkisi dikkate alınmalı ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında sosyal medyada yer alan dinî içeriklerin değerlendirilmesi gibi güncel konulara da yer verilmelidir.

Dijital ortam kullanımının sosyal yaşamın vazgeçilmez bir parçası olması bu ortamların eğitim öğretim süreçlerini etkilemesini de kaçınılmaz

kılmaktadır. Çocuk ve gençlerin sosyal medyayı sosyalleşmenin yanında birer bilgi kaynağı olarak kullanmaları ve özellikle Covid19 salgınıyla birlikte dijital ortamların mecburi bir öğrenme ve ötekiyle iletişim kurma alanı haline dönüşmesi bu platformlardaki bilgilerin öğrenme ortamları üzerindeki etkilerini eğitimsel açıdan düşünmeyi de gerekli hale getirmektedir. Kontrolsüz bir bilgi alanı olan dijital ortamlar; yanlış, öteki-leştirici ya da eksik bilginin kolayca yayılabildiği alanlar olabileceği gibi bilgiye erişimin kolaylığı ve dijital öğrenmeye mecbur olunan dönemlerde sosyalleşmenin yegâne aracı olarak bireylerin yaşamına büyük bir kolaylık getirmekte ve dünyalarını genişletmektedir. Bu noktada eğitim öğretim içeriklerine bireylerin dijital okuryazarlık becerisini destekleyecek amaçlar ve kazanımlar eklemek hangi bilginin nasıl değerlendirilebileceği ile ilgili bir farkındalık yaratacaktır.

### Kaynakça

- Akgün, Eda. “Sosyal Medya Platformlarından Youtube Üzerinden Benlik Sunumunun Dramaturjik Bir Analizi”. *Yeni Medya* 15 (2018), 29-49.
- Akıncı, Vural, Z. Beril – Bat, Mikail. “Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya: Ege Üniversitesi İletişim Fakültesine Yönelik Bir Araştırma”. *Journal of Yasar University* 5/20 (2010), 3348-3382.
- Arpacı, Mücahit. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Değer ve Değerler Eğitimine İlişkin Görüşleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2 (2013), 205-228.
- Ayaydın, Yakup – Ayaydın, Yıldız, Hatice. “Sosyal Medyanın Değer Oluşturma Sürecindeki Rolünün Öğrenci Görüşleriyle İncelenmesi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 16/35 (Haziran 2018), 57-89.
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi Teknikler ve Örnek Çalışmalar*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006.
- Boyd, Danah - Ellison, Nichole B. “Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship”. *Journal of Computer-Mediated Communication* 13 (2008), 210-230.
- Erdoğan, Halide. “İslamofobi Bağlamında Müslüman Kadın İmgesi”. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 637-651. <https://doi.org/10.33931/abuifd.633354>
- Eren, Şişman, Esra. “Sosyal Medya Kullanım Amaçları Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Bazı Kişisel Değişkenlere Göre İncelenmesi”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29/4 (2014), 230-243.
- Furat, Ayşe Zişan. “Din Eğitimi Ekseninde Türkiye’de Medya ve Din Araştırmaları”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 29-51.
- Gezginci, Gamze – Işıklı, Şevki. “Dindar Facebook Etkisi: Türk Kullanıcılar Üzerine Bir Analiz”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 111-133.
- Glesne, Corrine. *Nitel Araştırmaya Giriş*, çev. Ali Ersoy – Pelin Yalçınoğlu. Ankara:

- Anı Yayıncılık, 9. Basım, 2012.
- Gül, Recep Emin. “Sosyal Medyada Hadis Kullanımı – Facebook ve Twitter Özelinde –”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2016), 163-178.
- Güler, İlhami. “Sosyal Medyada Din”. *Medya ve Din Tartışmaları Sempozyum Bildirileri*. 230-232. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 2018.
- Gümrükçüoğlu, Süleyman. “Din Eğitiminin Sosyal Medya Kullanımına Etkisi”. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 1. Basım, 2020.
- Güneş, Abdurrahman. “Medyanın Olumsuz Din Algısına Etkisi”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/1 (Ocak 2018), 203-216. <https://doi.org/10.18069/firatsbed.387896>
- Güz, Nurettin – Yegen, Ceren. “Ölü Canlar’dan Instagram’a: Kimlik ve Statü Sahibi Olmanın Allomorfizmi Üzerine”. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 45 (2017), 103-123.
- Haberli, Mehmet. “Sosyal Medyada Dini İnanç ve Ahlaki Değerlerin Dejenerasyonu Üzerine Bir Değerlendirme”. *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi*. 644-647. Balıkesir: Bandırma On Yedi Eylül Üniversitesi, 2018.
- Kalaman, Sefer – Çelik, Fatih. “Türkiye’deki Evli Bireylerin Sosyal Medya Kullanımlarının Evlilikleri Üzerine Etkisi: Nitel Bir Araştırma”. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 13/19 (Eylül 2019), 426-453. <https://doi.org/10.26466/opus.589684>
- Kiraz, Ersel. “Sosyal Medyada Sahte Haberin Yayılmasında Kullanıcı Faktörü”, *İNİF E-DERGİ* 5/1 (Mayıs 2020), 9-24.
- Koçak, Zeynep Canan. “Günümüz Yerleşik Peygamber Tasavvurunun Genç Zihinlerde Karşılığı”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2019), 117-134.
- Konuk, Nebiye – Güntaş, Selime. “Sosyal Medya Kullanımı Eğitimi ve Bir Eğitim Aracı Olarak Sosyal Medya Kullanımı”. *International Journal Entrepreneurship and Management Inquiries (Journal EMI) Dergisi* 3/4 (Mart 2019), 1-25.
- Marshall, Tara vd. “Attachment styles as predictors of Facebook-related jealousy and surveillance in romantic relationships”. *Personal Relationships* 20 (2013), 1-49.
- Menekşe, Ömer. “Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmaji”. *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi*. 45-68. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Miles, Matthew B. - Huberman, A. Michael. *Nitel Veri Analizi*. çev. Sadegül Akbaba Altun – Ali Ersoy. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Nazıroğlu, Bayram Ali. “Din Eğitiminin Gerekliği Açısından Dini Medya Okuryazarlığı”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 191-220.
- Okumuşlar, Muhittin – Genç, Fatih. “Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği”. *Din Eğitimi*. ed. Recai Doğan-Remzi Ege. 53-79. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Özdemir, Şebnem. “Sosyal Medyada Etik”. *Sosyal Medya Psikolojisi*. ed. Gül Dilek

- Türk – Şebnem Özdemir. 1-280. Ankara: Nobel, 1. Basım, 2020.
- Özkan, Fatih. “Dinin Anlaşılmasında Kültürel Etki”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (Ekim 2016), 299-314.
- Özpolat, Vahap. “Postmodern Bir Sosyalleşme Mecrası Olarak Sosyal Medya ve Gençlik”. *Gençlik ve Kültürel Mirasımız*. ed. Bekir Şişman – Muhittin Düzenli. Uluslararası Kongre II. 48-50. Ankara: Gençlik ve Spor Bakanlığı, 2014.
- Öztürk, Mehmet Fatih – Talas, Mustafa. “Sosyal Medya ve Eğitim Etkileşimi”. *Zeitschrift für die Welt der Türken/ Journal of World of Turks* 7/1 (2015), 101-120.
- Parladır, Selahattin. “Din Eğitiminde Hedefler”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 9 (1995), 79-102.
- Saldana, Johnny. *Nitel Araştırmacılar İçin Kodlama El Kitabı*, çev. Aysel Tüfekçi Akcan-Süleyman Nihad Şad. Ankara: Pegem Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Sucu, İpek. “Sosyal Medya Oyunlarında Gerçeklik Olgusunun Yön Değiştirmesi: Smeet Oyunu Örneği”. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 3 (Mart 2012), 55-88. <https://doi.org/10.19145/gumuscomm.98392>
- Sütlüoğlu, Tuba. “Sosyal Paylaşım Ağlarında Gençlerin Sosyalleşme ve Kimlik İnşası Süreçleri: Facebook Örneği”. *Folklor/Edebiyat* 21/83 (2015), 125-147.
- Şişman, Mehmet. “Eğitim Bilimine Giriş”. Ankara: Pegem Akademi 9. Basım, 2013.
- Tozlu, İbrahim. “Sosyal Medya Hadis Paylaşımlarında Tekfir Problemi”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Mart 2018), 98-116.
- Uça Güneş, E. Pınar. “Toplumsal Değişim, Teknoloji ve Eğitim İlişkinde Sosyal Ağların Yeri”. *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi Eskişehir* 2/2 (2016), 191-206.
- Uysal, Enver. “Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsanî Erdemler–İslâmî Erdemler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 12/1 (2003), 51-69.
- Tiyek, Fatih. “Sosyal Medyadaki Ayet Paylaşımlarında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar (16 Nisan 2017 Referandumu Bağlamında)”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Aralık 2017), 353-378.
- Yağmurlu, Aslı. “Kamu Yönetiminde Halkla İlişkiler ve Sosyal Medya”. *Selçuk İletişim* 1/7 (2011), 5-15.
- Yapıcı, Asım – Emre, Yusuf. “Mizah Anlayışı ile Dindarlığın Farklı Görüntüleri Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma”. *Bilimname XI* (Aralık 2019), 37-66. <https://doi.org/10.28949/bilimname.647063>
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 9. Basım, 2008.

## Hindistan Sûfilerinden Muhammed Gîsûdırâz'ın Bazı Tasavvufî Görüşleri

Certain Sufist Views of Muhammad Gîsûdırâz, an Indian Sûfî

### Ömer TAY

Arş. Gör. Dr., Bingöl Üniversitesi Res. Ass. Dr., Bingöl University  
İlahiyat Fakültesi Theology Faculty  
Tasavvuf Anabilim Dalı Department of Sufism  
Bingöl | Türkiye Bingöl | Turkey  
o.tay21@hotmail.com orcid.org/0000-0002-1692-9143

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 22 Eylül 2021 Received | 22 September 2021  
Kabul Tarihi | 22 Aralık 2021 Accepted | 22 December 2021  
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2021 Published | 30 December 2021

#### Atıf | Cite as:

Tay, Ömer. "Hindistan Sûfilerinden Muhammed Gîsûdırâz'ın Bazı Tasavvufî Görüşleri [Certain Sufist Views of Muhammad Gîsûdırâz, an Indian Sûfî]". *Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of Ilmiyat* 9/2 (Aralık | December 2021), 631-653.  
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.999145>

#### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.  
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>





### Certain Sufist Views of Muhammad Gīsūdirāz, an Indian Sūfi

**Abstract:** A significant part of India was invaded by the Muslims during the Ghaznavid period. However, the Sūfis contributed significantly to the popularity of Islam and access of the masses to Islam. So much so that until the beginning of the twentieth century, it was generally accepted in the India that the path to the advances and blessings of Islam was through tariqa training. Although there were different sects in India, the Chishti order spread further than the other sects due to its temperament suited to the region. As a matter of fact, the fact that these individuals emphasized the values of tolerance and brotherhood of Islam against the caste system in India and the belief of tawhid against the multi-religious system were effective in the conversion of the local people to Islam. The present study was conducted on Gīsūdirāz (d. 825/1422), one of the Indian Sūfis who developed a unique methodology within the Chishti order and his Sūfi views on theoretical principles such as the connection between the sharia-tariqa, prophethood-guardianship, and on the Sūfi customs such as allegiance, disciples, and khalifate. Gīsūdirāz, an Indian Sūfi, joined Çirâğ-ı Dehli (d. 757/1356), another leading Chishtī sheikh of the time, when he was about fifteen or sixteen, and received the caliphate from him at the age of thirty. Gīsūdirāz, who served him for twenty-one years, was accepted as one of the leading caliphs of Çirâğ-ı Dehli. Gīsūdirāz, a versatile scholar, wrote several books especially on Qur'an, hadith, fiqh and Sūfism. He also learned several languages, notably Arabic, Persian, Sanskrit and Hindi. The present article aims to introduce certain mystical views of Gīsūdirāz, who was on the lines of the Ahl as-sunnah. Gīsūdirāz's Sūfi views were employed as a method, the books written by Gīsūdirāz and the original works written about him in the following centuries were accepted as the foundation of the study. Gīsūdirāz, who considered learning external sciences compulsory for the devotee, considered that Sūfism is a serious field of science, therefore a requirement for those who want to study science and prevent insanity or infidelity. The position of Sūfism in Islamic sciences, its relationship with sharia and where it will be placed within the circle of Islam have been discussed since the early times when Sūfism began to emerge among Islamic sciences. From time to time, sharia and tariqa are compared and it is realized that they are discussed as to whether they are the same or different things. Gīsūdirāz, who considered the sharia and the tariqa as the same Sūfi concept, argued that sharia refers to the words of the perfect individual and the tariqa refers to the actions of the perfect individual, and the sharia and tariqa are the same thing, one represents the theoretical aspect of Islam and the other the practical aspect, and that it is unnecessary to consider them different. The subject of prophecy and guardianship, which was introduced to the Sūfi literature during the early period, also interested Gīsūdirāz. Although certain sectarian Sūfis claimed that wilayah is superior to prophecy, he argued based on verses that prophecy is superior to wilayah and the last degree of wilayah is the first degree of prophecy. Nothing is more effective on the soul of human beings than conversation, be it good or bad. Thus, Gīsūdirāz argued that for the divine love of the servant, an individual should participate in the conversation of the lovers since the devotee would experience a rapid change as the lovers constantly utter words of love. Gīsūdirāz refuted Mu'tazila by arguing that miracles are true and ignoring the miracles entails the denial of Allah's attribute of might. Gīsūdirāz stated that the soul is one, not several, but it has different states and levels, namely emmāre, levvāme and mutmainne. Gīsūdirāz, who defended the idea that the self is evil except that of the prophets, argued that it could be transformed into the level of levvāme with struggle, rigor and self-purification, and then could rise to the level of mutmainne.

**Keywords:** Sufism, India, Chishti order, Gīsūdirāz, wilayah.



### Hindistan Sûfilerinden Muhammed Gîsûdirâz'ın Bazı Tasavvufî Görüşleri

**Öz:** Hindistan'ın önemli kısmı Gazneliler döneminde Müslümanların eline geçmiştir. Fakat orada İslâm'ın tutunması ve daha geniş kitlelere ulaştırılmasında sûfilerin önemli derecede katkıları olmuştur. Öyle ki yirminci yüzyılın başına kadar Hindistan coğrafyasında İslâm'ın feyz ve bereketinden istifade edebilmenin yolunun tarikat terbiyesinden geçmek olduğu genel kabul gören bir husus olmuştur. Hindistan'da farklı tarikatlar bulunmakla birlikte o bölgeye hâs mizacıyla Çiştîyye tarikatı diğer tarikatlardan daha fazla yayılma şansı bulmuştur. Nitekim bu zatların Hindistan'daki kast sistemine karşı İslâm'ın müsâmaha ve kardeşlik değerlerini, çok dinli sisteme karşı da tevâhid inancını ön plana çıkarmaları yerli halkın Müslüman olmalarında etkili olmuştur. Çalışmada, Hindistan sûfilerinden ve Çiştîyye tarikatı içerisinde kendine hâs bir metodu olan Gîsûdirâz'ın (öl. 825/1422) tasavvufun nazarî esasları arasında sayılan şeriat-tarikat bağlantısı, nübüvvet-velâyet ile tasavvufun âdâb ve erkâmı kabul edilen biat, mürid, hilâfet gibi bazı tasavvufî görüşleri konu edinilmiştir. Hindistan sûfilerinden olan Gîsûdirâz, on beş on altı yaşlarında dönemin önde gelen Çiştîyye meşâyihinden Çırâğ-ı Dehlî'ye (öl. 757/1356) intisab etmiş, otuz yaşında ondan hilâfet icazetini almıştır. Yirmi bir yıl onun hizmetinde bulunan Gîsûdirâz, Çırâğ-ı Dehlî'nin önde gelen halifeleri arasında kabul edilmiştir. Çok yönlü bir âlim olan Gîsûdirâz, özellikle Kur'ân, hadis, fıkıh ve tasavvuf alanlarında birçok eser kaleme almıştır. Ayrıca başta Arapça, Farsça, Sanskritçe ve Hintçe olmak üzere çeşitli dilleri öğrenmiştir. Bu makale, Ehl-i sünnet çizgisinde olan Gîsûdirâz'ın bazı tasavvufî görüşlerini gün yüzüne çıkarmayı amaçlamıştır. Yöntem olarak Gîsûdirâz'ın tasavvufî görüşleri ortaya konulurken literatür açısından Gîsûdirâz'ın kaleme aldığı kitaplar ve onu takip eden asırlarda onunla ilgili kaleme alınan muahhar eserler esas kabul edilmiştir. Sâlik için zâhirî ilimlerin tahsilini zorunlu gören Gîsûdirâz, tasavvufun ciddi bir alan olduğunu bu yüzden bu yola girmek isteyenlerin deli veya kafir olma tehlikesine düşmemek için ilim tahsil etmelerini zorunlu görmüştür. Tasavvufun İslâmî ilimler içerisindeki konumu, şeriat ile olan münasebeti ve İslâm dairesi içerisinde nereye yerleştirileceği hususu tasavvufun İslâmî ilimler arasında tebarüz etmeye başladığı ilk zamanlardan günümüze kadar tartışılmıştır. Zaman zaman seriat ve tarikat karşılaştırılması yapıp bunların aynı mı yoksa farklı şeyler mi diye tartışıldığı görülür. Şeriat ve tarikatı ayrı şeyler değil de birer tasavvufî kavram olarak ele alan Gîsûdirâz, şeriatın, kâmil insanın sözlere, tarikatın ise kâmil insanın fiillerine denildiğini yani şeriat ile tarikatın aynı şey olduğunu, birisinin İslâm'ın nazarî yönünü diğerinin ise amelî yönünü temsil ettiğini ve bunları birbirinden farklıymış gibi göstermenin gereksiz olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Erken dönemden itibaren tasavvuf literatürüne giren nübüvvet-velâyet konusu Gîsûdirâz'ı da ilgilendirmiştir. Ona göre her ne kadar bazı sekr ehli sûfiler velâyetin nübüvvetten üstün olduğunu iddia etmiş olsalar da ayetlerle nübüvvetin velâyetten üstün olduğunu belirtmiş ve velâyetin son derecesinin nübüvvet basamağının ilk derecesi olduğunu ifade etmiştir. İnsanoğlunun nefisine hiçbir şey, hayır olsun şer olsun sohbet kadar müessir değildir. Bu bağlamda Gîsûdirâz, kulda ilâhî aşkın meydana gelebilmesi için kişinin âşıkların sohbetinde bulunması gerektiğini zira âşıkların sürekli aşk ile ilgili sözleri sarf etmelerinden sâlikin üzerinde hızlı bir değişim meydana geleceğini belirtmiştir. Mutezile'ye reddiye mahiyetinde Gîsûdirâz, kerâmetin hak olduğunu, kerâmeti yok saymanın Allah'ın kudret sıfatını inkâr etmeyi içerdiğini belirtmiştir. Gîsûdirâz, nefsin birkaç tane değil de bir tane olduğunu fakat farklı hal ve mertebelere sahip olmasından emmâre, levvâme ve mutmainne şeklinde üç mertebesi bulunduğunu belirtmiştir. Peygamberlerin nefsleri haric nefsin temelinde kötü olduğu fikrini savunan Gîsûdirâz, mücâhede, riyâzat ve nefis tezkiyesi ile levvâme mertebesine dönüştüğünü ardından da mutmainne mertebesine yükseldiğini belirtmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Tasavvuf, Hindistan, Çiştîyye, Gîsûdirâz, Velâyet.

## Giriş

Hind alt kıtasına tasavvufun yerleşmesi bu coğrafyaya İslâm'ın gelmesi kadar eski olup, bu süre hicrî I. milâdî VII. asra kadar uzanır.<sup>1</sup> Fakat gerçek manada tasavvufun Hind alt kıtasına yerleşmesi, hicrî IV. (m. X.) asrın başında Hallâc'ın (öl. 309/922) Sind'e seferi ile Hücvîrî'nin (öl. 465/1072) Lahor'a yerleşmesiyle mümkün olduğunu söylemek gerekir.<sup>2</sup> Hindistan'da Müslümanlar tarafından Delhî Sultanlığı kurulduktan sonra daha önce İslâm coğrafyasında kurulan tarikat üyeleri irşad ve tebliğ için buralara yerleşerek halkı İslâm'a davet ederler.<sup>3</sup> Bu bölgede yerli halkın Müslümanlaşmasında etkin rol alanların başında Çiştîyye, Kâdirîyye, Sühreverdîyye ve Nakşibendîyye müridleri gelir.<sup>4</sup> İslâm'a giren yerli halkın büyük bir kısmı, bu sûfilerin gayretleri sayesinde İslâm'la müşerref olurlar. Fakat şuna da dikkat çekmek gerekir ki Çiştîyye sûfilere, Hindistan'ın İslâmlaşmasında doğulu ve batılı araştırmacıların ittifakıyla önemli bir paya sahiptirler. Bu zatların Hindistan'daki kast sistemine karşı İslâm'ın müsamaha ve kardeşlik değerlerini, çok dinli sisteme karşı da tevhid inancını ön plana çıkarmaları yerli halkın Müslüman olmalarında etkili olmuştur.<sup>5</sup> Bu çalışmada öncelikle Gîsûdirâz'ın kısaca hayatı hakkında bilgi verilmiş daha sonra bazı tasavvufî görüşlerine yer verilmiştir.

## 1. Hayatı

Hindistan'ın önde gelen sûfilerinden olan Gîsûdirâz'ın ailesi, köken olarak seyyid olup bu aile Afganistan'ın Herât şehrinden Delhi'ye göç etmiştir. Babası Seyyid Yûsuf el-Hüseynî, Çiştîyye müridlerinden Nizâmeddin Evliyâ'nın (öl. 725/1325) mürîdidir.<sup>6</sup> Gîsûdirâz, kesin olmamakla birlikte 720-721/1320-1321 senesinde Delhi'de doğmuştur.<sup>7</sup> Tam adı, Seyyid Mu-

<sup>1</sup> Alexandre Popovic - Veinstein Gilles, *İslâm Dünyasında Tarikatlar*, çev. Osman Türer (İstanbul: Sûfi Yayınları, 2004), 196.

<sup>2</sup> Popovic- Gilles, *İslâm Dünyasında Tarikatlar*, 199; Hüseyin Çiştî Nizâmî, *Sîret-i Tayyibe Hazret-i Muînüddîn-i Çiştî* (Lahor: Ekber Beg Yayınları, 2004), 60; Eyyup Akdağ, "Hallâc'ın Mahkeme Süreci ve Katline Fetvâ Verenler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 1173.

<sup>3</sup> Popovic- Gilles, *İslâm Dünyasında Tarikatlar*, 199.

<sup>4</sup> Geniş bilgi için bk. Ömer Tay, *Muînüddîn-i Çiştî ve Çiştîyye Tarikatı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 19.

<sup>5</sup> Ebu'l Hasan Ali en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1992), 3/29; Mevdûdî, *Târih-i Çişt u Meşâyih-i Çiştîyye*, 165.

<sup>6</sup> Abdülhak Muhaddis ed-Dihlevî, *Ahbârü'l- Ahyâr fi Esrâri'l-Ebrâr* (Tahran: Encümen-i Âsârü Mefâhir-i Ferhengî, 1963), 264; Halik Ahmed Nizâmî, "'Gîsûdirâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/94; Mürtezâ Kerbelâ-î-Hâmîd Nâcî, "Seyyid Muhammed Gîsûdirâz'u-Nakdi Nazariye-i Vahdet-i Vücûd-i İbnü'l-Arâbî", *Pejveheşnâme-i Mezâhib-i İslâm* 5 (2017), 50.

<sup>7</sup> Ebü'l-Feth Sadrüddîn Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî Gîsûdirâz, *Şerh-i Cevâmî'u'l-Kelim* (Lahor: el-Faysal, 2010), 47; Gulâm Ali Âryâ, *Tarikati Çiştîyye der Hind-u Pakistan* (İran: Zevâr

ammed b. Yûsuf el-Hüseynî ed-Dihlevî (öl. 825/1422)'dir. Sadrüddîn, Hâce Bende Nevâz, Veliyü'l-Ekber ve Gîsûdirâz (uzun saçlı) gibi lakaplarla anılmış fakat halk arasında daha çok Gîsûdirâz olarak meşhur olmuştur.<sup>8</sup> Kaynaklarda bu lakabı almasının nedeni ise şöyle aktarılmıştır: “Bir gün Gîsûdirâz ve bazı arkadaşları müridleri Çırâğ-ı Dehlî'nin (öl. 757/1356) minderine oturmuşlar.<sup>9</sup> Şeyhi onları görünce, Gîsûdirâz utancından tanınmamak için uzun saçlarıyla yüzünü kapatmaya çalışmıştır. Onu çok seven şeyhi onu bu şekilde görünce şu beyti okumuştur:

“Her kim Gîsûdirâz'ın mürîdi olursa Vallahi hilaf yok ona aşk kapısı açılmıştır.” diyerek ona olan sevgisini belirtmiş ve bu hadiseden sonra Gîsûdirâz ismiyle meşhur olmuştur.<sup>10</sup>

Diğer Çiştîye müntesipleri gibi Delhi Sultanı Muhammed b. Tuğluk'un (öl. 752/1351) çeşitli baskılarına mâruz kalan ailesi Devletâbâd'a göç etmek zorunda kalmıştır. O sıralarda beş yaşlarında olan Gîsûdirâz, ilk tahsilini Devletâbâd'ta almış ve on bir yaşında Kur'ân hafızı olmuştur.<sup>11</sup> Muhammed b. Tuğluk'un ölümünden sonra ailesiyle Delhi'ye dönen Gîsûdirâz, orada dönemin ünlü alimlerden Mevlânâ Tâceddin Bahâdır, Kâdî Abdülmuhtedir ve Seyyid Şerefeddin Keyselî'den dinî ilimleri tahsil etmiştir.<sup>12</sup> Daha sonra Timur'un (öl. 807/1405) saldırılarından dolayı Delhi'den o dönemde Behmenîler'in<sup>13</sup> hakimiyeti altında olan Gölberge'ye gitmek zorunda kalmıştır. Behmenî sultanı Fîrûz Şah (öl. 790/1388), Gîsûdirâz'ın Delhi'den Dekken'e geldiğini duyunca onu karşılamaya çıkmıştır. Ancak sultanın filozoflara ilgi duymasından Gîsûdirâz'ın zamanla ondan uzaklaşmasına yol açmıştır. Fakat Fîrûz Şah'ın halefi ve kardeşi Sultan Şehâbeddin I. Ahmed Şah Behmenî (öl.1422-1436), Gîsûdirâz ile yakın ilgi kurmayı başarmış ve şehrin çıkışında onun için bir yer tahsis etmiştir.

Yayınları, 1964), 181; Ahmed İkbâlüddin, *Tezkire-i Hâce Gîsûdirâz* (Haydarâbâd, 1966), 29.

<sup>8</sup> Şebîr Hüseyin, *Sîret-i Pâk Hazret-i Seyyid Muhammed Gîsûdirâz* (Lahor: Urubâzâr, 2002), 10; Kerbelâ-î - Nâcî, “Seyyid Muhammed Gîsûdirâz'u-Nakdi Nazariye-i Vahdet-i Vücûd-i İbnü'l-Arâbî”, 49-67; İkbâlüddin, *Tezkire-i Hâce Gîsûdirâz*, 29.

<sup>9</sup> Geniş bilgi için bk. Ömer Tay, “Hindistanlı Bir Süfî: Nasîrüddîn Mahmûd b. Yahyâ Çırâğ-ı Dehlî ve Tasavvuf Anlayışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (15 Haziran 2021), 191-215.

<sup>10</sup> Ahmed Fârûkî Siyâlvî, *Tezkire-i Evliyâ-i Çişt* (Lahor: Sadr Bâzâr, ts), 144; Kerbelâ-î - Nâcî, “Seyyid Muhammed Gîsûdirâz'u-Nakdi Nazariye-i Vahdet-i Vücûd-i İbnü'l-Arâbî”, 51.

<sup>11</sup> İkbâlüddin, *Tezkire-i Hâce Gîsûdirâz*, 30.

<sup>12</sup> İkbâlüddin, *Tezkire-i Hâce Gîsûdirâz*, 32; Nizâmî, “Gîsûdirâz”, 14/95; Kerbelâ-î - Nâcî, “Seyyid Muhammed Gîsûdirâz'u-Nakdi Nazariye-i Vahdet-i Vücûd-i İbnü'l-Arâbî”, 50.

<sup>13</sup> 1347-1527 yılları arasında Hindistan'ın Dekken bölgesinde hüküm süren bir hânedan. Enver Konukçu, “Behmenîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopesi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/353.

Doksan yaşında Gülberge'ye gelen Gîsûdirâz, on yıl gibi bir süre içerisinde orayı Çiştîyye'nin merkezi haline getirmeyi başarmıştır.<sup>14</sup>

Çok yönlü bir âlim olan Gîsûdirâz, özellikle Kur'ân, hadis, tasavvuf ve fıkıhla ilgili birçok kitap kaleme almıştır. Ayrıca başta Arapça, Sanskritçe, Farsça ve Hintçe olmak üzere farklı dilleri öğrenmiş ve bu diller sayesinde yogilerle dinî konularda münazarada bulunmuştur.<sup>15</sup>

Hakikatlerin sırlarını kendine hâs bir üslupla ifade eden müellifin, tasavvuf hakkında Arapça ve Farsça yazdığı eserlerin isim listesi şu şekildedir:

1. *el-Ma'ârif*: Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (öl. 632/1234) 'Avârifü'l-ma'ârif isimli kitabının Arapça şerhidir. Müellif ayrıca söz konusu eseri Farsça olarak da şerh etmiştir.

2. *Şerh-i Ta'arruf*: Kelâbâzî'nin (öl. 380/990) *et-Ta'arruf*unun Farsça şerhidir.

3. *Terceme-i Âdâbü'l-mürîdîn*: Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin (öl. 563/1168) *Âdâbü'l-mürîdîn* isimli kitabının Farsça tercümesidir. Gîsûdirâz, söz konusu eseri daha önce birkaç defa Farsça'ya tercüme ettiğini fakat bunun son tercüme olduğunu belirtmiştir. Gîsûdirâz ayrıca bu kitaba *el-Hâtîme* adıyla Arapça bir şerh de yazmıştır. Bu eseri kısa bilgilerle izah eden müellif yer yer tercüme etmekle yetinmiştir. Zaten görüldüğü üzere bu eserine şerh değil, *Terceme-i Âdâbü'l-mürîdîn* adını vermiştir.<sup>16</sup>

4. *Şerh-i Temhîdât*: Aynülkudât el-Hemedânî'nin (öl. 525/1131) *Temhîdât*'ının Farsça şerhidir. Müellif, bu eserinde İbnü'l-A'râbî'yi (öl. 638/1240) eleştirmiştir.

5. *Şerh-i Risâle-i Kuşeyriyye*: Müellif, bu eseri hem Farsça hem de Arapça olarak şerh etmiştir. Bu şerhinde zâhir ehlinin, âriflerin bazı sözlerinin dinin yıkılmasına ve inançsızlığa yol açtığını bu yüzden onlara bir reddiye mahiyetinde yazdığını ifade etmiştir. Bu eseri tevekkül babına kadar şerh etmiştir. Ancak eserin hepsini niçin şerh etmediğine dair bir bilgi yoktur.<sup>17</sup> Bu eserinde yer yer Kuşeyrî'yi (öl. 465/1072) ve adı geçen diğer sûfilere eleştirirken, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (öl. 297/909) düşüncelerini eleştirmekle birlikte onu takdir ettiği görülmüştür.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Gîsûdirâz, *Şerh-i Cevâmî'u'l-Kelim*, 48; Muhaddis ed-Dihlevî, *Ahbârü'l-Ahyâr fi Esrâri'l-Ebrâr*, 264; Kerbelâ-î- Nâcî, "Seyyid Muhammed Gîsûdirâz'u-Nakdi Nazariye-i Vahdet-i Vücûd-i İbnü'l-Arâbî", 51.

<sup>15</sup> Nizâmî, "Gîsûdirâz", 14/95; Mühsin Muhammedî Feşâreki- Meryem Şîrânî, "Tettebbü-i der Şerhi Gîsûdirâz ez ber Risâle-i Kuşeyriyye", *Neşriyye-i İlmî* 1/32 (1396), 72.

<sup>16</sup> Ebü'l-Feth Sadrüdîn Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî Gîsûdirâz, *Terceme-i Âdâbü'l-mürîdîn* (Haydarâbâd, 1358), 14.

<sup>17</sup> Feşâreki- Şîrânî, "Tettebbü-i der Şerhi Gîsûdirâz ez ber Risâle-i Kuşeyriyye", 67-69.

<sup>18</sup> Feşâreki- Şîrânî, "Tettebbü-i der Şerhi Gîsûdirâz ez ber Risâle-i Kuşeyriyye", 73.

6. *Hazâirü'l-kuds*: (İşknâme, Haydarâbâd, ts.).

7. *Esmârü'l-esrâr*: İsminden de anlaşıldığı üzere bu eserin çoğu yerinde kapalı ifadeler kullanılmıştır. Yer yer müellif bazı açıklamalarda bulunsa da genellikle mukattaa harfleri kullanmıştır.<sup>19</sup> Muhaddis ed-Dihlevî (öl. 1052/1642), Gîsûdirâz'ın bu eserde tasavvufun esrar ve hakikatlerine remz ve îmalı lafızlarla işaret ettiğini söylemiştir.<sup>20</sup> Bazı sûfiler Hindistan tasavvufunda bu eserden daha kıymetli bir eser yazılmadığını söylemişlerdir. Bu eserde zikir, murâkabe, ilâhî aşk ve tevhd gibi birçok tasavvuf konusu ele alınmıştır. Müellif, kitabın başında bazı hür ruhlu insanların ilâhî sırlara vakıf olmaları için bu eseri kaleme aldığını ve bu eserin bir nevi işaret yoluyla kendisine yazdırıldığını belirtmiş ve bu kitabın önemini şu cümlelerle ifade etmeye çalışmıştır: “*Esmârü'l-esrâr* adını verdiğimiz bu kitap, asılsız bir şey ona ne önünden ne arkasından yaklaşabilir. Hiç kimse ona ihtilaf etmeyecektir. Bunda ancak tevhdî tecrid etmek yani Allah'ın zatını bütün tasavvurlardan, zihinlerdeki hayal ve evhamdan soyutlamak ve tefridi ifrad etmek yani hiçbir şeyin sâliki hükmü altına almaması, sâlikin bâtinî alâkalarından ve nefisten sıyrılıp Hak ile olma çabası vardır. Dostlar bunu iyi bilsin ki biz kendimizden bir şey yazmadık. Biz ne fazla ne de eksik sadece yazı sahibinin dediklerini aktardık. Zira Hz. Peygamber'in yolundan gidenlere Hakk Teâlâ tarafından kendisine bazı esrâr ve işaretler nasip olur” demiştir. Bir nevi Kur'ân'ın îşârî yorumu olan bu eser, Kur'ân sûrelerine uygun bir şekilde yüz on dört semer (gece sohbeti)den meydana gelmiştir.<sup>21</sup>

8. *Mektûbât*: Altmış altı mektuptan meydana gelmiştir. 39. mektup Sultan Fîrûz Şah'a, 66. mektup Mesud Beg Çiştî'ye gönderilmiş, diğerleri ise genellikle mürîd ve halifelere gönderilmiştir.<sup>22</sup> Bu mektuplarında ilâhî aşk, marifet, muhabbet, mürîdin âdâbı ve sünnet-i seniyye'ye ittiba kolları ele alınmıştır.

9. *Cevâhîr-i uşşâk*: Abdülkâdir-i Geylânî'nin (öl. 561/1165-66) *Risâle-i gavsîyye* adlı risâlesinin şerhidir. Bu risâleyi satır satır kaleme alarak Farsça şerh eden ve metindeki önemli bulduğu ıstılahlarla ilgili geniş açıklamalar yapan Gîsûdirâz, sık sık Farsça beyitlere yer verip önceki sûfilere de atıfta bulunarak eseri telif etmiştir.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Ebü'l-Feth Sadrüddîn Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî Gîsûdirâz, *Esmârü'l-Esrâr* (Haydarâbâd, 1350), Mükaddime, 2.

<sup>20</sup> Muhaddis ed-Dihlevî, *Ahbârü'l-Ahyâr fî Esrâri'l-Ebrâr*, 272.

<sup>21</sup> Gîsûdirâz, *Esmârü'l-Esrâr*, 2-3.

<sup>22</sup> Ebü'l-Feth Sadrüddîn Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî Gîsûdirâz, *Mektûbât-i Gîsûdirâz* (Haydarâbâd, 1362), 2.

<sup>23</sup> Nedim Tan- Nazire Kırmızı, “Abdülkâdir Geylânî ve İbnü'l-Arabî'ye Nispet Edilen Bir Metin: Gavsîyye Risâlesi Hakkında Bir Literatür Değerlendirmesi”, *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

10. *Enîsü'l-‘uşşâk*: Gîsûdirâz'ın şiirlerini ihtiva etmiştir. Aslında kendisinin şiirlere pek meyilli olmadığını ancak hâlin galebe çalması esnasında dilinden döküldüklerini söylemiştir. Zaten bu dîvânı kendisi bir araya getirmemiş en küçük oğlu Seyyid Asgar Hüseyinî kitap haline getirmiştir. Bu dîvân toplamda 327 gazel, 26 mesnevî şiiri ve dokuz rubaiden meydana gelmiştir.<sup>24</sup>

11. *Cevâmî‘u'l-kelim*: Müellifin sohbetlerinden meydana gelen bu eser, büyük oğlu Seyyid Muhammed Ekber Hüseyinî tarafından derlenmiştir.<sup>25</sup> Bu eserde sahâbenin fazileti, önceki sûflerin sözleri, rü‘yetullah, semâ, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd gibi tasavvufun önemli meselelerine değinilmiştir.

12. *Şerhu'l-fıkhu'l-ekber*: Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) nisbet edilen *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserin şerhidir.

13. *Mecmû‘a-i yâzde resâ'il*: Bu eserde yer alan on bir risâlenin ilk altı tanesi Gîsûdirâz, diğerleri ise Muzaffer-i Belhî tarafından kaleme alınmıştır.

14. *Şikârnâme*: Tasavvufî roman tarzında olan bu eser dört kardeş hakkında yazılmıştır. Büyük oğlu Muhammed Ekber bu esere bir şerh yazmıştır.<sup>26</sup>

*Mi‘râcü'l-‘âşıkîn* adlı eser, Gîsûdirâz'a atfedilmekle birlikte bunun ona aidiyeti net değildir. Kaynaklarda ona ait olduğu belirtilen *Şerhu Fusûsi'l-hikem* ise günümüze ulaşmamıştır.<sup>27</sup>

Ardında birçok eser ve birçok halife bırakan Gîsûdirâz, 16 Zilkade 825'te (1 Kasım 1422) yüz beş yaşında Gülberge'de vefat etmiştir. Ahmed Şah Behmenî tarafından kabri üzerine bir türbe inşa edilmiştir.<sup>28</sup>

## 2. Bazı Tasavvufî Görüşleri

Gîsûdirâz, on beş on altı yaşlarında dönemin önde gelen Çiştîyye meşâyihinden Çırâğ-ı Dehlî'ye intisab edip otuz yaşında ondan hilâfet icazetini alır. Yirmi bir yıl onun hizmetinde bulunan Gîsûdirâz, Çırâğ-ı Dehlî'nin önde gelen halifeleri arasında kabul edilir.<sup>29</sup>

*Dergisi* 1/1 (2017), 25.

<sup>24</sup> Ebü'l-Feth Sadrüddîn Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseyinî Gîsûdirâz, *Enîsü'l-‘uşşâk* (Haydarâbâd, 1360), 8.

<sup>25</sup> Gîsûdirâz, *Şerh-i Cevâmî‘u'l-Kelim*, 43.

<sup>26</sup> Feşâreki- Şîrânî, “Tetebbü-i der Şerhi Gîsûdirâz ez ber Risâle-i Kuşeyriyye”, 73.

<sup>27</sup> Nizâmî, “Gîsûdirâz”, 14/95; Kerbelâ-î- Nâcî, “Seyyid Muhammed Gîsûdirâz'u-Nakdi Nazariye-i Vahdet-i Vücûd-i İbnü'l-Arâbî”, 51.

<sup>28</sup> Nizâmî, “Gîsûdirâz”, 14/94; Feşâreki- Şîrânî, “Tetebbü-i der Şerhi Gîsûdirâz ez ber Risâle-i Kuşeyriyye”, 71.

<sup>29</sup> Gîsûdirâz, *Şerh-i Cevâmî‘u'l-Kelim*, 48; Feşâreki- Şîrânî, “Tetebbü-i der Şerhi Gîsûdirâz ez ber Risâle-i Kuşeyriyye”, 70; Kerbelâ-î- Nâcî, “Seyyid Muhammed Gîsûdirâz'u-Nakdi Nazariye-i Vahdet-i Vücûd-i İbnü'l-Arâbî”, 50.

“Tasavvuf bir hâl ilmidir, kâl ilmi değildir” şeklindeki vecize, bazı çevrelerce tasavvufun ilme önem vermediği şeklinde bir algıyı gündeme getirmiştir. Halbuki Cibrîl hadisinde geçen ihsan mertebesine denk olan tasavvuf yolunun, zâhirî ilimleri tahsil etmekten geçtiğini ifade etmek gerekir. Aksi takdirde o ilimleri tahsil etmeyen mürşid olma yetkisinin olmadığını belirtmek gerekir. Her ne kadar cahil insanlar sûfilik iddiasında bulunsalar dahi bunun yersiz olduğunu söylemek gerekir. Çünkü bu yolda ilimsiz mesafe kat edilmeyeceği tecrübelerle sabittir. Bu bağlamda Gîsûdirâz, tasavvufun ciddi bir alan olduğunu bu yüzden bu yola ilimsiz adım atılmayacağını aksi takdirde bu alana yani tasavvufa ilimsiz bürünenlerin ömürlerinin sonunda ya deli ya da Allah korusun kâfir olma risklerinin yüksek olduğuna dikkat çeker. Zira mürîdin ilm-i billah olan tasavvufa ilimsiz girmesi halinde vesveselerle müptela olma tehlikesi vardır. Öyle ki namaz esnasında niyette o kadar mübalağa eder ki namaz vaktini dahi geçirdiğini belirtir. Halbuki müellif, dil ile niyet etmenin sünnet olduğunu ancak sünneti eda edeyim derken farzı kaçırdığını hatta bazılarının abdestim tam olmadı diye namazlarını sürekli kaza ettiklerini söyleyerek durumun vahametine vurgu yapar.<sup>30</sup>

### 2.1. Şeriat- Tarikat

Tasavvufun İslâmî ilimler içerisindeki konumu, şeriat ile olan münasebeti ve İslâm dairesi içerisinde nereye yerleştirileceği hususu tasavvufun İslâmî ilimler arasında tebarüz etmeye başladığı ilk zamanlardan günümüze kadar tartışılmıştır. Gerek sûfiler, içerisinde şeriatı aykırı bazı görüşlerin ortaya çıkması, gerekse tasavvuf konusundaki yanlış algılamalar karşısında sûfiler şeriatı uygun bir tasavvuf anlayışını ortaya koymak adına eser telifine girişmişlerdir.<sup>31</sup> Zaman zaman şeriat ve tarikat karşılaştırılması yapıp bunların aynı mı yoksa farklı şeyler mi diye tartışıldığı görülür. Çiştîyye şeyhleri arasında kendine has bir metodu olan Gîsûdirâz buna şu şekilde açıklık getirir: “Şerîat, kâmil insanın sözlerine, tarikat ise kâmil insanın fiillerine denilir.”<sup>32</sup> Bununla şerîat ile tarikatın aynı şey olduğunu, birisinin İslâm’ın nazarî yönünü diğerinin ise amelî yönünü temsil ettiğini ve bunları birbirinden farklıymış gibi göstermenin gereksiz olduğunu ifade etmeye çalışır.<sup>33</sup> Ayrıca müellif, bunları birbirinden

<sup>30</sup> Gîsûdirâz, *Şerh-i Cevâmî’u’l-Kelim*, 243.

<sup>31</sup> Mahmud Esad Erkaya, “III. Uluslararası el- Farabi Sosyal Bilimler Kongresi” (Ankara: İksad Yayınları, 2018), 362.

<sup>32</sup> Gîsûdirâz, *Mecmû’a-i Yâzde Resâ’il (Hadâikü’l-Üns)*, 70.

<sup>33</sup> Ebü’l-Feth Sadrüddîn Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî Gîsûdirâz, *Mecmû’a-i Yâzde Resâ’il (Risâle-i İstikâmeti Şeriat bî Tarîk-i Hakikat)* (Haydarâbâd, 1941), 24.



ayırmanın yanlış olduğunu badem örneği üzerinden açıklamaya çalışır: “Bademde kabuk, iç ve yağ bulunmaktadır. Bunlar birbirinden farklı şeyler değildir. Nitekim iç, kabuğun özü, yağ da “iç” için öz mesabesindedir. Aynı şekilde tarîkat, şerîatın özü iken hakikat da tarîkatın özüdür” der.

Tasavvuf yoluna girmeden önce zâhîrî ilimlerin tahsili önemli görülmüştür. Bu yüzden sûflerin bu yola girmek isteyen sâliklere önce medrese yolunu gösterdikleri daha sonra da tekkeye aldıkları görülür. Bu çizgiyi takip eden Gîsûdirâz, şerîati öğrenmeden tarîkate girenlerin sonunun, tarîkat yolunda hiçbir ilerleme kat etmedikleri gibi aksine mânevî konuda geriye gittiklerini ifade eder. Hatta imanlarının bile tehlike de olduğunu ve şeytanların maskarası olduklarını belirtir.<sup>34</sup>

İnsanların birbirileriyle sağlıklı iletişim kurabilmeleri için dil önemlidir. Bu yüzden tarih boyunca davalarında başarılı olan insanların gittikleri bölgelerde yerli dilleri öğrenmekle işe başladıkları görülür. Bu yüzden farklı coğrafyalara irşad için giden sûflerin de aynı metodu uyguladıklarını söyleyebiliriz. Nitekim bu konuya dikkat çeken Gîsûdirâz, Hz. Âdem'den Peygamber efendimize kadar olan süreçte gelen tüm peygamberlerin davalarının insanları tevhide davet etmek olduğunu ve her peygamberin kendi kavminin diliyle halkını talim ettiğini belirtir. Zamanın şartlarına göre şerîatın hükümlerinde farklılık olsa da şerîatın esasının ve temelini hep tevhid olduğunu ifade eder. Bu şekilde tüm peygamberlerin topluma kulluğu öğrettiklerini ve tabii ki tüm peygamberlerin davet ettiği bu dinin temellerini vahiy üzere bina ettiklerini söyler. Yani peygamberlerin emr ve nehiy ettikleri tüm kuralların adı şerîat olduğunu tarîkatın ise şerîatın zâhîrî ahkâmını tezkiye ve saflaştırmak olduğunu belirtir. Çünkü tarîkatın bâtının tezkiye ve tasfiyesi ile meşgul olduğunu belirttikten sonra konunun daha iyi anlaşılabilmesi için şu örneği verir: “Malumunuz şerîatın ahkâmına göre namaz için elbiselerin necasetten temiz olmaları gerekir. Tarîkatın ahkâmı ise namaz esnasında gönlün tüm kirlerden temiz olması icap eder. Bu yüzden şerîat ve tarîkatın asıl çabalarının kişinin zâhirini temiz tutarak bâtının temizliğine ulaşmasıdır. Yani şerîat, tarîkatın ilk adımı, tarîkatta hakikatın ilk adımıdır diyebiliriz” şeklinde belirterek her ne kadar isim farklılığı olsa da aslında aynı yere çıktıklarını ifade etmeye çalışır.<sup>35</sup>

## 2.2. Nübüvvet-Velâyet

Nübüvvet-velâyet meselesini ilk defa gündemine alan sûfînin Ebu

<sup>34</sup> Hüseyin, *Sîret-i Pâk Hazret-i Seyyid Muhammed Gîsûdirâz*, 86.

<sup>35</sup> Hüseyin, *Sîret-i Pâk Hazret-i Seyyid Muhammed Gîsûdirâz*, 87.



Süleyman ed-Dârânî (öl. 215/830) olduğu söylenir. Daha sonra *Hatmu'l-evliyâ'*'nin müellifi olan Hakîm Tirmizî de (öl. 320/932) bu konuya değinir.<sup>36</sup> Böylece ilk dönemden itibaren sûfilerin dikkatini çeken bu kavramlar üzerinde farklı görüşlerin ileri sürüldüğü görülür. Nitekim bu konuya yabancı kalmayan sûfilere biri de çalışmamıza konu olan Gîsûdirâz'dır. Zira o, velâyetin hiçbir zaman nübüvvetten üstün olmadığını velâyetin son derecesinin nübüvvet basamağının ilk derecesi olduğunu belirtir.<sup>37</sup> Ona göre velâyet makamından maksad, marifetullah yani Yüce Allah'ı hakkıyla tanımak ve O'nun katındaki hakikatlere muttalî olmaktır. Ayrıca o, velâyetin son aşamasının nübüvvetin ilk derecesi olduğunu zira her nebînin öncelikle velâyet makamının en son mertebesine ulaştığını daha sonra nübüvvetin ilk makamına geçtiğini ancak nübüvvetin nihayet derecesine hiçbir velînin ulaşamadığına dikkat çeker. Fakat bununla birlikte aşk ehli olan bazı sûfilerin iki açıdan Hz. Peygamberin ümmetinden olan evliyânın önceki bazı peygamberlerden daha üstün olduklarını iddia ettiklerini aktarır: "İddia ettikleri birinci neden velînin; marifetullah, kurbiyet ve hakikatlere muttalî olması sebebiyle yüzünün Hakk'a dönük olduğunu ancak nebînin ise halk ile ilgilendiğini bu yüzden Hakk'a dönük olan velînin halka dönük olan nebîden daha üstün olduğunu ileri sürdüklerini söyler. Bunların görüşlerine katılmayan Gîsûdirâz, bundan velînin nebîden üstün olduğu anlamının çıkmadığını zira halka tebliğ etmenin nübüvvetin bir rüknü olduğunu hatta nübüvvetin aslî vazifesi olduğunu belirtir. Ayrıca müellif, peygamberlerin halk ile ilgilendikleri zaman diliminde marifetten yoksun oldukları anlamına gelmediğini ifade eder. Zira tebliğin de marifetin bir parçası olduğunu söyler. Bunun yanı sıra marifet ve kurbiyetin en yüksek derecesinin peygamberlerde gerçekleştiğine dikkat çeker. Bu yüzden velînin kurbiyetinin nübüvvet ile desteklenmediğinden dolayı velînin muttalî olduğu hakikatlerin gerçekleşmesinin kesin olmadığını fakat ismet sahibi olan peygamberlerin gördüğü hakikatlerin gerçekleşmesinin kesin olduğunu belirtir. Gîsûdirâz, nübüvvetin her zaman vahiy ile desteklendiğinden ve süreklilik arz ettiğinden velâyetten üstün olduğunu söyler. Zira Hz. İsa'nın beşikte meâlen "*Şüphesiz ben Allah'ın kuluyum. Bana kitabı (İncil'i) verdi ve beni bir peygamber yaptı.*"<sup>38</sup> ifadesinin nübüvvetin vahiy ile desteklendiğine ve süreklilik arz

<sup>36</sup> Salih Çift, "Tasavvufta Velâyet Kavramı: Hakîm Tirmizî Örneği", *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü - 2* (İstanbul: Graphis Matbaa, 2003), 134.

<sup>37</sup> Kerbelâ-î Nâcî, "Seyyid Muhammed Gîsûdirâz'u-Nakdi Nazariye-i Vahdet-i Vücûd-i İbnü'l-Arâbî", 52.

<sup>38</sup> Meryem 19/30.

ettiğine işaret ettiğini belirtir.<sup>39</sup> Ayrıca “*Andolsun, Allah, mü’minlere kendi içlerinden; onlara âyetlerini okuyan, onları arıtp tertemiz yapan, onlara kitab ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle büyük bir lütufta bulunmuştur.*”<sup>40</sup> mealindeki ayetin, nebîlerin evliyâyâ olan üstünlüğünü gösterdiğini ifade eder. Gîsûdirâz: “Bu divâne olan dervişlerin diğer ileri sürdükleri iddia ise; Müslümanlar içerisinde bazı kişilerin Hz. Peygambere karşı samimiyetlerinden ötürü önceki peygamberlere nasip olmayan makamların bunlara nasip olduğunu ileri sürerler. Zira Hz. Musa’nın “Allâh’ım! Beni de ümmet-i Muhammed’den eyle!” sözünün bunu ispatladığını söylerler. Bunların bu sözüne karşı çıkan Gîsûdirâz, bunlara reddiye mahiyetinde şöyle der: ‘Bu, aşkın galebe çalması esnasında söylenmiş bir sözdür, o halde söylenmemiş olsa bile, yine de velâyetin nübüvvetten daha üstün olduğu anlamı çıkmaz.’”<sup>41</sup>

Son olarak peygamberlerin nübüvvet ve velâyet meselesine değinen Gîsûdirâz, nübüvvetin mutlak anlamda velâyetten üstün olduğu kanaatinde. Çünkü ona göre, peygamberlere hâs bir şekilde hem nübüvvet hem de velâyet yönlerinin olduğunu bu yüzden her nebînin bir de velîlik yönü olduğunu beyan eder. Konuyu temellendirmek için insan tanımındaki “hayvan-ı nâtık” sözcüğü özerinden açıklık getirmeye çalışarak şöyle der: “İnsan tanımı “hayvan-ı nâtık” şeklinde yapılır. Bu yüzden insana hayvan denilebilir, ancak hayvana insan denilemez. Öyle ise nebîlerin velâyeti onların nübüvvetinden üstündür demek insan tanımındaki hayvanın insandan daha üstün olduğunu iddia etmek gibidir” sözüne benzer.<sup>42</sup>

### 2.3. İlâhî Aşk

Aşk; tasavvufî, edebî, felsefî çevreler tarafından ele alınan önemli bir kavramdır. Kur’ân-ı Kerîm’de ve ilk tasavvufî kaynaklarda aşk, daha çok muhabbet olarak ifade edilmektedir. Muhabbet, Allah’ın kuluna olan sevgisinin, rahmetinin ve merhametinin tecellisi olarak tezâhür etmektedir. Bu meyanda Allah, hem âşık hem mâşûk yani hem seven hem de sevilen bir varlıktır. Kur’ân-ı Kerîm’de bu husus, “...Allah’ın onları seveceği, onların da Allah’ı seveceği bir topluluk...”<sup>43</sup> başka bir ayette, “İnsanlar arasında Allah’ı bırakıp da O’na ortak koşanlar vardır. Onları, Allah’ı severcesine severler. Mü’minlerin Allah’a olan sevgisi daha güçlü bir sevgidir.”<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Gîsûdirâz, *Mektûbât-i Gîsûdirâz*, 127.

<sup>40</sup> Âl-i İmrân 3/164.

<sup>41</sup> Gîsûdirâz, *Mektûbât-i Gîsûdirâz*, 124.

<sup>42</sup> Gîsûdirâz, *Mektûbât-i Gîsûdirâz*, 128.

<sup>43</sup> el-Mâide 5/54.

<sup>44</sup> el-Bakara 2/165.

Şeklinde zikredilmiştir.<sup>45</sup> İlk mutasavvıflar aşkı, muhabbet kelimesiyle tanımlamışlardır. Muhabbet ise fenâ (Allah'da fâni olma) vâdilerinin evveli olup, mahviyet menzillerine doğru inilen bir süreç olarak kabul edilmiştir.<sup>46</sup> İnsanoğlunun nefesine hiçbir şey, hayır olsun şer olsun sohbet kadar müessir değildir. Bu yüzden Gîsûdirâz, kulda ilâhî aşkın meydana gelebilmesi için kişinin âşıkların sohbetinde bulunması gerektiğini zira “Âşıklarla otur âşık olursun” sözünün bunu ifade ettiğini belirtir. Âşıkların sürekli aşk ile ilgili sözleri sarf etmelerinden sâlikin üzerinde hızlı bir değişim meydana geleceğini ifade eder. Ayrıca sâlikin onlardan dinlediği sözler sayesinde gönlünde ilâhî muhabbetin ateşi alevlenmeye başlayacağını ve böylece aşk ve muhabbet yolunda adım adım ilerlemeye başlayacağını ifade eder. Nitekim “Kulak gözden önce âşık olur” sözünün buna işaret ettiğini çünkü çoğu defa âşığın, sevgiliyi görmediği halde hüsn-i cemâlinin anlatılmasıyla âşık olduğunu belirtir. Aynı şekilde âşıklar ve Hak dostları ile oturmakla ilâhî aşkın elde edileceğini zira sâlikin, sevgilinin hüsn-i cemâlini dinlemeye başlamasıyla aşkın kıvılcımları gönlünde yükselmeye başlayacağını ifade eder. Bu yüzden sadık âşıklarla sürekli kalkıp oturmaya çalışan kişinin Hakiki Mahbûb'un cemâlinde gark olacağını belirtir. Zira sâlikin bu durumda bütün varlığıyla o tarafa yöneldiğini, kendi varlığının yok olduğunu ve bu şekilde her an Dost ile muhabbet bağını kurduğunu ifade eder. Böylece gayb kapıları gönlünde açılacağını ve daha sonra mahbûbun cemâli kendisine nasip olacağını ve artık sadık âşıklar ve kâmil dostlardan sayılacağını söyler.<sup>47</sup>

Gîsûdirâz, aşkı tavsiye ederken, aşkın tehlikesine de dikkatimizi şöyle çekmiştir: “Her şeyin tehlikesi olduğu gibi aşkın da başta ve sonda olmak üzere iki tehlikesi bulunur. Başlangıçtaki tehlike, maşûkun aşkı, âşığın diماغında öyle bir yer edinir ki uzun süre onun ateşiyle yanıp tutuştuktan sonra tam lezzet kendisine müyesser olur. Fakat daha sonra visâl gerçekleşmeyince sâlik dert ve elem çekmeye başlar. Uzun zaman böyle kalınca elem ve acı onun tabiatı haline gelir. Böylece acı ve elem zevkini tatmaya başlar. Daha sonra bu zevki de kaybetmeye başlar. Bu nedenle ne visâl gerçekleşmiş ne de dertten zevk almak. Ve bu şekilde tekrar başa dönüp hüsrân ile sonuçlanır.<sup>48</sup> İntihâdaki tehlike ise sâlike visâl nasip olduktan sonra onun lezzeti ile meşgul olup firâk ve hicran ondan uzaklaşır. Ancak

<sup>45</sup> Nuran Çetin, “Müşâk Baba ve Kuddûsî Baba Dîvânlarında ilâhî Aşk Anlayışı Üzerine Değerlendirme”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (2019), 237.

<sup>46</sup> Hâce Abdullah el-Ensârî, *Menâzilü's-sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 57.

<sup>47</sup> Gîsûdirâz, *Şerh-i Cevâmî'u'l-Kelim*, 489.

<sup>48</sup> Gîsûdirâz, *Şerh-i Cevâmî'u'l-Kelim*, 489.

bir süre sonra visâl onun tabiatı haline geldikten sonra visâlin zevkini de almamaya başlar. Zira yaşamın amacı visâlin zevk ve şevkini yaşamaktır. Ancak hem visâl hem de hicrandaki maksat olan zevk ve şevk yok olduktan sonra artık her ikisinden yani visâl ve hicrandan da zevk ve lezzet almamaya başlar. Neticede artık bununda faydası kalmaz, sâlikin ateşi söner, aşkı gider ve mahbûbun cemâl zevkından mahrum kalır. Peki o zaman âşık ne yapmalıdır onun için hangi durum daha iyidir? Âşık, ibtidâ ve intihâda da firâk ve elem zevkini korumalıdır. Bu şekilde kurbîyet ve visâl artıkça onun şevk ve zevki de artıp daha da fazlasını talep eder. Böylece dert üstüne dert, zevk üstüne zevk yaşar. İşte bu tür âşık hangi durumda olsa akîbet onun için hayırlı olur. Zira aşk için en iyi durum bazen firâk ateşini bazen de visâl lezzetini yaşamaktır” der.<sup>49</sup>

#### 2.4. Kerâmet

Bir tasavvuf terimi olarak kerâmet, peygamberlik iddiası olmaksızın bir kişide harikulâde bir halin ortaya çıkmasıdır.<sup>50</sup> Tasavvufta kerâmet, ‘kevnî, sûrî, maddî’ veya ‘hakiki, ilmî, manevî’ olmak üzere ikiye ayrılır. Kevnî kerâmet, bazı olağanüstü haller göstermektir. Havada uçmak, denizde yürümek, gönülden geçeni bilmek gibi. Hakikî kerâmet ise; ilim, mârifet ve ahlakla ilgili olağan üstü durumlardır. Bütün bu ifadeler göz önünde bulundurulduğunda peygamberler, istedikleri zaman mucize açığa çıkarmaya muktedirdir; yani mucizenin gösterilmesi vaciptir. Kerâmetin ise, gizli olması gereklidir. Mucize de kerâmet de bütün fiiller gibi Allah takdir ederse gerçekleşir.<sup>51</sup> Kerâmetin gizliliği esas olduğundan sûfiler, kerâmeti ‘hayz-ı ricâl’ olarak görmüşlerdir. Kerâmeti inkâr edenler, velî ve peygamber arasındaki tek farkın, peygamberin başkaları tarafından gerçekleştirilmesi mümkün olmayan mûcize fiilleri gerçekleştirmediğini sanmışlar ve “Eğer bunu evliyâ için de mümkün görürsek, nebi ve velî arasında fark kalmaz” demişlerdir. Buna cevaben Gîsûdirâz, velinin kerametini kabul etmek gerektiğini, kerâmeti yok saymanın Allah’ın kudret sıfatını inkâr etmeyi içerdiğinden bunun doğru olmadığını belirtir.<sup>52</sup> Gîsûdirâz: “Kerâmet olağanüstü yani adet dışı şeylerden ibârettir. Yoksa muhalı ispat etmek değildir” der. Bunun daha rahat anlaşılabilmesi için Gîsûdirâz şu örnekleri verir; “Yaz meyvesi yazın, kış meyvesi kışın bulu-

<sup>49</sup> Gîsûdirâz, *Şerh-i Cevâmî’u’l-Kelim*, 489.

<sup>50</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 446.

<sup>51</sup> Esmâ Sayın, “Tasavvufî Kavramlarla Anlamsal Bağları Açısından Kerâmet Kavramı”, *Balikesir İlahiyat Dergisi* 12 (2020), 239.

<sup>52</sup> Gîsûdirâz, *Mecmû’â-i Yâzde Resâ’il (Risâle der Mesele-i Rû’yet-i Bârî Taâllâ’u-Kerâmâtî Evliyâ)*, 51.

nur, ilginç olan kış meyvesinin yazın, yaz meyvesinin de kışın bulunmasıdır. Suyun tabiatı gereği ağır şeyler suda batar, kerâmet olan ise olağanüstü bir şekilde su üzerinde kalmaktır. Bunun bir benzeri de hâfiz olan kimsenin bir gecede Kur'ân'ı bi kaç defa hatmetmesidir.<sup>53</sup>

Tasavvuf ehli nezdinde kerâmet göstermenin bir marifet olmadığı asıl olanın sâlikin istikâmet ve muhabbet üzere olmasıdır. Zira onlara göre sâlikin keşf ve kerâmetlerini gizlemesi, istikamet ve muhabbet yolunda gitmesi esastır. Çünkü kerâmetini izhar edenin tasavvuf yolundaki bir farzı terk ettiğini ve de kötü bir şey yaptığını ifade ederler.<sup>54</sup> Gîsûdirâz, peygamberlerin mucizeleri gibi evliyânın kerâmetlerinin de hak olduğunu kabul eder ve mucizelerin izhârının esâs olduğunu kerâmetlerin ise gizli kalmasının gerekliliğini belirtir. Müellif, sûfî büyüklerinin prensiplerinin bu olduğunu ve onların kerâmeti izhar etmekten sürekli kaçtıklarını ifade eder. Elbette gaybî işaret ve İslâm'ı tebliğ etmek amacı ile kerâmeti izhar etmede bir problem olmadığını belirtir.<sup>55</sup>

## 2.5. Nefis Mertebeleri

Sûfiler nefis terimiyle, kulun kötü özellikleriyle yerilen, kınanan, hoş karşılanmayan ve kötü görülen huy, fiil, davranış ve eğilimlerini kastederler. Mutasavvıflar güzel ahlâkın zıddı olan kötü huyların ve çirkin davranışların kaynağını nefis olarak görmüşlerdir.<sup>56</sup> Bedende kaç nefis olduğu konusu tartışılmakla birlikte genel kanaate göre bir bedende bir nefsin bulunduğu ancak kötülüğü emretme ve kınama gibi farklı sıfatlara sahip olduğu görüşü savunulmaktadır. Diğer bir kısım sûfilere göre ise bir bedende emmâre, levvâme ve mutmainne olmak üzere üç farklı nefsin mevcut olduğu ve bu nefislerin sürekli mücadele ettikleri ileri sürülmektedir.<sup>57</sup> Gîsûdirâz, nefsin üç mertebesi olduğunu fakat bunun üç farklı nefis şeklinde anlaşılmasını gerektiğini zira nefsin bir tane olduğunu ancak farklı hal ve mertebelerden ibaret olduğunu ve bu şekilde halden hale girip isim değişikliğine uğradığını belirtir. Ona göre bütün nefislerin temeli, nefis-i emmâredir. Ancak mücâhede, riyâzat ve nefis tezkiyesi ile levvâme mertebesine dönüştüğünü ardından da mutmainne mertebesine yükseldiğini belirtir. Fakat bütün peygamberlerin nefislerinin mutmainne mertebesinde olduğunu savunur. Peki Hz. Yusuf gibi nefisini aşılayan peygam-

<sup>53</sup> Gîsûdirâz, *Mecmû'a-i Yâzde Resâ'il (Risâle der Mesele-i Rü'yet-i Bârî Taâlâ'u-Kerâmâti Evliyâ)*, 50.

<sup>54</sup> Sayın, "Tasavvufî Kavramlarla Anlamsal Bağları Açısından Kerâmet Kavramı", 239-251.

<sup>55</sup> İkbâlüddin, *Tezkire-i Hâce Gîsûdirâz*, 76.

<sup>56</sup> Abdülkerim b. Havâzin Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi* (İstanbul: Semerkand, 2019), 232.

<sup>57</sup> Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/526-529.

berlere ne dersin sorusuna şöyle cevap verir: “Bu, Hakk’a karşı kendi aciziyetini ifade etmek için söylenmiş bir sözdür” der.<sup>58</sup>

## 2.6. Semâ

Tasavvuf literatüründe semâ, dinlenen ilâhînin, müziğin veya kâinâtta her hangi bir ritmik sesin etkisiyle coşup dönme anlamını ifâde eder. İlk zamanlar dinlenen müziğin veya gazelin etkisiyle, bir kurala bağlı olmaksızın kalkıp dönülmesi söz konusu iken sonradan, Mevlevîlerde olduğu gibi şekli bazı kaidelerle düzen altına alınmıştır.<sup>59</sup> Ayrıca semâ, güzel sesle okunan Kur’ân, ilâhî veya kasideyi dinlemek anlamındadır.<sup>60</sup> Genel anlamda Çiştîyye tarîkatında şartları yerine getirildiği takdirde raksın bir sakıncası görülmemektedir. Onlara göre, semâ esnasındaki hareket Hakk’ı hatırlatıyorsa müstehaptır. Ancak raks yapanın tabiatı fesda meylediyorsa o zaman kendisine haram olur. Semâ esnasında raks ederken elbisesini yırtmak şayet mağlûbu’l-hâl ise bunu yapan sorumlu tutulmaz, eğer riyâ veya dervîşliğini izhâr etmek için raks edip elbisesini yırtıyorsa kesinlikle haramdır.<sup>61</sup> Ancak Gîsûdirâz, sûfilerin semâ yaptıkları sırada oyun havasında yapmalarının doğru olmadığını söyler. Ona göre bu tür şeylerin hiçbirinin hakikatının olmadığını, bunların beyhude hareketler olduğunu ifade eder. Ayrıca o, semâ esnasında okunan nağmeli ilâhîlere karşı olmadığını ancak Bağdat’ta olduğu sırada sûfilerin semâ yaptıklarını fakat semâ esnasında hiç hareket etmediklerini sadece Allah, Allah diye zikrettiklerini aktarır. Bunun yanı sıra semâ esnasında gözlemeden akan yaştan başka bir hareket görmediğini ifade eder.<sup>62</sup>

Sûfiler, zikir ve mücâhedelerle yorgun düşen vücûdlarına tekrar güç kazandırarak, zindelik elde etmek için semâ yaparlar. Böylece içlerindeki ilâhî aşk ve muhabbet ateşini ilâhîlerle ve ârifâne beyitleri dinlemekle söndürmeye çalışırlar. Bu duruma dikkat çeken Gîsûdirâz, sûfilerin semâdan aldıkları zevkin müzik notalarından kaynaklanmadığını zira onların bu tür şeylere aldırmadıklarını belirtir. Çünkü semâdan maksatları Allah ile irtibat kurabilmek olduğunu bu yüzden hale muvafık bir söz veya bir avaz işittiklerinde halden hale girdiklerini ve göz yaşı döküp

<sup>58</sup> Gîsûdirâz, *Şerh-i Cevâmî’u’l-Kelim*, 480.

<sup>59</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 555; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 321.

<sup>60</sup> Abdülkerim b. Havâzin Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, ts., 335.

<sup>61</sup> Geniş bilgi için bk. İsa Çelik - Ömer Tay, “Çiştîyye Tarîkatının Semâ ve Müsikîye Yaklaşımı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (22 Haziran 2021), 210-230.

<sup>62</sup> Gîsûdirâz, *Şerh-i Cevâmî’u’l-Kelim*, 190; Abdülazîz b. Şîr Melik Vâizî, *Târih-i Habîbî ve Tezkire-i Mürşidî* (Haydarâbâd, 2005), 85-89.

dehşete düştüklerini beyan eder.<sup>63</sup> Ona göre semâ meclislerinde hoş karşılanılan durum, halini belli etmemek ve kendini zapt edebilmektir. Ancak bazen gayri ihtiyari hareketlerin sadır olabileceğini fakat bu tür durumlarda sâlikin mazur sayılacağını söyler. Tabii ki bu da tasvip edilen bir şey olmadığını çünkü semânın amacının mâsivayı gönülden atıp tek bir noktaya odaklanmak olduğunu belirtir. Semânın, sâliki Hakk'a götüren bir vesile olduğunu,<sup>64</sup> semâ ehlinin farklı şekillerde farklı haller yaşadığını ancak temekkün ehli olanların bu haller esnasında mağlup olmadıklarını aksine hale galip geldiklerini ifade eder.<sup>65</sup>

### 2.7. Bîat

Tasavvufta bîat, mürşitle yapılan manevî sözleşmedir. Bunun anlamı, Allah'ın halifesi olan mürşitle sözleşme yapan mürîdin, mürşidine sadık ve bağlı kalacağına, Allah için Allah yolunda kendisine kayıtsız şartsız teslim olacağına, haramlardan uzaklaşacağına, helal ve hayırlara sarılacağına, günahlardan tövbe edip bir daha yapmayacağına dair söz vermesi, buna Allah'ı, Resûlünü ve kâmil mürşidi şahit tutması demektir.<sup>66</sup> İnsanoğlu tarih boyunca bir muallime, müeddibe ihtiyaç duymuştur. Nitekim peygamberler, âlimler ve ârifler insanlara rehberlik etmişlerdir. Gîsûdirâz, orduya alınan kişinin yanında kılıç, ok ve yay, ilme başlayan kişinin ise yanında kalem, mürekkep ve kâğıt bulundurması gerektiği gibi sûfi olmak isteyen de muhakkak bir şeyhin eteğine yapışması icap ettiğini belirtir. Tasavvufta gönülden mürşidine bağlı olan mürîdin daha faziletli olduğu söylenir. Bu yüzden Gîsûdirâz, kişinin intisap ettikten sonra muhakkak mürşidinin dediklerini yapması gerektiğini aksi takdirde daha sonra pişman olacağını ve gittikçe şeyhten uzaklaşıp artık faydasını göremez hale geleceğini beyan eder.<sup>67</sup>

Çiştîyye pîrleri, vefat eden pîrlere bîat etmenin doğru olmadığını bu yüzden şeyhin elinin mürîdin eline değmesi ve şeyhin hayatta olması gerektiğini belirtirler.<sup>68</sup> Aynı çizgiyi takip eden Gîsûdirâz, vefat eden mürşidleri ziyaret etmekten fayda hasıl olsa da ölümlere bîat etmenin doğru olmadığını muhakkak şeyhin hayatta olması gerektiğini belirtir. Sûfiler tek şeyhe bîat etmenin bilhassa yolun başında olan sâlik için onun soh-

<sup>63</sup> Gîsûdirâz, *Şerh-i Cevâmî'u'l-Kelim*, 260.

<sup>64</sup> Gîsûdirâz, *Şerh-i Cevâmî'u'l-Kelim*, 260.

<sup>65</sup> Gîsûdirâz, *Şerh-i Cevâmî'u'l-Kelim*, 260.

<sup>66</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 97; Dilaver Selvi, "Biat Sünnetnin Tasavvufta İhyası", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 3.

<sup>67</sup> Gîsûdirâz, *Şerh-i Cevâmî'u'l-Kelim*, 260.

<sup>68</sup> Muhammed b. Mübârek b. Muhammed Alevî Kirmânî Mîrhord, *Siyerü'l-Evliyâ* (Lahor: Müştâk Ahmed Yayınları, 1885), 455.



betlerine bağlı kalmanın zaruretine dikkat çekerler. Farklı şeyhlerin sohbetlerinde bulunmanın onların metotlarının farklılığından dolayı sâlikte psikolojik rahatsızlıklara neden olabileceğini söylerler. Bu konuda Gîsûdirâz'a, ikinci pîre bîatın doğru olup olmadığı sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “Şayet ilk pîr mürîdini başka bir mürşide yönlendirmişse yani gitmesine izin vermişse ya da mürîdin seyr u sülûku tamamlamadan mürşidi vefat etmişse başka bir pîre intisap etmekte herhangi bir sakıncası yoktur, hatta faydalıdır. Aksi takdirde silsileyi uzatmanın bir anlamı yoktur.”<sup>69</sup>

Tasavvufta önemli bir yeri olan bîat konusu zâhir ulemâ ile mutasavvıflar arasında çekişmeye neden olmuştur. Fakat sûfîler bîatın İslâm'ın kurallarına ters düşmediğini, Hz. Peygamber tarafından farklı zamanlarda sahabîlere bîat verildiğini ifade ederler. Gîsûdirâz'a intisap etmek için gelenlere ise şu şekilde bîat verdiği aktarılır: “Sağ elini onların sağ elinin üzerine bırakıp daha sonra kendisinden başlayıp silsiledeki tüm şeyhlerin ismini zikrettikten sonra gözlerini, dilini haramlardan muhafaza edeceğine ve şerîata bağlı kalacağına dair müritten söz alırdı. Mürîd de bunları kabul ettim dedikten sonra kendisi “*Elhamdü lillâhi Rabbi'l-âlemîn*” derdi. Ardından makası alıp tekbir getirdikten sonra saçından sağ taraftan birkaç tüy daha sonra sol taraftan da birkaç tüy keserdi. Yine tekbir getirip dört dilimli külâhı mürîdin başına koyardı. Ardından mürîde iki rekât nafîle namaz kıldırır daha sonra beş vakit namaz, Cuma guslü ve Cuma namazına dikkat etmesini tembihlerdi. Ardından şunları tavsiye ederdi: “Akşam namazından sonra dört rekât nafîle namaz kıl, her rekâtta Fatiha'dan sonra üç defa İhlas oku, sonra imanın selameti için iki rekât namaz kıl, her rekâtta Fatiha'dan sonra yedi defa İhlas bir Felak bir Nas oku, selam verdikten sonra “*ya Hay ya Kayyûm sebbitni ale'l iman*” duasını üç defa oku, yatsı namazından sonra iki rekât nafîle kıl her rekâtta Fatiha'dan sonra on defa İhlas oku, selamdan sonra yetmiş defa “*ya Vahhap*” zikrini çek. Hicrî takvime göre her ayın 13, 14, 15'in de oruç tut” şeklinde bîat verdiği söylenir.<sup>70</sup>

## 2.8. Mürîd- Mürşid

Tasavvufî eğitim, büyük oranda mürîd ile mürşid arasındaki birliğe dayanır. “Tıpkı Hz. Peygamber ile ashabı arasında olduğu gibi mürşid genel anlamda İslâm'ın özeldi ise tasavvufun prensiplerini mürîdlerine örnek olmak suretiyle aktarır. Bu eğitim metodu tasavvufta sohbet olarak

<sup>69</sup> İkbâlüddin, *Tezkire-i Hâce Gîsûdirâz*, 73-75.

<sup>70</sup> Gîsûdirâz, *Şerh-i Cevâmî'u'l-Kelim*, 92.



adlandırılır. Mürşid, mürîdlerine bir taraftan sözlü olarak diğer taraftan da bizzat uygulamalı olarak temel ilke ve esasların hayata nasıl aktarılabilceğini göstermektedir. Bunun karşısında mürîd ise birtakım kurallara ve edeplere riayet etmekle yükümlüdür. Bunun için tasavvuf kaynaklarında mürşidde bulunması gereken nitelikler ve bunun yanında mürîdin şeyhine karşı riayet etmesi gereken edepler ayrıntılı şekilde ele alınmış, böylece sağlam bir mürîd- mürşid ilişkisinin temelleri atılmıştır.<sup>71</sup>

Gîsûdirâz, tasavvuf yoluna giren mürîdin öncelikle farzları yerine getirmesi gerektiğini ardından şeyhin emirleri doğrultusunda hareket etmesi icap ettiğini belirtir. Ona göre sebepsiz yere Allah'ın hükümleri terk edilemeyeceği gibi şeyhin dedikleri de terk edilmemelidir. Gîsûdirâz, her ne kadar Yüce Allah'ın peygamber vasıtası olmadan mahlukatı hidayet etme kudreti varsa da ancak sünnetullah gereği her kavmin hidayeti için bir peygamber gönderdiğini ifade eder. Aynı şekilde mürşidlerin de insanları bu şekilde Hakk'a davet ettiklerini bu yüzden mürîdin bu yolda mesafe alabilmesi için mürşidinin sözlerine bağlı kalması gerektiğini belirtir. Bir pîre intisab eden kendi benliğini terk etmesi gerektiğini eğer pîrin dedikleri doğrultusunda hareket etmezse ister havada uçsun ister su üzerinde yürüsün, ya da arkasını görebilsin bunun bir hiç hükmünde olduğuna dikkat çeker. Bu yolda ilerlemek isteyen mürîdin mürşid edinmesi gerektiğini aksi halde Hakk Teâlâ'ya ulaşmasının zor olduğunu ifade eder.<sup>72</sup>

Gîsûdirâz, tasavvuf yoluna ayak basan mürîdin aşağıdaki şartlara riayet etmesini gerekli görür:

a) Öncelikle bu yola girmek isteyen talib ilk şart olarak gerçek bir mürşid arayışına girmelidir.

b) Kalben dünyadan ilişkisini koparmalıdır.

c) Halvet ve uzleti tercih etmelidir.

d) Avret yerlerini korumalıdır.

e) Helal gıda tüketmeye hassasiyet göstermelidir.

f) Mürşidinin emirlerine uymada gayret göstermelidir.

g) Az uyumalıdır.

h) Nefsine muhalefet etmelidir.

i) Ecdadının ilim ve faziletiyle övünmemelidir.

j) İlmî münazaralardan kaçınmalıdır.<sup>73</sup>

Zâhirî hastalıkların tedavisinde uzman bir doktora başvurulması ge-

<sup>71</sup> Mahmud Esad Erkaya, "Hâlidîyye Tasavvuf Geleneğinde Mürid- Mürşid İlişkileri", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017), 839.

<sup>72</sup> Gîsûdirâz, *Şerh-i Cevâmî'u'l-Kelim*, 92.

<sup>73</sup> Hüseyin, *Sîret-i Pâk Hazret-i Seyyid Muhammed Gîsûdirâz*, 109.

rektiği gibi bâtinî hastalıkların tedavisinde de hakiki bir mürşide başvurulması gerekir. Gîsûdirâz, mürşidin gönül hastalıklarının tabibi olduğunu bu yüzden kendisine mürîd olmak için gelenlerin mânevî hastalıklarını bilmesi gerektiğini aksi takdirde ona mürşid denilemeyeceğini ifade eder. Çünkü bir mürşidin birine hırka giydirmesi demek, mürîdin istikamet ehli ve bu yolda samimi olduğu anlamına gelir. Aksi halde eğer mürşid hastanın hastalığını bilmiyorsa o zaman hastalığı tedavi edemeyecek ve bu yüzden ona mürşid denilmeyeceğini vurgular.<sup>74</sup>

### Sonuç

Hind Müslümanları arasında dinî anlayış, ehl-i sünnetin tasavvuf çizgisinde gelişmiştir. Gîsûdirâz kendi zamanında bu çizginin devamına katkı sağlamıştır. Çiştîyye tarikatına mensup olan Gîsûdirâz, çok yönlü bir sûfî olup farklı dillere hâkimdir. Kendine hâs bir meşrebe sahip olan Gîsûdirâz, şeriatın zâhirine ters gördüğü sûflerin görüşlerini, tenkit etmekten geri durmamıştır. Eserlerinde, birbirini tamamlayıcı olarak gördüğü şeriatla tarikat arasında köprü kurma arzusu tespit edilmiştir. Zira onun nezdinde şeriatla tarikat farklı isimlerle anılsalar bile aslında birdir. Sûfî olmanın yanı sıra alim olan Gîsûdirâz, tasavvuf yoluna ilimsiz girenlerin vesveselere yenik düşerek işin sonunda mecnun veya dinden çıkma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaklarını belirtmiştir. Nazarî tasavvufla ilgili önemli sayıda eser telif eden Gîsûdirâz, velâyet makamını marifetullah ve Yüce Allah'ın katındaki hakikatlere muttalî olmak şeklinde tarif etmekle birlikte velâyetin hiçbir zaman nübüvvetten üstün olmadığını, aksine velâyetin son derecesinin nübüvvetin ilk derecesine denk düştüğünü ifade etmiştir.

Gîsûdirâz, etkilenme konusunda kulağın gözden daha etkili olduğunu iddia ederek kişinin âşıkların sözlerine kulak vermekle gönlünde ilâhî aşkın daha hızlı bir şekilde gelişeceğini belirtmiştir. Bu yüzden kişinin ilâhî aşkı elde edebilmesi için aşk ehli zatların sohbetinde bulunması gerektiğini ifade etmiştir. Kerameti muhalı ispat etmek değil de adet dışı şeylerden ibaret gören Gîsûdirâz, peygamberlerin mucizeleri gibi evliyânın kerâmetlerinin de hak olduğunu belirtmiştir. Fakat tasavvuf ehli nezdinde mucizelerin izhârı esâs iken kerâmetlerin gizli kalmasının temel prensip olduğunu ifade etmiştir. Ancak gaybî işaret veya İslâm'ı tebliğ etmek amacı ile kerâmeti izhar etmede herhangi bir problem olmadığını söylemiştir. Gîsûdirâz, nefsin farklı mertebeleri olsa da aslında nefsin bir tane olduğunu ve bunun da temelinde kötülüğü emreden nefs-i emmâre ol-

<sup>74</sup> Hüseyin, *Sîret-i Pâk Hazret-i Seyyid Muhammed Gîsûdirâz*, 109.

duğunu belirtmiştir. Ancak peygamberlerin nefislerini bunun dışında tutarak onların nefislerinin mutmainne kısmında olduğunu savunmuştur. Gîsûdirâz, semâ'î kabul etmekle birlikte fakat mürîdlerin semâ ettikleri sırada oyun havasında yapmalarını tasvip etmemiş ve bu tür şeylerin hiçbir hakikatinin olmadığını bunların beyhûde hareketler olduğunu ifade etmiştir. Gîsûdirâz, müridin tasavvuf yolunda ilerleyebilmesi için mürşidinin gözetiminde cehd içinde olmasının gereğini belirtmiştir. Ayrıca mürîdin mürşitten istifade edebilmesi için gönülden şeyhine bağlı olması gerektiğinin altını çizmiştir. Son olarak Gîsûdirâz'ın ilk dönem Çiştîyye tarikatı içerisinde eser telifine yoğunlaşan bir şahsiyet olarak karşımıza çıktığını ifade edebiliriz. Ayrıca diğer Çiştîyye pîrleri vahdet-i vücûdu savundukları halde kendisi buna karşı çıkmış ve vahdet-i şühûdu savunmuştur.

### Kaynakça

- Akdağ, Eyyup. "Hallâc'ın Mahkeme Süreci ve Katline Fetvâ Verenler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 1167-1194.
- Âryâ, Gulâm Ali. *Tarîkati Çiştîyye der Hind-u Pakistan*. İran: Zevâr Yayınları, 1964.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Çelik, İsa- Tay, Ömer. "Çiştîyye Tarikatının Semâ ve Mûsikîye Yaklaşımı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 21/1 (22 Haziran 2021), 210-230.
- Çetin, Nuran. "Müşâk Baba ve Kuddûsî Baba Dîvânlarında İlâhî Aşk Anlayışı Üzerine Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (2019), 233-258.
- Çift, Salih. "Tasavvufta Velâyet Kavramı: Hakîm Tirmîzî Örneği". *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü - 2*. İstanbul: Graphis Matbaa, 2003.
- Çiştî Nizâmî, Hüseyin. *Sîret-i Tayyibe Hazret-i Muînüddîn-i Çiştî*. Lahor: Ekber Beg Yayınları, 2004.
- Ensârî, Hâce Abdullah el-. *Menâzilü's-sâirîn*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Erkaya, Mahmud Esad. "Hâlidîyye Tasavvuf Geleneğinde Mürid - Mürşid İlişkileri". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017), 839-861.
- Erkaya, Mahmud Esad. "III. Uluslararası el- Farabi Sosyal Bilimler Kongresi". 355-363. Ankara: İksada Yayınları, 2018.
- Feşâreki, Mühsin Muhammedî- Şîrânî, Meryem. "Tettebbü-i der Şerhi Gîsûdirâz ezber Risâle-i Kuşeyriyye". *Neşriyye-i İlmî* 1/32 (1396), 67-90.
- Gîsûdirâz, Ebû'l-Feth Sadrüddîn Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseyinî. *Enîsü'l-Uşşâk*. Haydarâbâd, 1360.

- Gîsûdirâz, Ebü'l-Feth Sadrüddîn Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî. *Esmâru'l-Esrâr*. Haydarâbâd, 1350.
- Gîsûdirâz, Ebü'l-Feth Sadrüddîn Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî. *Mecmû'a-i Yâzde Resâ'il (Risâle-i İstikâmeti Şeriat bî Tarîk-i Hakikat)*. Haydarâbâd, 1941.
- Gîsûdirâz, Ebü'l-Feth Sadrüddîn Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî. *Mektûbât-i Gîsûdirâz*. Haydarâbâd, 1362.
- Gîsûdirâz, Ebü'l-Feth Sadrüddîn Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî. *Şerh-i Cevâmi'u'l-Kelim*. Lahor: el-Faysal, 2010.
- Gîsûdirâz, Ebü'l-Feth Sadrüddîn Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî. *Terceme-i Âdâbü'l-mürîdîn*. Haydarâbâd, 1358.
- Hüseyn, Şebîr. *Sîret-i Pâk Hazret-i Seyyid Muhammed Gîsûdirâz*. Lahor: Urdubâzâr, 2002.
- İkbâlüddin, Ahmed. *Tezkire-i Hâce Gîsûdirâz*. Haydarâbâd, 1966.
- Kerbela-î, Mürtezâ- Nâcî, Hâmîd. "Seyyid Muhammed Gîsûdirâz'u-Nakdi Nazariye-i Vahdet-i Vücûd-i İbnü'l-Arâbî". *Pejveheşname-i Mezâhib-i İslâm 5* (2017), 49-67.
- Konukçu, Enver. "Behmenîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/353-354. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kuşeyrî, Abdulkerim b. Havâzin. *Kuşeyrî Risâlesi*. İstanbul: Semerkand, 2019.
- Kuşeyrî, Abdulkerim b. Havâzin. *Kuşeyri Risalesi*, ts.
- Mevdüdî, Ahmed Şâh Çiştî. *Târih-i Çişt ü Meşâyih-i Çiştîyye*. Herât: İntişârât-i Ahrârî, 1976.
- Mîrhord, Muhammed b. Mübârek b. Muhammed Alevî Kirmânî. *Siyerü'l-Evliyâ*. Lahor: Müştâk Ahmed Yayınları, 1885.
- Muhaddis ed-Dihlevî, Abdülhak. *Ahbârü'l-Ahyâr fi Esrâri'l-Ebrâr*. Tahran: Encümen-i Âsâru Mefâhir-i Ferhengî, 1963.
- Nedvî, Ebu'l Hasan Ali en-. *İslâm Önderleri Tarihi*. çev. Yusuf Karaca. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1992.
- Nizâmî, Halik Ahmed. "'Gîsûdirâz'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/94-95. İstanbul: TDV Yayınları 1996.
- Popovic, Alexandre- Gilles, Veinstein. *İslâm Dünyasında Tarikatlar*. çev. Osman Türer. İstanbul: Sûfî Yayınları, 2004.
- Sayın, Esmâ. "Tasavvufî Kavramlarla Anlamsal Bağları Açısından Kerâmet Kavramı". *Bahkesir İlahiyat Dergisi* 12 (2020), 239-251.
- Selvi, Dilaver. "Biat Sünnetnin Tasavvufta İhyası". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 1-28.
- Siyâlvî, Ahmed Fârûkî. *Tezkire-i Evliyâ-i Çişt*. Lahor: Sadr Bâzâr, ts.
- Tan, Nedim- Kırmızı, Nazire. "Abdülkâdir Geylânî ve İbnü'l-Arâbî'ye Nispet Edilen Bir Metin: Gavsîyye Risâlesi Hakkında Bir Literatür Değerlendirmesi". *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2017), 19-39.

- Tay, Ömer. “Hindistanlı Bir Sûfi: Nasırüddîn Mahmûd b. Yahyâ Çîrâğ-ı Dehlî ve Tasavvuf Anlayışı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (15 Haziran 2021), 191-215. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.872145>
- Tay, Ömer. *Muînüddîn-i Çiştî ve Çiştîyye Tarîkatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora, 2021.
- Uludağ, Süleyman. “Nefis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Vâizî, Abdülazîz b. Şîr Melik. *Târîh-i Habîbî ve Tezkire-i Mürşidî*. Haydarâbâd, 2005.



## İslam Öncesi Türkler ve Türklerin İslamlaşma Süreci

Pre-Islamic Turks and the Islamization Process of the Turks

### Rabia MERT

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi Asst. Prof., Sinop University  
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology  
Dinler Tarihi Anabilim Dalı Department of History of Religions  
Sinop | Türkiye Sinop | Turkey  
rabiamert@sinop.edu.tr orcid.org/0000-0002-9214-9202

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 06 Ekim 2021 Received | 06 October 2021  
Kabul Tarihi | 21 Aralık 2021 Accepted | 21 December 2021  
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2021 Published | 30 December 2021

### Atıf | Cite as:

Mert, Rabia. "İslam Öncesi Türkler ve Türklerin İslamlaşma Süreci [Pre-Islamic Turks and the Islamization Process of the Turks]". *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 9/2 (Aralık | December 2021), 655-678.  
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1005393>

### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.  
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### Pre-Islamic Turks and the Islamization Process of the Turks

**Abstract:** In this article, the process of acceptance of Islam by Turks, starting from its pre-Islamic state, is discussed. As a matter of fact, the conversion of Turks to Islam is important as it is an area that has many dimensions, including the changes in their religious and social lives, as well as the effects of this process on world history. Turks have been in a dynamic social structure throughout history, have been in contact with the civilizations around them and interacted with existing religions. Among the reasons that were effective in the conversion of the Turks to Islam, it was mentioned that the similarity of the belief in the god they had with the understanding of the only god in Islam and they are finding Islam suitable for their nature. In addition to explaining reasons why Turks, who knew various religions, accepted Islam, it should also be stated that this happened in a process. For this purpose, although it is mentioned in the article why Turks accepted Islam, our main interest has been in how this happened. In a sense, the Talas war, which took place in 751, is considered a milestone when Turks began to recognize Islam in terms of history. This article, it is aimed to show that some events before and after this also play a role. Thus, the conversion of Turks to Islam has been tried to be explained based on some historical information. It is accepted that Turks first became aware of Islam, after researching and learning about the religion of Islam, in which Arab conquest movements were influential, and then they became Muslims, and thus Islam spread among Turks. Here, the effect of the Turks' finding Islam suitable for their own structure should also be mentioned. However, it can be mentioned about various factors that were effective in the Islamization process of the Turks. For this purpose, when we look at the geography where Turks live, it is seen that it is between China, Iran, Russia and India. In the period when Islam began to spread, on the one hand, there was Chinese influence in this region politically and culturally, on the other hand, there were missionary activities of Christianity and Manichaeism. In addition, when Arab Islamic armies encountered Turks, there were the Gokturks, Uyghurs and Turkistan states. In other words, Turks did not lose their political presence while the conquest movements were taking place. The encounter of the Turks with Islam took place in such geography, both politically and religiously. At this point, it is necessary to mention the preaching activities of the Companions and followers, and the Muslims who came and settled in the region, among the reasons that were effective in the individual recognition and adoption of Islam by the Turks. Another factor can be counted as the fact that Turks served as soldiers in Arab-Islamic army. As a matter of fact, it is stated that Turks accepted Islam they knew during their service as soldiers and conveyed it to other people. However, it is stated that Turks served as soldiers during the Umayyad period, and this increased even more during the Abbasid period, but it is not known exactly when these started. The first remarkable event in the conversion of the Turks to Islam en masse is considered to be the battle of Talas. Because after that, it is claimed that the Chinese influence in the region weakened and more Muslims became influential. Apart from this event, the fact that Satuk Bugra Khan, the founder of the Karakhanids, became a Muslim together with his people, was also effective in the conversion to Islam in masses. In addition, Karakhanids are important as they are a period when Muslim Turkish scholars were raised. However, the fact that the characteristics of the Turks were compatible with Islam, and that Turks accepted that they were descendants of Noah's son Yafes, and that they positioned themselves in the history of Islam were effective in their adoption. The Prophet Muhammad's mention of Turks in some hadiths also plays a role. Therefore, it can be said that Turks accepted and adopted Islam with their own preferences. As seen in the narratives so far, besides some prominent historical events in the Islamization of Turks individually and in groups, the characteristics of Turks, their preaching activities and the role of some hadiths can be mentioned. Thus, it is understood that the Islamization of the Turks took place in a process and various reasons were effective in this.

**Keywords:** History of Religions, Pre-Islamic Turks, Islam, Tengri, Shamanism.



### İslam Öncesi Türkler ve Türklerin İslamlaşma Süreci

**Öz:** Bu makalede İslam'dan önceki hallerinden başlamak üzere İslam'ın Türkler tarafından kabul edilmiş süreci ele alınmaktadır. Nitekim Türklerin İslam'a geçişleri, dini ve toplumsal hayatlarındaki değişimler yanında bu sürecin dünya tarihine yansıyan etkilerine kadar pek çok boyutu bulunan bir alan olması itibarıyla önemlidir. Türkler tarih boyunca hareketli bir toplum yapısı arz etmekte olup çevrelerindeki medeniyetlerle irtibat halinde olmuşlar ve mevcut dinler ile karşılıklı etkileşim içinde bulunmuşlardır. Türklerin İslam'a geçmesinde etkili olan sebepler arasında ise sahip oldukları Göktanrı inancı ile İslam'ın tek ilah anlayışının benzerliği ve İslam'ı tabiatlarına uygun bulmalarından söz edilmiştir. Bununla birlikte çeşitli dinleri tanımış olan Türkler'in İslam'ı kabul etmelerindeki sebeplerin söylenmesi yanında bunun bir süreç içinde gerçekleştiği de ifade edilmelidir. Bu amaçla makalede Türklerin İslam'ı neden kabul ettiklerine de değinilmekle birlikte asıl ilimiz bunun nasıl gerçekleştiği noktasında olmuştur. Tarihi açıdan Türklerin İslam'ı tanımaya başlamalarında 751 tarihinde gerçekleşen Talas savaşı bir anlamda milat kabul edilir. Bu makalede bunun öncesinde ve sonrasındaki bazı hadiselerin de rolünün bulunduğu gösterilmek istenmiştir. Böylece Türklerin İslam'a geçişleri birtakım tarihsel bilgilere dayanılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Türklerin İslam'dan haberdar olmalarında ilk olarak Arap fetih hareketlerinin etkili olduğu, İslam dinini araştırıp onun hakkında bilgi sahibi olduktan sonra da Müslüman oldukları, böylece İslam'ın Türkler arasında yayıldığı kabul edilmektedir. Burada Türklerin İslam'ı kendi yapılarına uygun bulmalarının etkisi de belirtilmelidir. Bununla birlikte Türklerin İslamlaşma sürecinde etkili olan çeşitli etkenlerden söz edilebilir. Bu amaçla öncelikle Türklerin yaşadığı coğrafyaya bakıldığında bu bölgenin Çin, İran, Rusya ve Hindistan'ın arasında olduğu görülür. İslam'ın yayılmaya başladığı dönemde bu bölgede bir taraftan siyasi ve kültürel olarak Çin etkisi mevcuttan diğer taraftan Hıristiyanlık ve Maniheizm'in misyoner faaliyetleri bulunuyordu. Bunun yanında Arap İslam orduları Türklerle karşılaştığında Göktürkler, Uygurlar ve Türkes devletleri vardı. Yani Türkler fetih hareketleri gerçekleşirken siyasi varlıklarını kaybetmiş değillerdi. Türklerin İslam'la karşılaşması siyasi ve dini olarak böyle bir coğrafyada gerçekleşmiştir. Bu noktada Türklerin İslam'ı bireysel olarak tanımaları ve benimsemelerinde etkili olan sebepler arasında sahabe ve tabiinden kimselerin ve bölgeye gelip yerleşen Müslümanların tebliğ faaliyetlerinden söz etmek gerekmektedir. Bir diğer etken olarak Türklerin Arap İslam ordusunda asker olarak görev yapmaları sayılabilir. Nitekim Türklerin asker olarak görev yaptıkları sürede tanıdıkları İslam'ı kabul ettikleri ve diğer insanlara bunu ulaştırdıkları belirtilmektedir. Lakin Türklerin Emeviler döneminde asker olarak görev yaptıkları bunun Abbasiler döneminde daha da arttığı belirtilmekle birlikte bunların tam olarak ne zaman başladığı bilinmemektedir. Türklerin kitleler halinde İslam'a geçmesinde ilk dikkat çeken hadise Talas savaşı kabul edilir. Zira bu savaştan sonra bölgede Çin etkisinin zayıfladığı ve Müslümanların daha fazla etkili olduğu iddia edilmektedir. Bu olay dışında Karahanlıların kurucusu Satuk Buğra Han'ın halkı ile birlikte Müslüman olması da kitleler halinde İslam'a geçişlerde etkili olmuştur. Ayrıca Karahanlılar, Müslüman Türk âlimlerin yetiştiği bir dönem olması itibarıyla de önemlidir. Bununla beraber Türklerin sahip olduğu özelliklerinin İslam'la uygunluk göstermesi ayrıca Türklerin Hz. Nuh'un oğlu Yafes'in soyundan geldiğini kabul etmeleri ile kendilerini İslam tarihinin içinde konumlandırmaları onu benimsemelerinde etkili olmuştur. Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde Türklerden bahsetmesinin de bunda rolü bulunmaktadır. Dolayısıyla Türklerin İslam'ı kendi tercihleriyle kabul edip benimsedikleri söylenebilir. Buraya kadar anlatılanlarda görüldüğü üzere Türklerin bireysel ve kitleler halinde İslamlaşmasında öne çıkan tarihsel bazı olaylar yanında Türkler'in sahip olduğu özellikler, tebliğ faaliyetleri ve bazı hadislerin de rolünden söz edilebilir. Böylece Türklerin İslamlaşmasının bir süreç içinde gerçekleştiği ve bunda çeşitli sebeplerin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, İslamiyet Öncesi Türkler, İslam, Gök Tanrı, Şamanizm.

## Giriş

**T**ürklerin İslam'la ilk dönemlerden itibaren karşılaşmakla birlikte bir süreç içinde onu kabul ettikleri bilinmektedir. Bu noktada Türklerin Müslüman olması, dünya tarihine yansımalarıyla Türklerin dini, sosyal ve kültürel yaşamları üzerindeki etkisi nedeniyle önemli bir hadisedir. Bu noktada Türklerin İslam'ı nasıl anladığı, nasıl benimsediği ve devlet-toplum düzeyinde hayata nasıl geçirdiklerinin bilinmesi gerekir. Günümüzde Türklerin İslam'dan önceki dinleri ve İslam'ı neden ve nasıl seçtiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Türklerin İslamiyet'i kabul etmelerinin nedeni yaygın kanaate göre İslam Dini'nin sade ve akılcı akidesidir. Bunun yanında Göktanrı inancı ile İslam'ın tek ilah anlayışlarının benzerliği de Türklerin Müslüman olmasının nedenlerindedir. Burada göçebe Türk kavimlerinin İslam'ı tabiatlarına uygun bulmasından da söz edilmelidir.

Bununla beraber İslam'ın Türkler tarafından niçin kabul edildiğinin belirtilmesi yanında bunun nasıl gerçekleştiğinin bilinmesi de önemlidir. Türklerin İslam'la karşılaşmalarından önceki durumlarından başlanılarak bunun nasıl gerçekleştiğinin anlaşılması amacıyla tarihi süreçteki izleri takip edilmeye çalışılmıştır.

### 1. İslam Öncesi Türk İnancı

Tarihte Türk adının ortaya çıkışı MS 6. yüzyılda Moğolistan-Çin kuzey sınırlarından Karadeniz'e kadar uzanan yerde iki kardeşin kurduğu devletle olmuştur. Doğu imparatorluğunun kurucusu Bumin Kağan, Batı'dakinin kurucusuysa İstemi Kağan'dır.<sup>1</sup> Türkler, 6. yüzyılda ortaya çıkmalarına rağmen daha eski tarihlerinin olduğu bilinmektedir. Nitekim Türklerin Hunların soyundan geldiği, Hun isminin ortadan kalkmasıyla da Türk adının kaim olduğu ifade edilmiştir.<sup>2</sup> Türk adı ise Batılılar tarafından bütün Müslümanları ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>3</sup>

Bununla birlikte Türklerin birçok kavminin ve her birinin ayrı ülkesinin olduğu bilinmektedir. Batı Türkleri arasında Oğuz, Peçenek, Kıpçak, Karluk, Tatar, Kırgız ve Başkurtlar sayılırken; Doğu Türkleri Uygurlar, Çiğiller ve Yağmalardan oluşmaktadır. Türklerin en büyük kavmiyse Oğuzlar'dır. Bunlardan şehirde, köyde, bozkırda ve çölde yaşayanlar

<sup>1</sup> Carl Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964), 152.

<sup>2</sup> Joseph de Guignes, *Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sair Batı Tatarlarının Tarihi Umumisi*, çev. Hüseyin Cahit Yalçın (İstanbul: Tanin Matbaası, 1923), 1/212, 261, 266.

<sup>3</sup> Thomas Patrick Hughes, "Turk", *A Dictionary of Islam* (London: W.H. Allen&Co, 1895), 648.

vardır. Bazen birbirleriyle de savaşıyor bu kavimler, geçeden yaptıkları çadırlarda yaşarlar.<sup>4</sup>

Öte taraftan Türkler, tarih boyunca çeşitli güçlü devletler kurmuşlardır. İslam'ın ulaşmasından önce Türklerin yaşadığı Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinde Türk hakanlarının hâkimiyeti bulunmaktadır. Ayrıca bu dönemde Türkler arasında dini açıdan bir bütünlük olmayıp Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik, Budizm ve Mani dinleri bölgede mevcuttu.<sup>5</sup> Doğudaki Türklerin İran'daki dini anlayıştan, batıdakilerin ise Çin'deki dini anlayıştan etkilendiği anlaşılmaktadır.<sup>6</sup> Uygurlar'ın Maniheizm'i bütün olarak benimsemesi dışında bir Türk kavminin herhangi bir dini bütün olarak kabul ettiği bilinmiyor. Bunun yanında Maniheizm'in, Türk yaşantısına uygun olmadığı anlaşılmaktadır; bir kitabede "Evvêlce et yiyen kavim bundan sonra pirinç yiyecek" yazılmıştır.<sup>7</sup> Benzer şekilde Bilge Kağan, Budist mabedi yaptırmak istediğinde vezir Tonyukuk'un Budizm'in göçebe Türklerin askeri özelliklerine zarar vereceğini söyleyerek onu bu fikrinden vazgeçirdiği de bilinmektedir.<sup>8</sup>

Yukarıda bahsedilen dinler yanında Türklerin geleneksel dinlerinden de söz edilmelidir. Buna göre Türklerin inançlarında mavi gök ve yağız yer olarak anılan iki umde yanında yer-su inançlarından da bahsediler-ek vatanlarına bağlılıklarının yer-su inançlarının bir sonucu olduğu iddia edilmiştir.<sup>9</sup> Göğün en üstünde ise Tengri vardır ve âlemin kaderini o belirler. Gök 17 kattan oluşup 16. katında gök tanrıları bulunur. 3. katta ise insanlar ile tanrılar arasında aracı olan ata ruhları vardır.<sup>10</sup> Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Türkler; gök, yer, su ve ateşi kutsal saymakta;

<sup>4</sup> İbn Fadlan Seyahatnamesi, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Bedir Yayınları, 1975), 95-96; Ya'kubî, Ülkeler Kitabı, çev. Murat Ağarı (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2002), 75; Yusuf Ziya Yörükan, Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarından Seçmeler (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2013), 141.

<sup>5</sup> Emel Esin, İslâmîyetten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâm'a Giriş (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978), 117, 120, 124, 134, 136.

<sup>6</sup> Jean Paul Roux, Türklerin ve Moğolların Eski Dini, çev. Aykut Kazancıgil (İstanbul: İşaret Yayınları, 1994), 15, 17.

<sup>7</sup> Vasilij Vladimiroviç Barthold, Orta Asya Türk Tarihi, çev. Hüseyin Dağ (Ankara: Çağlar Yayınları, 2004), 48, 38, 39.

<sup>8</sup> Erkin Ekrem, "Seyahatnamelere Göre Göktürklerde Budizm", Türkler (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 3/656 (Göktürklerin nüfusu çok azdır ve T'ang Sülalesi'nin yüzde biri bile değil; bizim onlara karşı koyabilmemizin sebebi ise yaşam tarzımız su ve otları takip ederek, sabit bir yerde oturmamızdır; biz avcılık işiyle meşgulüz, herkes savaş teknikleri öğrenmektedir; kuvvetli durumda hücumu geçerek ganimetleri alıp dönebiliriz, zayıf durumda ise dağ ve ormanlara kaçarak sığınabiliriz. T'ang Sülalesi'nin asker sayısı ne kadar çok olsa bile bizim bu özel durumumuza karşı pek işe yaramıyor. Eğer şehir inşa ederek yerleşik hayata geçip eski geleneğimizi değiştirirsek, bir defa mağluba uğrarsak kesinlikle yok oluruz. Üstelik Budizm ve Taoizm'in teorileri insanı yumuşak yürekli ve zayıf karakterli yapar; bu güçlenme yöntemi değildir).

<sup>9</sup> Abdulkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986), 48.

<sup>10</sup> M. Fuad Köprülü, Türk Tarihi Dinisi (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 40, 55; Yusuf Ziya Yörükan, Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2014), 55-57.

fakat onlara tapmamaktadırlar. Onlar sadece göğün ve yerin tek tanrısına taparak ona Tanrı demektedir, kâinatın ve insanın yaratıcısının Tanrı olduğuna inanmaktadırlar. Aynı zamanda inandıkları Tanrı'ya kurban olarak deve, sığır ve koyun kesmektedirler. Bunun yanında gaybdan haber veren din adamları (kam) da vardır.<sup>11</sup>

Türkler arasında atalar kültünün bulunduğu her yıl 5. ayın 8. gününde ruhlara kurban sundukları ve atalarının kaldığı mağaraya kurban sunmak için kıdemli bir memur gönderdikleri bilgisine dayanılarak iddia edilmiştir.<sup>12</sup> Fakat Türklerdeki Gök Tanrı inancı yanında bunun çok zayıf kaldığı söylenmelidir; zira bu bağlamda sadece ataların kaldığı mağarada gerçekleştirilen kurban sunusuna dair bir bilgiyle karşılaşılmaktadır. Ayrıca bunun bir tapınma olduğu da kesin değildir; ataların kendisine değil de atalar adına kurban sunusu olabilir.<sup>13</sup>

Bununla beraber Türklerin tabiata kutsallık atfettiğinden de söz edilir. Birûnî, Kimak topraklarında yaşayan Türklerin bir su çukurunun yanında üzerinde birtakım izler olan taşta secde ettiklerini söyler.<sup>14</sup> Ayrıca Türklerde yağmur yağması için kullanılan bir taşta bahsedilir.<sup>15</sup> Bu hususta Hz. Nuh'un yeryüzünü üç oğlu arasında paylaştığında Yafes'e Türkistan bölgesinin verildiği rivayet edilmektedir. Buna göre Yafes, o bölgenin kurak olduğunu söyleyerek yardım istemiş, Hz. Nuh dua etmiş ve yağmur yağması için kendisine bir isim öğretilmiştir. Yafes, unutmamak için bu ismi taşta yazarak boynuna asmıştır. Bu isimle yağmur yağmasını istediğinde yağmur yağarmış. Rivayetlere göre bu taş<sup>16</sup> sonra Türklere geçmiş ve onlar da bunu yağmur yağması için kullanmışlardır.<sup>17</sup>

Öte yandan Türklerin kutsal kitap, peygamber gibi inançları olmayıp belirli ibadetler yaptıkları da bilinmemektedir. Mabetlerinin olmadığına dair bilgilerin yanı sıra içinde put yer almayan mabetlerden söz edildiği de görülmektedir.<sup>18</sup> Türklerde puta tapıcılık konusu, mezarların üzeri-

<sup>11</sup> *Histoire de Constantinople: Depuis le Regne de l'Ancien Justin Jusqu'a la Fin de l'Empire*, traduite, M. Cousin (Paris: Damien Foucault, 1985), 3/291; Guignes, *Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sair Batı Tatarlarının Tarihi Umumisi*, 2/278.

<sup>12</sup> Edouard Chavannes, *Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) Occidentaux* (Paris: Commissionnaires de l'Académie Impériale des Sciences, 1903), 297-298.

<sup>13</sup> Wilhelm Schmidt, "Tukue'lerin Dini", çev. Sadettin Buluç, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 14 (2012), 76, 78.

<sup>14</sup> Ebû Reyhan el-Birûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2011), 268.

<sup>15</sup> Yörükkan, *Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarından Seçmeler*, 243; İbn Fadlan *Seyahatnamesi*, 87; "İbn al-Fakih'in Türklere Ait Haberleri", çev. Ahmet Zeki Velidi Togan, *Bellekten* 12/45 (1948), 15.

<sup>16</sup> Yada taşı olarak da bilinir; Ünlü Türk hanı Oğuz Han'a geçtiği ve yağmur yağdırmak için kullanıldığına inanılan taş.

<sup>17</sup> Ramazan Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001), 72.

<sup>18</sup> İbn Fadlan *Seyahatnamesi*, 87, 90; Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâm'a Giriş*, 83.

ndeki balbal denilen heykellere dayandırılmaktadır. Bunların Türklerin öldürdüğü düşmanlarını temsil ettiği belirtilerek öte dünyada öldüren adama hizmet edeceği anlayışına dayandırılmaktadır.<sup>19</sup> Lakin balbalların put değil, uğur getirdiği düşünülen cisimler olduğu kabul edilmelidir. Zira Türkler arasında put bulunmadığı, aynı zamanda insana benzer tanrı anlayışının da olmadığı bilinmektedir.<sup>20</sup> Diğer yandan Türklerin ölümlerini yaktığına dair Çin kaynaklarında bilgiler olmakla birlikte ölümlerin yakıldığına dair bir belirti bulunamamıştır. Ayrıca Türklerin ölen kimseler için uçtu tabirini kullandığı bilinmektedir ki bu kelime Türklerin Müslüman olmasından sonra da kullanılmıştır.<sup>21</sup>

Türklerin sahip olduğu inançlardan böylece bahsedilmekle birlikte geleneksel dinlerinin ne olduğu konusunda görüşler farklılaşmaktadır. Bir görüşe göre Türkler Şamanizm'e inanmaktadır. Şamanizm, temel olarak vecd haline geçen bu durumdayken göğe çıkarak ve yeraltına inerek ruhlarla irtibat kurduğuna inanılan kimselerin olduğu dini bir öğeye dayandırılmaktadır.<sup>22</sup> Türklerden bahseden eserlerde her sene belli bir günde şaman diyebileceğimiz bir kimsenin insanların toplandığı alanda davul eşliğinde dans edip kendinden geçtiği kaydedilmektedir. Bu esnada yeni yılda neler olacağına dair (kıtlık veya kuraklık olup olmayacağı gibi) haberler verdiği ve insanların buna inandığı söylenir.<sup>23</sup> Türkler arasında gelecekte haber verdiği söylenen kimseler bulunmakla birlikte şaman kelimesi bulunmuyor. Buna benzer şekilde Kam'lar mevcuttur; lakin sadece kamların varlığıyla Türklerin inandığı bütün bir dini yapıyı açıklamak zordur. Bu nedenle Şamanizm'in Türklerin dini olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir.<sup>24</sup> Öyle ki Orhun kitabelerinde gök-yer inançlarına rastlanırken Kam'dan hiçbir yerde bahsedilmemiştir. Bu noktada Ziya Gökalp de Türklerin geleneksel dininin şamanizm olduğunu reddetmekte, geleneksel dinlerinin, şamanizm veya totemizm değil Toyunizm olduğunu iddia etmektedir.<sup>25</sup> Şamanizm yönündeki iddiaların aksine günümüzdeki bazı araştırmacılar tarafından Göktanrı inancının Türklerin İslam'dan önceki dinlerinin bir bölümünü oluşturduğu dolayısıyla tamamına Göktanrı dini denildiği de belirtilmiştir.<sup>26</sup>

<sup>19</sup> Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi*, 12.

<sup>20</sup> Hikmet Tanyu, *Türklerin Dini Tarihçesi* (İstanbul: Türk Kültür Yayınları, 1978), 19; İbrahim Kafesoğlu, *Eski Türk Dini* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 45, 67.

<sup>21</sup> Harun Güngör, "Eski Türklerde Din ve Düşünce", *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 3/464; Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi*, 13, 14, 21.

<sup>22</sup> Mircea Eliade, *Şamanizm*, çev. İsmet Birkan (Ankara: İmge Kitabevi, 1999), 24.

<sup>23</sup> İbn Fadlan *Seyahatnamesi*, 99.

<sup>24</sup> Eliade, *Şamanizm*, 24; Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, 40.

<sup>25</sup> Ziya Gökalp, *Türk Medeniyet Tarihi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341 (1925), 25.

<sup>26</sup> Kemal Polat, "Geleneksel Türk Dini İnançları", *Dinler Tarihi I-II*, ed. Mustafa Alıcı - Süleyman Turan (İstanbul: Lisans Yayınları, 2018), 82-87.

Diğer bir görüşe göre Türklerin dini anlayışı sosyal teşkilatlarıyla uyum arz etmiş, bunun neticesi olarak da aşiret halinde yaşarken Totemizm inancında olmuşlardır.<sup>27</sup> Bu noktada Türkler hakkında bir hayvan veya bitkinin kabilenin atası kabul edildiği totem inancına uyacak şekilde kurtla ilgili birtakım bilgiler bulunsa da geleneksel dinlerinin totemizm olduğunu söylemek için yeterli delil bulunmamaktadır.<sup>28</sup>

Yaygın kanaate göre geleneksel Türk inancı Gök Tanrı dinidir.<sup>29</sup> Peki, Gök Tanrı ile kastedilen nedir? Buradaki Gök Tanrı ile tek ve yüce olan anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İbn Fadlan, Türklerin gök ilahına inandığını belirterek tanrı anlayışları hakkında şunu söyler; “*Aralarından biri zulme uğradığında veya hoşlanmadığı bir şey başına geldiğinde başını semaya kaldırıp “Bir Tanrı” der.*”<sup>30</sup> Gök Tanrı’daki gök kelimesi tanrının sıfatı olarak kullanılmış olup yüce, ulu anlamına gelmektedir.<sup>31</sup> Nitekim İslam’ı kabul eden Türkler gök kelimesini sema anlamında, Tengri kelimesini ise Allah için kullanmışlardır.<sup>32</sup> Öte yandan Türklerde gök, mavi anlamına gelmektedir ve gök rengi tanrının sembolü olmuştur. Özetle Türklerin, içinde kuşların uçtuğu gökyüzüne değil, tanrının sonsuzluğuna inandıkları anlaşılmaktadır.<sup>33</sup>

Bununla beraber Gök Tanrı inancı hakkında daha fazla bilgi için Orhun kitabelerine bakıldığında göğün konuştuğu<sup>34</sup>, hakana ve halka yardım ettiği<sup>35</sup> ve göğe dua edildiği<sup>36</sup> görülmektedir. Hatta üstte mavi gök, altta yağız yer ve arasında insanoğlunun yaratıldığından bahsedilmektedir.<sup>37</sup> Şu halde Orhun kitabelerinde gök ve yeri tanrının yarattığı ifade edilmektedir ki bu durumda göğün kendisinin tanrı kabul edildiğini söylemek pek mümkün değildir. Aynı şekilde Orhun kitabeleri veya başka herhangi bir yerde Tanrının birden fazla olduğuna dair bir delil olmayıp gök, daima tek

<sup>27</sup> Köprülü, *Türk Tarihi Dinisi*, 39.

<sup>28</sup> Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, 17.

<sup>29</sup> Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, 153; İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, 26; Hikmet Tanyu, *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980), 9, 11, 14; Eliade, *Şamanizm*, 27.

<sup>30</sup> İbn Fadlan *Seyahatnamesi*, 31.

<sup>31</sup> Tanyu, *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, 26; İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, 28.

<sup>32</sup> Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, Haz. Mustafa Sinan Kaçalın (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, ty.), 11. (Yağız yer yeşil kökte erdi küşüş, Anar berdi tenri ağırılık küş; Kara yerde de aziz idi, mavi gökte de Allah ona çok değer vermişti).

<sup>33</sup> Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 6/457-459.

<sup>34</sup> *Tonyukuk Abidesi, Birinci Taş, Batı Cephesi*: Tanrı şöyle demiştir, Han verdim, Hanımı bırakıp teslim oldun. Teslim olduğun için Tanrı öldürmüştür (Orhun Abidelerinden aktarılan metinler için *Orhun Abideleri*, çev. Muharrem Ergin (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2009) kullanılmıştır.).

<sup>35</sup> *Bilge Kağan Abidesi, Doğu Cephesi*: Tanrı bahsettiği için ben kazandığım için Türk milleti kazanmıştır.

<sup>36</sup> *Tonyukuk Abidesi, İkinci Taş, Kuzey Cephesi*: Kağanımla ordu gönderdim. Tanrı korusun.

<sup>37</sup> *Kül Tigin Abidesi, Doğu Cephesi*: Üstte mavi gök, altta yağız yer kıldıkta ikisi arasında insanoğlu kılınmış.

ifade edilir. Burada sadece sorun tanrı için maddi göğün kullanılmasıdır. Bunun dışında yıldızlara veya güneşe tapınıldığına dair de işaret bulunmaz. Kısacası kitabelerde rastlanan en belirgin husus Gök Tanrı inancıdır.<sup>38</sup> Yine iki Türk prensesin mezar taşlarında Gök Tanrı inancına dair bilgilere rastlanmaktadır. Bu prenseslerden biri 695-719, diğeri ise 699-723 tarihleri arasında yaşamıştır. Buna göre kitabelerdeki ifadeler şu şekildedir:

“Fou-jeñ, gökten fazilet ve zarafet almıştı... Türklerin büyük kağanı babası Kutluk, bu unvanı gökten almıştı... Gök ona olağanüstü kabiliyetler vermişti... Unvanını gökten alan otuz aşiretin kağanı Bilge Kağan idi... Hayatın sonu bu olunca (prensесin ölümü) ilahi hikmetten sual olur mu?”<sup>39</sup>

Oğuz Kağan Destanı’nda “Gök Tanrı düşümde verdiğini hakikate çıkarısın, Ey oğullarım çok vuruşmalar gördüm, düşmanlarımı ağılattım, dostlarımı güldürdüm, ben Tanrı’ya borcumu ödedim” cümlelerinde bu inancın yansımaları görülmektedir.<sup>40</sup>

Buraya kadar ifade edilen bilgilerde görüleceği üzere Türkler yaşadıkları coğrafya itibarıyla çeşitli kavimlerle ve dinlerle tanışık olmakla birlikte kendilerine ait dini inançları da mevcuttur. İslam’la karşılaştıklarında dinler konusunda yeterli derecede bilgi sahibi oldukları anlaşılıyor. Tarih içinde İslam’la ve Müslümanlarla karşılaşmalarına daha sonra yer verilecektir. Burada öncelikle Türklerin neden toplu olarak İslam’ı kabul ettikleri ve uzun süre ona kuvvetle bağlı kaldıkları incelenecektir. Türklerin İslam’ı seçmelerinde etkili olan sebepler hususunda birkaç görüş vardır. Bunlardan ilkinе göre Türklerin askeri özellikleri cihat anlayışıyla uyum göstermesi hususu İslam’ı kabul etmelerinde etkili olmuş olabilir; lakin sırf buradan hareketle İslam dinindeki cihat ve şehit olmaya verilen müjdelere etkilenecek Müslüman olduklarını söylemek yeterli değildir. Diğer sebep Türk töresinin İslam ahlakına uygun olmasında aranmıştır. Hatta İslam ahlakının Türk töresiyle uygunluğu sonucunda tasavvufun Türkler arasında güçlenmesinden söz edilmiştir. Bu noktada Horasan’ın tasavvufun başlıca merkezlerinden biri olduğu hatırlanmalıdır.<sup>41</sup> En yaygın görüşe göre ise Gök Tanrı ile İslam’daki tek Allah inancı arasındaki benzerlik Türklerin Müslüman olmasında etkili

<sup>38</sup> Schmidt, “Tukue’lerin Dini”, 76, 78.

<sup>39</sup> Edouard Chavannes, “Tang’lar Devrinde İki Türk Prensесin Mezar Taşı Kitabeleri”, çev. Zeynep Kerман, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 21 (1973), 39, 41, 42, 44.

<sup>40</sup> *Oğuz Kağan Destanı*, Haz. Max Julius Bang - Reşit Rahmeti (İstanbul: Burhaneddin Kitabevi, 1936), 29, 33.

<sup>41</sup> Yörükан, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*, 103; Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976), 146.



olmuştur. Daha sonra Müslüman olan Türklerin varlığı aynı dili konuşan diğer Türklerin Müslüman olmasını kolaylaştırmıştır.<sup>42</sup>

Kaynaklarda yer alan ifadelerle göre Türkler, Arap fetihleri neticesinde İslam dininden haberdar olmuşlar, bu dini araştırıp öğrendikten sonra da Müslüman olmuşlardır.<sup>43</sup> Bununla birlikte İslam dininin Türkler arasında yayılma hızından yapılarına uygun olduğu anlaşılmaktadır. Bunun neticesindedir ki İslam, Türkler arasında asırlar boyunca varlığını devam ettirebilmiştir. O kadar ki İslam'ı toplu olarak kabul ettikten sonra hem kendileri hem de Batılılar için Türk adı Müslüman ile eşit görülmeğe başlamıştır. Bu yönüyle Türklerin İslam'a olan bağlılıklarındaki samimiyet, Batılılar tarafından da kabul edilmiştir.<sup>44</sup> Böylece tam olarak bilinmeyen bir biçimde başlayan Türklerin İslamlaşma süreci İslam tarihinde önemli bir yere sahip olmalarında etkili olmuştur.

Burada bir husustan daha söz etmek gerekmektedir. İslam, evrensel bir din olup sadece bir kavme ya da medeniyete hitap etmez, o bütün insanlığı muhatap kabul eder. Dolayısıyla Türklerin Müslüman olmalarının sebeplerinden birisi de İslam'ın evrensel bir din olmasıdır. Bu bağlamda Türklerin Müslümanlığı kuvvetle benimsemeleri İslam'ın evrensel bir din olduğunun ispatı olarak görülmesi bakımından da önemlidir. Bu nedendir ki Türkler arasında Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik veya Budizm gibi herhangi bir dini kabul edenler dahi İslam'ı tercih etmiştir. Dahası tarihte önceden Budist, Mecusi veya Hıristiyan olan kimselerin İslam'a geçmesi vaki iken Müslüman olan kimselerin diğer dinlere geçtiği pek görülmemiştir.<sup>45</sup>

## 2. Türklerin İslam ile Karşılaşması

İslam Dini'nin yayılmasında Arap fetih hareketlerinin etkili olduğu ifade edilmektedir. Öyle ki Hicaz'dan başlayan fetih hareketleri geniş bir coğrafyaya yayılmış ve güçlü bir medeniyet kurulmuştur. Bu da insanları cezbetmiş, Hıristiyanlardan ve diğer din mensuplarından Müslümanlığı seçenlerin sayısını artırmıştır. Emevi dönemindeki milliyetçi uygulamalar nedeniyle Arap devleti görünümü dikkat çekse de aslında fetih hareketlerinin başlangıcına bakıldığında amaçlananın İslam'ın mesajının

<sup>42</sup> Michel le Syrien, *Chronique de Michel le Syrien*, tradt. Jean Babtiste Chabot (Paris: Ernest Leroux, 1905), 3/156-157.

<sup>43</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr el-Cahiz, *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Faziletleri*, çev. Ramazan Şeşen (Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1967), 87. (Horasan valisi Cunayd bin Abdurrahman ile Türk hakani karşılaşmıştır. Türk hakani İslam'ı tanımak için hırsızlık, adam öldürme ve zina gibi durumlarda ne yaptıklarını sormuş ve konuşma birkaç saat sürmüştür. Cunayd, daha sonra bu Türk'ün vefalı, insafı, anlayışlı ve zeki biri olduğunu söylemiştir.).

<sup>44</sup> Bernard Lewis, *Orta Doğu*, çev. Selen Yağmur Kölay (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2003), 100.

<sup>45</sup> Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi*, 57, 67.



bütün dünyaya duyurulması olduğu görülür. Söz konusu amaçla Hz. Ebubekir döneminde ilk fetih hareketi Şam bölgesine gerçekleştirilmiştir.<sup>46</sup> Bu seferler daha sonra Suriye, İran, Afrika ve Orta Asya'ya düzenlenmiştir. Arap orduları 637'de İran'ı fethettiklerinde Maverâünnehir bölgesine gelmiş ve burada Türklerle karşılaşmışlardır.<sup>47</sup>

Bununla beraber Türklerin İslam'la karşılaşmasını araştırmak için öncelikle Türklerin yaşadığı coğrafyadan bahsetmek gerekmektedir. Zira Türklerin bulunduğu coğrafyanın bilinmesi İslam'la karşılaşmalarının nasıl gerçekleştiğini anlamak açısından önemlidir. Hindistan'ın batısından Rum ülkesinin doğusuna kadar olan kısım Türklerin diyarı olarak anılır.<sup>48</sup> Seyhun ve Ceyhun nehirlerinin kapladığı sahada yani Horasan ve Maverâünnehir denilen bölgede Türkler yaşamıştır ve Türkistan, Türk medeniyetinin beşiği olmuştur.<sup>49</sup> Arap ordularıyla Türklerin ilk karşılaşması da Horasan bölgesinde olmuştur. Arap İslam ordularının bölgeye gelmesinden önce Türklerle Arapların siyasi veya sosyal herhangi bir münasebeti bilinmiyor. Yine de İslam'dan önceki dönemde Arapların Türkleri çok az da olsa tanıdıkları anlaşılıyor.<sup>50</sup> Türkler göçebe yaşam tarzına sahip oldukları için suyu bol toprakları tercih ediyorlardı, Arabistan ise buna uygun değildi. Bu nedenle Türklerle Araplar arasında herhangi bir bağın olmaması anlaşılabilir. Fakat Arapların ticaret yaparken Türklerle karşılaşma ihtimali de gözden uzak tutulmamalıdır. Zira bazı anlatımlarda Türk çadırından bahsedildiği görülüyor.<sup>51</sup>

Öte taraftan Mekke veya Medine'de Türklerin yaşadığına dair bilgi bulunmuyor. İslam tarihinde Türklerden ilk olarak hadislerde bahsedilmiştir. Söz konusu hadislerde Hz. Peygamber'in Türklerin fiziki özelliklerini tanımladığı görülmektedir.

*“Müslümanlar yüzleri kat kat deriyle kaplanmış kalkan gibi olan, kıldan el-bise giyen Türk denilen kavimle savaşıncaya kadar kıyamet kopmaz.”<sup>52</sup> “Gözleri küçük bir kavimle savaşıncasınız.”<sup>53</sup> “Sizler küçük çekik gözlü, kırmızı benizli, yatık burunlu, yüzleri örs üzerinde dövülmüş derilerle kaplanmış kalkan gibi*

<sup>46</sup> el-Belâzurî, *Fütuhu'l Büldan*, çev. Mustafa Fayda (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 156.

<sup>47</sup> Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâm'a Giriş*, 151.

<sup>48</sup> Yörükan, *Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarından Seçmeler*, 203.

<sup>49</sup> Richard Nelson Frye - Aydın Sayılı, “Selçuklardan Evvel Ortaşark'ta Türkler”, *Bellekten* 10/37 (1946), 100.

<sup>50</sup> el-Cahiz, *Hilâfet Ordusunun Menkibeleri ve Türkler'in Faziletleri*, 28.

<sup>51</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi sahihi'l-Buhârî*, Haz. Muhibbüddin el-Hatîb vd. (Kahire: Daru'r-Reyyan, 1986), 3/560. (Hz. Aişe o gün perdesi olan bir Türk çadırındaydı.).

<sup>52</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen* (Beirut: Müessesetü'r-Reyyân, 2004), “Melâhim” 9 (4304).

<sup>53</sup> Ebû Dâvûd, “Melâhim” 9 (4305).

*olan Türklerle çarpışmadıkça kıyamet kopmayacaktır. Yine sizler kıldan çarık giyen bir kavimle (Türkler) çarpışmadıkça kıyamet kopmayacaktır.*<sup>54</sup>

Hız. Peygamber'in Türklere İslam'a davet mektubu yazıp yazmadığı konusunda net bir bilgi yoktur. Lakin Türklere yazılmış mektup bulunduğunu iddia eden bazı görüşler vardır.<sup>55</sup> Türklere İslam'a davet mektubu gönderilmesi hususunda Emevi halifesi Hişam bin Abdülmelik'in (724-743) Türk Hakanı'na İslam'a davet için elçi gönderdiğine dair bir rivayetle karşılaşmaktadır. Türk Hakanı elçiye hemen cevap vermemiş, asker olan birliklerini kendisine göstererek "Bunlar doktor, terzi ya da kunduracı değiller, Müslüman olduklarında nasıl geçinecekler" diye sormuştur.<sup>56</sup>

Türklerin İslam'la karşılaşmalarının nasıl olduğunun anlaşılması noktasında önemli bir diğer husus o dönemdeki Türklerin siyasi durumudur. İslam'ın Türkistan'daki Türkler arasında yayılması 8. yüzyılda olmuştur, ayrıca Maniheizm ve Hıristiyanlığın Orta Asya'da yayılması da bu dönemdedir. Bu dönemin siyasi durumuna bakıldığında o sıralarda Göktürkler (550-745) ve Türkeş devleti (658-766) bulunuyordu. Uygurlar ise 745 tarihinde hâkimiyeti ele geçirerek Göktürklerin yerini almıştı.<sup>57</sup> Görüldüğü üzere Türklerin Araplarla karşılaşmaları fetih hareketleri sonucunda olsa da Türkler egemenliklerini kaybetmemiştir. Dolayısıyla İslam'ı seçmeleri savaşlarda yenilmeleri ve egemenliklerini kaybetmeleri sonucunda gerçekleşmemiştir. Kendi arzu ve istekleriyle Müslüman olmayı seçtikleri kabul edilmelidir ki bunun neticesi Türklerin İslam'ı kuvvetle benimsemeleri ve devam ettirmelerinde görülmüştür.

Türklerle ilk karşılaşma Hız. Ömer döneminde olmuş, Arap ordularına karşı bölgedeki Türk beyleri çatışmıştır. Halife, Maveraünnehir'in ötesine gidilmemesi yönünde karar vermiştir. Bu konudaki bilgilere göre Hız. Ömer, Horasan'ın fethi ve Türk sınırına ulaşıldığına dair haberi aldığında "Keşke Horasan'da bir ateş veya bir deniz olsaydı da kimse oraya ulaşmasaydı" demiştir. Bunun üzerine Hız. Ali, Horasan'ın fethinden niçin memnun olmadığını sormuştur. Hız. Ömer, "Horasan halkı üç defa ahdi bozdu. Orada çok kanlar döküldü. Müslümanların orada bulunmasını istemiyorum" demiştir. Bunun üzerine mektup yazarak buldukları yerde yani Horasan'da kalmalarını Ceyhun nehrinin ötesine geçmemelerini emretmiştir.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Beyrut: Daru'l-Beşairu'l-İslamiyye, 2011), "Cihad" 95, 96; "Menâkıb", 25.

<sup>55</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Peygamber ve Türkler", *II. Türk Tarih Kongresi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1937), 1013-1044.

<sup>56</sup> "İbn al-Fakih'in Türklere ait haberleri", 13.

<sup>57</sup> Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâm'a Giriş*, 117, 144, 151.

<sup>58</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cefîr Taberî, *Tarih-i Taberî*, çev. Mehmet Faruk Görtünca (İstanbul: Sağlık Yayınları, ty.), 3/500.

Ayrıca hadiste şöyle bir ifade yer almaktadır: “*Türkler size ilişmedikçe siz de onlara ilişmeyiniz.*”<sup>59</sup> Hz. Ömer’in bu hadise uyararak Türklerle savaşı devam ettirmediği de rivayet edilmiştir. Hatta bu hadis Hz. Peygamberin Araplara vasiyeti olarak anlaşılmıştır.<sup>60</sup> Arap orduları Horasan’a Hz. Ömer’in hilafetinden yaklaşık on yıl sonra Hz. Osman döneminde gidebilmiştir. Lakin Hz. Ali döneminde de birçok akınlar yapılmasına karşın Horasan’da kalıcı olunamamıştır. Hicri 32-42 tarihleri arasında Horasan’a Basralı ve Kufeli 50.000 aile yerleştirilmiştir ki bölgede İslam’ın tanıtılması adına önemli bir adım olmuştur.<sup>61</sup> Böylece İslam’ın yayılmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren Türklerin İslam’ı tanımaya başladığı anlaşılmaktadır. Bu dönemlerden itibaren Müslüman olan Türkler bulunsa da bunların daha çok bireysel kaldığı da belirtilmelidir.

Bahsedilen dönemde Türklerin Müslümanlar hakkındaki görüşlerine bakıldığında Müslümanların ölümsüz olduğunu düşündüklerine dair ifadelerle karşılaşılmalıdır. Hz. Ömer döneminde bölgeye komutan olarak atanan Abdurrahman için Türkler, “*Bu adamın beraberinde melekler var, bunu ve askerlerini onlar koruyor*”, demişlerdir. Hatta bir rivayette yer aldığı şekliyle Hz. Osman döneminde bölgeye gelen sahabe Selman bin Rebia el-Bahilî’nin Belencer’de vefat edip oraya gömülmesinden sonra Türkler tarafından kabri ziyaret edilmiştir. Ayrıca Türklerin onun vesilesiyle yağmur istedikleri de kaydedilmiştir.<sup>62</sup>

Muaviye döneminde Horasan’a vali olarak Hz. Osman’ın oğlu Said tayin edilmiştir. Said, Semerkant’a bağlı Soğd’da Türklerle savaşmış ve onlarla barış yapmıştır. Barışın kalıcı olabilmesi adına önemli Türk ailelerinden seçilen 50 genç rehin olarak verilmiştir. Said, daha sonra bu elli kişiyi 674 tarihinde Medine’ye getirmiştir, bunlar Medine’ye gelen ilk Türkler kabul edilmektedir.<sup>63</sup> Said’in Horasan’da bulunduğu sıralarda Batı Türkleri 645-658 tarihlerinde Çin tarafından yıkılmıştı. Buna rağmen Türklerin savunmaları karşısında Arap orduları çekilmek durumunda kalmıştır. Orta Asya’da fetihlerin hız kazanması Emeviler döneminde Kuteybe bin Müslim’in 705 tarihinde Horasan’a vali atanmasıyla gerçekleşmiştir. Kuteybe, Türklerle çetin savaşlar yapmış, bölgeye İslam’ın yerleşmesi için Merv’e Arapların yerleştirilmesi, Buhara ve Semerkant’a cami yapılması

<sup>59</sup> Ebû Dâvûd, “Melâhim” 8 (4302).

<sup>60</sup> Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Amman: Beytül-Efkarül-Devliyye, 2004), 1/1281; el-Cahiz, *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Faziletleri*, 85.

<sup>61</sup> Hamilton Alexander Rooskeen Gibb, *Orta Asya'da Arap Fetihleri*, çev. Hasan Kurt (Ankara: Çağlar Yayınları, 2005), 29-31.

<sup>62</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1/1279, 1331.

<sup>63</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1/1453.

ve Cuma namazına gelenlere bahşış verilmesi gibi eylemleriyle gayret göstermiştir. Buhara hâkimi ve halkının bir kısmı bu dönemde Müslüman olmuştur. Kuteybe, Semerkant'ı aldığı orada putlar görmüş ve bunları yakmıştır. Bölge halkı, bu putların kendilerini hafife alan kimseyi helak edeceğine inanmaktaydı. Bunu yapana bir felaket gelmediğini gördüklerinde halkın bir kısmının Müslüman olduğu kaynaklarda yer almaktadır. Yine de Kuteybe döneminde fetihlerde gösterilen başarının bölgenin İslamlaşmasında gösterilemediği kabul edilir.<sup>64</sup> Ayrıca Emeviler döneminde Maverâünnehir'e Arap ordusunun akınları devam ederken Türkeşler (699) Batı Türklerini bir araya getirerek devlet kurmuşlardır. Nitekim Arap ordularına karşı Batı Türkleri savunmalarını sürdürmüş ve bölgede etkin bir güç olmalarını engellemişlerdir.<sup>65</sup>

Bu noktada bahsedilmesi gereken önemli bir husus da Türklerin Arap İslam ordusunda yer almalarının ilk olarak ne zaman ve ne şekilde başladığıdır. Zira Türklerin İslam'ı kabul edip benimsemelerinde Arap İslam ordusunda asker olarak görev almalarının rolünden ve Türk kavimlerinin bundan etkilenerek İslam'ı seçmelerinden bahsedilmektedir. Türklerin Arap ordularında ne zaman yer almaya başladıkları tam olarak bilinmiyor. Lakin Kuteybe'nin ordusu önceleri sadece Araplardan meydana gelirken daha sonraları Türklerin oluşturduğu birliklere de ordu içerisinde yer verilmiştir. Türklerin Arap ordusunda önemli mevkiiler elde etmesi Abbasiler döneminde gerçekleşmiştir. Süreç içinde Arap askeri kuvvetleriyle yerli liderler ve halk arasında dostça ilişkiler kurularak Türklerle Müslüman Araplar arasındaki ilişkilerin kuvvetlendiği bilinmektedir.<sup>66</sup>

Görüldüğü üzere Türklerle Arap İslam ordularının karşılaşmasından sonraki süreçte Türkler arasında İslam yayılmaya başlamıştır. Türklerin büyük kitleler halinde İslamlaşmasında önemli bir dönüm noktası olarak 751 Talas savaşı öne çıkmaktadır. Çinli komutan, Taşkent hükümdarı Bagatur Tudun'u verdiği söze rağmen öldürmüştür. Taşkent hükümdarının oğlu da Çin'e karşı Araplardan yardım istemiştir. Çin ordusu ile Abbasiler karşılaştığında Çin ordusundaki Karluk Türklerinin karşı tarafa geçmesi üzerine Çin yenilmiştir. Bu savaştan sonra Çin, Maverâünnehir ile bir daha ilgilenememiş, İslam bölgede güçlenerek Müslüman olanların sayısı artmıştır.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2/172, 175, 182, 185, 190, 191; el-Belâzurî, *Fütuhu'l-Büldan*, 613; Gibb, *Orta Asya'da Arap Fetihleri*, 37, 38, 47, 55; Fuad Köprülü, *Türkiye Tarihi Anadolu İstilasına Kadar Türkler* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 110.

<sup>65</sup> Köprülü, *Türkiye Tarihi Anadolu İstilasına Kadar Türkler*, 110, 112.

<sup>66</sup> Gibb, *Orta Asya'da Arap Fetihleri*, 56, 65.

<sup>67</sup> Köprülü, *Türkiye Tarihi Anadolu İstilasına Kadar Türkler*, 118.

Talas savaşı Abbasilerin kuruluşunun (750) başlangıcında yaşanmıştır. Bu noktada Abbasilerin kuruluşunda rol alan Horasan etkisinden söz etmek gerekmektedir. Batı Türklerinin 659'da yıkılması Doğu Türklerinin de son günleri yaşaması üzerine bölgede Çin hâkimiyeti artmıştı. Orta Asya'nın kaderi doğudaki Çin ile batıdaki Araplar arasındaki mücadeleye kalmıştı. Emevilerin bölgede İslam'ın yayılmasından çok vergi toplamakla ilgilendikleri belirtilmektedir. Onlara karşı başlatılan isyanda Horasan etkili olmuştur. Türk olduğu iddia edilen Ebu Müslim Horasani'nin başlattığı isyan sonrasında hilafet Abbasilere geçmiştir. Bu da Abbasilerin kuruluşunda Türklerin etkili olmasına bağlanmıştır. Hatta İslam'ın başlangıcında Hz. Peygamber'e Medinelilerin yardım etmesinden sonra Hz. Peygamber'in soyuna ikinci defa yardım edenlerin Horasan halkı olduğu söylenmiştir. Türklerin Abbasi devletinde daha fazla güç kazanmasının da bunun sonucu olduğu iddia edilmiştir. Hilafetin Abbasilere geçmesinden sonra Maverünnehir'de artık İslam etkisi artmış ve Çin hâkimiyeti uzaklaştırılmıştır.<sup>68</sup>

Abbasi halifelerinden Memun döneminde Maverünnehir bölgesi ile Samanoğulları ilgileniyordu. Halife Mutasım dönemine gelindiğinde ise Türkler Abbasi devletinde etkili olmaya başladı. Mutasım'ın annesi Türk'tü, çevresine Türk askerler toplamış, bu askerler için Samarra şehrini kurmuştur.<sup>69</sup> Bu askerler kısa sürede nüfuz sahibi olmuşlardır. Örneğin Tolunoğlu Ahmet, Buharalı bir Türk kölenin oğludur, Mutasım zamanında halifenin muhafız alayı kumandanı olmuştur. Sonra Mısır'da Tolunoğulları (868-905) yönetimi kurulmuştur.<sup>70</sup>

Bütün bu süreçlerden sonra İslam'ı toplu olarak kabul eden ilk Türk kavmi 920-921 tarihlerinde İtil (Volga) Bulgarları olmuştur. Bunlar Moğol istilasına kadar varlıklarını sürdürmüş sonra Altınordu devletine dâhil olmuşlardır. Günümüzde kuzeydeki Türkler bunlardandır.<sup>71</sup> Bulgar hükümdarının gördüğü bir rüya üzerine Müslüman olduğu rivayet edilmektedir.<sup>72</sup> Daha sonra Bulgar hükümdarı İlteber Almış, Abbasi hal-

<sup>68</sup> el-Cahiz, *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Faziletleri*, 28; Köprülü, *Türkiye Tarihi Anadolu İstilasına Kadar Türkler*, 46, 114, 117, 118.

<sup>69</sup> Ya'kubî, *Ülkeler Kitabı*, 39-41 (Mutasım, Samarra arazisine gitti. Orada sadece bir Hıristiyan manastırı vardı. Onlara ismini sordu, ruhbanlar kitaplarımızda Surra men Rae (gören mutlu oldu) denilir, dediler. Orası Sam bin Nuh'un şehridir. Ruhbanlar; burası yıllar sonra bir kralın emriyle imar edilecek, arkadaşları yardım edecek, yüzleri çöl kuşları gibidir, buraya çocuklarıyla beraber yerleşecekler, dediler. Bunlar kendisine söylenince Mutasım, burayı ruhbanlardan satın aldı ve Türkleri buraya yerleştirdi. Onları getirttiği Türk cariyelerle evlendirdi.).

<sup>70</sup> Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, 120-127.

<sup>71</sup> Köprülü, *Türk Tarihi Dinisi*, 34.

<sup>72</sup> Mesudî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2004), 73.

ifesi Muktedir-Billâh'a mektup göndererek, İslam dinini anlatacak kimselerle hutbe okunması, minber ve cami yapılması için bir heyet göndermesini istemiştir.<sup>73</sup> Bulgarlar dışında Türklerin kalabalık gruplar halinde Müslüman olmasında Orta Asya'daki İranlı Samanoğulları (820-1000) etkili olmuştur. Bu dönemde Türklere önemli mevkiiler verilmiştir. Gelişen süreç içinde Türkler arasında Budizm'in zamanla kaybolurken yerini İslam almıştır. Mecusilik bir süre daha devam etse de sonunda o da kaybolmuştur. Maniheizm ve Hıristiyanlık dinleri de zaman içinde yok olmuştur. Sadece Yahudilik günümüze kadar Türkler arasında varlığını sürdürebilmiştir.<sup>74</sup>

Türklerin İslam tarihinde önemli bir yer edinmelerini başlatan sürecin Karahanlıların kurucusu Satuk Buğra Han'ın Müslüman olmasına kadar beklemesi gerekmiştir. Satuk Buğra Han döneminde Hakan ile birlikte halk da İslam'ı kabul etmiştir.<sup>75</sup> Böylece Karahanlılar döneminde Türklerin İslamlaşması güç kazanmıştır, bu dönemde Kaşgarlı Mahmud ve Yusuf Has Hacib gibi önemli kimseler yetişmiştir. Nitekim Kaşgarlı Mahmud, eserinde "Türk dilini öğreniniz; çünkü onlar için uzun sürecek egemenlik vardır" hadisine yer vermiştir.<sup>76</sup> Böylece eserini oluşturmadaki gayretini Hz. Peygamber'in Türkler hakkındaki sözlerinden aldığını göstermiştir.

Öte taraftan 10. yüzyılda Abbasi halifelerinin güçleri zayıflamış ve Şii güçlenmiştir. Türkler böyle bir dönemde İslam tarihine siyasi anlamda dâhil olmuşlardır. Bu zamana kadar Türkler, halifeler nezdinde Orta Asya'dan Bağdat'a getirilerek en üst makamlara kadar çıkarılmış kimselerken bundan sonra İslam dünyasının temsilcisi konumuna yükselmişlerdir.

Görüldüğü gibi Türklerin İslam'la karşılaşmalarının izleri takip edildiğinde ilk olarak savaşlar neticesinde İslam'dan haberdar olmuşlar; lakin İslam'ı kabul etmeleri onu tanımaları neticesinde zaman içinde gerçekleşmiştir.

### 3. Türklerin İslamlaşma Süreci

İslam tarihi kaynaklarında Türk adıyla Zülkarneyn arasında ilgi kurulmaktadır. Şöyle ki Zülkarneyn iki sedd arasına ulaştığında yecümcücle karşılaşmıştır. Bu esnada bu iki milletin kendilerine zarar verdiğini, beldelerini harap edip yollarını kestğini söyleyerek kendile-

<sup>73</sup> İbn Fadlan Seyahatnamesi, 20.

<sup>74</sup> Barthold, Orta Asya Türk Tarihi, 56.

<sup>75</sup> Köprülü, Türkiye Tarihi Anadolu İstilasına Kadar Türkler, 125.

<sup>76</sup> Kaşgarlı Mahmud, Divanü Lügat-it-Türk Tercümesi, çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985), 1/4.

rini korumak üzere bir sedd yapmasını isteyen kimseler bulunmuştur. Bu kimseler bozguncu olmayıp seddin bu tarafında kalmıştır. Onlara iliştirmemiş ve bırakılmış anlamında (ترك) Türk denilmiştir.<sup>77</sup> Bir diğer rivayete göre Türkistan bölgesi mamur olmadığı için orada yaşayan halka Türk denilmiştir.<sup>78</sup> Divan-ı Lügat-it Türk'te yer alan bilgiye göre Türk adını Allah vermiştir. Bir hadiste Türklerden şu şekilde bahsedildiği kaydedilmiştir: “Yüce Allah buyurmuştur ki benim bir ordum vardır. Ona Türk adını verdim. Onları doğuda yerleştirdim. Bir ulusa kızarsam Türkleri o ulus üzerine musallat ederim.” Burada Allah'ın Türkler için kendi ordum dediği belirtilmiş ve bu üstünlük sebebi kabul edilmiştir. Ayrıca Türklerin övülmeye değer büyükleri ağırlamak, sözünde durmak ve sadelik gibi başka özellikleri sıralanmıştır.<sup>79</sup> Bununla birlikte Türklerin Müslüman olmasında Hz. Peygamber'in Türkler hakkındaki hadislerinin etkili olduğu da iddia edilmiştir.<sup>80</sup>

Diğer taraftan Türklerin Hz. Nuh'un oğlu Yafes'in soyundan geldiği iddia edilir.<sup>81</sup> Oğuz Destanı'nda Nuh peygamberin yeryüzünü oğulları arasında paylaştığı, Doğu illeri ve Türkistan'ı Yafes'e verdiği anlatılır. Ayrıca Yafes'in adı Türk dilinde Olcay Han olarak ifade edilir. Yafes'ten sonra Dhib Han yerine geçmiş, daha sonra oğlu Kara Han başa geçmiş ve nihayet onun yerine de oğlu Oğuz geçmiştir.<sup>82</sup> Buna ilaveten Hz. İbrahim'in Türk Hakani'nın kızı Kantura ile evlendiği rivayetiyle de karşılaşmaktadır.<sup>83</sup> Böylece Türkler İslam tarihinde baştan itibaren kendilerine yer bulmuş olmaktadır.

Türklerin Müslüman olmalarının İslam'ın ortaya çıktığı ilk yüzyıldan itibaren başladığı görülmektedir. Öncelikle Türklerden köle edilenlerin Müslüman olmayı seçtikleri bilinmektedir. Hatta Basra'da Türk esirler için 670 tarihinde bir cami yapılmıştır. Ayrıca halkı Türk ve İranlılardan oluşan Merv şehri de 691 tarihinde Horasan bölgesinin İslami merkezi haline gelmiş durumdadır.<sup>84</sup> Hz. Peygamber döneminde Merv şehrinde gelen bir tüccarın Müslüman olduğundan bahsedilmiştir. Sonrasında sahabe ve tabiinden kimseler gelip buraya yerleşmiştir. Merv şehrinde

<sup>77</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1/296.

<sup>78</sup> Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, 72.

<sup>79</sup> Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lügati't-Türk Tercümesi*, 1/361.

<sup>80</sup> İsmail Hami Danişmend, *Türk Irkı Niçin Müslüman Olmuştur?* (İstanbul: Okat Yayınları, 1959), 23.

<sup>81</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1/93; Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lügati't-Türk Tercümesi*, 4/855; el-Cahiz, *Hilâfet Ordusunun Menkabeleri ve Türkler'in Faziletleri*, 32.

<sup>82</sup> *Oğuz Destanı, Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili*, Haz. Ahmet Zeki Velidi Togan (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1982), 17.

<sup>83</sup> Gregory Abû'l Farac (Bar Hebraeus), *Abû'l Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1945), 79.

<sup>84</sup> Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâm'a Giriş*, 147, 149.



25 kadar tabiinden kimsenin yaşadığı rivayet edilmiştir ki bu kimseler aracılığıyla bölgede İslami ilimlerin kaynağı oluşmuştur.<sup>85</sup> Horasan bölgesine gelip yerleşmiş sahabeler arasında Burayde, Ebu Berze ve Muaviye bin Hayde anılmaktadır. Bu sahabelerin Horasan’da yaşayıp vefat ettikleri bilinmektedir.<sup>86</sup>

İlk başlarda Türklerin İslam’ı seçmelerinde sahip oldukları birtakım özelliklerinin İslam’la uygunluk göstermesinin etkili olduğu söylenir. Bu noktada Maverâünnehir bölgesinin kendine has özelliklerinden bahsetmek gerekir. Bölgeyi ziyaret eden İstahri, bölge halkı hakkında şunları söylemektedir:

*“Maverâünnehir İslam ülkelerinin en nezih ve hayrı en bol olandır. Selamet bir ülkedir. Halkı ellerindeki imkânları kötülüğün yok olması iyiliğin hâkim olması için harcarlar. Maverâünnehir’de servet sahibi olanların çoğu servetlerini ribatlara, yol inşaatlarına, vakıf kurmaya, cihada, sebillere ve hayır işlerine harcarlar. İslam ülkelerinde Maverâünnehir’deki insanlardan daha fazla cihada istekli kimse yoktur. İslam ülkeleri içinde Maverâünnehir ve Buhara’dan daha nezihini görmedim.”<sup>87</sup>*

Bunun yanında Türklerin büyüklerine itaatleri, misafire hürmetleri ve güvenilir olmaları nedeniyle halifelerin dostları, emirleri, komutanları ve askerleri olduklarını belirtir. Halifenin askerleri olan Türklerin diğer kavimlerden daha cesur ve şecaat sahibi olduklarını söyler.<sup>88</sup> Cahiz da Türklerin sahip oldukları meziyetleri, faziletleri ve şerefleri dolayısıyla diğer kavimlere üstün olduğunu söylemiştir. Bu konuda Hz Ömer’in Türkler hakkında “Bu zararı pek fazla elde edilecek ganimeti çok az bir düşmandır,” dediği rivayet edilmiştir.<sup>89</sup>

Türklerin sahip oldukları özellikler İslam’ı seçmelerinde etkiliyken İslam’ın kendilerine ulaştırılmasında tüccarlar ve din âlimlerinin Türk diyarlarına yaptıkları seyahatler ve tebliğ faaliyetlerinin katkıları olmuştur. Sonralarda Horasan ve Maverâünnehir’de kurulan medreseler, İslamın yayılmasında önemli görevler icra etmiştir. Hatta İslam medeniyetinde ilk medreselerin Maverâünnehir’de kurulduğu, Türklerin Budizm’i terk etmekle birlikte Budist okullarını esas almak suretiyle medreseleri oluşturdukları iddia edilerek Türklerin katkısından söz edilmiştir. Burada

<sup>85</sup> Mesut Can, “Merv’de İslamî İlimlerin Doğuşu (Hicri İlk İki Asır)”, *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 400, 403.

<sup>86</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe Seçkin Sahabeler*, çev. Seyfullah Erdoğmuş (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2011), 194, 212, 370.

<sup>87</sup> İstahri, *Ülkelerin Yolları*, çev. Murat Ağarı (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2019), 244, 247.

<sup>88</sup> İstahri, *Ülkelerin Yolları*, 248-249.

<sup>89</sup> el-Cahiz, *Hilâfât Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler’in Faziletleri*, 44, 73.



Sûfilerin İslam'ın yayılmasındaki etkisinin medreselerden fazla olduğu belirtilmelidir.<sup>90</sup>

Bu bağlamda İslam'ın yayılmasında İslam mürsitlerinin faaliyetlerinin etkisinden söz etmek uygun olacaktır. Daha önceki bölümden hatırlanacağı üzere Hz. Peygamber'den sonra ilk Halife döneminden itibaren askeri seferler başlatılmış ve İslam'a geçen insanların sayısı artmıştı. Lakin sadece bu gelişmeye bakarak İslam'ın kılıç kuvvetiyle yayıldığını söylemek pek uygun olmayacaktır; çünkü İslam'ın yayılmasında tebliğ faaliyetlerinin etkisi büyüktür. Bunu göz ardı etmek İslam'ın yayılmasını anlamayı zorlaştıracaktır. Nitekim Sahabe ve Tabiinden önemli kimselerin fethedilen yerlerin halkını İslam'a davet etmesiyle çoğu insan Müslüman olmuştur. Böylece Müslümanların tebliğ faaliyetlerinin ve tebliğin mahiyetinin İslam'ın hızla yayılmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Her Müslüman tebliği kendi vazifesi olarak görmüş, fetihlerle ulaşılan bölgelerde her kademedeki kimse İslam'ın yayılması için gayret göstermiştir. Dine davet eden kişi açısından durum böyleyken davet edilen kimsenin İslam'ı kabul etmesinde de İslam akidesinin sadeliği etkili olmuştur.<sup>91</sup>

Bahsedilen husus Türklerin İslam'ı nasıl kabul ettiklerini bilmek açısından da önemlidir. Karahanlıların kurucusu Satuk Buğra Han'ın Müslüman olmasına dair anlatılar buna örnek gösterilebilir. Satuk'un Müslüman olması Ebu Nasır Samani'nin kendisine İslam'ı anlatmasıyla, başka bir rivayete göre ise Hızır'ın kendisine görünerek İslam'ı tavsiyesiyle gerçekleşmiştir.<sup>92</sup> Böylece onun İslam'ı herhangi bir zorlama olmadan kabul ettiği anlaşılmaktadır. Yukarıdaki ifadelerle göre Türkler arasında İslam'ın kök salması ilk dönemlerden itibaren gerçekleştirilen tebliğ faaliyetleri sonucunda olmuştur.

Diğer taraftan Türkler, İslam tarihine siyasi anlamda dâhil olduklarında İslam'ın yayılması vazifesini devralmışlardır. Sırf bu açıdan bakarak Türklerin Müslüman olmalarının öneminden bahsetmek eksik bir yaklaşım olacaktır. Türklerin İslam tarihine sonradan eklendiğini söylemek de uygun olmayacaktır. Zira Türklerin ilk zamanlardan itibaren Müslüman olmaya başladıkları ve İslam medeniyetinin kurucu unsurlarından birini oluşturdukları bilinmektedir. Türkler, Müslüman olduktan sonra Anadolu'ya gelene kadar Maverünnehir bölgesinde kalmaya devam etmişler ve burada gelişme göstermişlerdir. Hatta bu hususta vatanlarına

<sup>90</sup> Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi*, 47, 56, 65.

<sup>91</sup> Thomas Walker Arnold, *İntişar-ı İslâm Tarihi*, çev. Hasan Gündüzler (Ankara: Akçağ Yayınları, 1982), 61, 213.

<sup>92</sup> Bilal Erdem Dağıstanlıoğlu, "Tezkire-i Buğra Han'ın Çağatayca Yazılmış Bir Nüshası (Metin-Dil İncelemesi-Tıpkı Basım)", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkia* 7/4 (2012), 1322.

aşırı bağılıkları sebebiyle Araplar tarafından eleştirilmişlerdir.<sup>93</sup> Hadis ilminin Türkler arasında geliştiği ve onların sayesinde sağlam hüviyetini kazandığı kabul edilmektedir. Zira Buhari, Tirmizi, Nesai gibi önemli hadis âlimleri bu bölgede yetişmiştir.<sup>94</sup> Hanefi mezhebinin kurucusu Ebu Hanife'nin (ö. 769) Orta Asyalı olduğu ifade edilmektedir.<sup>95</sup> Matüridiyye mezhebinin kurucusu imam Maturidi'nin de Türk olduğu bilinmektedir.<sup>96</sup> Ayrıca tasavvufun önemli isimlerinden Ahmed Yesevi, İslam'ın Türkler arasında yayılmasında gayret göstermiştir. Tasavvufun önemli isimlerinden İbrahim Edhem (ö. 778), Horasan yöresinde doğmuş, Merv ve Nişabur'da faaliyette bulunmuştur.<sup>97</sup> Horasanlı sûfi Şakî Belhî (ö. 790) de Türk olup İslam'a davet amacıyla Türkistan'ı gezmiştir.<sup>98</sup> Hadis ve Tasavvuf alanlarında önemli bir âlim olan Abdullah bin Mübarek (ö. 797) de Mervli olup babası Türk'tür.<sup>99</sup> Arap dilbilimcisi Halaf al-Ahmar (ö. 796) Ferganalı bir Türk'tür.<sup>100</sup> İslam felsefesinin önemli isimlerinden olan Farabi (ö. 950) de Türk'tür.<sup>101</sup> Ayrıca İbn Sina, Biruni ve Harezmi gibi İslam dünyası için önemli birçok âlim ve ilim adamı Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde yetişmiştir.<sup>102</sup>

### Sonuç

Türlere İslam'ın ulaştırılmasında öncelikle Arap fetih hareketleri etkili olmuştur; lakin Türkler arasında İslam'ın yayılması daha ziyade tüccarlar ve sufiler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Burada Türklerin İslam'ı nasıl anladıkları da önemli olup sünni İslam'ı benimsemişler ve onun savunucusu olmuşlardır. Orta Asya'da İslam'ı kabul eden Türkler, sonrasında ise Anadolu'nun İslamlaşmasında görev almışlar, bunu da medrese ve tekkeler aracılığıyla gerçekleştirmişlerdir.

Görüldüğü gibi Türkler, Arap fetihleri neticesinde yenilmiş, hâkimiyetlerini kaybetmiş ve Arapların geleneksel dinini kabul etmiş değillerdir. Türkler, tabiatlarına uygun buldukları evrensel bir dini kabul etmişlerdir. Dolayısıyla bunu Araplaşmak olarak değil İslamlaşmak olarak

<sup>93</sup> el-Cahiz, *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Faziletleri*, 77

<sup>94</sup> el-Cahiz, *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Faziletleri*, 46.

<sup>95</sup> Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/131.

<sup>96</sup> Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/146.

<sup>97</sup> Feridüddin-i Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ* (İstanbul: Bahar Yayınları, 2013), 41-43.

<sup>98</sup> Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâm'a Giriş*, 150.

<sup>99</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2/407.

<sup>100</sup> Şerafeddin Yaltkaya, "Arap Lügat ve Gramercileri Arasında Türkler", *Türkiyat Mecmuası* 7 (2010), 321.

<sup>101</sup> Mahmut Kaya, "Fârâbi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/145.

<sup>102</sup> Frye ve Sayılı, "Selçuklardan Evvel Ortaşark'ta Türkler", 97.

görmüşlerdir. Bunların yanında Türkler, Gök Tanrı inancındaki ezeli, ebedi, kadiri mutlak tek tanrı anlayışıyla İslam'ın tek Allah inancının benzerliğini savunmuşlardır. Nitekim Türkler, Müslüman olduktan sonra İslam Dini'nde olan kelimelerin Türkçe karşılıklarını kullanmışlardır. Dahası bu dinin içinde kendilerini nasıl konumlandıkları da önemlidir. Anlaşılan o ki Türkler, evvelden inandıkları gök, yer ve insanın yaratıcısı olan tanrı anlayışlarını buldukları Allah'a inanmışlar ve kendilerini bütün olarak anladıkları İslam tarihinin içinde görmüşlerdir. Bu amaçla bir taraftan Hz. Nuh'un üç oğlundan Yafes ile bağ kurmuş, diğer taraftan Hz. İbrahim'in Kantura'dan çocukları olduklarını savunmuşlardır. Ayrıca Hz. Muhammed'in hadislerinde kendilerinden bahsedilmesiyle de övünmüşlerdir. Bu yönüyle İslam tarihinde kendilerine öyle bir yer bulmuşlardır ki Türklerin tarihi İslam tarihinin bir parçası olmuştur. Bunun yanında Orta Asyalı Ebu Hanife, İmam Maturidi, Buhari, Tirmizi, Nesai gibi din âlimleri ve Farabi, İbn Sina, Biruni gibi bilginlerin yetiştirilmesiyle İslam din ve medeniyetine hizmet etmişlerdir. Bu anlam alanları da onlara güçlü bir yer kazandırmıştır. Türklerin Müslüman olmalarının dünya tarihine yansımalarıysa kurdukları büyük ve güçlü devletlerle İslam'ın tebliğinde üstlendikleri görevler neticesinde olmuştur. Orta Asya'da başlayan ve orada gelişen Türklerin İslam'a geçişleri çeşitli sebeplerin etkili olduğu bir süreçte gerçekleşmiştir. Belli bir müddet Orta Asya'da bulunduktan sonra Anadolu'ya gelmeleri ve sahip oldukları devlet kurma becerileri neticesinde de Türklerin kaderi İslam tarihiyle birlikte anılır olmuştur.

### Kaynakça

- Arnold, Thomas Walker. *İntişâr-ı İslâm Tarihi*. çev. Hasan Gündüzler. Ankara: Akçağ Yayınları, 1982.
- Barthold, Vasiliy Vladimiroviç. *Orta Asya Türk Tarihi*. çev. Hüseyin Dağ. Ankara: Çağlar Yayınları, 2004.
- Belâzurî. *Fütuhu'l Büldan*. çev. Mustafa Fayda. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Birûnî, Ebû Reyhan. *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.
- Brockelmann, Carl. *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Daru'l-Beşairu'l-İslamiyye, 2011.
- Can, Mesut. "Merv'de İslamî İlimlerin Doğuşu (Hicri İlk İki Asır)". *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016), 399-425.

- Cahiz, Ebu Osman Amr b. Bahr. *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Faziletleri*. çev. Ramazan Şeşen. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1967.
- Chavannes, Edouard. "T'ang'lar Devrinde İki Türk Prensesin Mezar Taşı Kitabeleri". çev. Zeynep Kerman. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 21 (1973), 37-44.
- Chavannes, Edouard. *Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) Occidentaux*. Paris: Commissionnaires de l'Académie Impériale des Sciences, 1903.
- Dağistanlıoğlu, Bilal Erdem. "Tezkire-i Buğra Han'ın Çağatayca Yazılmış Bir Nüshası (Metin-Dil İncelemesi-Tıpkı Basım)". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkia* 7/4, (2012), 1313-1393.
- Danışmend, İsmail Hami. *Türk Irkı Niçin Müslüman Olmuştur?*. İstanbul: Okat Yayınları, 1959.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *Kitâbü's-Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r Reyyân, 2004.
- Eliade, Mircea. *Şamanizm*, çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Erkin, Ekrem. "Seyahatnamelere Göre Göktürklerde Budizm". *Türkler*. 3/358-374. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Esin, Emel. *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâm'a Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.
- Feridüddin-i Attâr. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. İstanbul: Bahar Yayınları, 2013.
- Frye Richard, Nelson - Sayılı, Aydın. "Selçuklardan Evvel Ortaşark'ta Türkler". *Bellekten* 10/37 (1946), 97-131.
- Gibb, Hamilton Alexander Rooskeen. *Orta Asya'da Arap Fetihleri*. çev. Hasan Kurt. Ankara: Çağlar Yayınları, 2005.
- Gökâlp, Ziya. *Türk Medeniyet Tarihi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341 (1925).
- Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus). *Abû'l Farac Tarihi*. çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1945.
- Güngör, Harun. "Eski Türklerde Din ve Düşünce". *Türkler*. 3/261-282. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Histoire de Constantinople: Depuis le Regne de l'Ancien Justin Jusqu'à la Fin de l'Empire*, traduite. M. Cousin. Paris: Damien Foucault, 1985.
- Hughes, Thomas Patrick. *A Dictionary Of Islam*. London: W.H. Allen&Co, 1895.
- İbn Fadlan *Seyahatnamesi*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bedir Yayınları, 1975.
- "İbn al-Fakih'in Türklerle Ait Haberleri". çev. Ahmet Zeki Velidi Togan. *Bellekten* 12/45 (1948), 11-16.

- İbn Hacer. *el-İsâbe Seçkin Sahabeler*. çev. Seyfullah Erdoğan. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2011.
- İbn Hacer. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî*. Haz. Muhibbüddin el-Hatîb vd. Kahire: Daru'r-Reyyan, 1986.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Amman: Beytü'l-Efkarü'l-Devliyye, 2004.
- İnan, Abdulkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986.
- İstahrî. *Ülkelerin Yolları*. çev. Murat Ağarı. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2019.
- İzmirli İsmail Hakkı. "Peygamber ve Türkler". *II. Türk Tarih Kongresi*. 1013-1044. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1937. <https://www.ttk.gov.tr/yayinlarimiz/ii-turk-tarih-kongresi-20-25-eylul-1937-istanbul/>
- Joseph de Guignes. *Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sair Batı Tatarlarının Tarihi Umumi*. çev. Hüseyin Cahit Yalçın. 4 Cilt. İstanbul: Tanin Matbaası, 1923.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Eski Türk Dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divanü Lügat-it-Türk Tercümesi*. çev. Besim Atalay. 4 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/145-162. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.
- Köprülü, Fuad. *Türk Tarihi Dinisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Köprülü, Fuad. *Türkiye Tarihi Anadolu İstilasına Kadar Türkler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Lewis, Bernard. *Ortadoğu*. çev. Selen Yağmur Kölay. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2003.
- Mesudî. *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2004.
- Michel le Syrien. *Chronique de Michel le Syrien*. tradt. Jean Babtiste Chabot. Paris: Ernest Leroux, 1905.
- Oğuz Destanı, Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili. Haz. Ahmet Zeki Velidi Togan. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1982.
- Oğuz Kağan Destanı, Haz. Max Julius Bang - Reşit Rahmeti. İstanbul: Burhaneddin Kitabevi, 1936.
- Orhun Abideleri, çev. Muharrem Ergin. 42. Baskı. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2009.

- Ögel, Bahaeddin. *Türk Kültür Tarihine Giriş*. 9 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Özen, Şükrü. “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Polat, Kemal. “Geleneksel Türk Dini İnançları”. *Dinler Tarihi I-II*. ed. Mustafa Alıcı -Süleyman Turan. 79-107. İstanbul: Lisans Yayınları, 2018.
- Roux, Jean Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: İşaret Yayınları, 1994.
- Schmidt, Wilhelm. “Tukue’lerin Dini”. çev. Sadettin Buluç. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 14 (2012), 63-80.
- Şeşen, Ramazan. *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed Bin Cerir. *Tarih-i Taberi*. çev. Mehmet Faruk Gürtunca. 3 Cilt. İstanbul: Sağlam Yayınevi, ty.
- Tanyu, Hikmet. *İslamıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980.
- Tanyu, Hikmet. *Türklerin Dinî Tarihçesi*. İstanbul: Türk Kültür Yayınları, 1978.
- Uzunpostalcı, Mustafa. “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/131-138. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Ya’kubî. *Ülkeler Kitabı*. çev. Murat Ağarı. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2002.
- Yaltkaya, Şerafeddin. “Arap Lügat ve Gramercileri Arasında Türkler”. *Türkiyat Mecmuası* 7 (2010), 321-322.
- Yörükan, Yusuf Ziya. *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*. 5. Baskı. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.
- Yörükan, Yusuf Ziya. *Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarından Seçmeler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.
- Yusuf Has Hacib. *Kutadgu Bilig*. Haz. Mustafa Sinan Kaçalın. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, ty.

## Şemsüddîn es-Semerkindî'nin *Beşârâtü'l-İşârât* Adlı Eserinin Mantık Bölümünde Burhanî İlimler ve Bilimsel Sorular Konusuna Yaklaşımı

Shams al-Dîn al-Samarqandî's Approach to the Subject of Burhânî  
Sciences and Scientific Questions in the Logic Section of his Work  
Entitled *Bashârât al-Ishârât*

### Adem EVMEŞ

Dr., Öğretmen Dr., Teacher  
Millî Eğitim Bakanlığı Ministry of Education  
Yozgat | Türkiye Yozgat | Turkey  
ademevmes\_71@hotmail.com orcid.org/0000-0001-6934-4221

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 01 Ekim 2021 Received | 01 October 2021  
Kabul Tarihi | 17 Aralık 2021 Accepted | 17 December 2021  
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2021. Published | 30 December 2021

#### Atıf | Cite as:

Evmeş, Adem. "Şemsüddîn es-Semerkindî'nin *Beşârâtü'l-İşârât* Adlı Eserinin Mantık Bölümünde Burhanî İlimler ve Bilimsel Sorular Konusuna Yaklaşımı [Shams al-Dîn al-Samarqandî's Approach to the Subject of Burhânî Sciences and Scientific Questions in the Logic Section of his Work Entitled *Bashârât al-Ishârât*]. *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 9/2 (Aralık | December 2021), 679-694.  
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1002956>

#### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

#### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.  
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



**Shams al-Din al-Samarqandī's Approach to the Subject of Burhāni  
Sciences and Scientific Questions in the Logic Section of his Work  
Entitled *Bashārāt al-Ishārāt***

**Abstract:** In intellectual history, the annotations written on the main texts of philosophers who had an important place after the creation of philosophical and logical thinking became a tradition. One of the works on which annotations were written during this period is the work of Avicenna's (d. 428/1037) named *al-Ishārāt*. This work, which is a summary of his philosophy, has been organized in two parts, including logic, physics and metaphysics. The first chapter, which deals with the logic issues, is ten nehic; the second part, which deals with physics and metaphysics, consists of ten namats. Scholars primarily such as Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210), Naşir al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274) and Sayf al-Dīn al-Āmidī (d. 631/1233) wrote annotations on this work. *Bashārāt al-Ishārāt* written by al-Samarqandī (d. 702/1303) who lived in the second half of the thirteenth century was one of the annotations written on *al-Ishārāt*. al-Samarqandī's *Bashārāt al-Ishārāt* was a noteworthy annotation. Because this work is important in terms of revealing al-Samarqandī's philosophical and logical approach and Avicenna's interpretation of the issues. In this study, we tried to examine al-Samarqandī's views on proof sciences and scientific questions based on the logic section of his annotation by following the commentator method. We fictionalized the annotation via the "qāla- aqūlu" method and cited the *al-Ishārāt* text as a whole. al-Samarqandī annotated all three sections of *al-Ishārāt*. In the aforementioned annotation, al-Samarqandī made a classification as "namaṭ" and "nehij" based on Avicenna's sub-headings and followed an arrangement including topics such as "apprehension", "admonition" and "sign" existing within them. In classical logic, the comparison is examined in two sections in terms of its form and item. Comparisons in terms of items are examined in five sections as proof, dispute, rhetoric, poetry and fallacy. While premises expressing the truth create proof, premises not expressing the truth create dispute, rhetoric, poetry and fallacy. Avicenna divided scientific questions into three sections in the first partition and into six sections in the second partition. In the first partition he discussed scientific questions such as "what?", "is it?" and "why?". al-Samarqandī examined scientific questions in two sections as primary and secondary. According to al-Samarqandī "what?", "is it?", "why?" and "which?" were primary questions, while "how is it?", "where is it?", "when is it?", "how much?" and "when?" were secondary questions. al-Samarqandī followed Avicenna and made explanations about scientific questions. Sciences have distinctive subjects, principles and issues. Concerning subjects, principles and issues, al-Samarqandī chose to explain Avicenna's statements and contributed to clarifying the subject. al-Samarqandī examined sciences in three sections in terms of their subjects, which were "intertwined", "proportional" and "opposite". According to al-Samarqandī the subjects of sciences were named "intertwined" if they were more general than the subjects of specific sciences; "proportional" if sciences had one proportion to each other and only one thing was the subject of two sciences; and "opposite" in a reverse situation. Finally al-Samarqandī discussed the proof types. He divided the proof in question into two as "causality proof" and "existence proof". It should be noted that al-Samarqandī not only explained Avicenna's views, but also included his own views in his commentary.

**Keywords:** Logic, al-Samarqandī, *Bashārāt al-Ishārāt*, Avicenna, Scientific Questions.



### Şemsüddîn es-Semerkandî'nin *Beşârâtü'l-İşârât* Adlı Eserinin Mantık Bölümünde Burhanî İlimler ve Bilimsel Sorular Konusuna Yaklaşımı

**Öz:** Düşünce tarihinde, felsefî ve mantıkî düşünce oluştuğundan sonra önemli yere sahip olan filozofların ana metinleri üzerine yazılan şerhler bir gelenek oluşturmaktadır. Bu dönemde üzerine şerh yazılan eserlerden biri de İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) *el-İşârât ve't-tenbihât* adlı eseridir. İbn Sînâ'nın felsefesinin özeti niteliğindeki bu eser mantık, fizik ve metafizik konularını içerecek şekilde iki bölümde tertip edilmiştir. Mantık konularının işlendiği birinci bölüm on nehic; fizik ve metafizik konularının işlendiği ikinci bölüm ise on namattan oluşmaktadır. Bu eser üzerine başta Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) olmak üzere Nasirüddin Tûsî (ö. 672/1274) ve Seyfeddin Âmidî (öl. 631/1233) gibi âlimler şerh yazmışlardır. 13. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Şemsüddin Semerkandî'nin (öl. 702/1303), *Beşârâtü'l-İşârât* adlı eseri de *el-İşârât ve't-tenbihât* üzerine yazılan şerhlerden birisidir. Semerkandî'nin *Beşârâtü'l-İşârât*'ı önemli bir şerhtir. Zira bu eser Semerkandî'nin felsefî ve mantıkî yaklaşımını ve İbn Sînâ'nın meseleler üzerine yorumunu ortaya koyması açısından önemlidir. Bu çalışmada Semerkandî'nin şerhinin mantık bölümünden hareketle, şârihin metodunu izleyerek burhanî ilimler ve bilimsel sorular üzerine düşüncelerini incelemeye çalıştık. Şerh, "kâle-ekûlu" yöntemiyle kurgulanmış ve *el-İşârât* metni bütünüyle alıntılanmıştır. Semerkandî, *el-İşârât*'ın üç bölümünü de şerh etmiştir. Söz konusu şerhte Semerkandî, İbn Sînâ'nın yapmış olduğu alt başlıkları da dikkate alarak "namat" ve "nehc" şeklinde bölümlenmeye ve bunların kendi içinde var olan "vehim", "tembih" ve "işaret" gibi başlıkları da kapsayacak şekilde sıralamayı takip eder. Klasik mantıkta kıyas, sureti ve maddesi bakımından iki kısımda incelenir. Maddesi bakımından kıyaslar; burhan, cedel, hitabet, şiir ve muğalata olmak üzere beş kısımda incelenir. Yakîn ifade eden öncüllerden burhan meydana gelirken; yakîn ifade etmeyen öncüllerden ise cedel, hitabet, şiir ve muğalata meydana gelir. İbn Sînâ bilimsel soruları birinci taksimde üçe ayırırken, ikinci taksimde altı kısımda ele alır. Birinci taksimde "nedir?", "mi?" ve "niçin?" bilimsel soruları ele alınır. Semerkandî ise bilimsel soruları asıl ve furû' olarak iki kısımda inceler. Semerkandî'ye göre "ne", "mi", "niçin" ve "hangisi?" asıl soruları oluştururken; "Bu şey nasıldır?" "bu şey nerededir?", "bu şey ne zamandır?" "kaç?" ve "ne zaman?" ikincil soruları oluşturmaktadır. Semerkandî, İbn Sînâ'yı takip ederek bilimsel sorular hakkında açıklamalarda bulunur. Bilimlerin kendilerine özgü konu, ilke ve meseleleri vardır. Semerkandî konu, ilke ve meseleler konusunda İbn Sînâ'nın ifadelerini açıklama yoluna giderek, konunun anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Semerkandî, bilimleri konuları bakımından "mütedâhil", "mütenâsib" ve "mütebâyin" olarak üç kısımda inceler. Semerkandî son olarak burhan çeşitlerini ele alır. Söz konusu burhan "nedensellik burhanı (burhan-ı limmî)" ve "varlık burhanı (burhan-ı innî)" olarak ikiye ayrılır. Şunu ifade etmek gerekir ki Semerkandî, İbn Sînâ'nın görüşlerini açıklamakla kalmamış, kendi görüşlerine de şerhinde yer vermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mantık, Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, İbn Sînâ, Bilimsel Sorular.

## Giriş

Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseyînî es-Semerkandî (öl. 722/1322), 13. yüzyılda yaşamış olan önemli düşünürlerdendir. Hayatı hakkında sahip olduğumuz bilgiler sınırlıdır. Semerkandî nisbesinden onun Semerkand şehrinde doğduğu ve orada yetiştiği anlaşılmaktadır. *eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye* adlı kitabının bir nüshasında yer alan nota göre kendisi, 1287 yılında Mardin'de bulunmuş ve öğrencilerin ısrarı üzerine *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Burhâniyye* adlı eserini yazmıştır. Yazdığı bu eseri o dönemde Artuklu Sultanı olan Kara Arslan'a sunduğu belirtilmektedir.<sup>1</sup>

Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla beraber Semerkandî'nin 1240-1250 yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Vefat tarihi ise genel olarak 702/1302 yılı kabul edilmektedir. Ancak *Kitâbü'l-Maârif fi Şerhi's-Sahâ'if* adlı eserin müstensihisi olan Muhammed b. Mahmûd b. Ömer el-Gâzî'nin vermiş olduğu tarihlerden yola çıkarak Semerkandî'nin vefat tarihinin 22 Şevval 722/3 Kasım 1322 yılı olduğunu söyleyebiliriz.<sup>2</sup>

Semerkandî için kaynaklarda kullanılan “hakîm”, “muhakkık”, “al-lame” vb. isimler onun klasik eğitimi oluşturan alanlarda eser verdiğini gösterir. Söz konusu şârih mantık, kelim, felsefe ve astronomi alanlarında önemli eserler kaleme almıştır.<sup>3</sup> Semerkandî'nin bazı eserleri şunlardır: *Eşkâlu't-te'sîs*, *Kıstâsu'l-efkâr fi tahkiki'l-esrâr*, *el-Mu'tekad li ehli'l-İslâm*, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, *Âdâbu'l-bahs ve'l-munâzara*, *Beşârâtü'l-İşârât*.<sup>4</sup> Bu çalışmada *Beşârât* ve Semerkandî'nin şerh metodu hakkında bilgi vererek konuyu daha anlaşılır kılmaya çalışacağız.

*Beşârâtü'l-İşârât*, Semerkandî'nin *el-İşârât ve't-tenbihât* adlı eser üzerine yazdığı önemli bir şerhtir. Semerkandî, İbn Sînâ'yı takip ederek eserin bütününe şerh eder. Şerh, “kâle-ekûlu” yöntemiyle kurgulanmış ve *el-İşârât* metni bütünüyle alıntılanmıştır. Semerkandî, *el-İşârât*'ın üç bölümünü de şerh etmiştir. Söz konusu şerhte Semerkandî, İbn Sînâ'nın yapmış olduğu alt başlıkları da dikkate alarak “namat” ve “nehc” şeklinde bölümlenmeye ve bunların kendi içinde var olan “vehim”, tembih” ve “işaret” gibi başlıkları da kapsayacak şekilde sıralamayı takip eder.

<sup>1</sup> İlhan Kutluer, “Muhammed b. Eşref es-Semerkandî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), 36/475; Şemsüddin es-Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs*, çev. Yusuf Okşar - İsmail Yörük (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), (hazırlayanların girişi), 13; ayrıca bk. Ersan Türkmen, “Şemsüddin Es-Semerkandî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinde Kullandığı Şerh Metodu Ve Eserin İlahiyât Bölümünde Varlık Ve İletleri Konusuna Yaklaşımı”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (2019), 235-237.

<sup>2</sup> Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs*, 14-16.

<sup>3</sup> Mehmet Sami Baga, “el-İşârât 'ın “Garip” Bir Şerhinin Müellifi: Şemsüddin Semerkandî ve Beşârâtü'l-işârât Adlı Eseri”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2015), 226.

<sup>4</sup> Kutluer, “Muhammed b. Eşref es-Semerkandî”, 36/477.

Semerkindî, şerhinde İbn Sînâ'nın görüşlerini ön plana çıkararak, metnin anlaşılır olmasına katkıda bulunmaktadır. Müellif, mantık bölümünün şerhi özelinde daha ziyade Nasîrüddîn et-Tûsî (öl. 672/1274)<sup>5</sup> tarafından yazılan şerhten ve kendi eseri *Kıstâsu'l-Efkâr*<sup>6</sup>dan alıntılar yapmaktadır. Aşağıda Semerkindî'nin burhanî ilimler ve bilimsel sorular konusuna yaklaşımını ele alacağız.

## 1. Semerkindî'nin Mantık Yaklaşımı ve Şerhinin Mantık Bölümünde Burhanî İlimler ve Bilimsel Sorular Konusuna İlişkin Örnekler

### 1.1 Maddesi Bakımından Kıyaslar (Beş Sanat)

Klasik mantıkta kıyas, sureti ve maddesi bakımından incelenmektedir. Kıyasın maddesi bölümünde, kıyasın uygulama alanı olan beş sanat konusu ele alınmaktadır.<sup>7</sup> Semerkindî, İbn Sînâ'nın eserinde olduğu gibi beş sanat konusunu dayandığı öncüller bakımından ele alarak, İbn Sînâ'nın ifadelerini daha anlaşılır kılmaya çalışmıştır. Buna göre madde- si ve tasdikî meydana getirmesi bakımından kıyaslar beş sınıfa ayrılır. Söz konusu kıyasın öncülleri, tasdik ifade etmiyorsa “şiiir” olarak isimlendirilir. Kıyas, kesin bir tasdikî ifade etmiyorsa “hitabet”, kesinlik ifade eden tasdik doğru olduğu kabul edilmeyip, çoğunluğun veya hasmın doğru kabul etmesi durumunda ise kıyas “cedel” olarak isimlendirilir. Gerçeğe uygun olmayan bir durum ifade edilirse bu duruma “müşâğabe (şağab)” denir. Doğru ve gerçek olduğu kabul edilen kıyaslara “burhan”; doğru ve gerçek olduğu kabul edilmeyen kıyaslara ise “safsata” denir.<sup>8</sup> Nasîrüddin Tûsî, *el-İşârât* şerhinde müşâğabe ve safsatanın muğâlatanın altında incelendiğini belirtir.<sup>9</sup>

Beş sanat konusunda ilk olarak burhan incelenir. Şöyle ki burhan, zorunlu, mümkün veya vücudî olması fark etmeksizin doğru öncüllerden meydana gelen kıyastır.<sup>10</sup> Zira burhandan ortaya çıkan, zorunlu, mümkün

<sup>5</sup> Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât (el-İşârât ve't-tenbihât içerisinde)*, thk. Kerim Feyzî (Kum: Matbuat-i Dinî, 1383).

<sup>6</sup> Şemsüddîn Semerkindî, *Kıstâsu'l-Efkâr-Düşüncenin Kıstası*-, çev. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014).

<sup>7</sup> bk. M. Naci Bolay, “Beş Sanat”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/546-547.

<sup>8</sup> Şemsüddîn Semerkindî, *Beşârâtü'l-İşârât*, thk. Ali Ucabî (Tahran: Miras-ı Mektûb, 2021), 1/240; Semerkindî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, 476.

<sup>9</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/387.

<sup>10</sup> Burhan, yakîn ifade eden evveliyât, müşâhedât, mücerrebât, hadsiyât, mütevâtîrât ve kıyasları beraberinde olan önermelerden meydana gelen kıyastır. Bk. Ali b. Ömer Kâtibî, *eş-Şemsiyye fî Kavâidi'l-mantikiyye*, thk. Mehdî Fazlullâh (Beyrut: el-Merkezi's-sekâfi'l-'Arabî, 1998), 231; Esirüddin Ebherî, *İsâgûcî-Mantiğa Giriş*-, çev. Hüseyin Sarioğlu (Ankara: Türkiye Bilimler Aka-

veya vücudî olabilir.<sup>11</sup> Bu durumda burhan, sadece kıyas olmaktadır. Diğer akıl yürütme çeşitleri olan tümevarım (istikra) ve analogi (temsil), yakinî sonuç vermediklerinden burhan içerisinde değerlendirilmez.<sup>12</sup> Kısaca ifade edecek olursak burhanî kıyaslar; maddesi ve sureti yakinî öncüllerden oluşan ve yakinî sonuç veren kıyaslardır.<sup>13</sup>

Beş sanatın diğer bir sınıfı olan cedelî (diyalektik) kıyaslar, meşhur ve takririyyat öncüllerinden yapılan kıyastır.<sup>14</sup> Bu tür kıyasların kipleri, vacib, mümkün veya mümtenî olabilir. Cedelî kıyasların amacı hasmı ilzam ya da ilzamı def etmektir.

Beş sanat içerisinde incelenen hatabî (retorik) kıyaslar, ister hak ister batıl olsun, maznûnât ve makbulâtta ve de meşhur olanlara benzeyen öncüllerden meydana gelen kıyastır.<sup>15</sup> Cedelî kıyaslarda olduğu gibi hatabî kıyasların suretlerinin de kıyas, tümevarım ve analogi gibi zânn-ı gâlib bakımından sonuç vermesi mümkündür. Zira hatabî kıyasların amacı iknâdır.

Söz konusu şiiirî kıyaslar ise -doğru ya da yanlış olsun- hayale dayalı öncüllerden meydana gelen kıyaslardır.<sup>16</sup> Kısaca şiiirî kıyaslar, doğruluktan dolayı, nefsin etkilendiği bir yapı (hey'et) ve telif özelliği bulunan öncüllerden meydana gelen kıyaslardır.<sup>17</sup> İbn Sînâ'ya göre şiiirî kıyasların öncüllerinin doğru olmasında bir problem yoktur. Ayrıca vezin de onları revaçta tutar.<sup>18</sup>

Semerkandî, benzeyen öncüllerden (müşebbihât) meydana gelen kıyasları iki kısımda ele almaktadır. Söz konusu kabulü zorunlu olanlara benzeyen öncüllerden meydana gelen kıyaslara "safсата" denir. Safсата kıyası yapana "sofist" denir. Semerkandî, yanıltma yoluyla (tağlit) bilip bilmediğini imtihan yapmak için yapılan muğâlatalı kıyasların, sofistlik kıyasların altında yer aldığını ifade ederek, İbn Sînâ ile aynı görüşte oldu-

demisi, 2016), 91; Ferruh Özpılavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi-Tahkik, Çeviri ve Şerh-* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 417-419.

<sup>11</sup> Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/240.

<sup>12</sup> Kutbuddin Râzî, *el-Muḥâkemât beyne şerḥayi'l-İşârât ve't-tenbihât (el-İşârât ve't-tenbihât içerisinde)* (Kum: Matbuat-i Dinî, 1383), 1/386.

<sup>13</sup> Tûsî, *Şerḥu'l-İşârât*, 1/387.

<sup>14</sup> Cedelî kıyaslara "Zulüm kötüdür ve adalet güzeldir." öncüllerini örnek verebiliriz. Bk. Kâtibî, *eş-Şemsiyye*, 231; Özpılavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi*, 424-425.

<sup>15</sup> Hatabî kıyaslara "Filan kişi, geceleyn etrafta dolaşiyor. O halde hırsızdır." öncüllerini örnek verebiliriz. Bk. Kâtibî, *eş-Şemsiyye*, 232.

<sup>16</sup> Şiiirî kıyaslara "Şarap, akışkan yakuttur ve bal, kusturucu acıdır." öncüllerini örnek verebiliriz. Bk. Kâtibî, *eş-Şemsiyye*, 232; Özpılavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi*, 429.

<sup>17</sup> Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/240.

<sup>18</sup> Ebu Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 70.

ğunu ifade eder.<sup>19</sup> Eğer kıyas meşhûrâta benzeyen öncüllerden meydana gelirse “müşağabe” adını alır. Müşağabeli kıyası kullanana “müşâğibî” denir. Müşâğibî, cedelcinin karşısında yer alırken; sofist de filozofun (hakîmin) karşısında yer alır. Semerkandî, müşağabenin cedele, safsatanın da burhana benzerliğinden dolayı İbn Sînâ'nın bu şekilde bir sınıflandırma yoluna gittiğini söyler.<sup>20</sup>

## 1.2. Bilimsel Sorular ve Kıyaslar

İbn Sînâ bilimsel soruları (metâlib), ilk taksimde üçe; ikinci taksimde de altı kısma ayırır. Birinci taksimde bilimsel sorular, “nedir?”, “mi?” ve “niçin?” sorularından oluşmaktadır.<sup>21</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât* adlı eserinde bilimsel soruları, asıllar ve furû' olarak ikiye ayırır. Asılların tümel olduğunu bu soruların “ana sorular” olarak isimlendirildiğini belirterek, bilkuvve bu soruların altı olduğunu söylebileceğini belirtir. Furû' olan soruların ise tikel olduğunu belirtir. Tûsî'ye göre bu asıllara “hangisi?” sorusu eklendiğinde, “nedir?” ve “hangisi?” soruları ile tasavvur talep edilirken; “mi?” ve “niçin?” soruları ile de tasdik talep edilmektedir.<sup>22</sup>

Semerkandî, Tûsî'de olduğu gibi bilimsel soruları asıl ve furû' olarak iki kısımda ele alır. O, *Kıstâsu'l-Efkâr* ve *Beşârâtü'l-İşârât* adlı eserlerinde ana soruları “nedir?”, “mi?”, “niçin?” ve “hangisi?” olarak dört kısımda inceler.<sup>23</sup> Semerkandî, mezkûr eserlerinde İbn Sînâ'dan farklı olarak ana soruları dört kısımda ele almaktadır. İbn Sînâ, *II. Analitikler* adlı eserinde ana soruları üç kısımda ele almaktadır. Ancak “hangi” sorusunu, diğer sorulardan ayrı bir konuma koyar. İbn Sînâ'ya göre “hangi” sorusu daha basittir ve talep edilen şeye daha güçlü bir delalete sahiptir. Zira “hangi” sorusu ile bir şeyi ona özgü niteliklerle ayırtırmak talep edilmektedir.<sup>24</sup>

Bilimsel ana sorulardan olan “mi?” sorusu, basit ve bileşik olarak ikiye ayrılır. Basit olan “mi?” sorusu ile mutlak olarak bir şeyin var olup olmadığı talep edilir. Mesela, “Zeyd mevcut mudur?” sorusu ile Zeyd'in mutlak olarak var olup olmadığı talep edilmektedir. Semerkandî'ye göre bileşik olan “mi?” sorusu ile var olan şeyin içerisinde bulunduğu hal talep edilir. Mesela, “Zeyd odanın içerisinde midir?” sorusu ile Zeyd'in mevcut olduğu hal talep edilmektedir. Söz konusu talep eden, ister basit ister bileşik

<sup>19</sup> Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/241; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 71.

<sup>20</sup> Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/241; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 71; ayrıca bk. Ferruh Özpilavcı, *Kâtibi Şemsiyye Risâlesi-Tahkik, Çeviri ve Şerh-* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 432-433.

<sup>21</sup> Ebu Ali İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 18.

<sup>22</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/409.

<sup>23</sup> Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/256; Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, 496.

<sup>24</sup> bk. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 18-19.

olsun “mi?” soru edatı ile var olan veya var olmayan iki durumdan birini bilmek ister.<sup>25</sup>

Bilimsel ana soruların ikincisi “nedir?” sorusudur. Söz konusu “nedir?” sorusu ile iki şey talep edilir. Birincisinde var olan şeyin zatının mahiyeti talep edilir. İkincisinde ise onunla kullanılan ismin mefhumunun mahiyeti talep edilir. Mesela, “İnsan nedir?” diye sorulduğunda burada talep edilen insanın mahiyeti olduğundan burada bir bilgi elde edilir. Var olan şeyin zatının mahiyeti de had ve resm/betim ile elde edilir. Söz gelimi “Boşluk nedir?” diye bir soru sorulduğunda “boşluk” isminin mefhumunun mahiyeti bilinmek istenmektedir. Semerkandî’ye göre bu şekilde ismin icmâlen delalet ettiği şey ayrıntılandırılarak cevap verilmektedir. Birincisi hakikat; ikincisi ise isim bakımından tanımdır.<sup>26</sup>

Bilimsel ana soruların üçüncüsü “hangi?” sorusudur. “Hangi?” sorusu ile ya şey olma (şey’iyyet) manasında ya da daha özel bir ortaklık durumu bilindikten sonra birbirinden ayırt edilmesi istenir. Bu ayırt edilme “o hangi şeydir?” sorusu ile mümkün olmaktadır. Dolayısıyla “hangisi?” sorusu ile şeyin kendi dışındaki zâtilerinden, avarızlardan ayırt edilmiş olur. Semerkandî, “nedir?” sorusunun “hangi?” sorusuna ihtiyaç duymadığından dolayı onun furû’ olanlardan olduğuna dair bir görüş dile getirir.<sup>27</sup>

Bilimsel ana soruların sonuncusu “niçin?” sorusudur. Semerkandî, İbn Sînâda<sup>28</sup> olduğu gibi “niçin” sorusunu iki kısımda ele alır. Birinci durumda sadece “var mıdır?” sorusunun cevabıyla tasdik in meydana gelmesi amaçlandığında, “niçin” sorusu ile orta terim talep edilir. İkinci durumda ise sadece tasdik in meydana gelmesi amaçlanmadığında, bu durumda büyük terimin küçük terime nisbetinin sebebi talep edilmektedir. Birinci duruma burhan-ı innîdeki orta terim cevap olurken; ikinci duruma ise burhan-ı limmideki orta terim cevap olur.<sup>29</sup> Kısaca ifade edecek olursak “niçin” sorusu ile mutlak olarak hüküm ya da hükmün sabit oluşu talep edilir.

Semerkandî, ana soruları ele aldıktan sonra furû’ olarak ifade ettiği ikincil soruları ele almaktadır. Ana sorularda olduğu gibi bu soruları da İbn Sînâ’yı takip ederek inceler. “Bu şey nasıldır?” “bu şey nerededir?”, “bu şey ne zamandır?” “kaç?” ve “ne zaman?” söz konusu sorulardandır. Bu ifade edilen sorular, ana sorulara kıyasla tikel sorulardır. İkincil soru-

<sup>25</sup> Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/256; krş. Ebu Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 74.

<sup>26</sup> Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/256; Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, 496; krş. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/409.

<sup>27</sup> Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/257; Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, 498.

<sup>28</sup> bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 74; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 18.

<sup>29</sup> Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/258.

lar, birincil sorular kadar kapsayıcı bir faydaya sahip değildir. Niteliği olmayan bir şey hakkında “nasıl?” sorusu sorulmadığı gibi herhangi bir yerde bulunmayan bir şey hakkında “nerede?” sorusu sorulmaz. Bu durum diğerleri için de geçerlidir.

### 1.3. Bilimlerin İlkeleri ve Konuları

Her bilimin kendisine özgü konusu, ilkeleri ve meseleleri vardır. Her bilim için araştırdığımız, birbirleriyle uyumlu bir şey veya şeyler vardır. İşte bu şeylere zâtî arazlar denir. Söz konusu bu şey veya şeylere “konu” denir. Mesela, insan bedeni, organlar, ilaçlar ve gıdalar tıp ilminin konusu olurken; miktar ve sayı ise geometri ve matematik ilminin konusu olmaktadır. Zira mühendis, matematikçi ve doktor bu bilimlerdeki zâtî arazları incelemektedir. Dolayısıyla bu şeylerin bilimlerin konusu olduğu ifade edilir. Çünkü bu bilimin meselelerinin konuları, onlara, onların türlerine veya onların zâtî arazlarına bağlıdır.<sup>30</sup>

İslâm felsefesinin ontoloji ve epistemoloji disiplinlerinde sıkça kullanılan mebde için Türkçe’de ilke kavramı kullanılır. Grekçe’de arkhe ve Latince’de principium kavramları ilke için türetilmiştir.<sup>31</sup> İbn Sînâ’ya göre bir bilimin ilkeleri; tanımlar ve kendisinden kıyas yapılan öncüllerden meydana gelmektedir.<sup>32</sup> Semerkandî, bilimin ilkeleri konusunda İbn Sînâ’nın ifadelerini açıklama yoluna giderek, konunun anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Semerkandî’ye göre ilkeler, bir bilimin araştırmalarının kendi üzerine bina edildiği şeylerdir. Semerkandî, Tûsî’de olduğu gibi ilkeleri tasavvurlar ve tasdikler olarak inceler. Söz konusu tasavvurlar; bilimin konusunun parçalarının, daha tâlî kısımlarının ve zata ilişkin arazlarının tanımlarından meydana gelir. Tasdikler ise kendilerinden o bilimin kıyaslarının oluşturulduğu veya kendilerine ulaşılan öncüllerden meydana gelir. Bu öncüller kabulü zorunlu olan ve kabulü zorunlu olmayan olarak ikiye ayrılır. Kabulü zorunlu olanlar, ya evveliyât gibi genel olur ki bunlar “müteârife” olarak isimlendirilir. Mesela, bir şeyin, aynı anda iki yerde bulunmaması, kabulü zorunlu olan geneldir. Kabulü zorunlu olanlar bir ya da birkaç ilme özgü olur. Mesela, “bir şeye eşit niceликler bir birine eşittir.” önermesi bu duruma örnektir. Zira bu önerme geometri ve matematik ilmine özgüdür. Kabulü zorunlu olmayanlar ise “usûlü mevdûa” ve “musâderât” olarak ikiye ayrılır. Usûlü mevdûa, öğ-

<sup>30</sup> Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/246; Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, 488.

<sup>31</sup> İlhan Kutluer, “Mebde”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/210; Seyyid Şerif Cürcânî, *Tarîfât: Araçça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 200.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, 72.



rencinin zan yoluyla kabul etmesidir. Musâderât ise öğrencinin nefsinde bir şüphe bulunduğu halde açıklanacağı zamana kadar doğruluğu kabul edilendir.<sup>33</sup> Semerkandî'ye göre bazen evvelî önermeler ve tanımlar “vaz’ (konu)” isminde toplanırlar. Bu durumda bunlara “vazlar (evda’)” denir. Bu tür önermeler, herhangi bir ilim dalında hiçbir şekilde açıklığa kavuşturulamayabilir ya da ilgili olduğu bilim veya başka bir bilimden burhan getirilerek açıklanır.<sup>34</sup>

Meselelere gelince, bilimin içerdiği ve bilimde kendisi hakkında delil istenen önermelerdir. Semerkandî, meselelerin konularının ve yüklemelerinin olduğunu belirtir. Söz konusu meselelerin konuları daha önce geçtiği üzere bilimin konusu, türleri ve zâtî arazlarından oluşmaktadır.<sup>35</sup> Meselelerin yüklemelerinin ise konuları için kurucu bir unsur olmaması gerekir. Zira kurucu unsur burhansız bilinir.<sup>36</sup> Semerkandî, konunun bazı yönlerden tasavvur edilmesi durumunda delille bilinen bir şey olabileceği kanaatindedir.<sup>37</sup>

#### 1.4. Burhan ve Bilimler Arası İlişkiler

Semerkandî, bilimleri konuları bakımından sınıflandırmaya tabi tutmaktadır. Söz konusu bilimleri konuları bakımından “mütedâhil”, “mütenâsib” ve “mütebâyin” olarak üç kısımda inceler. Semerkandî'ye göre bilimlerin konuları, bazı bilimlerin konularından daha gene olursa “mütedâhil” olarak isimlendirilir. Bu genellik, cins olur ya da konu bu bilimlerin birinde mutlak olarak alınmışken diğerinde ise özel bir durumla kayıtlanmış olur. Semerkandî, konusu özel olan bilimin, “konusu daha genel olanın altında yer alan” olarak isimlendirildiğini ifade eder.

Genelliği cins olana geometrik cisimleri ve geometri bilimini örnek olarak verebiliriz. Çünkü geometrik cisimler biliminin konusu, geometri biliminin konusunun altında yer alır. Söz konusu geometrik cisimler biliminin konusu “ta’lîmî cisimler” iken; geometri biliminin konusu ise “miktar” olmaktadır. Dolayısıyla miktar, ta’lîmî cismin cinsi olmaktadır. Semerkandî, konusu mutlak ve mukayyed olanlara İbn Sînâ'da olduğu gibi hareketli küreler ve küreler bilimini örnek olarak verir. Söz konusu hareketli küreler bilimi, küreler biliminin altında yer almaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz iki tarz, tek bir konuda birleşebilir. Bu durumda “konu”

<sup>33</sup> Benzer ifadeler için bk. Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Semsiyye (el-Risâletü's-Semsiyye içinde)*, thk. Muhsin Bidârfer (Kum: Menşûrât-ı Bidâr, 1426), 469.

<sup>34</sup> Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/247-248; Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, 488-489; krş. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/399-401.

<sup>35</sup> Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/248.

<sup>36</sup> Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, 490.

<sup>37</sup> Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/248.



ismine daha uygun olan özel bilim olur. Mesela, optik bilimini örnek verebiliriz. Zira optik biliminin konusu, iki yönden geometri biliminin konusundan daha özeldir.<sup>38</sup>

Bazen herhangi bir bilimin konusu, başka bir bilimin konusundan ayrı olur. Fakat âraz olması bakımından iki bilimden birinin konusu, diğerine özgü olması açısından incelenir. Bu kısma mûsiki ve matematik bilimini örnek verebiliriz. Zira mûsikinin konusu, terkeb yönünden sayısal nisbetlerin kendisine ilişmesi bakımından “nağme” olur. Sayısal nisbet ise konusu sayı olan matematik ilmine özgü arazdır. Görüldüğü üzere mûsiki ve matematik, konuları bakımından ayrı olmalarına rağmen mûsiki bilimi, matematiğin altında kabul edilmektedir. Çünkü nağmelerde sayısal nisbetler araştırıldığında, kaçınılmaz olarak sayılarında araştırılması zorunlu olur. Dolayısıyla matematiğin konusu olan sayıların altında yer almaktadır.<sup>39</sup>

Semerkindî, bazı bilimlerin birbirlerine nisbeti tek olduğunda, tek bir şeyin iki bilimin konusu olması durumunda “mütenâsib”; böyle olmadığında ise “mütebâyin” olarak isimlendirildiğini belirtir. Mesela, âlemdeki cisimlerin şekilleri bakımından hey'et biliminin; tabiatları bakımından tabiî bilimlerden olan semâ ve âlemin konusu olması gibi mütenâsib olurlar.<sup>40</sup> Dolayısıyla bazı meseleler, burhanları bakımından farklılık göstermesine rağmen birleşebilirler. Mesela, dünyanın yuvarlak olması ve semânın ortada olmasında durum böyledir. Birincisinin burhanı “innî”, diğerinin ise “limmî” olur.<sup>41</sup>

Semerkindî, tıp ve ahlak ilminde olduğu gibi bazen bilimlerin konularının ayrısı; ancak araştırmada ortak olabileceğini ifade eder. Tıp ilminin konusu, sağlık ve hastalık bakımından insan bedeni olurken; ahlakın konusu ise kendisinden fiillerin ortaya çıkması bakımından insan beni olmaktadır. Görüldüğü üzere tıp ve ahlakın konuları birbirinden ayrıdır. Ancak konu bakımından farklı olmalarına rağmen söz konusu bilimler, insanın kuvvelerini incelemeleri noktasında ortaklıklar. Bazen de bilimlerin konuları ayrı olur; ancak tek bir cinsin altında yer alabilirler. Mesela, geometri biliminin konusu miktar, matematiğin ise sayıdır. Bu iki bilimin konusu farklı olmasına rağmen, nicelik kategorisinin altında kabul edilmektedirler. Semerkindî son olarak konuları mütebâyin olan bilimlere, fizik (tabiî) ve matematik bilimlerini örnek verir. Zira fizik biliminin ko-

<sup>38</sup> Semerkindî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/249; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 73; bk. Semerkindî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, 490.

<sup>39</sup> Semerkindî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/250; bk. Semerkindî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, 490.

<sup>40</sup> Semerkindî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/250.

<sup>41</sup> Semerkindî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, 492.

nusu hareket ve sükûn bakımından cisim iken; matematiğin konusu ise sayıdır.<sup>42</sup> Özetle Semerkandî'nin, konuları bakımından sınıflandırmasında genel olarak İbn Sînâ'yı takip ettiğini söyleyebiliriz. İbn Sînâ'nın özet olarak incelediği konuyu, Semerkandî, örneklerle zenginleştirerek daha belirgin bir hale getirmiştir.

Semerkandî, alttaki ilmi, üstteki ilme kıyasla “tikel”; üstteki ilmi de alttaki ilme kıyasla “tümel” olarak isimlendirilmektedir. Konusu tikel olan bilimdeki usûl-ü mevdûanın çoğu, tümel ilmin açıklamalarına ihtiyaç duyar ve tümel ilimde açıklığa kavuşur. Mesela, “cismin heyûlâ ve sûretten oluşması” ve “dört illet”de durum böyledir. Çünkü ikisi, tabiatın ilkeleri ve İlk Felsefenin problemlerindedir. Semerkandî, tümel ilimdeki usûl-ü mevdûanın çoğunun tikel ilminin açıklamalarına ihtiyaç duyabileceğini belirtir. Mesela, cismin parçalanmayan parçalardan oluşmasının imkânsızlığında olduğu gibi tabiat ilminin meselelerinden ve İlk Felsefenin ilkelerinden olmaktadır. Semerkandî, kısır döngüyü (devr) gerektirmeyen bir yönden olmasını şart koşar.<sup>43</sup>

Semerkandî, özel ve genel olması yönünden bilimlerin konusunun, daha genel olanda son bulacak şekilde düzenlenebileceği kanaatindedir. Bu kanaatini destekleyecek tarzda İlk Felsefe ve tıp bilimlerini örnek vermektedir. Zira İlk Felsefeden daha özeli fizik (tabiî) bilim, ondan da daha özeli tıp bilimidir. Çünkü İlk Felsefede vahdet-kesret, zorunlu-mümkün, kadîm-hadîs, sebep (illet)-sebepli (ma'lûl), basit-bileşik ve bunların dışındakiler gibi varlığın zâtî arazları incelenir.<sup>44</sup>

Son olarak Semerkandî, burhanın nakli konusunu inceler. Semerkandî'ye göre burhanın, bir bilimden diğerine nakli iki şekilde yapılabilir. (1) Bir bilimde mesela olan usûlü mevdûanın başka bir bilimde burhan ile açıklanması ve ondan kabul edilip alınması ile nakli yapılır. Mesela, tabiat ilminde, *İlk Felsefe*'de zikredilen burhanla cisimlerin heyûlâ ve sûretten oluştuğunu açıklamayı örnek verebiliriz. (2) Burhan, genel bir bilimden özel bir bilime nakledilir. Mesela, geometrik burhanları optik ilminin meselelerine, matematiğin burhanlarını da mûsîkinin meselelerine nakletmeyi örnek olarak verebiliriz.<sup>45</sup>

#### 1.4.1. Burhanın Çeşitleri

Orta terim, hükmün tasdikinin illeti olması gerekir. Söz konusu orta

<sup>42</sup> Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/250.

<sup>43</sup> Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/251.

<sup>44</sup> Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/251; ayrıca bk. Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, 490.

<sup>45</sup> Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/251; benzer ifadeler için bk. Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, 492-493.

terim, yüklemleme, lüzum, inâd ve bunların olumsuzlanması şeklinde nefsü'l-emrde büyük terimin küçük terime nisbetinin nedeni olursa “burhan-ı lime (nedensellik burhanı)” olarak isimlendirilir. Zira burhan-ı lime, nefsü'l-emrde hem tasdik hem de hükmün sebebini vermektedir. Semerkandî, bu durumda burhan-ı limenin ayanda ve zihinde mutlak olarak illeti verdiğini belirtir. Orta terim sadece yalnızca tasdik illetin olursa “burhan-ı innî (varlık burhanı)” olarak isimlendirilir. Zira burhan-ı innî hükmün inniyetine delalet eder. Yani hükmün limmiyetine değil kendindeki sabit oluşuna işaret eder.

Semerkindî, burhan-ı innede orta terimin, büyük terimin küçük terime nisbeti dolayısıyla ma'lûl (nedenli) olabileceğini ifade ederek İbn Sînâ ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Söz konusu büyük terim ve küçük terim bazen tek bir illetin ma'lûlü olabilir. Eğer orta terim ma'lûl olursa ve illetten daha çok bilinirse bu durumda “delil” olarak isimlendirilir. Mesela, “Eğer ay tutulmuş ise öyleyse yeryüzü güneş ile ayın ortasındadır. Fakat ay tutulmuştur; o halde yeryüzü ortada olandır.” Semerkandî'nin vermiş olduğu bu örnek bitişik şartlı kıyaslar içindir. İstisnâî kıyaslardaki istisna, iktirânî kıyaslardaki orta terim gibidir. Zira ortada olma, ortada olmanın ma'lûlü olan tutulma ile açıklanmıştır. Söz konusu olan tutulma; yeryüzünün ortada olmasıyla açıklanırsa bu durumda burhan-ı limmî olur. Mesela, “Eğer yeryüzü güneş ile ayın ortasındaysa ay tutulmuştur. Fakat ay tutulmuştur; o halde ay tutulmuştur.”

Semerkindî, İbn Sînâ'da olduğu gibi ortak terimlerle iki yönden yüklemli bir kıyas yapılacağını mümkün görmektedir. Bu yönlerin birincisini burhan-ı limmî diğerini ise burhan-ı innî oluşturmaktadır. Mesela, burada küçük terim sıtmaya tutulma; büyük terim ve orta terim sıtma nöbetinden ve içerideki bir yaradan dolayı titreme olduğunda, bu ikisinin ma'lûlü titreme olur. “Bu adam sıtma nöbetinden dolayı titremektedir. Çünkü onun içerisinde yara vardır.” dediğimiz örnek burhan-ı limmî için olur. Söz konusu örneği değiştirerek “Bu adamın içinde yara vardır. Çünkü o sıtma nöbetinden dolayı titremektedir.” şeklini aldığında örnek burhan-ı innî için olur.<sup>46</sup>

Semerkindî, burhan-ı limmîde orta terimin dört nedenin her birinde meydana geleceğini ifade eder. Söz konusu dört illet; fâil, maddî, sûrî ve gâî illetten oluşur. Fail illet yüklemli, lüzûmiyye ve ayrık şartlı olur. Mesela, “Yeryüzü, iki ışık arasında olursa, ay tutulur. Fakat ay, iki ışık arasındadır. O halde ay tutulmuştur.” Maddî illete gelince “Beden farklı parçalardan oluşan cisimdir. Çünkü o, unsurlardandır.” örneğini verebiliriz. Sûrî

<sup>46</sup> Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/253; bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 73-74.

illete ise “Su basittir. Çünkü o, kürevidir.” örneğini verebiliriz. Son olarak gâî illete ise “Değirmenler geniştir. Çünkü onlar, iyice öğütmek içindir.” örneğini verebiliriz. Semerkandî, bu kısımlardaki orta terimin büyük terime dönüştürüldüğünde burhanın, burhan-ı innî olacağını belirtir. Zira orada dört nedenin her birinde orta terim bulunur.<sup>47</sup>

### Sonuç

13. yüzyılda yaşayan ve yaşadığı dönemin ilim geleneğine uygun eserler vermiş olan Şemsüddin Semerkandî, daha çok mantık, kalam ve felsefe alanlarında yazdığı eserlerle bilinmektedir. Hayatı hakkında bilgiler sınırlıdır. 722/1322 yılında vefat etmiştir. Felsefe ve mantık alanında yazdığı önemli eserlerden biri de *Beşârâtü'l-İşârât*'tır. Bu eser İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ı üzerine yazılan önemli şerhlerden biridir. Semerkandî, bu şerhinde genel olarak İbn Sînâ'nın görüşlerini açıklama yoluna gitmektedir.

Semerkandî, burhani ilimler konusunda ilk olarak maddesi bakımından kıyasları inceler İbn Sînâ'nın özet olarak ele aldığı konuyu detaylandırarak konunun daha anlaşılır olmasını sağlar. Şöyle ki maddesi bakımından kıyas beş sınıfa ayrılır. Söz konusu bu beş sınıfa beş sanat denir. Beş sanat; burhan, cedel, hitabet, şiir ve muğalatadan meydana gelir. Bilimsel sorular konusunda ise İbn Sînâ'dan farklı bir şekilde Tûsî'nin şerhinde olduğu gibi soruları “asil” ve “furû” olarak ikiye ayırır. Bu konuda dikkat çekici husus “hangi?” sorusunun asıl mı yoksa furû içerisinde mi olduğuna dair tartışmadır. İbn Sînâ'ya göre “hangi” sorusu daha basittir ve talep edilen şeye daha güçlü bir delalete sahiptir. Zira “hangi” sorusu ile bir şeyi ona özgü niteliklerle ayırtırmak talep edilmektedir. Semerkandî ise “nedir?” sorusunun “hangi?” sorusuna ihtiyaç duymadığından dolayı onun furû' olanlardan olduğuna dair bir görüşü dile getirir.

Semerkandî, bilimlerin ilkeler konusunda İbn Sînâ'da olduğu gibi konu, ilke ve meseleleri ele alır. İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerini ele alarak konunun daha ayrıntılandırıldığını görmekteyiz. Semerkandî, Tûsî'de olduğu gibi ilkeleri tasavvurlar ve tasdikler olarak inceler. Söz konusu tasavvurlar; bilimin konusunun parçalarının, daha tâlî kısımlarının ve zata ilişkin arazlarının tanımlarından meydana gelir. Tasdikler ise kendilerinden o bilimin kıyaslarının oluşturulduğu veya kendilerine ulaşılan öncüllerden meydana gelir. Semerkandî, bilimler arasındaki ilişkiye de değinir. İbn Sînâ'dan farklı olarak “mütenâsib”, “mütebâyin” ve mütedâhil” kavramlarını ele alarak, örneklerle konunun anlaşılmasını sağlar. Semerkandî'nin bu konudaki açıklamaları *Kıstâsu'l-Efkâr* adlı ese-

<sup>47</sup> Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 1/255.

rindeki açıklamalarıyla benzerlik gösterir. Söz konusu bilimlerin konuları, bazı bilimlerin konularından daha genel olursa “mütedâhil” bazı bilimlerin birbirlerine nisbeti tek olduğunda, tek bir şeyin iki bilimin konusu olması durumunda “mütenâsib”; böyle olmadığında ise “mütebâyın” olarak isimlendirilir. Semerkandî, son olarak burhanın çeşitlerini ele alarak şerhteki konuyu bitirir. Söz konusu orta terim, yükleme, lüzum, inâd ve bunların olumsuzlanması şeklinde nefsü'l-emrde büyük terimin küçük terime nisbetinin nedeni olursa “burhan-ı limmî (nedensellik burhanı)” olarak isimlendirilir. Orta terim sadece yalnızca tasdik in illetin olursa “burhan-ı innî (varlık burhanı)” olarak isimlendirilir.

Semerkindî'nin şerhi Fahreddin Râzî ve Tûsî'nin şerhlerinden daha sonra yazıldığı için mezkûr iki şerh kadar meşhur olmamıştır. Ancak şu var ki bu şerh felsefe-mantık alanında önemli eserlerden biridir. Söz konusu şerh İbn Sînâ'nın eserindeki yöntemini bize sunmasının yanında Semerkandî'nin görüşlerini içermesi açısından önemli bir kitaptır. Son olarak Semerkandî'nin kaynakları arasında başta İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* külliyatı olmak üzere Fahreddin Râzî ve Tûsî'nin şerhlerini sayabiliriz. Kendisi *Kıstâsu'l-Efkâr* eserinden de fazlasıyla yararlanmaktadır.

### Kaynakça

- Baga, Mehmet Sami. “el-İşârât 'ın “Garip” Bir Şerhinin Müellifi: Şemsüddin Semerkandî ve Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eseri”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2015), 221-246.
- Bolay, M. Naci. “Beş Sanat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/546-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Tarîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Ebherî, Esirüddin. *İsâgûcî-Mantığa Giriş*. çev. Hüseyin Sarioğlu. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2. Basım, 2016.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *İkinci Analitikler*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Kâtibî, Ali b. Ömer. *eş-Şemsiyye fî Kavâidi'l-mantikiyye*. thk. Mehdî Fazlullâh. Beyrut: el-Merkezü's-sekâfi'l-Arabî, 1998.
- Kutbuddin Râzî. *el-Muḥâkemât beyne şerḥayi'l-İşârât ve't-tenbîhât (el-İşârât ve't-tenbîhât içerisinde)*. 3 Cilt. Kum: Matbuat-i Dinî, 1383.
- Kutbuddin Râzî. *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye (el-Risâletü's-Şemsiyye içinde)*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 3. Basım, 1426.

- Kutluer, İlhan. "Mebde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/210-211. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kutluer, İlhan. "Muhammed b. Eşref es-Semerkindî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/475-477. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.
- Özpilavcı, Ferruh. *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi-Tahkik, Çeviri ve Şerh-*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Semerkindî, Şemsüddîn. *Beşârâtü'l-İşârât*. thk. Ali Ucabî. 2 Cilt. Tahran: Miras-ı Mektûb, 2021.
- Semerkindî, Şemsüddîn. *Kıstâsu'l-Efkâr-Düşüncenin Kıstası-*. çev. Necmettin Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2014.
- Semerkindî, Şemsüddin, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs*, çev. Yusuf Okşar - İsmail Yörük. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2020.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Şerhu'l-İşârât (el-İşârât ve't-tenbîhât içerisinde)*. thk. Kerim Feyzî. 3 Cilt. Kum: Matbuat-i Dinî, 1383.
- Türkmen, Ersan. "Şemsüddin Es-Semerkindî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinde Kullandığı Şerh Metodu Ve Eserin İlahiyât Bölümünde Varlık Ve İletleri Konusuna Yaklaşımı". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (2019), 231-256.

## Abdurrahman Câmî'nin 'Amâ Hadisine Yazdığı Farsça Bir Şerh ve Tercümesi: *Risâle-i Şerh-i ħadîs-i Ebî Rezîn el-‘Uķaylî*

A Persian Commentary on Abd al-Rahman Jami's 'Amâ Hadith and  
Its Translation: *Risâle-i Şerh-i ħadîs-i Ebî Rezîn al-‘Uķaylî*

### Müzekkir KIZILKAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
Tasavvuf Anabilim Dalı  
Tokat | Türkiye  
muzekkir.kizilkaya@gop.edu.tr

Asst. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University  
Faculty of Islamic Sciences  
Department of Sufism  
Tokat | Turkey  
orcid.org/0000-0000-1774-8774

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 16 Temmuz 2021 Received | 16 July 2021  
Kabul Tarihi | 18 Kasım 2021 Accepted | 18 November 2021  
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2021. Published | 30 December 2021

### Atıf | Cite as:

Kızilkaya, Müzekkir. "Abdurrahman Câmî'nin 'Amâ Hadisine Yazdığı Farsça Bir Şerh ve Tercümesi: *Risâle-i Şerh-i ħadîs-i Ebî Rezîn el-‘Uķaylî* [A Persian Commentary on Abd al-Rahman Jami's 'Amâ Hadith and Its Translation: *Risâle-i Şerh-i ħadîs-i Ebî Rezîn al-‘Uķaylî*']. *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of Ilmiyat* 9/1 (Haziran | June 2021), 695-716. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.972293>

### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

### Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.  
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



**A Persian Commentary on Abd al-Rahman Jami's 'Amâ Hadith and Its  
Translation: *Risâle-i Şerh-i ħadîs-i Ebî Rezîn al-‘Uħaylî***

**Abstract:** In the Islamic world, scholars have also put forward their views on existence according to their fields of expertise. While some Muslim philosophers adopted the theory of emanation, some Muslim thinkers criticized the philosophers so harshly that they have been criticized so harshly as to lead to takfir because of these thoughts. Some of the Islamic scholars and thinkers defended the view that the creator and the created (Khâlık-makhlûk) are different things. Those who adopt this thought are mostly thinkers who belong to the schools of kalâm. The şūfis also revealed their thoughts on existence. We come across examples that we can accept as the first cores of the idea of unity of existence, which we encounter in the works of şūfis such as Junayd al-Baghdâdi, Bâyezîd al-Bisţâmî, and Ĥallâj al-Manşūr, who are among the early şūfis. It is seen in the society that the words of Ĥallâj al-Manşūr, who said “I am the Truth” (Ana'l-Ĥaqq), that the society is not mentally ready for these thoughts expressing the depth of tawhîd, outwardly as blasphemy. Ĥallâj, who was under prosecution due to political reasons, was tried by taking into account the outward word of “I am the Truth” (Ana'l-Ĥaqq) and was killed by being accused of heresy.

One of the theories put forward about existence is the understanding of wahdat al-wujûd (unity of existence). The idea of wahdat-i wujûd, which sees the world as the manifestation of God in the relationship between God and the world, has adopted that emergence occurs in stages that are not independent of each other, and that emergence occurs in stages. The levels of existence (marâtib al-wujûd), which consist of reputation, are classified with two, four, five, six and seven numbers. Abd al-Karîm al-Jîlî, on the other hand, increased the number of his ranks up to forty. As it is known, it was Ibn al-‘Arabî who systematized the idea of wahdat al-wujûd and marâtib. With his views on the body, Ibn al-‘Arabî deeply influenced the thinkers who came after him and adopted the idea of wahdat al-wujûd, especially the Sufis. However, there are as many opponents and objectors as those who adopt the idea of unity of existence. Ibn al-‘Arabî expressed his views on unity of existence mostly in his work named Fuşûş al-ĥikam. Abd al-Rahman Jamî is one of those who adopted the concept of wahdat al-wujûd and used it in his works. Jamî included the subject of wahdat al-wujûd and marâtib both in the books and treatises that he wrote.

In this study, it is aimed to introduce, translate and evaluate the *Risâle-i Şerh-i ħadîs-i Ebî Rezîn el-‘Uħaylî*, written by Abd al-Rahman Jamî, about the level of ‘amâ in the marâtib al-wujûd. During our studies, we came across a few copies of the in manuscript form in libraries of Turkey. We tried to reveal the issue of belonging to Jamî by examining the treatises. We came to the conclusion that there is no problem regarding the belonging of the treatise to Abd al-Rahman Jamî. In the treatise, the subject of marâtib al-wujûd was handled. Ebî Rezîn al-‘Uħaylî asked our Prophet, “Where was God before He created the creatures?” The hadith of ‘amâ, which is the answer he gave to his question, was written as an explanation. It briefly explains the level of ‘amâ from the treatise marâtib al-wujûd, which was written in the title of explaining the hadith that answered his question. Abd al-Rahman Jamî, who sometimes dealt with the classification of six and sometimes seven in the thought of marâtib al-wujûd, especially focused on the level of ‘amâ in this treatise and talked about the other levels in almost a sentence. He also dealt with and explained the conceptual analysis of Abd al-Rahman Jamî’s rank. As it can be understood from this treatise, Jamî adopted the idea of wahdat al-wujûd and is one of the followers of Ibn al-‘Arabî. Until now, we have not come across any study about the treatise. Therefore, we aimed to introduce it to the world of science by translating on this treatise.

**Keywords:** Taşawwuf, Zuhûr, Marâtib al-wujûd, ‘Amâ Hadith, Abd al-Rahman Jamî.



**Abdurrahman Câmî'nin 'Amâ Hadisine Yazdığı Farsça Bir Şerh ve Tercümesi: *Risâle-i Şerh-i Ĥadîs-i Ebi Reẓîn al-'Uḳaylî***

Öz: İslam dünyasında da ilim adamları uzmanlık alanlarına göre varlığa dair görüşler ortaya koymuşlardır. Kimi Müslüman filozoflar sudûr nazariyesini benimserken kimi Müslüman düşünürler, filozoflara bu düşüncelerinden dolayı tekfire varacak derecede sert eleştiriler yöneltmişlerdir. İslam âlimlerinden ve düşünürlerinden bir kısmı ise yaratana-yaratılanın (Hâlık-mahlûk) farklı şeyler olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bu düşünceyi benimseyenler daha çok kelim ekollerine mensup düşünürlerdir. Sûfiler de varlığa dair düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Erken dönem sûfilerinden Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr gibi sûfilerin eserlerinde işledikleri tevhid konularında rastladığımız ve vahdet-i vücûd düşüncesinin ilk nüveleri kabul edebileceğimiz örneklere rastlamaktayız. Zihinsel olarak toplumun, tevhidin derinliğini ifade eden bu düşüncelere hazır olmadığı "Ene'l-Hakk-Ben Hakk'ım" diyen Hallâc-ı Mansûr'un sözlerini zahiren küfür olarak gören toplumda görülmektedir. Siyâsî sebeplere bağlı olarak takibat altında olan Hallâc, "Ene'l-Hakk" sözünün zahiri dikkate alınarak yargılanmış ve zındıklıkla suçlanarak öldürülmüştür.

Varlığa dair öne sürülen teorilerden birisi de vahdet-i vücûd (varlığın birliği) anlayışıdır. Tanrı âlem ilişkisinde âlemi Tanrı'nın zuhûru olarak gören vahdet-i vücûd düşüncesi, zuhûratın birbirinden bağımsız olmayan aşamalar halinde gerçekleştiğini, mertebeler halinde zuhûratın meydana geldiğini benimsemiştir. İtibarattan ibaret olan varlık mertebeleri (merâtibü'l-vücûd) ikili, dörtlü, beşli, altılı, yedili sayılarla tasnif edilmiştir. Abdülkerim Cîlî ise mertebelerini sayısını kırka kadar çıkarmıştır. Bilindiği gibi vahdet-i vücûd ve merâtib düşüncesini sistematik hale getiren İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî vücûda dair görüşleri ile kendinden sonra gelen ve vahdet-i vücûd düşüncesini benimseyen düşünürleri özellikle de sûfilere derinden etkilemiştir. Ancak vahdet-i vücûd düşüncesini benimseyenler kadar muarız ve muhalif olanlar da çoktur. İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûda dair görüşlerini daha çok Fusûsü'l-hikem adlı eserinde dile getirmiştir. Vahdet-i vücûd anlayışını benimseyip eserlerinde işleyenlerden biri de Abdurrahman Câmî'dir. Câmî gerek yazdığı kitaplarda gerek kaleme aldığı risâlelerde vücûd ve merâtib konusuna yer vermiştir.

Bu çalışmada merâtib-i vücûd içerisinde yer alan 'amâ mertebesi hakkında Abdurrahman Camî'nin yazdığı Risâle-i Şerh-i Ĥadîs-i Ebî Reẓîn el-'Uḳaylî'nin tanıtımı, tercümesi ve değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Çalışmalarımız esnasında risâlenin Türkiye'deki yazmalar kütüphanelerinde yazma halinde birkaç nüshasına rastladık. Risâleler üzerinde incelemeler yaparak Camî'ye aidiyeti hususunu ortaya koymaya gayret ettik. Risâlenin Abdurrahman Camî'ye aidiyeti konusunda bir problem olmadığı sonucuna ulaştık. Risâlede merâtibü'l-vücûd konusu işlenmiştir. Ebu Reẓîn el-'Uḳaylî'nin Peygamberimize sorduğu "Allah, mahlûkatı yaratmadan önce neredeydi?" Sorusuna verdiği cevap olan a'mâ hadisini izah babında yazılmıştır. Risâle, merâtibü'l-vücûdun mertebelerinden 'Amâ mertebesini özetle izah etmektedir. Merâtibü'l-vücûd düşüncesinde bazen altılı bazen yedili tasnifi benimseyen Câmî, bu risâlede özellikle 'amâ mertebesi üzerinde durmuş, diğer mertebelerden neredeyse birer cümle ile bahsetmiştir. Abdurrahman Camî, 'amâ mertebesinin kavramsal tahlilini de ele almış ve izah etmiştir. Bu risâleden de anlaşılacağı üzere Camî, vahdet-i vücûd düşüncesini benimsemiştir ve İbnü'l-Arabî takipçilerindedir. Bu zamana kadar risâle hakkında tasavvufi açıdan yapılmış bir çalışmaya rastlanılmadı. Bundan dolayı risâle üzerine bir tercüme çalışması yapılarak risâlenin ilim dünyasına tanıtılması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Zuhûr, Merâtib-i Vücûd, 'Amâ Hadisi, Abdurrahman Câmî.

## Giriş

Horasan'ın Câm şehrinin Harcird kasabasında 817/1414 yılında doğan Abdurrahman Câmî, ilim dünyasında çok tanınan bir âlim, sûfî ve müellif olması hasebiyle hayatı ve eserleri hakkında ayrıntıya girmeyi uygun görmedik.<sup>1</sup> Camî'nin vahdet-i vücûda ve merâtibe dair görüşleri çeşitli tezlerde ve makalelerde ele alındığı için biz çalışmamızı 'amâ mertebesine dair yazılmış risâle ile ve değerlendirilmesiyle sınırlı tutulması düşünüldü. Aksi takdirde makalenin amacını da hacmini de aşan durumlar ortaya çıkacaktır. Câmî'nin birçok eseri ve risâleleri vardır. Bunlardan biri de 'amâ hadisine yazmış olduğu şerhtir. Risâle üzerinde bugüne kadar tasavvufî açıdan yapılmış bir çalışmaya rastlanılmadı. Bu nedenle makalede *Risâle-i Şerh-i hadîs-i Ebî Rezîn el-'Uḡaylî* hadisi çerçevesinde varlık mertebesi olarak 'amâ mertebesi ele alınmıştır. Mezkûr hadisin râvisi, sahâbeyi kiramdan olan 'Uḡaylî'nin (r.a.) tam adı Lakî b. Âmir b. el-Müntefik b. Âmir b. Akîl Ebû Rezîn el-'Uḡaylî'dir.<sup>2</sup> Taif ahalsinden bir sahabedir. Hz. Peygamberin sohbetlerine katılan sahabeyi kiramdan bazıları Efendimiz'e (s.a.v.) zaman zaman sorular sormuştur. Bunlardan biri de Ebû Rezîn el-'Uḡaylî'dir. Efendimiz'in (s.a.v.), (lüzumsuz) sorulardan hoşlanmadığı; Ebû Rezîn soru sorduğunda ise hoşuna gittiği rivayet edilmektedir. Ebû Rezîn'in soru ve rivayetlerinin genelde tevhid ve temel meseleler hakkında olduğu da bildirilmektedir. Kendisinden Vekî'î b. 'Udus'un (İbn Hudes' de denmektedir.) rivayette bulunduğu bildirilmektedir.<sup>3</sup> 'Amâ hadisininin sebab-i vürûdu, Ebû Rezîn el-'Uḡaylî'nin sorduğu sorudur.

<sup>1</sup> Câmî ile ilgili kaynaklar için bk. Lâmiî Çelebi, *Fütûhu'l-mücâhidîn li-tervîci kulûbi'l-müşâhidîn (Tercüme-i Nefehâtü'l-üns)* (İstanbul: y.y., 1289/1872); Muhammed b. Abdullah Herevî Muinüddin-i İsfizârî, *Ravzâtü'l-cennât fi evsâfi medineti Herat*, thk. Seyyid Muhammed Kâzım İmâm (Tahran: Danişgâh-ı Tahran, 1338/1919); Abdülvâsî Nizâmî Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, thk. Necib Mâil Herevî (Tahran: Neşr-i Ney, 1371/1951); Râdiyyüddîn Abdulgafur Lârî, *Tekmile-i Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns: Şerh-i hâl-i Mevlânâ Câmî*, thk. Beşir Herevî (Kâbil: Encümen-i Câmî, 1343/1924); Ali Asgar Hikmet, *Câmî: Mutazammın-ı tahkikât der târih-i ahvâl ve âsâr-ı manzûm ve mensûr-ı Nâreddin Abdurrahmân-ı Câmî* (Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1386/1969); Ali Şîr Nevâî, *Hamsetü'l-mütehâyirîn*, çev. Ayşehan Deniz Abik (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006). Bunların yanında başka çalışmalar da vardır. Hamid Algar, Kadir Turgut, Ertuğrul Ökten, Abdurrahman Acer ve İbrahim Allahverdiyev'in çalışmaları bunlardan birkaç tanesidir. Hepsini burada zikretme imkânımız olmadı. Câmî ile ilgili doktora tezlerinde ayrıntılı bilgi verilmiştir.

<sup>2</sup> Muhammed b. İsmail b. Muğîre el-Buhârî, Ebû Abdillâh, *Tarihu'l-kebîr*, nşr. Muhammed Abdulmuîd Hân (Haydarabâd: Dâiratu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, ts.), 9/87; Muhammed b. Hibban b. Ahmed b. Hibban b. Muaz b. Mâbed, et-Temîmî, Ebû Hatim, ed-Dârimî, el-Bustî, *es-sikât-ı İbn Hibbân*, ed. Muhammed Abdulmuîd Hân (Haydarabâd: Dâiratu'l-Meârifu'l-Usmâniyye, 1392/1973), 3/359.

<sup>3</sup> Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber b. Âsım en-Nemirî el-Kurtûbî el-İstî'âb *fi ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 4/1657.

## 1. Şerh-u hadîs-i Ebî Rezîn el-‘Ukaylî

Ebî Rezîn el-‘Ukaylî tarafından Peygamberimize sorulan “Ya Resulallah! Rabbimiz mahlûkatı yaratmadan önce neredeydi?” şeklindeki soruya Resulullah Efendimiz: “Üst tarafında hava ve alt tarafında hava olmayan ‘Amâ(bulutun) içindeydi” şeklinde cevap vermiştir.”<sup>4</sup> Eser, bu hadis-i şerife şerh amacıyla Abdurrahman Câmî tarafından kaleme alınan risâledir. Ulaşabildiğimiz yazma eserler kütüphanelerindeki beş nüsha incelendi. Bir nüsha kayıtlarda risâle ile aynı ismi taşımasına rağmen tarafımızdan yapılan okumalarda farklı bir konuda yazılmış bir risâle olduğu görüldü. Konuyla ilgili nüsha tavsiflerinde ayrıntılı bilgi sunulmaya çalışıldı.

### 1. 1. Risâlenin Nüshaları

Yazma Eserler Kütüphanelerinde tespit edilen nüshaların tavsifi şu şekildedir.

#### 1.1.1. İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Nüshası

İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emîrî koleksiyonunda bulunan bu nüsha içerisinde başta Camî'ye ait değişik risâlelerin yanında Yakup Çerhî, Yusuf Hemedânî, Mahmut Şebusterî, Molla Fenârî, Seyyid Şerif Cürçânî, Nimetullah Velî, Seyyid Kasım Envâr, Şeyh-i Ekber Muhyiddîn Arabî ve Şeyh-i Kebîr Sadreddîn-i Konevî'ye ait yirmi altı Arapça ve Farsça risâleleri muhtevî mecmuânın 127-128. varağında yer alan 34 Ae Farsça 1028/11 demirbaş numarasıyla kayıtlı müellifi el-Câmî Abdurrahman, Mevlânâ Nurreddin Abdurrahman b. Ahmed yazılı “Şerh-i hadîs-i Ebî Rüzeym el-‘Ukaylî” adındaki nüshadır. Mecmuânın içerisinde yer alan risâlelerin müstensih tarafından yazıldığı anlaşılan içindekiler kısmı diyebileceğimiz tasnifinin altında “Mustafa b. Muallim-218” kaydı vardır. Muhtemelen ilgili şahıs tarafından 1218 yılında istinsah edildi. Risâleler içerisinde müstensih hatasının en az olduğu, gayet okunaklı, talik ile yazılmış bu risâlede dikkat çeken husus hadis râvisinin diğer nüshalarda Ebi Zerîn el-‘Ukaylî olduğu beyan edilirken “Şerh-i hadîs-i Ebî Rüzeym el-‘Ukaylî” olarak yazılmış olmasıdır. Ebû Zerîn el-‘Ukaylî ismi ile yazılan eser sehven Ebû Rüzeym el-‘Ukaylî olarak kütüphane kaydında yer almış olabilir. Risâle içerisinde hadisin ramisi de Ebû Zerîn el-‘Ukaylî olarak yazılıdır. Muhteva olarak

<sup>4</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa, Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beirut: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ts.), “Tefsir”, 11; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *İbn-i Mâce, Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki, nşr. Faysal İsa el-Babi el-Halebi (Beirut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.), 1/64 (No: 182); “Mukaddime”, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001) 4/11-12.

diğer nüshalarla aynı olan bu nüsha kayda geçirilirken müellif adı hatalı olarak kaydedilmiştir. Bu nüsha çalışmamızın ana nüshası olacaktır.

#### 1.1.2. *Şerh-i hadîs-i Ebî Zerri'l-‘Ukaylî*

İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Süleymaniye Aşir Efendi Koleksiyonunda 34 Sü-Aşir 459/2 demirbaş numarasıyla kayıtlı “*Şerh-i hadîs-i Ebî Zerri'l-‘Ukaylî*” nüshasıdır. Müellifi olarak Nüreddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Câmî (817-898/1414-1492) yazılı olan nüshanın istinsah tarihi ve müstensihî belli değildir. Bu nüshada da Ebû Rezîn el-‘Ukaylî'nin ismi kütüphaneye kayıt esnasında hatalı yazılmıştır.

#### 1.1.3. *Risâle-i Şerh-i Ebî Rezîn el-‘Ukaylî*

İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Süleymaniye Aşir Efendi Koleksiyonunda yer alan 34 Nk 4179M/15 numarasıyla müellif ve müstensih kaydı bulunmayan ancak künye bilgisinde Abdurrahman Câmî'ye ait olduğu yazılı olan başka bir nüshadır.

#### 1.1.4. *Risâle-i Şerh-i Ebî Rezîn el-‘Ukaylî*

İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Süleymaniye Aşir Efendi Koleksiyonunda 34 Nk 4171/15 numarasıyla yer alan başka bir nüshadır.

#### 1.1.5. *Ankara Milli Kütüphanede 06 Mil Yz A 2581/3*

Bu nüsha Musa b. Tahir Tokâdî'nin eseri *Manţıku'l-ğayb*'a yapılmış *Şerhu Manţıku'l-ğayb* adıyla kayıtlı bir Mecmuânın 153b-155a varaklarında yer almaktadır. Mecmuâda sırasıyla Aziz Neseî'nin (ö. 700/1300) “*Tercüme-i Risâle-i Maşadü'l-aşâ*” adlı risâlesi, “*Risâle-i Noqtatü'l-beyan*” müellifi yazılmayan bir risâle, “*Risâle-i Manţıku'l-ğayb*” adında Musa b. Tahir Tokâdî'nin *Manţıku'l-ğayb* adlı eserine yazılmış bir şerh risâlesi, Risâle-i Ahmed Câmî (iki tane), *Şerhu kaside-i Rusûhî Efendi*, *Dekâiku'l-mukâşifin li Emir Buhârî*, Kemal Paşazâde'ye ait *Risâle-i Rûh*, makalemize konu olan *Şerhu hadîs-i amâi li Câmî* ve Sarı Abdullah Efendiye ait *Meslekü'l-uşşâk* adlı risâleler mevcuttur. Risâlelerin sonunda istinsah tarihi 1179 verilirken müstensihleri belli değildir.

Kültür Bakanlığı yazmalar koleksiyonunda aidiyeti Manisa İl Halk Kütüphanesi yazmaları arasında zikredilen bu nüsha Derviş Mehmed el-Mevlevî tarafından istinsah edilmiştir. Yazma Eserler Kütüphanesi 45 Hk 1647/8 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüshanın eser adı olarak “*Şerh-u hadîs-i Ebî Zerri'l-‘Ukaylî*” müellifi olarak Nüreddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Câmî (ö. 898/1492) kayıtlıdır. Ancak bu eseri detaylı incelediğimizde müellifini tespit edemediğimiz *Felekiyat Risâlesi*<sup>5</sup> olup burçlardan,

<sup>5</sup> *Hadîs Ebî Rezîni'l-‘Ukaylî* müellifi olarak Nüreddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Câmî (817-898/1414-1492) kayıtlıdır. Ancak bu eseri detaylı incelediğimizde bu risâle içerik olarak geometri ve feleklerle dair içeriği olan “*Felekiyat Risâlesi*” olup burçlarda, feleklerden ve uzay cisimleri, zaman, güneş ve ayın hareketleri, vakitler konusunda bilgi vermektedir.

feleklerden ve uzay cisimleri, zaman, güneş ve ayın hareketleri, vakitler konusunda bilgi vermektedir. Biz yaptığımız araştırmada Câmî'nin *Şerh-i hadîs-i 'amâ* adındaki risâlesini bu yazma eser içerisinde göremedik. Kütüphanenin künye kaydı esnasında muhtemelen tasnif hatası olarak yazıldığını zannediyoruz.<sup>6</sup>

## 2. 'Amâ Hadisi Şerhi'nin Câmî'ye Aidiyeti

Abdurrahman Câmî'nin *Risâle-i şerh-i Ebi Rezîn 'Ukaylî* eseri *Tekmiletü'n-nefahât*'ta,<sup>7</sup> *Tuhfe-i Sâmî*,<sup>8</sup> *Reşehât-ı Aynü'l-hayât*<sup>9</sup> zikredilmektedir. Ayrıca bizim inceleme yaptığımız nüshaların hepsinde risâlenin müellifi Câmî olarak zikredilmektedir. Bundan dolayı risâlenin Abdurrahman Câmî'ye aidiyeti konusunda bir problem olduğu düşünülmemektedir.

## 3. Câmî'de Vahdet-i Vücûd ve Merâtib-i Vücûd

Vahdet-i vücûd düşüncesini benimseyen ve İbnü'l-Arabî takipçilerinden biri olan Câmî, *Naqdhü'n-nuşûş fi şerhi Naqşî'l-fuşûş*,<sup>10</sup> *Şerhu Fusûşü'l-hikem*,<sup>11</sup> *Risâle-i vahdeti'l-vücûd*,<sup>12</sup> *Dürretü'l-fâhire*,<sup>13</sup> *Risâle der Şerh-i Rubâ'iyât*,<sup>14</sup> *Risâle fi'l-vücûd*<sup>15</sup> ve bu çalışmamızda metin ve tercümesine yer verdiğimiz "Risâle-i

<sup>6</sup> Mevlânâ Abdurrahman Câmî, *Şerh-i hadis-i 'amâ* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 45 Hk 1647/8). Ayrıca bk. www.yazmalar.gov.tr, Yazma Eserler Kütüphanesi Demirbaş no: 45 Hk 1647/8, Müstensih Derviş Mehmed el-Mevlevî (Manisa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu. Erişim: 09.01.2021.)

<sup>7</sup> Radiyyüddîn Abdülgafûr-ı Lârî, *Tekmile-i Nefehâtü'l-üns (el-İhtisâr ve'z-zeyl 'alâ Nefehâtü'l-üns)* ed. Ali Asgar Beşir Herevî, *İntişârât-ı encümen-i Câmî* (İran: y.y., 1343/1924), 4-5.

<sup>8</sup> Sam Mirza Safevî, *Tuhfe-i Sâmî*, haz. Ali Asgar Hikmet (İran: y.y., ts.), 86-87; Ayrıca bk: İbrahim Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 13-14.

<sup>9</sup> Fahrüddîn Alî Safî b. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, *Reşehât-ı 'Aynü'l-hayât*, thk. Ali Asgar Muayniyân (İran: y.y., ts.), 186-192; Sâfi, Ali b. Hüseyin, Vâiz Kâşifî, *Reşehât*, sad. Mustafa Özsayın (İstanbul: Semerkant Yayınevi, 1425/2005), 262.

<sup>10</sup> Celaleddin Âştîyânî, *Müesses-i Mutâle'a-i Tahkikât-ı Ferhenkî* (Tahran: y.y., 1370/1950).

<sup>11</sup> Asım İbrahim el-Kılânî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004).

<sup>12</sup> Saîd Abdülfettâh tarafından *Resâil-i sûfiyye el-mahtûta* adlı eser içinde neşredilmiştir. Saîd Abdülfettâh, *Risâle-i vahdeti'l-vücûd* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2007).

<sup>13</sup> Nûreddîn Abdurrahman bin Ahmed Câmî, *ed-Durretü'l-fâhire fi Tahkik-i Mezhebi's-sûfiyye ve'l-mutekellimîn ve'l-hukemâi'l-mutekâddimîn be-inzîmâm-i Hevâşî-i Muellif ve Şerh-i Abdülgafûr-ı Lârî ve Hikmeti İmâdiyye*, ed. Hier Nicholay, Alî Mûsâ Behbehânî (Tahran: Muesses-i Motalaat-i İslamî-i Dânişgâh-i McCail ve Dânişgâh-i Tehrân, 1358/1939); Nûreddîn Abdurrahman bin Ahmed Câmî, *ed-Durretü'l-fâhire*, ed. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyiḥ (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-dîniyye, 1422/2002)

<sup>14</sup> Câmî'nin *Levâmî' ve levâiyih der şerh-i Kasîde-i hamriyye-i İbn Fâriz* adlı eseri ile birlikte neşredilmiştir. Bk. Süleyman Çaldak, "Câmî'nin el-Kasîdetü'l-hamriyye Şerhi", *Adıyaman Üniversitesi Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu*, ed. Süleyman Çaldak - İbrahim Halil Tuğluk (Ankara: TÜBİTAK, 2010), 173-182. Ayrıca Eserin Tâhirü'l-Mevlevî tarafından Türkçe'ye yapılan çevirisi, *Şerh-i Rubâiyât* adıyla Abdurrahman Acer tarafından neşredilmiştir, Abdurrahman Acer, *Şerh-i Rubâiyât* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014).

<sup>15</sup> Fahrüddîn Ali b. Hüseyin b. Ali Sâfi, *Reşehât-ı 'Aynü'l-hayât* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,

Şerh-i hadîş-i Ebû Zerîn” gibi eserlerinde de görüldüğü üzere vahdeti vücûd düşüncesini benimsemiş ve bu düşüncenin savunucularından olmuştur.<sup>16</sup> Câmî'nin vücûda dair kavramsal tartışmaları ve görüşleri *Risâle-i fi'l-vücûd* adlı eserinde ele alınmış olup bu risâlenin Bilal Taşkın tarafından tahkikli neşri yapılmıştır.<sup>17</sup>

### 3. 1. Abdurrahman Câmî'ye Göre Merâtibü'l-Vücûd

Merâtibü'l-vücûdta zuhûr aşama aşama gerçekleşmesi kimi sûfillerce ikili, dördlü, beşli, altılı ve yedili tasnifle izah edilmiştir. Bazı sûfiller icmâlî bir yaklaşımla ikili, dördlü tasnifi benimserken, bazı sûfiller daha tafsîlî bir yaklaşımla tenezzülâtı altı veya yedi mertebeye kadar çıkarmıştır. Hepsinin ortak görüşü varlığın Vücûd-ı Mutlak'tan zuhûr ettiği görüşüdür.

Câmî, merâtib-i vücûd görüşünde bazı eserlerinde beşli, bazı eserlerinde ise altılı tasnifi kabul etmiş ve mertebeleri bu bağlamda açıklamıştır. Ancak dikkat çeken husus Câmî'nin eserlerinde “altılı tasnifi” daha çok ön plana çıkarmış olmasıdır. Fakat müellif tarafından en fazla kullanılan “altılı tasnif” olmasına rağmen vücûdun özelliklerini anlatış ve sıralaması bakımından yedili tasnifi ele almış olması da dikkati mucibtir. Mutlak Zât, Mutlak Gayb, Gaybu'l-guyûb olan la-taayyün mertebesine dair açıklamaları olmasına rağmen mertebeleri tasnif ederken la-taayyünden mertebe olarak bahsetmemiş doğrudan taayyün-i evvelden başlamıştır. Bu sebepten nâşî meratibe dair görüşlerinde altılı tasnif daha çok ön planda gözükmektedir.

**Birinci mertebe:** Gayb-ı mugîb olan taayyün-i evveldir ve gayb-ı evvel olarak da isimlendirilmiştir.

**İkinci mertebe:** Gaybı sâni'dir ve taayyün-i sâni diye isimlendirilmiştir. Bu mertebede kevnî varlıkların gaybeti nedeniyle gayb-ı sâni denilir. Buranın başka bir adı da “a'yân-ı sâbitedir” ve bu mertebede varlık zuhûr sıfatından uzaktır. Buradaki a'yân-ı sabiteler ilim hazretinde olup bil-kuvve var olup bil-fiil mevcutları yoktur.

**Üçüncü mertebe:** Âlem-i ervah mertebesidir. Bu mertebede kevnî varlıkların hakikatleri mücerred şekilde zuhûr eder. Şöyle ki bu mertebede ruhlar a'yân-ı sabitelerinin idrakindedirler.

1428/2008), 186-192; İbrahim Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 1-15; Ömer Okumuş, “Câmî, Abdurrahman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/94-99.

<sup>16</sup> Bilal Taşkın, “Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fi'l-vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlil ve Tahkiki”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015), 73-109.

<sup>17</sup> Taşkın, “Risâle fi'l-vücûd”, 73- 109.

**Dördüncü mertebe:** Misal âlemine ait mertebedir. Bu mertebede kevnî varlıklar latîf varlıklar olarak zuhûr eder, cüzlere bölünmezler.

**Beşinci mertebe:** Âlem-i ecsâm mertebesidir. Bu mertebede kevnî varlıkların varlığı kesîf olarak zuhûr etmiştir yani cüzlere bölünebilir. Bu mertebeye âlem-i his veya şehâdet âlemi de denilmiştir.

**Altıncı mertebe:** İnsan-ı kâmilin hakikati olan bu mertebe bütün mertebeleri kendinde cem' etmiştir ve bundan dolayı mertebe-i câmia'dır. O sahip olduğu berzahiyet hükmünden dolayı câmi'i cemî'dir.<sup>18</sup> Câmî, *Naqdü'n-nuşûş fi şerhi Nakşi'l-fuşûş* eserinde birinci mertebeyi ve ikinci mertebeyi beraber zikrederek "hazârât-ı hamse"nin oluştuğunu belirtmektedir: "Bu iki mertebenin bir arada zikrolunmasının sebebi ise onların küllî kevnî gaybette hâllerinin müşterek olmasıdır,"<sup>19</sup> diyerek beşli tasnifi de benimsemiştir. Bunun sebebinin İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin merâtibte beşli tasnifi kabul etmesi olduğunu düşünüyoruz. Câmî sıkı bir İbnü'l-Arabî ve Konevî takipçisidir.

#### 4. 'Amâ Hâdisi

'Amâ kelime anlamı itibariyle ince bulutu,<sup>20</sup> körlüğü, dipsiz karanlığı,<sup>21</sup> hayal âlemine veya Nefes-i Rahman'ı<sup>22</sup> ifade eder. Gönül gözü, hakikat gözü kapalı olan zâhir ehli için kullanılmıştır. 'Amâ hadisinde işaret edilen mertebe merâtib-i vücûd içerisinde ehadiyyet mertebesine işaret eder. Yani bu mertebe ehadiyyet mertebesi anlamında da kullanılmıştır.

'Amâ kelimesi "rakîk-ince bulut"<sup>23</sup> demektir. Başka bir tarifte ise "dipsiz karanlık" olarak zikredilir.<sup>24</sup> Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi sûfîler, 'Amâ, hakikatü'l-hakâyıktan ibarettir."<sup>25</sup> demektedir. Tasavvufî terim olarak 'amâyî Abdurrahman Câmî; "İcmâlî olarak bütün taayyünleri kapsayan taayyün mertebesi"<sup>26</sup> olarak tanımlar. Davûd-ı Kayserî de 'amâ

<sup>18</sup> Abdurrahman Câmî, *Naqdü'n-nuşûş fi şerhi Nakşi'l-fuşûş* (Tahran: y.y., 1381), 30-31; Lârî, *Tekmile-i Havâşî Nefehâtü'l-üns*, 4-5; Safevî, *Tühfe-i Sâmi*, 86-87; Kâşifî, *Reşehât*, 262. Ayrıca bk: İbrahim Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, 13-14.

<sup>19</sup> Câmî, *Naqdü'n-nuşûş*, 30-31.

<sup>20</sup> Câmî, *Şerhu hadis-i 'amâ*, 1a.

<sup>21</sup> Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 45.

<sup>22</sup> William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 335-338.

<sup>23</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009), 58.

<sup>24</sup> Abdurrezzak Kaşânî, *İstîlâhâtü's-süfiyye* (Kahire: Daru'l-Menâr, 1412/1992), 148-149; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 44.

<sup>25</sup> Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercümesi ve Şerhi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 45-48; Abdulkarim Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdulaziz Mecdi Tolun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 102.

<sup>26</sup> Abdurrahman Acer, *İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Şerhu Fusûsi'l-hikemi: Tah-*



mertebesini Hakk'ın taayyün-i evveli olarak kabul eder.<sup>27</sup> Yani “Hakk'ın Zât'ıyla Zât'ını bildiği ve tecellîye meylettği mertebedir” der.<sup>28</sup> Ehadiyet mertebesi Câmî'nin ‘amâ mertebesi olarak kabul ettiği mertebedir. Bu mertebede gaybu'l-guyûb olan Hakk'ın vücûd zuhûr edip bilinmeyi sevdiği ve istediği mertebedir. Bu mertebe taayyün-i evvel mertebesidir. Makamsızlık makamında olan Vücûd-ı Mutlak için bu mertebede de hiçbir şekilde kayıt ve şart yoktur. Hatta meratibdeki isimlendirmeler dahi Mutlak Vücûd'ı idrakten aciz olan beşer aklının anlayacağı bir dil ile isimlendirmesinden başka bir şey değildir.<sup>29</sup>

İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), ‘amâ'yı Allah'ın ilk zâhir olduğu makam olarak kabul eder ve “mahlûkatın yaratıldığı şeydir” der, ilk yaratılan şeyin de akıl/kalem olduğunu söyler.<sup>30</sup> Bu mertebeden sonra vücûd zuhûra meyletmiştir ve mertebelere göre tenezzülât gerçekleşmiştir. Ancak her aşamada varlık Vücûd-ı Hakîki ile var olmuştur ve diğer varlıkların vücûdu (masiva) mecâzîdir. Bunun anlamı ise varlıkta vücûd birdir oda Hakk'ın vücududur, diğer varlıkların vücûdu hakîkileri yoktur, demektir. Yani yaratıkların var oluşunun bânında yatan mânâ Hakk'ın zâhirinden başka bir şey değildir. Hakk'ın, mevcûdu (mahlûkatı) yaratmadan önce, mahlûkatın varlığı söz konusu değildir ve mahlûkat Vücûd-ı Hakîki ile birlikte var olamaz. Mahlûkatın şehâdet âlemine zuhûru Hakk'ın onları izafî yokluktan varlık âlemine getirmesiyle (halk etmesiyle) olmuştur. Mevcutların vücûdu Mutlak Vücûd ile ademiyet arası bir mertebede mevcûda gelmişlerdir ve Mutlak Vücûd'un zuhûr mahalli olmuşlardır.<sup>31</sup> Başka bir açıdan meselenin özü, kelamcıların kabul ettiği yaratan ve yaratılan ikiliğinin reddidir. Kelamcılar yaratan ve yaratılanın tefriki görüşünü kabul ederler ki bu görüş sûfilere nazarında muteber bir görüş değildir. Vahdet-i vücûd düşüncesini benimsemiş muhakkik sûfilere göre varlık birdir ve varlıkta ikilik bulunmaz. “Öyleyse varlık mutlak varlıktan nasıl çıkmıştır?” sorusuna cevap bulmak başka bir probleme yol açmıştır. Vücûd-ı Hakîkî'nin dışındaki varlıkların (ki bu varlıklar mecâzî varlıklardır) vücûdu hakkındaki bu problemi aşmak isteyen sûfilere tecellî kavramıyla meseleye çözüm

kik ve İnceleme (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 293-294.

<sup>27</sup> Davud el-Kayserî, *Tasavvuf İlmîne Giriş*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes, 2013), 58-64.

<sup>28</sup> Kayserî, *Tasavvuf İlmîne Giriş*, 61.

<sup>29</sup> Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercümesi*, 44-45; Abdülkerim Cîlî, *Merâtib-i Vücûd ve Beyân-ı Hakikat-i Küll-i Mevcud*, çev. Aldulaziz Mecdi Tolun (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006), 36; Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber* (İstanbul: Sûfi Kitap, 2009), 251.

<sup>30</sup> Ebu Abdillâh Muhyiddin Muhammed b. Ali Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Futûhâtü'l-Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/165-241, 2/167, 3/333, 359.

<sup>31</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 258.



bulmuşlardır. Buna göre varlık olmak bakımından varlık birdir ve ondan başka varlık yoktur. Âlem olarak isimlendirdiğimiz Vücûd-ı Hakîkî'nin dışındaki diğer mecâzî varlıklar Vücûd-ı Hakîkî'nin tecellîsinden başka bir şey değildir.<sup>32</sup> Yani esmâ ve sıfatların Hakk'ın Zât'ının aynı olduğunun bilindiği, Mutlak Gayb olan Hakk'ın, kendi Zât'ını bilmesi mertebesi ile bunların birbirinden farklılaştığının bilindiği mertebedir. Bu mertebe Hakk'ın taayyününün ilk mertebesidir.<sup>33</sup> Bu konu Konevî'ye göre de "Sıfatların, isimlerin ve hükümlerin Hakk'a verilmesi ve nispet edilmesi, taayyünler itibariyle mümkün olabilir."<sup>34</sup> Dolayısıyla esmâ, sıfat ve ahkâm sadece 'amâ'da<sup>35</sup> bilinir ve sabitlikleri ve taayyünleri zuhûr eder.

İbnü'l-Arabî hadiste yer alan anlamıyla kullanırken İbnü'l-Arabî takipçilerinden Sadreddîn-i Konevî 'amâyı çok farklı mânâlarda kullanmıştır. Konevî, Nefes-i Rahmânî'nin şumûlüne giren mânâyı 'amâ mertebesi olarak tanımlar. Bu mertebeyi taayyün-i evvel hükümlerinin ilki ve mutlaklığının en yakın zuhûru olan ehadiyet mertebesine isnat edilmiştir. 'Amâ, gayb-ı ilahî'ye nispetle ilk şehadet mertebesidir; yoksa 'amâ, kendisinin üstünde olana göre ilk şehadet mertebesi olmasına rağmen altında bulunan mertebelere nispetle ise "izafî gayb" mertebesidir. 'Amâ, ayrıca, sûrî ve manevî çokluğun "iki tahlilde/cemu'l-cem kendisinde sona ermesi açısından da şehadet mertebesinin sonuncusudur. 'Amâ mertebesinin önemli özelliklerinden birisi de bütün kevnî mertebeleri ve ilahî mertebeyi ihata etmiş olmasıdır. Mevzu bahis edilen yaratma insan için ez- Zâhir, en-Nûr, el-Hâlik gibi küllî isimler cihetinden gerçekleşir; fakat bu, Hakk'ın yaratmayı irade ettiği insan ya da başka herhangi bir şeyin malumluk suretlerinin kendisinde taayyün ettiği ilahî-zâtî şe'ne göre gerçekleşir. Hâlbuki kendisinde dürülmüş "imkân maddesi" ile birlikte söz konusu olan 'amâ gaybî bir aynaya benzer. Kevnî varlık suretinin bu maddeyle aynada yansıtılması ise, Hakk'ın zâhirinin bâtını için bir "ayna" ve "tecellîgâh" olma-

<sup>32</sup> Tecellî konusunda müellifimiz Mevlânâ Abdurrahman Câmî varlık tecellîsi ve müşahede tecellîsi olarak tecellinin iki boyutuna işaret eder. Tecellî, Zât'ın tecellîsi ile âlem dışında varlık kazanıyor ve varlık mertebelerine işaret ediyorsa *Varlık Tecellîsi* olarak isimlendirilir. Eğer sūfînin gönlünde marifete dair bilgilerin ortaya çıkmasına vesile oluyorsa bu durumda ortaya çıkan tecellî *Müşahede Tecellîsi* olarak isimlendirilir. Bk. Muhammedcan Ömerov, *Levâmî' fi şerhi Kaside-i hamriyye-i fâriziyye (Bahâristân ve Resâil-i Câmî)* (Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 1379/1959); Radıyyüddîn Abdülgafûr-i Lârî, *Tekmile-i Havâşî-yi Nefehâtü'l-üns: Şerh-i hâl-i Mevlânâ Câmî*, thk. Beşir Herevî (Kâbil: Encümen-i Câmî, 1343/1924), 12; Kayserî, *Tasavvuf İlmîne Giriş*, 24-25.

<sup>33</sup> Hüsamettin Erdem, "Sadreddin Konevî'de Varlık Mertebeleri ve İbni Arabî ile Mukayesesi", *III. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018), 205-224.

<sup>34</sup> Sadreddin Konevî, *Nüsûs fî Tahkiki Tavri'l- Mahsûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık 2002), 40.

<sup>35</sup> Sadreddin Konevî, *İcâzu'l- Beyân fî Te'vili'l- Ümmi'l- Kur'ân*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 158; Erdem, "Konevî'de Varlık Mertebeleri", 214.

sıdır. Binaenaleyh nefsin suretinin “imkân maddesi” diye isimlendirilmesi, bâtnlık-zuhûr, gayb-şehadet nispetleriyle Hak’tan başkadır. Vücûd’un (mazharlarına) bitişmesi itibariyle varlık mazharlarının kaynağı, varlığın tecellîsinin mertebesi, taayyün ve tenezzül menzili ‘Amâ’dır. ‘Amâ, Rabbanî tenezzül makamı, Zât’a mahsus Rahmanî cömertliğin, hüviyet gaybından ve hakikatin izzet perdesinden zuhûr ettiği yerdir. ‘Amâ’da, ezeli-gaybî ve yüce “birinci nikâh/birleşme mertebesi” taayyün eder. Bu nikâh/bir araya gelme, ezeli-Zâtî teveccühler ile ilahî isimlerin mertebelerini açar. ‘Amâ’da zuhûr önceliğinin iki hükmü vardır: Birinci hükümde “varlık”, ikincide ise, “mânevî” mertebe açısından olan hükmüdür. Varlık açısından olan hükmünde öncelik, ‘Amâ’nın suretine aittir; çünkü o varlığın başlangıcı ve kaynağıdır, mânâ açısından ise ‘amâ’nın hakikatine ait olan önceliktir. ‘Amâ mertebesinin üzerinde sadece hüviyet çokluğunun birliği vardır. Konevî, Hakk’a ait kelamın da yani Kelam sıfatının tecellîsi Allah’ın ‘amâ’daki ilmine ait mertebeden gelen ilahî tecellîden başka bir şey olmadığını belirtir. Konevî’ye göre ‘amâ, Nefes-i Rahmânî ve diğer mertebelerin ve hakikatlerinin taayyün mertebesidir. Bu tecellînin hükmü, yaratıcı-iradî teveccüh ile veya hitap için taayyün eder; bu hükmün hitap için taayyünü, mertebe veya ismin mazharları cihetindedir.”<sup>36</sup>

‘Amâ mertebesini ehadiyet mertebesi anlamında kullanan sûfilere Abdülkerim el-Cilî, *el-İnsânü’l-Kâmil* adlı eserinde “Kayıtlara bağlanmaktan ve ıtlak olmaktan yüce olan mertebeye ‘Amâ derler ki bu Zât-ı Mahz’dır.” der.<sup>37</sup> Bu mertebe merâtib-i vücûdun ilk mertebesidir ki bu mertebeye Zât-ı İlâhîye mertebesi denir. Zât-ı İlâhî mertebesine gayb-ı mutlak, gaybu’l-gayb da denir.<sup>38</sup> Bu mertebede Zât-ı İlâhî sırf Zât’tan ibaret olup nispetlerden ve tecellîyâtın kâffesinden mukaddes ve müberrâ ve mutlaktır. Bunun için sûfiye bu mertebe için aynı zamanda Zât-ı Sâzic tabirini de kullanmışlardır.<sup>39</sup> Onun için bu mertebeye munkatî’ul-işârât, meçhul’un-na’t da denmiştir.<sup>40</sup> Vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen ârifler Zât-ı İlâhî’ye için vücûda mukaddem adem tesmiye etmişlerdir. Zât-ı İlâhî kendisinde asla hiçbir taayyünün zuhûra gelmediği ve zulmetten ibaret olup vücûd-î mahzın hakikatidir; yani hiçbir şekilde Zât-ı Sırf’ı bilmeye imkân ve ihtimal yoktur. Bu nedenle min küllî’l-vech meçhuldür.<sup>41</sup> Bunun içindir ki Rasulullah’a (s.a.v.) Ebû Zerî el-‘Uşaylî tarafından soru-

<sup>36</sup> Konevî, *İcâzu’l-Beyân*, 158; Erdem, “Konevî’de Varlık Mertebeleri”, 214.

<sup>37</sup> Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, 102-107; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 251.

<sup>38</sup> Muhakkik sûfiler tarafından kullanılan diğer tabirler için bk. Konuk, *Fusûsu’l-hikem Tercümesi*, 1/4-8.

<sup>39</sup> Cîlî, *Merâtib*, 35; Suad Hakîm, *el-Mu’cemu’s-sûfî* (Beirut: Nedre, 1981), 822-825.

<sup>40</sup> Konuk, *Fusûsu’l-hikem Tercümesi*, 1/44-45; Cîlî, *Merâtib*, 35.

<sup>41</sup> Konuk, *Fusûsu’l-hikem Tercümesi*, 1/44-45; Cîlî, *Merâtib*, 35.

lan “Halkı halk etmezden önce Rabbimiz nerede idi?” şeklinde sorusuna cevaben Efendimiz (s.a.v.) “Üstünde ve altında hava olmayan ‘amâ’da idi.” demiştir.<sup>42</sup> “Üstünde ve altında hava yok.” cümlesi mekânsal bir ifade olmayıp Allah’ın hiçbir sıfat ve esmâ ile vasıflanmadığı anlamında ve Zât-ı Sırf olduğu için mutlak bilinmezlik mânâsındadır. Bunun anlamı daha açık bir ifade ile Zât’ını Zât’ından başka kimse bilemez demektir. Bu durumda Abdülkerim Cîlî, taayyün-i evvel mertebesine işaret etmektedir. Cîlî, ‘amâ mertebesinde Vücûd’a hakkîyet ve halkîyet vasfedilemeyeceğini söyler ve vücûdun lâ-hakkîyetün ve lâ- halkîyyetün mertebesine dahi izafe edilemeyeceğini beyan etmiş ‘amâ’da ne Hakk ne de halk tasavvuru vardır” diyerek mutlak bilinmezliğe işaret etmiştir.<sup>43</sup> Cîlî, ‘amâ mertebesinin ehadiyet mertebesi olduğunu ancak ehadiyet mertebesi ile ‘amâ mertebesi arasında fark olduğunu dile getirir. Şöyle ki: “Ehadiyet, Zât’ın Zât’ta hükmüdür ki zuhûr-ı Zâtî-yi ehadiyeden ibarettir. ‘amâ itlak muktezasıyla Zât’ın hükmüdür,”<sup>44</sup> der. Daha anlaşılır bir ifadeyle söyleyecek olursak ‘amâ mertebesi mutlak bilinmezlikten bilinmeyi sevmesi ve bilinmeye doğru zuhûrun meyline yönelmesi, Allah’ın esmâ ve sıfatlarıyla varlığı ayniyet ve gayriyet olmadan icmâli olarak bilmesidir. Zuhûra meylin ve zuhûru sevmenin ilk mertebesi olması hasebiyle bu mertebenin diğer adı taayyün-i evveldir.

Bu mertebede Hakk’a hiçbir isim ve sıfat nispet edilemez. Hak için müspet ya da menfi hiçbir şekilde hiçbir hükmün bulunmadığı mertebedir. Ancak bu mertebede Hak kemalinin izharını ortaya koyma babından bilinme arzusunu ve bilinmeyi sevmiş, kendisini kendi Zâtî ilmiyle bilmiş ve bu halini sevmiştir. Bunun başka bir ifadeyle anlamı ise bilen, bilinen, bilmek ya da seven, sevilen ve sevginin (aşk) bir olduğu mertebedir.<sup>45</sup>

*Aşk çün perdeden iyân oldu,*

*Mâsivâ-yı Hudâ nihân oldu.*

*Çekdi uşşâk-ı mülk-i itlâka,*

*Aşk minhâc-ı âşıkân oldu.*

*Aşk u ma’suk âşık oldu yâr,*

*Leyse fi’ddâr-ı gayruhu deyyâr. (Sabûhî Ahmed Dede)<sup>46</sup>*

Risâleye göre Abdurrahman Câmî, ‘amâ hadisinin sağlam ve güvenilir

<sup>42</sup> Tirmizi, “Tefsir Sûre”, 11; İbn Mace, “Mukaddime”, 13; İbn Hanbel, *Müsned*, 4/11-12

<sup>43</sup> Sadreddin Konevî, *Miftâhu Gaybi'l-cem ve'l-vücûd- Tasavvuf Metafizîği*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 56-57; Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, 103.

<sup>44</sup> Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, 103.

<sup>45</sup> Erdem, “Sadreddin Konevî’de Varlık Mertebeleri”, 205-224.

<sup>46</sup> Erdem, “Konevî’de Varlık Mertebeleri”, 205-224; Müzekkir Kızılkaya, *Sabûhî Ahmed Dede’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 233-234.

râvi zinciriyle gelmesinden dolayı hadisin sübutunda bir problem görmemektedir. Ancak hadisin zâhirî mânâsı itibariyle birçok problemi barındırdığını ifade etmektedir. Câmî'ye göre mânâsı derin olan bu hadiste ilk problem dil yönündendir. Bu hadiste geçen 'amâ kelimesi Arapça'da "bulut"<sup>47</sup> anlamına gelmektedir. Bulut, cisim olması hasebiyle bir mekânla irtibatı vardır. Çünkü cisimler yer kaplar. Yer kaplama ise mekânla mümkün olan bir durumdur. Cismin bir mekânda olması onun aynı zamanda cisim ya da cismânî bir varlık olmasını gerektirir.

Câmî'ye göre dil yönünden başka bir problem ise "yaratmadan önce" ifadesindedir. Bu ifade Allah'ın varlıkları yaratmadan önce mahlûkatın içinde olmasını gerektiriyor ki Allah bu durumlardan yüce ve münezzehtir. Daha anlaşılır bir ifade ile Hakk için evvel, ahir, ön, arka, alt, üst kavramları i'tibarattan ibarettir. Zira bu kavramlar zamana, mekâna ve yöne işaret eder ki Hakk bütün bunların hepsinden münezzehtir. Bu durumu zâhir ehlinin kavrayamayacağını dile getiren Câmî, bu hadisin derûni anlamlarını ancak ehassü'l-has kullar anlayabileceğini ve usulüne uygun lafızlarla kelimelere dökülebileceğini söyler.<sup>48</sup> Bu ise ancak can gözüyle görmek, can kulağıyla duymak, ölmeden önce ölme sırrına ermekle mümkün olacaktır.<sup>49</sup>

Câmî'ye göre ehassü'l-has kullar 'amâ hadisinde yatan mânâyı Hak Teâlâ'nın zuhûr âlemine teveccühü ve tecellîsi ile mertebe mertebe zuhûratıyla izah etmişlerdir. Merâtib-i vücûd mertebeleri içerisinde Zât-ı Sırf'a "meskûtun anı" demeleri nedeniyle merâtib içerisinde Zât-ı Sırf'a yer vermemişlerdir. Mutlak bilinmezliği nedeniyle "vücûdun mâverasında bir emirdir, bir sırdır"<sup>50</sup> demişlerdir. Bu gerekçelerle muhakkik sûfilerden vahdet-i vücûd görüşünü benimseyenler 'amâ'yı taayyünâttan bir mertebe olarak merâtibden saymışlar ve mertebe-i ehadiyyet olarak kabul etmişlerdir.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Bulut kelimesi hakkında değerlendirmeler için bk. Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercümesi*, 1/ 10, 48, 166-167, 430-435.

<sup>48</sup> Câmî, *Şerh-i hadis-i 'amâ*, 1a.

<sup>49</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlmî't-Tasavvuf*, thk. Ma'ruf Zerîk-Ali Abdülhamit Baltacı (Beyrut: Daru'l-Cîl, ts.), 393-394; İbnü'l-Arabî, *Futûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.), 2/191, 4/299-351; Mevlânâ, *Mesnevî* (İstanbul: MEB, 1966), 4/184 (b. 2271-2273); Lamiî Çelebi, *Nefehât Tercümesi* (İstanbul: y.y., 1282/1865), 108.

<sup>50</sup> Câmî, *Şerh-i hadis-i 'amâ*, 1a.

<sup>51</sup> Sadreddin Konevî, *Miftâhu Gaybi'l-cem ve'l-vücûd- Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık 2013), 56-57; Abdülkerim Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdulaziz Mecdi Tolun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 102; Abdurrahman Câmî, *Nağdî'n-nuşûs fi şerhi Nağşi'l-Fuşûs*, (Tahran: y.y., 1381/1961), 30-31.

## Sonuç

Bu risâlede Abdurrahman Câmî 'amâ hadisini şerh etmiş ve genel olarak La-taayyün mertebesi ile ehadiyet mertebesine değinmiştir. Diğer mertebeler üzerine başka eserlerinde geniş açıklamalar getirdiği için bu risâlede diğer mertebeleri bir cümlelik açıklama ile geçiştirmiştir. Muhtemeldir ki Câmî bu risâleyi, merâtib konusunda muarızları tarafından kendisine yöneltilen tenkitlere karşı vahdet-i vücûd düşüncesini savunmak için veya merâtible ilgili kendisine yöneltilen bir soruya cevap mahiyetinde kalem almıştır. Lâ-taayyün mertebesinde Vücûd'un mutlak bilinmezliği hususunu ele almış ve bu mertebenin Zât-ı sırf mertebesi olduğunu beşer idrakinin fevkinde bir durum olması hasebiyle zihinlerin bu meseleyi kavrayamayacağı hususunu dile getirmiştir.

Zât'ın zuhûra meylettiği ilk mertebe olan taayyün-i evvel konusunu ele almış, ehadiyet mertebesinde olan bu mertebe hakkında zihne gelen soruları veya muarızlarının görüşlerine karşı vahdet-i vücûd savunması sayılabilecek bu risâleyi yazmıştır. Risâlede ele alınan Ebû Rezîn el-ʿUḳaylî hadisini dil yönünden ve mânâ yönünden izah etmiş ve hadisin içerdiği derûni mânâları anlaşılır bir dille kaleme alıp açıklamıştır. Vücûda dair görüşlerinde hem İbnü'l-Arabî'nin hem de Sadreddîn-i Konevî'nin tesirlerini yansıtmaktadır.

Bu risâlede Abdurrahman Câmî, vahdet-i vücûd düşüncesini benimseydiğini ve bu düşüncenin savunucularından olduğunu bir kez daha ortaya koymuştur. Zira yaşadığı bölge konum itibarıyla vahdet-i vücûd düşüncesine muarız ve muhâlif olan ulemânın çok olduğu bir bölgedir.

## Risâle-i Şerh-i Hadis-i Ebû Rezîn el-ʿUḳaylî

باسمه سبحانه\*

ای پاک زحیز و میرا ز مکان

خالی ز تو نی درون و بیرون جهان

از کنه تو کش نه نام باشد نه نشان

در ستر عماست دیده عقل و گمان

عن ابی زرین عقیلی رضی الله عنه انه قال قلت یا رسول الله این کان ربنا قبل ان یخلق خلقه قال صل الله علیه وسلم کان فی عماء ماتحته هواء وما فوقه هواء<sup>52</sup>

صدور این کلمه جامعه از مشکوة نبوت بصحت پیوسته است. اما معنی آن بحسب ظاهر از اشکالی خالی نیست. زیرا کلمه آئین که در کلام سائل واقع شده، در لغت عرب موضوع است از برای سؤال از مکان و أيضاً عماء که در جواب آن اندراج یافته، در همین لغت عبارت از سحابی است رقیق و آن از مقوله جسم است و حال در جسم را جسم می باید بود یا جسمانی، أيضاً تقیید سؤال به قیل أن یخلق خلقه مشعرست بآنکه حق سبحانه

<sup>52</sup> \* Ali Emirî nüshası esas alınmıştır.

Tirmizî, "Tefsir", 12 (No: 3108); İbn-i Mâce, "Mukaddime", 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/11-12. İbn-i Mâce, *Sünen*, 1/64 (No: 182).

بعد خلق الخلق در خلق است و این موهم حلول، وهو سبحانه و تعالی عن جميع ذلك علوا کبیرا. و شرح این حدیث بر وجهی که شبهه مرتفع شود واشکال مندرج کرد و چنانکه از سخنان کبراء دین و کلمات عظماء اهل یقین مفهوم می شود. آن مبنی بر مقدمه ایست و آن آنست که حضرت حق را سبحانه و تعالی من حیث توجهه الی عالم الظهور مراتب و حضراتست.

#### مرتبه اولی

تعینی است کلی جملی شامل جميع تعینات ازلیه و ابدیه و جامع جميع حقایق الهیه و کونیه اما بی تفصیل و امتیاز، بعضی از بعض و این را تعین اولی گویند، و فوق آن لا تعین و اطلاقست.

#### مرتبه ثانیه

تفصیل و تمیز مرتبه اولی است، و این مرتبه را تعین ثانی خوانند و درین مرتبه حقایق الهی و کونی از یکدیگر ممتازند، حقایق الهی را وحدتی است حقیقی و کثرتی نسبی و حقایق کونی را بعکس آن کثرتی است حقیقی و وحدتی نسبی، و درین دو مرتبه حقایق کونی را اصلا از وجود خارجی نصیبی نیست و متعدد و متمیز نیستند بتعدد و تمیز خارجی.

#### مرتبه ثالثه

عالم ارواح مجردة بسیطه است که ادراک آن متصور نیست جز قوت عقلیه را بمشاهده آثار و احکام آن.

#### مرتبه رابعه

عالم مثالست که آلت ادراک آن خیالست.

#### مرتبه خامسه

عالم حس و شهادت است که مدرک می شود بحواس ظاهری.

#### مرتبه سادسه

احدیت جمع جميع مراتب است و آن مرتبه انسان کامل است. و چون هر يك از این مراتب بمنزله محل و مکانیست مر حقیقت مطلقه را پس بر سبیل شبه و مجاز بکلمه این از ان سؤال توان کرد، و چون آن سؤال تقیید یابد به قبل آن یخلق خلق، مقصود از ان مرتبه تواند بود از مراتب الهیه که مقدم باشد بتقدم ذاتی بر مراتب خلقیه اما تقدمی بی واسطه و شک نیست که آن مرتبه تعین ثانی است، چنانکه مذکور شد. و مراد به عماء که در جواب سؤال واقع شده است آن مرتبه است نه معنی متعارف لغوی. ولهذا هوأ که از لوازم آنست از فوق و تحت آن نفی فرموده و مناسبت بین المعینین آنست که همچنانکه سحاب رقیق حاجب و ساتر آفتاب نمی شود و همچنین کثرت حقایق الهی و کونی درین مرتبه ساتر وحدت حقیقی نمی شود، زیرا که کثرت حقایق الهی نسبی است نه حقیقی، و کثرت حقایق کونی اگرچه حقیقی است اما علمی غیبی است نه خارجی شهادی، بخلاف مراتب خلقیه که کثرت آن هم حقیقی است و هم خارجی شهادی، و از بعضی مواضع اطلاقات این طایفه چنان می شود که مرتبه عمائیه را عبارت از مرتبه اولی داشته اند و آن بحسب ظاهر موافق حدیث نبوی صل الله علیه و سلم نمی نماید مگر آنکه خلق را که در حدیث واقع شده است بمعنی تقدیر دارند نه ایجاد، و مراد بآن تعیین هر يك از حقایق و ماهیات باشد بر قدری مخصوص و اندازه معین از استعداد و قابلیت. و شك نیست که این معنی در مرتبه ثانیه است، و مرتبه مقدم بر آن مرتبه اولی. و هو سبحانه اجل و اعلی.

#### رباعی

خوش آنکه رسیدگان باسرار قدم

چون در نظر آورند این تازه رقم

هر حرف خطا که جسته باشد ز قلم

شویند بآب عوف و باران کرم.

**Tercümesi**

*Ey yer ve mekândan temiz ve müberrâ  
Cihanın içi de dışı da senden hâlî değil  
Senin künhüne dair ne ad ne de nişân var  
Akıl ve şüphe gözü 'Amâ örtüsüyle örtülü.*

Ebû Zerîn 'Ukaylî'den (r.a.) rivâyet edilmiştir: “Resulullah’a (s.a.v.) dedim ki: Ya Resulallah, Rabbimiz mahlûkatı yaratmadan önce neredeydi? Resulullah Efendimiz buyurdu ki: ‘Üst tarafında hava ve alt tarafında hava olmayan ‘amâ (bulutun) içindeydi.’ ”<sup>53</sup>

Bu câmi’ kelimenin/hadîsin kaynağı nübüvvet kandilinden sahih olmuştur. Fakat mânâsı, zâhirî itibariyle işkâlden/güçlükten hâlî değildir. Zira soruyu dile getiren kişinin “nerede?” sözü, Arap dilinde “bir mekânı/yeri” sorma hususunda mevzubahis olur. Yine cevabında gelen ‘amâ, bu dilde “ince/rakîk bir bulut” mânâsında bir tabirdir, bu ancak cisimden bahsedildiğinde söz konusu olur. Cisimde yerleşme (hâl/hulûl) için cisim ya da cisme ait bir şey gerekir. Yine soruyla kayıtlanan “mahlûkatı yaratmadan evvel” ifadesi, Hak Subhânehu’nun “halkı yarattıktan sonra halkladır/halktadır” gibi bir mânâyâ işaret tir ki bu hulûl vehmine sebep olur. Allah Subhânehu ve Teâlâ bütün bunlardan münezzehtir, yücedir. Bu hadisin şerhi, din büyüklerinin sözleri ve yakîn ehli uluların ifadelerinden anlaşılan bilgilerle olursa şüphe giderilir ve bu konudaki zorluklar ortadan kalkar. Bu konuda bir mukaddime gerekir, buna göre Hazret-i Hak Subhânehu ve Teâlâ için zuhûr âlemine teveccühleri cihetiyle mertebeler (merâtib) ve hazretler (hazerât) vardır.

**Birinci mertebe (Mertebe-i ûlâ):** Ayrışma ve tafsîl olmaksızın bütün ilâhî ve kevnî hakikatleri câmi, ebedî ve ezeli bütün taayyünleri şâmil, her şeyi hâvî küllî bir taayyündür. Bazen buna taayyün-i evvel derler, üstü lâ-taayyün ve itlak mertebesidir.

**İkinci Mertebe (Mertebe-i sâniye):** Birinci mertebenin tafsîli ve temyîzidir. Bu mertebeye ikinci taayyün derler. Bu mertebede ilâhî ve kevnî hakikatler birbirinden ayrılırlar. İlâhî hakikatler için birlik/vahdet hakîki, kesret nisbî/izâfidir. Kevnî hakikatler içinse bunun aksine kesret hakîki/gerçek, vahdet/birlik nisbî/izâfidir. Bu iki mertebede kevnî hakikatler için asla hâricî varlıktan nasip yoktur, hâricîte sayı ve ayrışma ile müteaddid ve mütemeyyiz değildirler.

**Üçüncü mertebe:** Basit mücerred ruhlar âlemidir ki akıl gücünün âsâr

<sup>53</sup> Tirmîzî, “Tefsir”, Hud (No: 3108); Tirmîzî, “Tefsir”, 11; İbn-i Mâce, “Mukaddime”, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/11-12.

ve ahkâmını (izleri ve etkilerini) müşâhede etmesi dışında bu mertebenin idrak edilmesi düşünülemez.

**Dördüncü mertebeye:** Misal âlemidir ki bu mertebeyi idrak etme vasıtası hayâl gücüdür.

**Beşinci mertebeye:** His ve şehâdet âlemidir ki zâhirî duyuyla idrak edilir.

**Altıncı mertebeye:** Bütün mertebelerin toplandığı ehadiyyet ve insân-ı kâmil mertebesidir.

Bu mertebelerden her biri mutlak hakikat için bir mahal ve mekân konumuna geldiğinde bundan sonra teşbih ve mecaz yoluyla “eyne/nerede?” sorusu sorulabilir. Bu soru “mahlûkatı yaratmadan önce” ifade si ile kayıtlı olduğunda, bu mertebeyeyle kastedilenin ilâhî mertebelerden bir mertebeye olması gerekir. Çünkü yapısı gereği yaratılmış mertebelere (merâtib-i halkiyye) vâsita olmaksızın takaddüm etmiştir. Şüphesiz ki bu mertebeye zikredildiği gibi taayyün-i sânidir. Suâlin cevabında ortaya çıkan ‘amâ’dan murad bu mertebedir, yoksa tarif olunan kelime mânâsı değildir. Onun, alttan ve üstten gerekliliği olan “hava”dan nefyedilmesinin sebebi ve iki mânâ arasındaki münasebet şöyledir; nasıl ki ince bulut güneşi örten perde olamaz, benzer şekilde ilâhî ve kevnî hakikatler de bu mertebede hakiki vahdetin perdesi olamazlar. Zira ilâhî hakikatlerin çokluğu izâfidir, hakiki değildir. Kevnî hakikatlerin çokluğu her ne kadar hakiki ise de ilmî ve gaybîdir yoksa hariçte ve görünüşte değildir. Oysa ki merâtib-i halkiyyede durum kevnî hakikatlerin aksinedir ve merâtib-i halkiyyede çokluk hem gerçektir hem de hariçte görünüşü vardır. Itlak mevzusu söz konusu olduğunda bu gruptan bazıları ‘amâiyye mertebesini birinci mertebeye (mertebeye-i ûlâ) olarak tanımlamışlardır. Fakat bu, zâhiren bakıldığında hadîs-i nebevîyle muvafık görünmüyor. Ancak bunlar hadiste gelen “halk” tabirini icâd değil, takdir anlamında değerlendirmişlerdir. Bu durumda taayyünden maksat her bir hakikat ve mâhiyetin kendine has kaderi, ölçüsüne uygun muayyen istidât ve kâbiliyetleridir. Şüphe yok ki bu mânâ ikinci mertebede olur, onun öncesindeki mertebeye ise birinci mertebedir. O, Sübhânehu a’lâ ve eceldir.

### Rubâî

*Kıdem sırlarına erişenlere ne mutlu,  
Böylece bu taze nakışları tefekkür ederler.  
Kalemin yazdığından buldukları her harfin hatasını  
Af suyu ile ve kerem yağmuruyla yıkarlar.*



**باسمِ سجانه**

ای پاک ز جیز و میر از مکان خالی ز تونی درون و بیرون جهان  
از کنه توکش نه نام باشد نه نشان در سر عاست دیده عقل و کمان  
این ابی ز زین المعقلی رضی الله عنه ان قال قلت یا رسول الله این کان ربنا قبل  
ان یخلق خلقه قال کان فی علاء ما تحت عواد و ما فوقه موا صد و راین کلمه  
از شکون بنوت بصحت بویسته است اما معنی آن کسب ظامرا از انکالی خالی نیست  
نیز که کلمه این که در کلام سابل واقع شده در لغت عرب موضوع است از برای مثال  
از مکان و ایضا عکس که در جواب آن اندراج یافته در همین لغت عبارت از سجانه است  
ربیع و آن از مقوله جسم است و حال در جسم را جسم می باید بود یا جسمانی و ایضا  
تفسیر سوال بقبل ان یخلق خلقه مشهورست تا آنکه صی سجان بعد خلق الخلق در خلق است  
و این موم حلول و موسجانه تعالی عن جمیع ذلک علما کبیرا و شرح این جدید و وجهی  
شبهه در لغت شود و اشکال مند فکرمه در چنانکه از سخنان کبر این و کلمات عظام اصل  
یعین مفهوم می شود ان منتهی بر مقدمه است و آن آنست که حضرت حق سبحان و تعالی  
من حیث توحید الی عالم الظهور مراتب و حضرات مرتبه اولی تعینی است کمالی  
شامل جمیع تعینات ازلیه و ابدیه و جامع جمیع صفایق الیه و کونیا ما فی تفصیل متناز  
بعضی از بعض و این را تعین اولی گویند و فوق ان لا تعین و اطلاق مرتبه ثانیه  
تفصیل و تمیز مرتبه اولی است و این مرتبه را تعین ثانی خوانند و درین مرتبه  
صفایق الهی و کونی از یکدیگر متنازند صفایق الهی با وحدانی است حقیقی و کثرتی بی صفایق  
کونی را بعکس آن کثرتی است حقیقی و وحدانی نسبی و درین دو مرتبه صفایق کونیه را اصلا  
از وجود خارجی نصیب نیست و متعدد و متمیز نیستند متعدد و متمیز خارجی مرتبه ثانی

Risâle'nin Ali Emîri Nüshası

عالم ارواح مجردة بسیط است که ادراک آن متصور نیست خفوت عقیده را بشناخته آثار  
 و احکام آن مرتبه رابعه عالم مثال است که آلت ادراک آن خیال است مرتبه خامسه  
 عالم وحس شهادت است که مدرک می شود بحواس ظاهری مرتبه سادسه احدی جمع  
 جمیع مراتب است و آن مرتبه انسان کامل است و چون هر یک از این مراتب تکامل علی  
 و مکانت مرصفت مطلقه را بس برکسبیل شبه و مجاز بکلمه این ازان سوال توان کرد  
 و چون از سوال تقید یا بدیهه قبل از خلق الخلق مقصود ازان مرتبه تواند بود  
 از مراتب الهیه که مقدم باشد بقدم ذاتی بر مراتب خلقیه اما تقدیمی واسطه و تکلیف است  
 آن مرتبه تعیین ثانی است چنانکه مذکور شد و مراد بهما که در جواب سوال واقع شده است  
 آن مرتبه است نه معنی متعارف لغوی و لهذا سوال که از لوازم آن است از فوق و تحت آن  
 نفی فرموده و مناسبت بین المعنیین آنست که همچنانکه سحاب رقیب چای و ساقا  
 نمی شود همچنین کثرت صفایق الهی و کونی درین مرتبه سائر و حدت صفتی نمی شود زیرا که  
 کثرت صفایق الهی نیست نه صفتی و کثرت صفایق کونی اگر چه صفتی است اما علی غلبه است  
 نه خارجی شهادی بخلاف مراتب خلقیه که کثرت آن هم صفتی است و هم خارجی شهادی  
 و از بعضی مواضع اطلاقات این طایفه چنان می شود که مرتبه عمائیه را عبارت از مرتبه  
 اولی داشته اند و آن بجز ظلمه موافق حدیث نبوی صلی الله علیه و سلم نمی نماید مگر آنکه خلق را که  
 در حدیث واقع شده است یعنی تقدیر دارند نه ایجاد و مراد بان تعیین هر یک صفایق  
 و ماسیات باشد بر قدری مخصوصه اندازه معین از استعداد و قابلیت و تکلیف است این  
 معنی در مرتبه ثانیه است و مرتبه مقدم بر آن مرتبه اولی و موسی ناجی و اعلی باعینه  
خوش آنکه رسیدگان با سراسر قدم چون در نظر آورند این تازه تریم مرده و فضا که حسنه باشد قلم  
شوند بآب عفو و باران کرم

Ali Emîri Nüshası (Devamı)

### Kaynakça

- Acer, Abdurrahman. *İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve Şerhu Fusûsi'l-hikem: Tahkik ve İnceleme*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Allahverdiyev, İbrahim. *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. Muğîre Ebû Abdillâh. *Tarihu'l-kebîr*. nşr. Muhammed Abdulmuîd Hân. Haydarabâd: Dâiratu'l-Meârifi'l-Usmâniyye, ts.
- Câmî, Nüreddîn Abdurrahman bin Ahmed. *ed-Durretu'l-fâhire*. ed. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1422/2002.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Cîlî, Abdulkerim. *İnsân-ı Kâmil*. çev. Abdulaziz Mecdi Tolun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Cîlî, Abdulkerim. *Merâtib-i Vücûd ve Beyan-i Hakikat-i Küll-i Mevcud*. çev. Aldulaziz Mecdi Tolun. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006.
- Chittick, William. *Varolmanın Boyutları*. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Çaldak, Süleyman. "Câmî'nin el-Kasîdetü'l-hamriyye Şerhi". *Adıyaman Üniversitesi Ulusal Eski Türk Edebiyatı Sempozyumu*. ed. Süleyman Çaldak -İbrahim Halil Tuğluk. 173-182. Ankara: TÜBİTAK, 2010.
- Erdem, Hüsameddin. *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Erdem, Hüsameddin. "Sadreddin Konevi'de Varlık Mertebeleri ve İbni Arabi ile Mukayesesi". *III. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu*. 173-205. Konya: Necmettin Erbakan Ünivrrsitesi, 2018.
- İbnü'l-Arabî, *Futûhâtü'l-Mekkiye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbn Hıbbân, Muhammed b. Hıbban b. Ahmed b. Hıbban b. Muaz b. Mâbed, et-Temîmî, Ebû Hatim, ed-Dârimî, el-Bustî. *es-Sikât-ı İbn Hıbbân*. ed. Muhammed Abdulmuid Hân. Haydrabâd: Dâiratu'l-Meârifu'l-Usmâniyye, 1392/1973.
- Hakîm, Suad. *el-Mu'cemu's-sûfi*. Beyrut: Nedre, 1401/1981.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn-i Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvini. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. nşr. Faysal İsa el-Babi el-Halebi. Beyrut: Dâru İhyâ-i Kutubi'l-Arabiyye, 1421/2001.
- İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Kaşânî, Abdurrezzak. *İstilâhâtü's-sûfiyye*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1412/1992.
- Kayserî, Davud. *Tasavvuf İlimine Giriş*. İstanbul: Nefes, 2013.

- Kılıç, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber*. İstanbul: Sûfi Kitap, 2009.
- Kîlânî, Asım İbrahim. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Konevî, Sadreddin. *Fusûsu'l-hikem'in Sırları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Konevî, Sadreddin. *Miftâhu Gaybi'l-cem ve'l-vücûd (Tasavvuf Metafizigi)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Konevî, Sadreddin. *İcâzu'l-beyân fi Te'vili Ümmi'l-kur'ân*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. çev. Ahmed Avni Konuk. haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın. İstanbul: İFAV, 2014.
- Konevî, Sadreddin. *Nüsüs fi Tahkiki Tavri'l-mahsus*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık 2002.
- Kurtûbî, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber b. Âsım en-Nemirî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.
- Okumuş, Ömer. "Câmî, Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/416-417. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Sâfi, Ali b. Hüseyin. *Vâiz Kâşifi. Reşehât-ı Aynu'l-hayât*. thk. Ali Aşğar Muayniyân. İran: y.y., ts.
- Sâfi, Ali b. Hüseyin. *Vâiz Kâşifi. Reşehât*. sad. Mustafa Özsayın. İstanbul: Semerkant Yayınevi, 2005.
- Saîd Abdülfettâh. *Risâle-i Vahdeti'l-vücûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Taşkın, Bilal. "Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fi'l-vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlîl ve Tahkiki". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015), 73-109.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ts.
- Turgut, Kadir. *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Uludağ, Süleyman. "Câmî" *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması*. 3. Cilt. ed. Ejder Okumuş. 2/267-280. Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı 2013.

# Kitap Değerlendirmeleri

Book Reviews

tokat  
ilmiyat  
dergisi



tokat  
ilmiyat  
dergisi

Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat  
9/2 (Aralık | December 2021)  
ISSN 2717-6134 | e-ISSN 2717-610X

*Ahlakla Varolmak*

Yazar Muhammet Şevki Aydın (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021)

*Come into Existence with Morality*

Written by Muhammet Şevki Aydın (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021)

Değerlendiren | Reviewed by

**Ramazan DİLER**

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa  
Üniversitesi University  
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences  
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Department of Philosophy and Religious  
Dalı Studies  
Tokat | Türkiye Tokat | Turkey  
ramazan.diler@gop.edu.tr orcid.org/0000-0002-8659-0018

**Atıf | Cite as:**

Diler, Ramazan. "Ahlakla Varolmak, Yazar Muhammet Şevki Aydın (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) [Come into Existence with Morality, Written by Muhammet Şevki Aydın (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021)]". *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 9/2 (Aralık | December 2021), 719-728.

**Copyright ©**

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.  
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>





*Come Into Existence with Morality***Written by Muhammet Şevki Aydın (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021)**

**Abstract:** What morality and value are, how to moralize people and how to learn them are important issues. As a matter of fact, talking, writing about morality, taking moral actions and maintaining it are among the phenomena that people have been thinking about since the first human being. In fact, from time to time, it is seen that the reproaches about the neglect of morality or value are expressed in the highest pitch. It is possible to say the same for the Islamic world. Muhammet Şevki Aydın; - created a book study in order to draw attention to the narrowing of meaning in the concept of morality, the indifference of the Islamic world and our country to the moral-value phenomenon over time. The articles on morality in the book were previously published in the Diyanet Monthly Magazine. In addition, some of the articles on morality were included in the related symposium books. The aim of the study is to introduce the book called "Come into Existence with Morality" written on morality and to make some evaluations about the book. The evaluation was made on the prominent themes.

**Keywords:** Religious Education, Morality, Value, Moral Education, Islamic Ethics.

*Ahlakla Varolmak***Yazar Muhammet Şevki Aydın (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021)**

**Öz:** Ahlakın ve değerlerin ne olduğu, insanın nasıl ahlaklanacağı ve öğrenmeye nasıl konu edileceği önemli bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Nitekim ilk insandan beri ahlâk meselesi üzerine konuşmak, yazmak, ahlakî eylemlerde bulunmak ve bunu sürdürmek insanların kafa yorduğu olgulardandır. Hatta zaman zaman ahlak veya değer olgusunun ihmal edildiğine dair serzenişlerin en yüksek perdeden dillendirildiği de görülmektedir. İslam dünyası için de bunu söylemek mümkündür. Muhammet Şevki Aydın ahlakın "ne"liği, öğrenime nasıl konu edileceği üzerinde düşünmek, ahlakı güncellemek ihtiyacını dile getirmek, din-ahlak ilişkisini açıklamak; İslam dünyasının ve ülkemizin ahlak-değer olgusuna zaman içerisinde kayıtsız kalışına; ahlak kavramındaki anlam daralmalarına dikkat çekmek amacıyla bir kitap çalışması meydana getirdi. Kitaptaki ahlâka dair yazılar daha önce Diyanet Aylık Dergi'de yayımlandı. Ayrıca ahlâka ilişkin yazıların bir kısmı da ilgili sempozyum kitaplarında yer aldı. Bu çalışmanın amacı ahlâk üzerine kaleme alınan "Ahlakla Varolmak" isimli kitabı tanıtmak ve kitap ile ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmaktır. Değerlendirme, öne çıkan temalar üzerinden yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Ahlak, Değer, Ahlâk Eğitimi, İslam Ahlakı.



**P**rof. Dr. Muhammet Şevki Aydın'ın kaleme aldığı "Ahlakla Varolmak" adlı kitabında ahlakı ve değeri, olguyla ilişkisine göre tanımlamaya, ahlak eğitimi teorisinin/felsefesinin gelişimine katkı vermeye çalıştığı görülmektedir. Bu çerçevede ahlak eğitimi ile ilgili kavramların tanımlanması, kapsamlarının belirlenmesi, örneklendirilmesi, gerçek hayatla ilişkilerinin kurulması son derece önem arz etmektedir. Yazar kitabında bu amaçları çok açık ve etraflı bir şekilde dile getirmektedir. Yazar ahlak ile bilgi arasındaki güçlü bağa dikkatleri çeker. Bu bağın varlığın ve ahlakın anlamlandırılmasındaki öneminden bahseder. Yazara göre söz konusu bağın beslenmesi gerekmektedir. Bu beslenme üst düzey bilgilenme becerileriyle mümkündür. Yazar ahlak konusundaki bilgilenmelerimizin ve ahlak öğretim uygulamalarımızın bilgiyle diyalojik ilişkisine de kitabında değinir. Ona göre ahlakın içeriği de öğrenme süreci de bilimsel bilgiden yararlanmalıdır. Buna göre ahlak eğitimi bireyde, anlamlı ahlak öğrenmelerini gerçekleştirmelidir. Yazar, bilgiyle doğru ilişki kurmanın ahlak kavramındaki anlam daralmalarını da ortadan kaldıracığını; ahlaka verilen önemin artacağını düşünmektedir. Yazara göre ahlakın nihai amacı ise ahlaki ve vicdani muhakeme yeteneği gelişmiş, sorumluluk bilinci kazanmış ahlaklı birey, ahlaklı toplum oluşturmak dolayısıyla mutlu birey ve mutlu toplum meydana getirmektir. Hem temel dini kaynaklarımız hem kültür geçmişimiz hem de kişisel aktüel tecrübemiz bunu doğrulamaktadır. Yazara göre bu durum ütopyik değildir. Eserin, din/ahlak eğitimi teorisine, din eğitimi/ahlak eğitimi anlayışına ve uygulamalarına önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmekte; ahlak eğitimi alanında önemli bir ihtiyacı karşılayacağı öngörülmektedir.

Bu öz girişten sonra kitabın tanıtımı eserde öne çıktığı düşünülen ve değerlendirici tarafından oluşturulmuş temalar üzerinden yapılmıştır.

### **Ahlâkın ve Değerin “ne”liği**

Yazar kitabın farklı yerlerinde, işlevinden hareketle ahlaka farklı atıflarda bulunur (s. 38). Ancak yazar genel olarak Gazzali'den gelen tanıma tercih eder. Buna göre "... ahlak insanda yerleşen öyle bir melekedir ki onun sayesinde bireyin tutum ve davranışları fikri zorlanma olmaksızın kolaylıkla ortaya çıkarılır" (s. 36, 139).

Değer kavramının mahiyetine dair de yazar önemli, kapsayıcı açıklamalarda bulunur. Ona göre değerle insan arasında kendiliğinden bir ilişki başlar: o bakımdan "değer, insana özgüdür. İnsan değer oluşturma, değer sahibi olma özelliği ile diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Değer oluşturma, insanın hayata gözlerini açtıktan sonra başlattığı anlam arayışıyla doğrudan ilgilidir" (s. 99), der. Yazara göre değerler bireyin hayatını an-

lamlandırır ve hayatını düzenlerler. İnsanın “... tutum ve davranışlarını belirleyici rol oynadıkları için onların daima bireyin hayatıyla doğrudan irtibatlı olması, onunla bütünleşmesi ve işe yararlılığını sürdürmesi gerekmektedir” (s. 108).

Yazara göre değer insan davranışlarının kıstasıdır: “Değer insanın kendi de dahil olmak üzere insanları, olayları, tutum ve davranışları değerlendirmeye ve belirlemede kullanılan bir ölçüttür, bir inançtır” (s. 138).

Yazar kitabında ayrıca “ahlaki değer” (s. 138), “İslami değer” kavramlarını da kullanır. İslami değerlerin insanlar için avantajlarını savunur ve insan hayatına doğrudan etkide bulunduğunu düşünür (s. 101). Bu noktada ona göre vahyin eşsiz katkısı vardır (s. 195). Kitapta ayrıca İslam ahlakında değerlerin nihai kaynağının insan değil, Allah (s. 197); bundan dolayı da İslami değer ölçüğünde Allah’ın hoşnutluğunun en büyük, en yüce değer (s. 81, 100) olduğu savunulur.

### **Varlık-Ahlak İlişkisi**

Yazara göre varlık oluşmadan din/ahlak oluşmaz ve bireyin var oluşu bir sürece tabidir “... Birey doğuştan sahip olduğu insani potansiyeli geliştirdiği oranda merak etme, araştırma, sorgulama, düşünme, anlam(landırma), kavrama, analizler yapıp sentezlere ulaşma gibi yeteneklerini etkin kullanabilir ve insanlık düzeyini o ölçüde yükseltebilir. İnsani yetilerini geliştirdiği takdirde birey, bütün olarak varlığı ve hayatı daha gerçekçi ve sağlıklı biçimde anlamlandırabilir. Bu bütünsel anlamlandırma, doğal olarak bireyin kendi varlığını ve bu arada ahlaki varoluşunu kavramayı da içerecek ve birey kendi varoluşunu yeniden inşa ederken ahlakını da üretecektir” (s. 38). Düşüncesine yazar şu cümlelerle devam eder: “Bireyin bizzat gerçekleştirmesi gereken bu varlığı anlamlandırma işi, yoğun bir düşünme ve sorgulama sürecini işletmesi suretiyle gerçekleşebilmektedir” (s. 194). Yazara göre bu anlayış, Müslümanın bilgi ile varoluşsal bir ilişki içine girmesini zorunlu kılmaktadır (s. 113).

### **Ahlak/Değer Üretmek**

Ahlaki sorunlarla baş etmenin, ahlak/değer üretmenin entelektüel beceriler elde etmekle mümkün olacağını yazar ısrarla hatırlatır ve ahlakın bilgisi ile ahlak oluşturmak arasındaki ilişkiyi gün yüzüne çıkarmayı düşünür. Yazara göre ahlakın bilgisi olmadan ahlaklı olunamaz: “Ahlaklı davranmanın yolu, iyinin ne olduğunu bilmekten geçer. ... Ahlak alanında oluşturulan bu nitelikteki bilgiler bireyin ahlaki değerlerine, ahlaki pratiğine vücut verir” (s. 114, 144). “Muhakeme gücü gelişmemiş, belli bir idrak düzeyine erişmemiş birinin ahlaki değer oluşturması mümkün de-

ğildir. Varlığı ve hayatı anlamlandırma sürecinde yol almayan, dolayısıyla kendine özgü bir dünya görüşü/hayat anlayışı geliştirme çabası içinde olmayan biri, ahlak üzerine düşünemez, ahlaki tutum ve davranışlarının ölçütü olan değerleri inşa edemez” (s. 31).

Yazar güzel ahlaka sahip olabilmek, bireyin anlam(landırm)a ve kavrama yeteneğinin geliştirmesine, ahlaki değerleri bizzat keşfedip içselleştirmesine ve bunları nasıl hayata yansıtılacaklarına dair güncel bilimsel bilgilere sahip olmasına bağlı görür. Bu da, tefekkür etmeyi, gerektirmektedir (s. 82-83). Bundan dolayı yazar ezberlenmiş değerlerin değil, birey tarafından keşfedilmiş değerlerin ve anlamlı öğrenmelerin bireyin ahlak gelişimine katkıda bulunabileceğini ileri sürer (s. 110).

Değer üretmenin bir yönünün değerleri güncellemek olduğunu savunur yazar. Bundan dolayı değer oluşturmak ve üretmek dinamik bir yapı arzeder (s. 104, 169). Yazara göre “değerin, canlılığını ve bunun tabii uzantısı olarak işlevselliğini koruması, hem değerın özüne hem de özün hayatla somut olarak yansıma biçimine ilişkin yeniden anlamlandırıp güncelleme çalışmalarının hem isabetli hem de sürekli yapılmasına bağlıdır” (s. 104, 171). Hayat şartlarındaki değişime paralel, değerlerde yenilenmenin istenen durum olduğu yazarın düşüncelerinde ortaya çıkmaktadır (s. 107).

Yazar, İslam ahlakının da güncellenmesi gerektiğini ancak bazı yanlış anlamaların bunun önünü tıkadığını düşünür: “İslami ahlak, itikadi esaslarla bütünleştiği için kimileri bunu mutlak, değişmez ve esnek olmayan bir yapıya sahip gibi görür. Oysa ahlak alanı durağan değil, vahiy temelli sabitelerine ilaveten değişen boyutları da bulunan dinamik bir alandır (s. 106-107). Ahlakın dinamik yönüne işaret eden yazar bazen de aktif ahlak kavramını kullanır. Ona göre “aktif ahlak, dinamik, gelişen kendini yenileyen bir sürece sahiptir” (s. 147).

### **Kültür Analizi**

Ahlak/din eğitimi kültürün körü körüne uygulandığı bir yer olmamalıdır. Buna bağlı olarak din eğitimi kültürü yok saymanın aracı da olmamalıdır. Aksine din eğitimi kültürü anlamaya, analiz etmeye, ayıklamaya, yorumlamaya ve ondan en üst düzeyde yararlanmaya katkı sağlamalıdır. Günümüzde yapılması gereken de din konusundaki tarihsel geleneği çok iyi anlamlandırmak, zaman aşımına uğramayan kısımlarıyla onu güncelleştirmektir. Gelenek içerisinde değişmeyen özü yakalanmalı, yorumlanmalı ve uygulanmalıdır.

Yazar İslam kültür müktesebatından mutlaka yararlanılması gerektiğini ancak bunun birtakım süzgeçlerden geçirilmesi gerektiğini vurgu-

lar. Bu düşünceyi ifade etmek için kitap değerlendircisi, “kültür analizi” kavramını kullanmıştır. Kültürü analiz etmek son derece kritik bir öneme sahiptir. Kültür analizi yapılmadan değer üretmek ve güncellemek mümkün değildir. Yazarın öne çıkan bazı düşünceleri şöyledir: “Kur’an’ın ortaya koymuş olduğu ahlak kavramının muhtevasında tarihi süreç içerisinde giderek bir daralmanın, sığlaşmanın meydana gelmesinde, İslam ahlakını analitik yaklaşımla ele alıp felsefi derinliğiyle ve sistemleştirerek ortaya koyamamanın, güncelleyememenin payı büyüktür” (s. 33). Yazar böylesine bir düşünceye, naslarda ahlaka dair her şeyin yer aldığına dair bir söylemin de sebep olduğunu hatırlatır ve eleştirir. Bu yaklaşımın Müslümanların ahlak üzerinde doğru ve kapsamlı bir düşünce üretmeyi engellediğini ileri sürer (s. 34).

Yazar kültür analizinde bireyleşmenin/birey olmanın önemine dikkat çekerek bireyin kültürden yararlandığı gibi kültürü geliştirdiğini, zenginleştirdiğini de ileri sürer (s. 39). Yazara göre birey toplumun kültürünü elde eder, toplumsallaşır. Bu gerçeklik tüm toplumun bekasını korur. Yazar toplumumuzdaki kültürleme biçimine işaret eder ve bunun nasıl yapılabileceğinin çok yönlü felsefi analizleri gerektirdiğini iddia eder ve bu meseleyi sorgular (s. 42). Kültür analizi bağlamında kültür tarihinde oluşturulmuş ahlak anlayışının ve bazı kurumların aynen taklit edilmesini, nihai amaç olarak görülmesini yazar eleştirir: “Bu ürünler, ne kadar mükemmel olursa olsun, atıf ve çağrışımlarıyla ne kadar sahih bir anlayışı dile getirirse getirsin, İslami hakikatin tek ve nihai yorumlar olarak görülmezler” (s. 166-167). Ona göre körü körüne bir toplumsallaştırma çabası ahlak alanında da yıkıma yol açar. Kültür alanında yenileşmemenin (s. 104,105) ve ahlak alanındaki durağanlığın mukadder sonuçlarına dair ip uçları da verir yazar (s. 43). Ona göre “... ahlak diye sunulan kültür, insanların hayatlarını kolaylaştıran, yaşam kalitesini yükselten unsur olmaktan çıkar; hayat karartan, hayatı çekilmez kılan unsura dönüşür” (s. 172, 44, 186), netice olarak bireyin ve toplumun “... hayatı kokuşur” (s. 140).

### **Din-Ahlâk İlişkisi**

Yazar, gerçek bir imanın hayatı dolayısıyla ahlaki yönlendirici temel referans olduğunu; derinlikli bir düşünme süreci gerektirdiğini savunur: “İman bireyin kalbiyle ve aklıyla oluşturduğu çok soylu, etkin, etkileyici, yönlendirici bir karardır/tasdiktir/oluşumdur. Sözü edilen bu iman, oldukça zor ve derinleştirilmiş bilgiyle, sorgulayıcı tefekkürle yürütülen nitelikli bir çabanın, bireyin hayata ve varlık dünyasına anlam yükleme çabasının ürünü olarak ortaya çıkmış bir doğrulamadır/kabullenmedir”

(s. 53).

Kitabında yazar, insanın ahlakı öğrenmesini, keşfetmesini, oluşturmasını savunur. Ancak vahyin varlığını da bir fırsat, bir imkan olarak değerlendirir: "... mümin birey için vahiy, çok önemli bir imkandır. Yeni nesil, toplumun ahlak anlayışını vahyin rehberliğinde iyiden iyiye sorgulayarak anlamlandırmasına kılavuzluk eden bir eğitim hizmeti aldığı takdirde kendi ahlakını Müslümanca üretebilir ve ona içtenlikle sahip çıkar. Böylece aktif tutumuyla birey, toplumun ahlak anlayışının güncellenerek gelişmesine, işlevselliğini sürdürmesine de katkıda bulunur. Bu mümin birey, iyi toplumsallaşacağından, hangi topluma giderse gitsin kendi ahlak değerleri doğrultusunda tutum ve davranışlarını belirleyip herkesle sağlıklı ilişkiler kurabilir" (s. 45, 57).

Yazara göre iman ahlakı kolaylaştırır: "Varlığı ve hayatı anlamlandırma çerçevesinde böylesine ahlaki değerler üretmeye çalışan birey, eğer İslam'a inanma imkanı elde etmişse, bu işi daha kolay ve daha güçlü biçimde gerçekleştirebilir ..." (s. 88). "... İman bireyin tutumlarını ve davranışlarını belirleyip yönlendiren bir kaynak olmakla birlikte onlarla gelişip güçlenmektedir de. Bir başka deyişle, iman ile amel arasında karşılıklı etkileşim sözkonusudur; bu noktada, iman, ameli etkilediği gibi, ondan etkilenir de" (s. 69).

Yazara göre iman ahlakı korur: "Ahlakın ilahi otorite ile temellendirilmesi, yaptırım gücünü daha da arttırmaktadır. Kaynaktaki kutsiyet, mümin bireyin bu ahlaki değerlere daha bir içtenlikle ve gönülden bağlanmasını sağlayıcı role sahiptir" (s. 90). Yazar Kur'an öğretiminin de asıl amacına uygun yapılması gerektiğini savunur: "Gerçekte 'Kur'an öğrenmek ve öğretmek', iman temeline dayalı Kur'an ahlakını öğrenmek ve öğretmek demektir (s. 130).

### **Ahlak Eğitimi: Ezber Ahlak Öğrenme/Anlamli Ahlak Öğrenme**

Yazara göre ahlak hayat ile iç içe başlar. Bundan dolayı yazar ahlak eğitiminin hemen ele alınması gerektiğine dikkat çeker: "Özellikle çocukların ahlak eğitimi, ahlaki gelişimleri açısından meseleye bakarsak, yeterince anlamlandırmasalar bile güzel ahlaki davranışlar sergilemelerini sağlamak, son derece önem arz etmektedir. Çocuklar için güzel örnek olmak, güzel ahlakın somut olarak tezahür ettiği bir çevre hazırlamak ve o çevrenin atmosferini soluyarak büyümelerini sağlamak onların ahlak eğitimi açısından son derece etkin bir rol oynar" (s. 75-76, 149, 175). Yazara göre Ahlak eğitiminde rol model olmak önemlidir ancak yetmeyebilir. Bundan dolayı çocukların farklı özelliklerinin beslenmesi gerekir (s. 150).

Yazara göre ahlak eğitimi bir aktarma işi değildir. Ona göre aktarma çabası bir ezberci eğitimi beraberinde getirir. Ezberci eğitim sonucunda birey kendi ahlakını oluşturamamakta, böylece yeni durumlar karşısında ahlaki kararlar alamayabilmektedir. Ezber bilgilere sahip birey o bilgileri ya körü körüne savunur ya da daha güçlü bulduğu bilgilerle karşılaşınca, en küçük bir itiraz karşısında eski bilgilerinden vazgeçer. Ezberci eğitim bireyi özgürleştirmez (s. 95, 96, 175, 194, 195, 202). “Ezberci eğitimden geçtiği için ahlak kurallarını ezberlemekle yetinenlerin ahlaklı olmayışlarının asıl sebebini, meselenin bu boyutunda aramak gerekir” (s. 83). Yazara göre “Ezberi nihai amaç edinen ezberci zihniyetin hegemonyası altında yürütülen bir din eğitiminin, bunları gerçekleştiremeyeceği gayet açıktır. Bilgi karşısında nesnelleştirilmiş olan bireyin, bütün bu işlemleri yapacak özne olması beklenemez. Öğretmenin veya öğretim üyesinin, ‘yaslan arkana beni dinle’ komutuyla edilgen konuma itilmiş kendisine empoze edilen bilgi kalıplarını aynen ezberleyip istendiğinde onları olduğu gibi tekrarlamaya mahkûm edilmiş öğrenci, ahlakını üretmez. Sırtta yük olarak taşınan ezber bilginin, kişinin hayatında tutum ve davranışlar olarak bir karşılığı olmayacaktır” (s. 96). Ezberlenmiş bilginin kullanılabilirlik/uygulanabilirlik özelliği yoktur. Ezber bilgi, yeni olay ve olgulara nakledilemez ve problemlerin çözümünde kullanılamaz. Bu yönüyle ezber bilgi bireye yük olmaktan başka bir işe yaramaz. Hatta ona göre “... bu tür bilgiler, ... gerçekte bilgi değil, sözde bilgilerdir (s. 157). Ahlak eğitiminin amacı da süreci de gerçek bilgiye ulaşmayı kılavuzlamalıdır: “Gerçek bilgi, kişinin çevreyle etkileşim sürecinde kendi iç imkanlarını kullanarak keşfettiği ve ürettiği bilgidir. Bireyin kendine özgü ürünüdür, başkalarından aktarılacak bir şey değildir. Gerçek bilgi bireyi tarafından zihinsel süreçlerden geçirilerek işlenip kendine özgü ürün haline getirilmiş anlamlı bilgilerdir” (s. 157, 158, 191).

Yazara göre anlamlı ahlak öğrenmelerinin gerçekleşebilmesi için eğitim sürecinin unsurları yeniden gözden geçirilmelidir. Değerleri ezberletmekle yetinmek yerine, bireyin keşfetmesi sağlanmalı, birey değerleri anlamlandırıp içselleştirmeli, değerlerin kendisi açısından değerini fark etmesine kılavuzluk edilmelidir: “... ahlaki bilgiler, bireye sıradan teorik bilgi aktarımı şeklinde kazandırılmaz. Bu bilgiler, bireyi sıradan bir haberdar etmeye yönelik değil, bir anlamaya, bir beceriye, bir yapabilmeye yönelik olup bireyi kendi eylemleriyle, özgürce gerçekleştirebilecek bir ahlaki davranışa yönlendirir. Ahlak öğretimi, öğrenciye kendi yapabileceğini serbestçe geliştirme, kendisi olma imkanı sağlayan bu yöntem oluşturmak durumundadır. Ahlak eğitiminin değişmeyen amacı, emirlere eleştirmeden uyan ve onları uygulayan bir varlık oluşturmak değil; bağımsız,

kendi varlığına özgürlüğüne sahip çıkan insanın yetişmesine kılavuzluk etmek olmalıdır” (s. 95, 195).

Yazara göre ahlakın muhtevası gerçek hayat ile ilişkilendirilmelidir. Bu ilişkilendirme çabası ahlak eğitimi için son derece önemlidir. Aksi takdirde ahlakı öğrenmek gerçekleşemez (s. 15).

Aktarma faaliyetlerinin ahlak eğitimi süreci açısından diğer bir mahsuru da bu tür bir faaliyetin bireyi pasif bir alıcıya dönüştürmesi endişesidir. Yazara göre taklit ve telkine dayalı, kalıplayıcı, düşünme ve sorgulamayı durduran (s. 175), beyin yıkama, şartlandırma biçimindeki (s. 50) öğrenme yaklaşımlarından vazgeçilerek eğitimde anlamlı öğrenmelerin hedeflenmesi gerektiğini belirtir (s. 110).

Bireyin öğrenme sürecinde öğrenme muhtevasının öznesi olması düşüncesi yazarın çok önem verdiği bir noktadır. Ahlak eğitiminin kendi gerçekliği için bu gereklidir Ahlak eğitimi bireyin pasif alıcı bir konumdan, sorgulayan, eleştirebilen, seçme becerisi gelişmiş aktif bir özneye dönüşmesine katkı sağlamalıdır (s.110). Bundan dolayı, yazara göre ahlak eğitimi birey olunmayı/oluşturmayı hedeflemelidir. Ancak ona göre birey olma ile bireycilik farklı şeylerdir. Birey bağımsız bir kişiliği ifade ederken bireycilik bağımsız gibi görünen ancak iç ve dış faktörlerin esiri bir bağımlıdır (s. 35). Ahlak açısından bakıldığında ahlakın muhatabı, oluşturucusu ve uygulayıcısı bireydir (s. 36). “İslama göre de sorumluluk bireyseldir” (s. 37). Sorumluluk dolayısıyla ahlak bir özgürlük meselesidir. Bireyin özgürlüğü tatması, anlamlandırması, anlamlandırma düzeyini artırması gerekir (s. 57). Aksi taktirde kişi/birey; ahlakın öznesi olamamış demektir. Onun yönünü belirleyen faktörler ise türlü türlüdür (s. 87).

### **Ahlakın Pratik Hayata Yansıma(ma)sı**

Ahlak eğitiminde öğrencinin ihtiyaçları/beklentileri öncelikle belirleyici olup ahlak eğitimi bireyin hayatında karşılaşılabilecek sorunlara çözüm üretebilmelidir. Birey hayatın içinden, ortaya çıkan sorunlara çözüm bulmakta zorlanmaya, tıkanmaya başladığı zaman ahlak fonksiyonelliğini yitirir. Yazara göre ahlakın müslümanların hayatına yansımaysının bazı nedenleri vardır.

Yazar ahlakın fer’î değil aslî bir mesele olduğunu (s. 52) ancak müslümanların ahlaka bakış açılarının bu noktada sorunlu olduğunu ileri sürer. Örneğin günümüz ilmihal kitaplarında, ahkâmın ve özellikle ibadetlerin ahlâkî yönünün yeterince açığa çıkarılmaması, ahlak konusuna sonlarda yer verilmesi örnek verilebilir (s. 51).

Yazara göre İslam bireyci veya toplumcu diyalektikten uzaktır. Ahlak alanında sorumluluk bireye aittir (s. 36). Ancak “toplum, her şeyden önce



bireyin iç dünyasında oluşan gerçek ahlakın görünürlük alanıdır. Ahlaki tutum ve davranışlar, bireyin bir başka varlıkla ve özellikle insanlarla ilişkisinde vücut bulmakta ve görünürlük kazanmaktadır” (s. 41).

Eğitici yönüne vurgu yapan yazar, toplumun bireye karşı son derece dikkatli ve bilinçli olmasını önerir: “... bireyin ahlaki varoluşunu vesayet altına alan, onun adına ahlakını belirleyip dikte eden kaynak olmak yerine, ahlakını üretmeye çalışan özne bireyin bilinçli olarak kendisinden yararlandığı kaynak durumunda kalmalıdır. Küreselleşmenin dayattığı açık toplumda, Müslüman birey, ancak böyle kendine, ahlakına sahip çıkacak gücü kazanabilir” (s. 45).

Eğitim sistemimizin, bütün olarak sorun edinmesi gereken ahlak/değer eğitimini din öğretimine havale etmesini (s. 126) ve değer öğretim sürecindeki sorunları yazar, önemli handikaplar olarak görür (s. 109). Ayrıca yazar nitelikli bir ahlak öğrenme ile bireyin eşsiz kazanımlar elde edeceğini ve bunların pratik hayata yansıtacağını iddia eder (s. 95).

### **Artarak Devam Eden Küresel Sorunlar**

Kazanma hırsı, tüketim tutkusu, acımasız rekabet, emek ve alınterinin küçümsenmesi, hak edilmeyen şeyleri elde etmeyi istemekten utanılmaması (s. 175); tüketim çılgınlığı ölçsüzlükleri, zengin yoksul arasında uçurumların oluşması, insana saygı ve toplumsal dayanışma ruhunun zayıflaması (s. 178); çevre kirlenmesi, doğal kaynakların korunması, yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olan türlerin koruma altına alınması (s. 201); tabiatın manevi metafizik boyutundan soyutlanarak sadece maddi olgular dizisinden ibaret mekanik bir sistem olarak algılanması; Allah’ın değil de insanın değerlerin kaynağı olarak görülmesi; aleme emanetçi halife olarak değil de hakim olma düşüncesi ile yaklaşılması; bütün bu düşüncelere kaynaklık eden seküler bir dünya görüşü ile tabiatı fethetme görevi yüklenmiş bir bilim ve sınırsız üretim ve tüketimi hedefleyen bir teknoloji anlayışı (s. 202) gibi çeşitli evrensel sorunları yazar üstüne basa basa vurgular. Yazar bu sorunlara yine ahlaktan çözüm aramayı önerir. Kurtuluşun ahlakta ve onun eğitiminde olduğunu ileri sürer. Tarihte oluşturulmuş ahilik gibi kurumlara tasadduk ahlakına bugün de ihtiyaç duyulduğunu ancak söz konusu kurumların, güncellenmesi gerektiğini ısrarla belirtir (s. 175, 190-191). Yazara göre evrensel sorunları konu edinen bir İslam ahlak eğitimi ile eğitilen birey/öğrenci “... günümüzde her alana ilişkin problemler hakkında düşündürülerek onları fark etme ve çözüm üretme sürecine çekilerek kendi değerlerini oluşturma imkanı elde eder (s. 202).



tokat  
ilmiyat  
dergisi

Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat  
9/2 (Aralık | December 2021)  
ISSN 2717-6134 | e-ISSN 2717-610X

*Mehmet Akif Ersoy: Tanrı, İnsan ve Eylem*  
Yazar Ali Yıldırım (İstanbul: KDY Yayınları, 2020)

Mehmet Akif Ersoy: God, Human and Action  
Written by Ali Yıldırım (İstanbul: KDY Yayınları, 2020)

Değerlendiren | Reviewed by

**Asım KAYA**

Arş. Gör., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Res. Asst., Tokat Gaziosmanpaşa University  
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences  
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Department of Philosophy and Religious  
Dalı Studies  
Tokat | Türkiye Tokat | Turkey  
asim.kaya@gop.edu.tr orcid.org/0000-0002-8314-5795

**Atıf | Cite as:**

Kaya, Asım. "Mehmet Akif Ersoy: Tanrı, İnsan ve Eylem, Yazar Ali Yıldırım (İstanbul: KDY Yayınları, 2020) [Mehmet Akif Ersoy: God, Human and Action, Written by Ali Yıldırım (İstanbul: KDY Yayınları, 2020)]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 9/2 (Aralık | December 2021), 729-735.

**Copyright ©**

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.  
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



*Mehmet Akif Ersoy: God, Human and Action*  
Written by Ali Yıldırım (İstanbul: KDY Yayınları, 2020)

**Abstract:** Author Ali Yıldırım who considers him as a thinker rather than as a poet, addresses Turkish poet Mehmet Akif Ersoy's opinions about the relationship between God and universe and the relationship between God and human in his work titled Mehmet Akif Ersoy God, Human and Action. In the context of the process philosophy, Akif's views have also been evaluated through the analysis method being compared to Whitehead's and İkbâl's views and the attributes of God which is one of the main problems of the philosophy of religion have been addressed with a poet-thinker's perspective in the book.

**Keywords:** Mehmet Akif Ersoy, God, Human, Universe, Action, Process Philosophy.

*Mehmet Akif Ersoy: Tanrı, İnsan ve Eylem*  
Yazar Ali Yıldırım (İstanbul: KDY Yayınları, 2020)

**Öz:** Mehmet Akif Ersoy'u şair kimliğinden ziyade düşünür kimliğiyle ele alan Yazar Ali yıldırım Mehmet Akif Ersoy Tanrı, İnsan ve Eylem isimli eserinde Akif'in Tanrı-alem ve Tanrı-insan ilişkisine yönelik görüşlerini ele almaktadır. Aynı zamanda kitapta süreç felsefesi bağlamında Akif'in görüşleri Whitehead ve İkbâl'in görüşleri ile karşılaştırılarak analiz yöntemiyle değerlendirilmiş ve din felsefesinin temel sorunlarından olan Tanrının Sıfatları konusu bir şair-düşünür bakış açısıyla ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mehmet Akif Ersoy, Tanrı, İnsan, Evren, Eylem, Süreç Felsefesi.

**T**oplum nazarında daha çok edebi yönü ile ön plana çıkan Akif'in; Tanrı, insan ve eylem gibi felsefi ve düşünsel birikimini gözler önüne seren meseleleri irdelediği bu eserinde yazar Ali Yıldırım, zihin dünyasını ve felsefi birikimini güçlü kılan özelliklerin gerisinde spekülâtif, kurgusal ya da hayali bir arka plan olmadığına vurgu yaparak bir iman ve aksiyon adamı olan Akif'in felsefi ve düşünsel birikimini çeşitli alt başlıklar muvacehesinde ortaya koymaya çalışmaktadır. Fakat yazar kendi ifadesiyle "kitabın sınırlarını belirlemek adına Mehmet Akif'in, felsefi sistemler açısından bakıldığında, tam anlamıyla sistemli olmamakla birlikte Tanrı, insan, kâinat ve bunlar arasındaki ilişkiler ile ilgili bazı düşüncelere sahip olduğunu ancak onu burada bir filozof olarak değil bir düşünür olarak" (s.8) değerlendirdiğini belirterek "filozof" bir Akif portresinden ziyade ağırlıklı olarak "düşünür" bir Akif portresi çizmektedir.

Kitap ön söz, giriş ve altında farklı alt başlıkları barındıran "Tanrı ve Eylem" ile "Tanrı ve İnsan" üst başlığından mürekkep iki ana bölümden oluş-

maktadır. Giriş bölümünde kitabın ana hatlarına ilişkin genel bir çerçeve çizerek ilk olarak din felsefesinin temel meselelerinden biri olan Tanrı ve alem tasavvurunun Akif'in düşünce dünyasında nasıl yer edindiğine değinen yazar onun bu konuya ilişkin görüşlerinin büyük oranda Muhammed İkbâl'in görüşlerini andırdığını belirtir. Buna göre Akif'in eserlerinde daha çok dinamik bir uluhiyet anlayışının ele alındığı söylenebilir (s. 15). Akif'in dinamik uluhiyet anlayışının -ki aynı zamanda süreç felsefesinin de temel unsurlarından biridir- Whitehead, Bergson ve Molla Sadra gibi doğulu ve batılı filozoflarda da bulunduğunu belirten yazar özellikle alem ve Tanrı arasındaki ilişkiyi karşılıklı değişme ve gelişme şeklinde bir süreçle algılayan Whitehead'dan farklı olarak Akif'in, bu tür bir sürecin yaratılmış varlıklar için geçerli olmakla beraber, Tanrı için söz konusu olamayacağını belirtmek suretiyle onun dinamik uluhiyet tasavvurunun özgün noktasına vurgu yapmaktadır (s. 16).

Çalışmasının ikinci boyutunun Akif'in özgürlük hakkındaki görüşleri olduğunu belirten yazar, İslam düşüncesinde de bir yandan irade hürriyetini tamamen inkar edebilecek kadar katı, bir yandan insanı tamamen hür bir varlık olarak görebilecek kadar aşırı ve diğer taraftan da iki aşırı uç arasında orta yolu bulmaya yönelik fikir akımlarının bulunduğunu belirterek Akif'in özgürlük ve irade anlayışının büyük oranda içinde bulunduğu toplumun zorluklar ve problemler karşısında sergiledikleri umutsuzluğun ve yitirilmiş, atıl kalmış irade gücünün belirlediğine işaret eder ki bu durum şiirlerinde de mevzubahis atalet ve umutsuzluk içeren irade gücünü alevlendirecek üslubu barındırmaktadır. (s.17) Bu doğrultuda onun irade ve özgürlük görüşü Ehl-i Sünnet anlayışın izlerini taşımakta ve insanın yükümlülük ve sorumluluğuna ziyadesiyle yer vermektedir. Son olarak giriş kısmında Akif'in şair kişiliğinden ziyade sanatçı kişiliğine de değinen eser ve yazarlardan bahseden yazar daha sonra Akif'in hayatına , eserlerine ve eserlerine -özellikle Safahat'a- hakim olan bakış açılarına da değinmek suretiyle giriş kısmını tamamlamaktadır.

Kitabın ilk bölümünü teşkil eden *Tanrı ve Eylem* üst başlıklı bölümde yazar, Akif'e göre Tanrının Sıfatları ve Tanrı, alem ve eylem konularını ele almaktadır. Tanrının Sıfatları alt başlığı altında Akif'in Tanrı tasavvurunda belirgin olan sıfatlara işaret eden yazar onun Allah'ı tanımlarken Kur'an'ın dilini kullandığını belirtir. (s. 36) Ona göre Akif Esmâ'ül-Hüsna olarak bildiğimiz isimleri kullanarak bu isimlerin en başında gördüğü Hak ismini özellikle vurgulamaktadır. Yine Akif'in Tanrı'yı tanımlama, tanıma ve ona dair bilgi edinme yolunda sarf edilen çabaların nihayetinde başarısızlıkla sonuçlanacağını düşündüğünü belirten yazar, doğrudan ifade etmese de bu ifadeleriyle Akif'te selbi/olumsuzlama yoluyla Tanrı'nın bilinebileceği görüşünü savunan ve Orta Çağ İslam felsefesinde İbn Meymun gibi filozofla-

rın da benimsemiş oldukları olumsuzlayıcı metodun baskın geldiğini ima eder gibidir. Bu durumda insan Tanrı'yı ancak onun tecellileri ve fiillerinin etkisi ölçüsünde tanımaya ve tanımlamaya çalışabilir. (s.37) Yazar'a göre Akif'te karşılaştığımız sıfatlardan biride Allah'ın yaratma sıfatıdır. Yaratma konusu ile ilgili olarak, Akif'in Safahatta birbirinden farklı kavramlara yer verdiği müşahede edilmektedir ki şüphesiz o, bu kavramlara şiirsel anlatımı güçlendirme amacından daha anlamlı görevler yüklemiştir. Bu anlamların en belirgin olanı ise Allah'ın her daim yaratmaya devam etmesi, oluşun idamesi ve var oluşun her anı üzerinde etkin olarak yaratma kudretini sergilemesidir. Akif'in şiirlerinde ele aldığı Rab, Mevla, Mabud, Hak, İlah gibi isimlere de değinen yazar, netice itibariyle onun şiirlerinde Allah'ın isim ve sıfatlarından özellikle faaliyet ve hareketi çağrıştıran, hareket manasını içeren isim ve sıfatları tercih ettiğini saptamaktadır. (s.40)

Diğer yandan Akif'in şiirlerinde kullandığı tasavvufi öğelere de değinen yazar bu durumun onun Tanrı tasavvuruna da ışık tuttuğunu belirtir. Mesela Tanrı hakkındaki düşüncelerini ilk kez dile getirdiği *Tevhîd Yâhud Feryâd*'in ilk ve son mısralarında yer alan *Ey nûr-i ulûhiyyetinin zilli avâlim!* (Ey bütün varlıklar, ilâhi nurunun gölgesi olan Allah'ım!) hitabıyla Akif, tasavvufi bir tabir olan Tanrı'nın gölgesi ifadesini kullanmak suretiyle Allah'ın zatı nasıl yüce sırlara sahipse, O'nun nurunun yansması olan varlıklarında Allah'ın zatındaki sırlara benzer sırlara büründüğünü ifade etmek istemektedir. (s. 41) Allah'ın gölgesi teriminin yanı sıra Akif'in muhtelif şiirlerinde kullandığı *elest*, *şehadet alemi*, *şuhûd* gibi terimlere değinen ve bunların arka planında yer alan mana dünyasını da irdeleyen yazar netice itibariyle Akif'in tasavvufu ete kemiğe bürünmüş şekliyle yaşayan bir şair olduğunu ifade etmektedir. (s. 45)

Birinci bölümün ikinci alt başlığı olan Tanrı, alem ve eylem başlığı altında ise yazar, Akif'in bu konudaki görüşlerine geçmeden önce fikirlerinin benzeri olarak nitelendirdiği süreç felsefesi hakkında kısa bir bilgi vermeyi uygun ulur. Anahtar kavramlarını değişim ve sürekliliğin oluşturduğu süreç felsefesi Batı'da daha çok Whitehead ile doğuda ise daha özgün formuyla Muhammed İkbâl'in ismiyle anılır. Buna göre Tanrı'nın bir yönü sabit, ezeli, değişmez, diğer yönü ise akıp giden ve sürecin içinde olup değişen olmak üzere iki tür tabiatı vardır ki Tanrı'nın alemle olan ilişkisi onun bu iki veçhesinin birlikte anlaşılmasıyla kurulabilir.

Akif'in muhtelif şiirlerinde göze çarpan kavramlar süreç felsefesinin de temel kavramları olan değişim ve süreklilik gibi olgulardır. Ancak sürekli bir değişim dönüşüm içerisinde olan alemin yaratılışında Tanrı'nın aktifliği (faallığı), evren ve içindekileri hiçbir zaman başıboş olmaya terk etmemiş, onlara da bazı sorumluluklar yüklemiştir. (s.49). Bir diğer deyiş-

le evrende her daim aktif olan ve onu tedbir eden Allah bu tedbirin bir se-meresi olan değişim dönüşüm ve süreklilikte alemin bizatihi kendisine de bir pay vermiş ve onu sorumlu kılmıştır ki burada Tanrı ve alem arasında karşılıklı bir irtibat müşahede edilebilmektedir. Bu karşılıklı ilişki Akif'in şu dizelerinde de görülebilmektedir:

*Mükevvenâtı ezelden halâs edip ebede  
Sürükleyen; onu hayret-fezâ hüviyette  
Tekallübât ile bir müntehaya doğru süren,  
Hem istikameti dâim o müntehaya veren;  
İrâde hep ezeli sa'yidir, bakılsa onun;  
Kimin? O kudreti mahzın, o sırr-ı meknûnun!*

Alemdeki süreklilik ve devininin Akif'in zihin dünyasına yansımaları hareket ve eylem ilkesi temelinde olmuştur. Öyle ki yazar Yıldırım'a göre mev-zubahis kavramlardan her biri, bir canlılığı, bir ilerlemeyi ifade etmektedir. (s. 53) Akif'te ki eylem ilkesinin bireye ve toplumsal hayata olan yansımaları ise çalışma ve gayret etme yani sa'y kavramı ile gerçekleşmektedir. Yani birey ve toplum alemdeki süreklilik ve eylem ilkesini kendi hayatlarına gayret ve çaba sarf etme eylemlerini yansıtmak suretiyle daha mikro düzeyde sergilemektedir ki bu da yazarın, kitabın ana temasından birini teşkil eden *Akif'in düşünsel ve felsefi zihin dünyasının toplumsal ve bireysel olandan kopuk olmaması* tespitine dair güzel bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Birinci bölümün sonlarına doğru süreç felsefesi bağlamında Akif'in düşünce sisteminin Whitehead ve İktbal'in fikirleri ile benzerlik veya farklılık arz eden noktalarını ele alan yazar, Akif'in tanrı alem ilişkisine yönelik düşüncelerinin Whitehead'dan ayrılan en önemli tarafının aktif ve bil'fiil aleme müdahil olan tanrının bu aktiflik ve müdahale sürecinde zat ve sıfatlarında hiçbir değişiklik ya da eksikliğin meydana gelmeyeceği olduğunu vurgulayarak önemli bir ayırma dikkat çekmektedir. Buna göre teistik tanrı tasavvurunu tam olarak karşılayamayan Whitehead'ın süreç felsefesi bu noktada Akif'in Tanrı tasavvurundan ayrılmaktadır. Yazarın süreç felsefesi ve Akif'in fikirleri arasında kurduğu benzerlik daha çok süreğenlik, aktiflik ve değişkenlik gibi süreç felsefesinin temel kavramları üzerine kuruludur. Ancak kanaatimizce salt kavramsal çerçeve ve anahtar kavramların ortaklığı özellikle Whitehead ile özdeşleşen ve *etkileyen* tanrı tasavvuru yanında *etkilenen* tanrı tasavvuruyla da ön plana çıkan süreç felsefesinin Akif'in fikirleriyle paralel olarak incelenmek üzere özel olarak konu edinilmesi için yetersizdir. Zira mezkur kavramlar aynı zamanda bir bütün olarak birçok teistik felsefi sistemin de anahtar kelimelerini oluşturmaktadır. Dolayısıyla burada Akif'in fikirlerinin genel olarak süreç felsefesi bağlamında ele alınmasına dair gerekçe kanaatimizce pek kuvvetli görünmemektedir.

Kitabın ikinci bölümünü teşkil eden *İnsan ve Eylem* başlığı altında Akif'in Yaratma ve irade, kader ve irade, insan ve eylem, azim ve tevekkül, hürriyet ve ahlak konularına dair bakış açısını ele yazar, mezkur konulara giriş ve hazırlık sadedinde insanın özgürlüğü ve sorumluluğuna ilişkin -ki ahlak, tevekkül ve hürriyet gibi konuların da temelini teşkil eder- Cebriyye, Mutezile, Eşariyye ve Maturidiyye mezheplerinin görüşlerine ve gerekçelerine kısaca değinmektedir. (s. 66-71).

Akif'in yaratma ve iradeye ilişkin görüşlerini Hartshone, Whitehead ve İkbâl gibi düşünürlerin görüşleriyle karşılaştırmalı olarak ele alan yazar, onun bu konudaki anlayışının Kur'an kaynaklı olduğunu vurgular. Buna göre Akif, Allah'ın yaratmasını, kudretini; insanın irade ve eylemini ve Allah ile insanın iradesi arasındaki bir ilişkinin neticesi olan kaderi de Kur'an'a dayanarak kendi eylem ilkesi ile açıklamaya çalışır ki bu da ona göre, Allah'ın bu sürecin kontrolünü en azından seçme özgürlüğüne sahip olduğumuz yerlerde tamamen eline almadığı; insanı, bir ölçüde kendi fiillerini belirleme kudretine sahip bir varlık olarak gördüğü anlamına gelmektedir. (s.72-73)

Akif'in kader ve irade görüşünü de irdeleyen yazara göre, onun kader anlayışına genel çerçeveden bakıldığında özellikle Maturidiyye'nin kader anlayışına benzemekle beraber eserlerindeki ifadelerinden yola çıkılacak olursa, kader konusunda kimi zaman cebri, kimi zaman kaderiyyeci, kimi zamanda kendine özgü bir üslupla anlattığı bir kader anlayışına sahip olduğunu anlamak mümkün olmaktadır.(s. 77) Mesela genel kader düşüncesine en aykırı fikirlerin yer aldığı şiir olan Tevhid Yahud Feryad'da tam bir cebri gibi hareket ederken kader karşısındaki asıl tavrını Hakkın Sesleri ve Fatih Kürsüsünde adlı manzumelerinde ortaya koyar ki onun insan ve iradesine dair genel tavrını yazarın ifadesiyle *oluş içinde bir kukla değildir* ifadesiyle tanımlayabiliriz. (s. 81)

İnsan ve eylem bağlamında da Akif'in insan tasavvurunu irdeleyen yazar Allah-insan-alem ilişkisinin onun yazınında ne şekilde yer aldığını ve bu ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koyarken Akif'in insana ve insana Tanrı tarafından verilen özelliklere vurgu yapmasını ön plana çıkarmaktadır ki bunun en somut ifadesi *irade eden ve eyleyen insan* tanımı olarak ortaya konulabilir. Zira insan karşılaştığı zorluklar ve problemler neticesinde başa gelen felaketlerden yılmış ve tek imdat yeri olan Allah'a yönelmiştir. Yazar'a göre Akif burada, olup bitenler karşısında insanın yüce yaratıcısına olan teslimiyetini, tabiri caizse, boyun eğişini anlatmaktadır ki onun esas vurgulamak istediği nokta, olup bitenleri irade sahibi bir varlık olan insanın yapıp etmeleriyle beraber Allah'ın takdirinin de bir neticesi olduğunu gözler önüne sermektir. (s. 87) Ancak bu

karamsarlık ve iradesizlik hali çok sürmez ve Akif insanın -tıpkı İkbâl'de olduğu gibi- eyleme basamağının son raddesine çıkabileceğini göstermek istercesine insanı müşkül durumdan kurtaracak olanın yine insanın kendi iradesi olduğunu açık bir şekilde vurgular. (s.88) Nitekim yazar Akif'in azim ve tevekkül görüşlerini de irdelerken bu iki kavramın kullanıldığı bağlamların irade kuvvetiyle olan sıkı ilişkisini göz önüne sermekte ve insanın azim ve tevekkülünün yine insanın iradesi ile anlaşılacağı ve sağlamaşacağını vurgulamaktadır. Öyle ki o iradesiyle azmedecek ancak iradesini kendisine bahşeden rabbine tevekkül etme noktasında alternatif olarak da görmeyecektir.

Akif'in hürriyet ve ahlaka ilişkin görüşlerini de nihai olarak ele alan yazar özellikle ikinci meşrutiyetin Akif'in hürriyet algısında önemli bir etkisinin bulunduğunu ve hürriyeti istibdadın karşısında konumlandırılan bir pozisyon benimsediğini belirtir. Ancak Akif, özgürlük ile birlikte oluşan hava ve serdedilen davranışlardan yavaş yavaş rahatsız olmaya başlar. Zira ona göre, hürriyeti ilan etmekle hür olunmaz, bunun halka doğru bir şekilde anlatılması gerekir. (s. 96) Nitekim şiirlerinde ortaya koyduğu yaklaşımdan hareketle yazar, Akif'e göre yüksek bir değer olan hürriyetin, akli ve ahlaki nizamla çatışmayacağını insanı aşağı seviyeye düşürmeyeceğini (s. 98) vurgulayarak gerçek hürriyetin ahlak ile olan sarsılmaz bağlantısını gözler önüne sermek ister gibidir. Aralarındaki irtibatın olsa gerek hürriyet meselesinden sonra ahlak meselesine geçiş yapan yazar, ahlak meselesinde en önemli noktanın, ahlaki değerler olduğunu belirtip değerlerin kaynağının değiştikçe insanın fiil ve davranışlarının da ona göre şekillenip değer kazanacağını ifade ederek Akif'e ilişkin en başta da ifade ettiği tezinin neticesini ileri sürer: onun düşüncelerinin temelinde daima Allah ve Kur'an vardır ki kendisinin ahlak tasavvurunun kaynağı da bunlardır. (s. 103)

Sonuç itibarıyla genelin algıladığı şair Akif portresinden ziyade, düşünür Akif portresiyle karşımıza çıkan yazar Allah-insan-alem arasındaki ilişkiyi, bu ilişkiler beyninde karşılıklı olarak tezahür eden yaratma, irade, kader, takdir, tevekkül, hürriyet eylem ve ahlak gibi kavramlar çerçevesinde ele alarak bu kavramları Akif'in şiirlerinden hareketle tahlil etmiş ve onun düşünce dünyasına olan yansımalarının izini sürmüştür. Düşünsel benzerlikten ziyade kavramsal ortaklıktan hareketle Akif'in düşüncelerinin süreç felsefesi özelinde ele alınmasına yönelik gerekçeleri çok kuvvetli bulmasak da genel olarak tahlil ve tasvirin ön planda olduğu çalışmada düşünür bir Akif portresinin kuvvetli bir şekilde gözler önüne serilmesinin eserin özgün ve güçlü yönünü oluşturduğu kanaatindeyiz.

## Yazım Kuralları

- Makale başlığı hem Türkçe hem İngilizce olarak küçük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başında en az 150, en fazla 250 kelimedenden oluşan öz/abstract yer almalı ve 5 kelimelik keywords (anahtar kelimeler) kısmını ihtiva etmelidir. Anahtar kelimelerden birincisi makalenin ait olduğu bilim dalını göstermeli ve kelimeler genelden özele doğru sıralanmalıdır.
- Özetle geçen kişi ve eser isimleri ile bazı kavramlar İngilizceye çevrilirken İsnad Atıf Sistemi 2, Çeviri Yazı Alfabesi dikkate alınmalıdır.
- Yazı tipi olarak Gentium Plus kullanılmalı, boyutu 10 punto, dipnotlar ise 8 punto olmalıdır. Özetler de 8 punto ile yazılmalıdır. Gentium Plus fontu, İsnad Atıf Sistemi web sayfasından indirilebilir.
- Sayfa düzeni, üstten ve alttan 5 cm, sağdan ve soldan 4,5 cm olmalı; paragraf girintisi 1 cm, paragraf aralığı önce 0 nk, sonra 6 nk, satır aralığı 1,05 şeklinde ayarlanmalıdır.
- Makale hacmi, 9.000 kelimeyi geçmemelidir.
- İmla kuralları ve noktalama açısından konunun gerektirdiği zorunlu durumlar dışında Türk Dil Kurumu imlâ kılavuzu esas alınmalıdır. Kaynak göstermede İsnad Atıf Sistemi (The Isnad Citation Style) tercih edilmeli, makalenin sonunda mutlaka kaynakça bulunmalıdır.
- Bu şartları yerine getirmeyen yazılar hakem sürecini tamamlasa bile yayımlanmaz.



## Author Guidelines

- Article title should be written in both Turkish and English in lowercase. At the beginning of the article should include a summary of at least 150 and a maximum of 250 words and include the 5-word keywords section. The first of the keywords should indicate the branch of science to which the article belongs and the words should be ranked from general to specific.
- While translating some concepts into English with the names of persons and works mentioned in the abstract, it should be written in accordance with Isnad Atif System 2, Translation Article Alphabet.
- Gentium Plus should be used as font, size should be 10 points, and footnotes should be 8 points. Abstracts should be written in 8 font size. Gentium Plus font can be downloaded from the Isnad Atif System web page.
- Page layout should be 5 cm from the top; and bottom and 4.5 cm from the left and right; paragraph indent should be set as 1 cm, paragraph spacing first 0 nk, then 6 nk, line spacing 1.05.
- Article volume should not exceed 9,000 words.
- In spelling rules and punctuation, the Turkish Language Institution spelling guide should be taken as a basis except for the mandatory situations required by the subject. The Isnad Citation Style should be preferred for citing, and a bibliography should be found at the end of the article.
- Articles that do not fulfil these conditions will not be published, even if they have completed the referee process.

## Yayın İlkeleri

- *Tokat İlmîyat Dergisi*, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat alanına katkı sağlamayı hedefler. Hakemli bir dergi olup yılda iki (sayı) kez yayımlanır. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte Türkçe özet verilerek yabancı dilde bilimsel makaleler de yayımlanabilir.
- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanma hakkı, *Tokat İlmîyat Dergisi* Yayın Kurulu'na aittir. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
- Dergide yayımlanacak olan makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri ile hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviri, kitap tanıtımı, eleştiri ve değerlendirme yazıları da kabul edilir. Tercüme türü makalelerin işleme alınabilmesi için makalenin orijinal dilinde belli sayıda (en az 5) atıf alması şartı aranmaktadır.
- Yayımlanması istenen yazılar, DergiPark üzerinden elektronik ortamda ve "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.
- Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler ön kontrol, intihal taraması, hakem değerlendirmesi ile Türkçe-İngilizce dil kontrolü aşamalarından geçirilmektedir. Ön kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazarına iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön kontrol aşamasını ge-

çen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.

- Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi hâlinde yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir, çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
- Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, *Tokat İlmîyat Dergisi* Yayın Kurulu'na aittir.
- *Tokat İlmîyat Dergisi*, İsnad Atıf Sistemini kullanmaktadır.

## Publishing Principles

- *Tokat Journal of Ilmiyat* aims to contribute to the theology by publishing scientific and national studies. It is a refereed journal and published twice a year. Although the publication language is Turkish, scientific articles in foreign language can be published by giving a summary in Turkish.
- The right to publish the articles sent to the journal belongs to the Editorial Board of *Tokat Journal of Ilmiyat*. The articles in the journal are copyrighted and the articles cannot be quoted partially or completely without showing the source.
- The articles to be published in the journal should be original and academic studies prepared with research methods suitable for their own fields. Translation, book introduction, criticism and evaluation articles that contribute to the scientific field are also accepted. In order for translation-type articles to be processed, the article is required to have a certain number of references (at least 5) in its original language.
- Manuscripts that are required to be published should be sent electronically and as an “attached word document” via DergiPark. Studies submitted to the journal should not be published elsewhere or sent for publication.
- A maximum of one study of a number of the same author can be published
- The articles sent for publication go through pre-control, plagiarism screening, referee evaluation and Turkish-English language control stages. The study, which was examined three times in the pre-control phase, but could not go through this process, is returned to its author

and is not re-processed in the same publication period. The studies that pass the pre-control phase are included in the evaluation process in which at least two referees take part in the framework of the principle of double-sided blind refereeing.

- In the event that a positive report is received from both referees, the article is decided to be published and the number of the article will be published. If the two referees give a negative opinion, the article is not published. If a referee indicates a positive referee negative opinion, the decision on the article is taken by the Editorial Board, taking into account the content of the reports.
- Whether or not the articles sent to the journal will be published is decided within three months at the latest and the owner of the work is informed about the subject. No copyright fee is paid to the author for published articles.
- All scientific and legal responsibilities in terms of language, style and content of the published work belong to the author(s) and do not bind the Editorial Board. The authority to decide on issues not mentioned here belongs to the Editorial Board of *Tokat Journal of Ilmiyat*.
- *Tokat Journal of Ilmiyat* uses the Isnad Citation Style.