

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

DERGİSİ

(Hakemli Dergi)

ISSN 1303-3344

e-ISSN: 2717-8986

Yılda İki Defa Çıkar

(ARALIK)

SAYI: LX (60) YIL: 2024

İZMİR

Yayın Adı / Journal Name:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of The Faculty of Theology of Dokuz Eylul University

Yayın Sahibi / Owner of the Journal:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına
On the behalf of The Faculty of Theology of Dokuz Eylul University

Prof. Dr. Muammer ERBAŞ

muammer.eras@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3811-4348>

Editör / Editor-In Chief

Doç. Dr. Emrah DİNDİ

emrah.dindi@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-6664-7590>

Editör Yardımcıları/ Associate Editors

Prof. Dr. Şenay ÖZGÜR YILDIZ

senay.ozgur@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of
Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9771-0516>

Arş. Gör. Orhan Rasim ŞENER

orhanrasim.sener@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of
Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-0378-9145>

Arş. Gör. Tolga Kaan DEĞİRMENÇİ

degirmenci.tolgakaan@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of
Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-2888-195X>

Yayın Kurulu / Editorial Board:

Prof. Dr. Ahmet DAĞ

ahmetdag@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology
Bursa, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-6173-9966>

Prof. Dr. İbrahim GÜRSES

igurses@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology
Bursa, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1424-4626>

Prof. Dr. Mehmet DİRİK

mehmet.dirik@ikcu.edu.tr
Katip Çelebi University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1581-7836>

Prof. Dr. Ali AYTEN

aliayten@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology
İstanbul, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-2787-2429>

Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU

ihsanapcioglu@yahoo.com
Ankara University, Faculty of Theology
Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-4796-5232>

Prof. Dr. Mihai-Dan CHÎTOIU

dan811@yahoo.com
Alexandru Loan Cuza University of Iasi,
ROMANIA
<https://orcid.org/0000-0003-0247-1415>

Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK

ali.yitik@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-9233-1127>

Prof. Dr. İsmail ARICI

ismail.arici@ikcu.edu.tr
Katip Çelebi University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1290-5064>

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

saruhan@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology
Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-8065-3156>

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

bkemikli@gmail.com
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology
Bursa, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-0754-9800>

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

iscaliskan@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology
Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>

Prof. Dr. Nadirhan HASAN

nadirhanhasan@gmail.com
Mirza Ulugbey National University of
Uzbekistan
Taşkent, UZ
<https://orcid.org/0000-0002-2413-8990>

Prof. Dr. Fatih KOCA

fkoca@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology
Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-1555-0251>

Prof. Dr. Kamil KÖMÜRÇÜ

kkomurcu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1271-4575>

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

skutlu@divinity.ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology
Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-2257-5329>

Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK

hanefim@mail.ege.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-7173-152X>

Prof. Dr. Latif TOKAT

latif.tokat@asbu.edu.tr
Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of
Theology
Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-0006-7224>

Prof. Dr. Tuğrul KURT

tugrul.kurt@univie.ac.at
University of Vienna, Department of Islamic-
Theological Studies
Vienna, AT
<https://orcid.org/0009-0000-5430-9992>

Prof. Dr. Veli ATMACA
vatmaca@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty
of Theology
Burdur, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-7875-7586>

Prof. Dr. Zafer DUYGU
zafer.duygu@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-8762-9850>

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ
zafererginli@hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Theology
Çorum, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-0086-0639>

Prof. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU
ahmet.baglioglu@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-5852-6951>

Prof. Dr. Fatih TOKTAŞ
fatih.toktas@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-3040-1249>

Prof. Dr. Hakki Şah YASDIMAN
hakki.ydiman@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-0804-1750>

Prof. Dr. Himmet KONUR
himmet.konur@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-2781-1431>

Prof. Dr. Hüseyin ESEN
huseyin.esen@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3150-5450>

Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU
ih sancapcioglu@yahoo.com
Ankara University, Faculty of Theology
Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-4796-5232>

Prof. Dr. Mehmet Cem ŞAHİN
mehmetcem.sahin@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9788-353X>

Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ
mehmet.turkeri@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-8203-691X>

Doç. Dr. Dilmurod ERNAZAROV
dilm79@inbox.ru
Tashkent State University of Economics
Tashkent, UZ
<https://orcid.org/0000-0002-9669-6166>

Doç. Dr. Doğan FIRINCI
dfirinci@sinop.edu.tr
Sinop University, Faculty of Theology
Sinop, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-7245-7008>

Doç. Dr. Emrah DİNDİ
emrah.dindi@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-6664-7590>

Alan Editörleri / Section Editors List

Prof. Dr. Mustafa KARA
mustafakara@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs University, Faculty of
Theology
Samsun, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-5497-1131>

Prof. Dr. Necdet ŞENGÜN
necdet.sengun@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-8352-6910>

Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ
altas68@gmail.com
Yalova University, Faculty of Theology
Yalova, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-4179-7645>

Prof. Dr. Osman BİLEN
osman.bilen@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-7910-1634>

Prof. Dr. Osman DEMİR
osman.demir@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty
of Theology
Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3851-0439>

Prof. Dr. Senem CEYLAN
senem.ceylan@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-3129-1432>

Prof. Dr. Tuğrul KURT
tugrul.kurt@univie.ac.at
University of Vienna, Department of Islamic-
Theological Studies
Vienna, AT
<https://orcid.org/0009-0000-5430-9992>

Prof. Dr. Veli ATMACA
vatmaca@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty
of Theology
Burdur, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-7875-7586>

Doç. Dr. Muzaffer BARLAK
muzaffer.barlak@samsun.edu.tr
Samsun University, Faculty of Theology
Samsun, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9086-4379>

Doç. Dr. Süleyman YILDIZ
suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology
İstanbul, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-7521-6258>

Prof. Dr. Zafer DUYGU
zafer.duygu@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-8762-9850>

Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT
edemirpolat@firat.edu.tr
Fırat University, Faculty of Theology
Elâzığ, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-4059-3413>

Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR
fozdemir@sinop.edu.tr
Sinop University, Faculty of Theology
Sinop, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-1890-9194>

Doç. Dr. İdris TÜRK
idrist@pau.edu.tr
Pamukkale University, Faculty of Theology
Denizli, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1945-8906>

Doç. Dr. Mustafa HAYTA
mhayta@cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology
Adana, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-9165-8232>

Doç. Dr. Sema KÜSKÜ
gunduzsema@gmail.com
İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Social
and Human Sciences
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-3703-7662>

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ
turgutakyuz@hotmail.com.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology
Gümüşhane, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1763-6289>

Doç. Dr. Türkan UYMAZ
turkan.uymaz@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-9501-6798>

Doç. Dr. Veysel GENÇİL

veysel.gencil@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-0103-1274>

Doç. Dr. Yusuf CEYLAN

yusuf.ceylan@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1082-4260>

Dr. Öğr. Üyesi Abdülkadir PALABIYIK

abdulkadir@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9563-541X>

Dr. Öğr. Üyesi Fegani BEYLER

fbeyler@bingol.edu.tr
Bingöl University, Faculty of Arts and Sciences
Bingöl, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-2445-4256>

Dr. Öğr. Üyesi Kevser ÖZDOĞAN

k.ozdogan@ataturk.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology
Erzurum, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9754-6613>

Dr. Öğr. Üyesi Seyfullah PALALI

s.palali@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3196-2424>

Arş. Gör. Ahmet TAŞKIN

ahmet.taskin@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1215-714X>

Arş. Gör. Bekir ESEN

bekir.esen@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-7253-8211>

Arş. Gör. İlker Yenen

ilker.yenen@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-5833-2233>

Arş. Gör. Tuğba UYDAŞ

tugba.uydas@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-2818-2718>

Yabancı Dil Editörleri / Foreign Language Editors

Doç. Dr. Ferruh KAHRAMAN

ferruh.kahraman@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9251-4786>

Dr. Öğr. Üyesi Elif Hilal KARAMAN

elif.karaman@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-1975-2942>

Yazım Editörleri / Writing Editors

Arş. Gör. Dr. Hatice Kübra TEKDEMİR

kubra.tekdemir@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-3495-0739>

Arş. Gör. Süheyla AKSOY

suheyla.aksoy@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-0806-6704>

Arş. Gör. Dr. Nisa Derya DEMİR

nisa.derinsu@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-5885-8323>

Arş. Gör. Taha Rıdvan AKAY

taha.akay@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-5333-7297>

Son Okuyucu / Proofreader

Arş. Gör. Yetgin ULUAĞAÇ

yetgin.uluaagac@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of
Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-1154-5244>

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Arş. Gör. Bekir ESEN

bekir.esen@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of
Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-7253-8211>

İstatistik Editörü / Statistics Editor

Arş. Gör. Orhan Rasim ŞENER

orhanrasim.sener@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of
Theology
İzmir, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-0378-9145>

Sorumlu Müdür / Director:

Salih AKAGÜNDÜZ

salih.akagunduz@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology
İzmir, TÜRKİYE

Yayının Türü / Journal Type and Period:

Yaygın Süreli – Uluslararası Hakemli / Common Periodical - International Refereed

Yayın Yılı ve Sayısı/ Publication Year and Number

Aralık 2024 / LX (60)

ISSN: 1303-3344

e-ISSN: 2717-8986

Yayının İdare (Yönetim) Merkezi / Management:

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

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

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/deuifd>

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal bilimler alanında çift kör hakemli bir dergidir. Dergimizde yayımlanan makalelerin tüm sorumlulukları yazarlarına aittir. Dergimiz TR Dizin ve ERIH PLUS indekslerinde taranmaktadır.

Dokuz Eylül University Journal of Faculty of Theology is a double-blind refereed journal in the field of social sciences. All responsibilities of the articles published in our journal belong to their authors. Our journal is indexed in TR Index and ERIH PLUS indexes.



Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, dergimiz tarafından Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası (CC BY 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler.

The copyrights of the works published in Dokuz Eylül University Faculty of Theology Journal belong to their authors. Authors allow our journal to publish the intellectual work they submit under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) license.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Makaleleri/Research Articles

- Hasan KAYAPINAR** 1-14
Sebebin Müsebbep Yerine Kâim Olması Kuralının Usuldeki Yeri ve Fürû-i Fıkıhta Kullanılması
The Place of the Rule of the Substitution of the Cause for the Effect in Islamic Jurisprudence and its Use in Practical Islamic Jurisprudence
- Hadi SOFUOĞLU** 15-29
Fıkıh Usulünde “Ta’âruz ve Tercih”: İmam Şâtıbî Örneğinde
“Al-Ta’âruz wa al-Tarjîh” in the Usul al-Fiqh: In the Case of Imam al-Shâtîbî
- Zeynep ALİMOĞLU SÜRMEİ** 31-52
Şii Makâlât Eserlerinde Kerrâmiyye ve Muhammed b. Kerrâm
Karrâmiyya and Muḥammad Ibn Karrâm in Shi’ite Maqâlât Works
- Mehmet Emin BENER** 53-73
Saîd Havvâ’nın Sûfî Şahsiyeti, Tasavvufî Görüşleri ve Tezkiye Anlayışı
Said Hawwa’s Sufi Personality, Sufi Views and Understanding of Purification
- Abdullah KİŞMİR** 75-90
Şâtıbî’nin Nahvî İhtilâflara Bakışı
Al-Shatibi’s Perspective on Syntactic Controversies
- Nilgün ÇEVİK** 91-114
Medine-i Münevvere’nin İsimleri Üzerine Bir İnceleme
A Study on the Names of Madinah Munawwarah
- Hasan NAS** 115-130
Sünnetullah Bağlamında Allah’ın Yardımına Liyakat
The Merit of Qualification for Allah’s Assistance in the Context of Sunnetullah
- Hande Nur BOZBUĞA** 131-145
İslâm’da Düşünsel Faaliyetler Üzerine Güncel Bir İnceleme
A Current Study On Intellectual Activities In Islam
- Ayşe ÇEKİÇ** 147-157
Söylem Analizi Bağlamında Papa II.. Urbanus ve Haçlı Seferi Çağrısı
Pope Urban II and The Call for Crusade in the Context of Discourse Analysis

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

SEBEBİN MÜSEBBEP YERİNE KÂİM OLMASI KURALININ USULDEKİ YERİ VE FÜRÛ-İ FIKIHTA KULLANILMASI*

Hasan KAYAPINAR**

ÖZ

Bu çalışmada sebeplerin meydana gelmesinin müsebbebin (sonuç) hükmen var kabul edilmesi için yeterli görüldüğü bazı örnekler incelenmiş, mezheplerin bu örneklere ilişkin yaklaşımları ele alınmıştır. Çalışmada ulaşılan sonuca göre, sebeplerin müsebbep yerine ikâme edilmesi kuralına en geniş Hanefî mezhebinin yer verdiği tespit edilmiştir. Sebeplerin sonuç yerine geçmesi kuralı Hanefî hukukçularının tamamı tarafından kabul edilse de bu kuralın uygulanacağı örnekler konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Mâlikî mezhebine müntesip fakihler de Hanefî mezhebine yakın bir biçimde sebeplerin sonuç yerine geçmesi kuralına atıfta bulunmaktadır. Bu durum Şâfiî ve Hanbelî furû kitaplarında pek görülmemektedir. Hanefî âlimlerin sebeplerin sonuç yerine kabul edilmesi kuralını iki şekilde kullandığı görülmektedir. Bunlardan birincisine göre Hanefî âlimler bu kuralı naslarda mevcut olan hükümleri açıklamak amacıyla kullanmışlardır. Bu kuralın Hanefî mezhebindeki ikinci kullanım şekli ise naslarda kesin hüküm bulunmayan konularda yeni hüküm konulurken bu kuraldan hareket edilmesidir. Bu çalışmada, Hanefî hukukçularının sebeplerin sonuç yerine geçmesi kuralını kullanma tercihleri ve keyfiyetleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Sebep, Hüküm, Vakit, Abdest.

THE PLACE OF THE RULE OF THE SUBSTITUTION OF THE CAUSE FOR THE EFFECT IN ISLAMIC JURISPRUDENCE AND ITS USE IN PRACTICAL ISLAMIC JURISPRUDENCE

ABSTRACT

In this study, some examples where the occurrence of causes are considered sufficient to accept the result as existing are examined. According to the result reached in the study, it is seen that the Hanafî sect mostly gives place to the subject of areas where causes replace results. The practice books of the Maliki school also refer to the rule that causes replace effects, close to the Hanafî school. It is seen that Hanafî furu works use the rules of accepting the reasons and the place in two ways. According to the first of these, Hanafî scholars used the rule of substitution of causes for effect to explain the provisions in the texts. According to the second use of this rule in the Hanafî sect, this rule is used when making new provisions on issues that do not have a definite provision in the existing texts. In this study, especially Hanafî jurists' use of the rule of replacing the causes with the effect is discussed.

Keywords: Islamic Law, Cause, Provisions, Time, Wudu

* Bu çalışma, Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri birimince SBA-2023-15729 kodlu proje kapsamında desteklenmiştir.

** Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Adana, Türkiye, hkayapinar@cu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-8752-463X>, <https://ror.org/05wxkj555>

Geliş Tarihi / Date of Submission : 29.04.2024

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 21.10.2024

Atıf / Citation: Kayapınar, Hasan. "Sebebin Müsebbep Yerine Kâim Olması Kuralının Usuldeki Yeri ve Fürû-i Fıkıhta Kullanılması". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 60 (Aralık 2024), 1-14. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1460992>

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

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Giriş

Hükümler fıkıh usûlünde teklifî ve vaz'î olarak ikiye ayrılmaktadır. Teklifi hükümler Şâri'in bir fiile ilişkin talep, kaçınma ya da muhayyerliğe ilişkin beyan buyurduğu hükümlerdir. Vaz'î hükümler ise olumlu ya da olumsuz talep söz konusu olmaksızın başka hükümlerin ortaya çıkması için bazı manaların sebep, şart ve mâni' kılındığı hükümlerdir. Vaz'î hükümler rükün, illet, sebep, şart ve mâni' olarak ele alınmaktadır.¹

Sebeb, sözlük anlamı itibariyle başka bir şeye ulaştıran vesile demektir. Bundan dolayı ip ve yola da sebep denilmiştir. Zira bunlar başka şeylere ulaştıran vasıtalarlardır.² Sebeb teorisi fıkıh usûlünde geniş yer tutmaktadır. *Sebeb*, fıkıh usulü alanında terim olarak Şâri'in, varlığına hükmün varlığını; yokluğuna da hükmün yokluğunu bağladığı vasıf anlamındadır.³ Usulcüler sebebi hükmü gerektiren olgu diye tanımladıktan sonra sebep olarak tayin edilen durumun bizatihi hükmü gerektirici olmadığını, sadece Şâri'in söz konusu durumu ilgili hükmü tarif edici olarak bildirdiğini vurgulamaktadır. Zira aksi takdirde şeriat gelmeden önce söz konusu hükümlerin mevcut olması gerekirdi.⁴

Fıkıh usulü kitaplarında sebep, hikmet, illet ve rükün kavramları iç içe ele alınmıştır. Bizim çalışmamızın temel kavramı sebep olduğu için kavramların ayırımını yapmak ve bizim bu çalışmada kullandığımız anlamı ile sebep kavramının farkını net hale getirmek için kısaca kavramların sınırları belirlenecektir.

el-Muvâfakât gibi bazı usul kitaplarındaki tanımlara göre sebep illet kavramını da kapsayacak şekilde sunulmaktadır. Sebeb söz konusu olduğunda hüküm ile hükmün üzerine bina edildiği vasıf/olgu arasındaki bağın akıl ile kavranabilmesi ya da kavranamaması şart değildir.⁵ Buna karşın illette ise hüküm ile hükmün bağının kurulduğu vasıf arasındaki ilişkinin akıl tarafından kavranabilmesi gerekmektedir.⁶ Sebeb kavramı illet kavramından daha kapsamlı olmaktadır. Klasik usul kitaplarının bir kısmında ve son dönem usul kitaplarının çoğunda sebep tanımlanırken, hüküm ile hükmün bağlandığı olgu arasındaki ilişkinin akıl tarafından kavranamaması zikredilmektedir.⁷ Böylece söz konusu eserlere göre illet ile sebep arasındaki temel fark hüküm ile hükmün üzerine bina edildiği vasıf arasındaki ilişkinin akıl ile kavranıp kavranamamasıdır. İletin sebep olarak isimlendirilmesinin nedeni sebebin sözlük anlamıyla ilişkilidir. İlet hükümlere ulaşmamızı sağlayan manalar olduğu için illetler zaman zaman sebep olarak isimlendirilmiştir.⁸ Sebeb ile yakın anlamlara sahip *illet*, *hikmet* ve *şart* gibi kavramlar bazı usul eserlerinde birbirinin yerine kullanılabilir. Örneğin iman sevaba nail olma sebebi olduğu gibi ibadetlerin vücûbiyeti veya onların sıhhati için şarttır.⁹ Bunların farklarını kısaca ifade etmek gerekirse Hanefî usul eserleri illeti, var olması durumunda hükmün sabit olduğu mana olarak tarif etmiştir. Hükümler illetlere bağlıdır. İlet mevcutsa hüküm de vardır, illet yoksa hüküm de yoktur. Buna karşın sebep, hükmün emaresi, alemi olarak kabul

¹ Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fıkıh* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2006), 54; Ömer Korkmaz, *Osmanlı Fıkıh Usûlü Anlayışı - Funda'yl Çelebi (el-Cemâli) örneği* - (Ankara: Bizim Büro, 2017), 64-65.

² Mansûr b. Muhammed Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/272; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), "Sebeb" 1/458.

³ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1/101; İbrahim Kâfi Dönmez, "Sebeb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/244.

⁴ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serâsî*, ed. Ebu'l-Vefa el-Afganî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 79; Seyfüddîn Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Abkâm*, ed. Abdürrezzâk Afîfi (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1406), 1/128.

⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen (Huber: Dâru İbn Affân, 1997), 1/300.

⁶ Necmüddîn et-Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, 1/126; Abdurrahman Candan, *İslam Hukukunda illet tespit yöntemleri (Ta'li)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 56.

⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/127; Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İminin Esasları: Usûlü'l-Fıkıh*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 261-263.

⁸ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 2/274.

⁹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/301; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/553.

edilmiştir.¹⁰ Örnek vermek gerekirse vakit namazın, nisab da zekâtın sebebi sayılmıştır.¹¹ Şöyle ki namaz ve zekatın mükellefler için farz olması söz konusu sebeplerle bilinir hale gelmiştir.

Şâtıbî (ö. 790/1388) sebebi, şer'an hüküm için vazedilen ve bu hükmün gerektirdiği hikmet olarak tarif etmiş ve zekât için nisabı, namaz için vakti, had uygulanabilmesi için hırsızlığı, namazın kısaltılması ve oruç tutmamanın mübah olması için yolculuğu sebebe örnek olarak zikretmiştir. İlet de hükümlerle ilişkili olan hikmetler ve maslahatlar şeklinde tanımlamıştır. Namazın kısaltılması ve oruç tutmamanın mübah olması için meşakkatin illet, yolculuğun ise sebep olduğunu ifade etmiştir. İlet, hükümlerde yer alan maslahat veya mefsedettir. İlet bazen zâhir, bazen bâtın, bazen munzabıt bazen de gayri munzabıt olabilir. Mesela "hâkîm öfkele iken hüküm vermesin"¹² hadisindeki öfke sebep, zihnin karışık olması da iletir.¹³ Bununla birlikte Şâtıbî bu iki kavramın birbiri yerine kullanıldığını ve farklı isimlendirmenin yapıldığını belirtmektedir.¹⁴ Dolayısıyla bu iki kavramın tanımında tam ittifak söz konusu değildir.

Sebebin müsebbep yerine kâim olması ile ilgili müstakil bir çalışmaya ulaşamamıştır. Bu alanda yakın bir çalışma olarak Mehmet Aydın tarafından kaleme alınan *İslam Aile Hukukunda Sebebin Netice Gibi Hüküm Doğurması*¹⁵ isimli makale zikredebiliriz. Bu çalışma ile tekrara düşmeme adına aile hukuku alanındaki örnekler müstakil başlık olarak ele alınmayacaktır. Aile hukuku alanındaki söz konusu örneklerle ilgili varsa farklı yaklaşım veya tespitlere işaret edilecek ancak söz konusu makalede yer verilen yaklaşım ve tespitler ayrıca ele alınmayacak, zaman zaman daha geniş bilgi için bu çalışmaya işaret edilecektir. Bu çalışmada ele alınan misaller örnekleme kabilinden ele alınmış olup bunlar Hanefî fakihleri başta olmak üzere fakihlerin sebebin müsebbep yerine ikâme ettiği çarpıcı örneklerdir. Başka bir ifadeyle bu örneklerin ele alınma sebebi fürû-i fıkıh kitaplarında konunun bariz bir şekilde görüldüğü örnekler olmasıdır. Makale genel olarak Hanefî mezhebinin görüşleri esas alınarak hazırlanmıştır. Bununla birlikte zaman zaman diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilerek Hanefîlerin görüşlerinin diğer görüşlerden farkı ortaya konulması amaçlanmıştır.

1. Sebep-Müsebbep İlişkisinin Usuldeki Kullanımına İlişkin Çeşitli Örnekler

Fukaha yöntemine göre kaleme alınan usul kitapları sebep nazariyesini ele alırken fürû örneklerine sıkça atıf yapmakta, konuyu söz konusu fürû örnekler üzerinden incelemektedir. Sebebin fıkıh usulü alanında en yaygın olarak geçtiği yerlerden birisi şüphesiz ki namaz vakitleridir. Usul kitapları vakitleri namazların sebebi olduğunu kabul etmektedir.¹⁶ Detaylara inildiğinde bu noktada daha teferruatlı hükümler yer almaktadır. Şöyle ki namazın sebebi olan vaktin tümü namazın sebebi değildir. Sadece namazın eda edildiği vakit namazın sebebini teşkil etmektedir. Eğer vaktin tümü ilgili namazın sebebi olmuş olsaydı namaz eda edildikten sonra söz konusu sebep devam edeceği için eda edilen namaz sebebinden önce kılınmış olacaktır. Vaktin tümü sebep olsa, sebep meydana geldiği vaktin ilk anında eda edilmeyen namazlar gecikmiş olurdu. Bu durumda sebebin vakit içerisinde namazın eda edildiği zaman dilimi olduğuna hükmedilmesi gerekmektedir.¹⁷

Sebep kavramının hükümle ilişkisi -gördüğümüz kadarıyla- bütün usul kitaplarında kabul edilmektedir. Bu ikisi arasındaki telâzüm tartışma konusudur. Şöyle ki hükümler sebepler üzerine vazedildiğine göre asıl

¹⁰ Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfî'l-Küveytiyye, 1994), 4/ 9, 87.

¹¹ Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 62, 63.

¹² Müslim b. el-Haccac, *el-Câmi' u's-sabîb* nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2010), "Akdiye", 16.

¹³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/410, 411.

¹⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/411.

¹⁵ Ahmet Aydın, "İslam Aile Hukukunda Sebebin Netice Gibi Hüküm Doğurması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 221-241.

¹⁶ Ömer Korkmaz, "Usûl Yazımında İki Farklı Yaklaşım Molla Hüseyin ve Fudayl Çelebi Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 240.

¹⁷ Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fusûli'l-bedâi' fi usûli's-şerâi'*, thk. Muhammed Huseyn Muhammed Hasen İsmâil (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/220.

müessir söz konusu sebep midir? Hanefî usul kitaplarında geçtiği üzere sebeplerin hükümlere ibtidâen tesiri söz konusu değildir. Hükümlerin asıl sebebi Allah'ın hitabıdır. Allah, hitabı ile vazettiği emirlerini bazı zâhir sebeplere bağlayarak bildirmiştir. Bunun hikmeti onların bu sebepleri kolayca bilmeleridir. Böylelikle Allah'ın emirlerini de bileceklerdir.¹⁸

Sebeplerin müsebbep yerine kâim olması konusu usulün sedd-i zerîa kuralı ile kısmen ilişkilidir. Zira sedd-i zerîa -kabul edenlere göre- sadece kötülüğe yol açılmasının engellenmesi amacını taşımaktadır. Sedd-i zerîa kuralı gereği yanlış sonuca götürmesinden dolayı meşrû sebepler de gayri meşrû sayılmıştır.¹⁹ Bu noktada çalışma konumuz ile sedd-i zerîa kuralı ortak paydaya sahiptir. Sebeplerin hüküm yerine geçmesi sedd-i zerîadan daha geniş kullanım alanına sahiptir. Sebeplerin müsebbep yerine kâim olması ilkesi ise fıkhnın bütün alanlarında kendini gösterebilmektedir. Diğer taraftan sedd-i zerîa gereği yasaklanan fiil işlense bile hukuken müsebbep yerine kâim değildir. Örneğin içki içen kişiye had uygulanır ancak içki fabrikasına üzüm satan ve hatta içki satışı yapan kişiye had uygulanmaz. Dolayısıyla sedd-i zerîa kapsamında yasaklanan eylemin tam olarak müsebbep gibi değerlendirilmediğini görmekteyiz.

Yukarıda ifade edildiği üzere vakit, namazların farziyeti için sebep olarak tayin edilmiştir. Namazın farziyeti hüküm olup müsebbep olarak isimlendirilmektedir. Usul kaidesi olarak sebep tam olarak tahakkuk etmedikçe buna bağlı olarak müsebbep de tahakkuk etmeyecektir.²⁰ Bu kaidenin pratikteki karşılığı şudur: Namaz vakti girmeden namazın vücûbiyeti ve sıhhati söz konusu olmayacaktır.

Sebebin müsebbebe delâlet etmesinin hukuken geçerli olabilmesi için bu delâlet yolunun biliniyor olması gerekmektedir.²¹ Müsebbebin meşrû olabilmesi için öncelikle müsebbebin üzerine ikame edildiği sebebin meşrû olması gerekmektedir. Aksi takdirde müsebbep de hukuken geçersiz olacaktır.²² Sebepteki kusur, butlân değil noksan şeklinde olsa da bu kusur müsebbebe sirayet edecektir. Sebeple müsebbep arasındaki sebebiyet ilişkisi bu etkileşimi ortaya çıkarmaktadır. Hanefî usul eserlerinde bu hususa şöyle örnek verilmektedir: Kerahet vaktinde kılınan namaz nakıs olarak eda edilmiş olmaktadır. Bu namaz fâsîd değildir. Buna karşın gasp edilmiş bir arazide kılınan namaz nakıs da değildir. Bu noktada şöyle bir itiraz söz konusu olabilir: Zaman ve mekân fiillerin zarflarıdır. Kerahet vakitte kılınan namaz nakıs olarak kabul ediliyorsa gasp edilen arazide kılınan namazın da aynı hükümde olması gerekmektedir. Ancak böyle bir hüküm söz konusu değildir. Zaman ve mekânın farklı değerlendirilmesinin nedeni zaman ve namaz arasındaki sebebiyet ilişkisidir. Dolayısıyla vakit namazın sebebi olduğu için sebepteki kusur müsebbebe de sirayet etmektedir. Ancak mekân ile müsebbep arasında böyle bir ilişki olmadığı için mekânın hükmündeki kusur müsebbebe sirayet etmemektedir. Dolayısıyla bu noktada dikkat edilmesi gereken husus zarfiyet değil sebebiyettir.²³

¹⁸ Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlî's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Afganî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2005), 79.

¹⁹ Sedd-i Zerîa kuralı bütün mezhepler tarafından kabul edilmemektedir. Buradaki ifade sedd-i zerîayı kabul edenlere göre yazılmıştır. Detaylı açıklama için bk. Topal Şevket, *İslâm hukuk düşüncesinde sedd-i zerîa*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 23.

²⁰ Husâmeddîn Huseyin b. Alî b. Haccâc b. Alî Sîgnâkî, *el-Kâfî şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kanî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 1/522.

²¹ Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Muhammed Ömer (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/99.

²² Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 4/57, 315. Bu noktada bir hususa değinmekte fayda var. Karâfî sebebin gayr-i meşru olmasına rağmen hükmün meşru olacağını ileri sürmüştür. Ancak ilgili örnek dikkate alındığında konunun detayları farklıdır. Şöyle ki evlilik bazı durumlarda mekruh, bazı durumlarda da haram hükmünü almaktadır. Buna karşın evlilik hükümleri meşru olmaktadır. Ahmed b. İdrîs Karâfî, *Şerhu tenkîbi'l-fusûl fi ihtiyâri'l-mahsûl fi'l-usûl*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Mısır: Şirketü't-Tibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1973), 1/175. Ancak metinde ifade edilen görüş ile Karâfî'nin ifadesi farklı içeriklere sahiptir. Evlilik hukuka uygun olarak kurulmuş ise bu sebep meşrû olarak ikame edilmiş olmaktadır. Ancak evlilikte cevri gibi harici durumlardan dolayı böyle bir evlilik dinin yasakladığı alanda gerçekleşmiş olabilir. Buna karşın usulüne uygun olarak gerçekleştirilmesi durumunda sebep meşrû bir şekilde ortaya konulmuş olur ve bu sebebin üzerine bina edilen hükümler terettüp edecektir.

²³ Sîgnâkî, *el-Kâfî*, 2/631; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/407.

Sebebin müsebbep ilişkisi usulün delâlet bahislerinin en temel konusu olan hakikat mecaz meselesinde önemli bir yere sahiptir. Aralarındaki sebebiyet ilişkisinden dolayı yağmur anlamı sema olarak ifade edilmiştir. “يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا” “*siçe bol sema (yağmur) gönderdik*”²⁴ âyetinde de aynı mecazi ifade yer almaktadır. Zira sema yağmurun sebebidir.

Hanefî usul eserlerinde fürû alandaki önemli tartışmaların usûlî dayanakları ele alınırken sebep müsebbep ilişkisi temel hareket noktalarından birisini teşkil etmektedir. Burada iki konuyu sebep müsebbep eksenli ele almak gerekirse Hanefî fürû kitaplarında nikâh akdinin hibe, bey’ gibi temlik ifade eden lafızlarla da gerçekleştiği kabul edilmektedir. Bu hükmün muhtelif delilleri olmakla birlikte usuldeki gerekçelerinden birisi sebebin müsebbep yerine zikredilmesidir. Şöyle ki nikâh akdi milk-i müt’aya yani eşlerin karşılıklı birbirinden istifade edebilmesine imkan tanıyan akit olarak kabul edilir. Temlik ifade eden lafızlarla ise milk-i rakabe yani bir malın mülkiyetine sahip olma gerçekleşmektedir. Milk-i rakabeye sahip olmak aynı zamanda milk-i müt’aya da sahip olmanın sebebi konumundadır. Burada sebep zikredilip bununla müsebbepin yani milk-i müt’anın kastedilmesi geçerlidir. Bunun tersi yani müsebbepin zikredilip sebebin kastedilmesi geçerli değildir. Zira milk-i müt’a milki rakabeyi kapsamamaktadır. Sonuç olarak temlik ifade eden lafızlarla nikâh akdi gerçekleşebilir nikâh lafızları ile temlik akitleri gerçekleşmez.²⁵

Aynı şekilde “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا” “*Ey müminler, mümin kadınları nikahtayp sonra birleşmeden önce onları boşadığınızda onlar üzerinde, besaplayıp bekleteceğiniz bir iddet hakkınız yoktur. Onları bir şeyler vererek memnun ediniz ve güzellikle boşayınız.*”²⁶ âyetinde de nikâh kelimesi akit anlamında kullanılmıştır. Nikâh kelimesinin sözlük anlamı cinsel ilişki demektir. Akit de cinsel ilişkinin sebebi olduğu için bu ayette sebep zikredilmiştir.²⁷

Bilindiği üzere nikâh kavramının sözlük anlamı Hanefî ve Şâfiî fakihleri arasında önemli bir tartışma konusudur. Hanefîler bu kelimenin asıl anlamının cinsel ilişki olduğunu savunmaktadırlar. Buna karşın Şâfiî fakihleri nikâhın akit anlamında olduğunu ileri sürmektedirler.²⁸ Hanefîlerin bu görüşü haber teorisiyle yakından ilgilidir. Şöyle ki Bakara sûresinin 230. ayetinde “فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ” buyrulmaktadır.²⁹ Bu âyetin tefsirinde *useyle hadîs*³⁰ olarak iştihar eder rivâyetin önemli bir yeri vardır. Bu rivâyette Hz. Peygamber (s.a.s.) ilk eşle tekrar evlenebilmenin şartı olarak nikâh akdinin yeterli olmadığını cinsel ilişkinin şart olduğunu belirtmiştir. Eğer nikâh kelimesinin asıl anlamının akit olduğu kabul edilirse bu haber-i vâhidle Kur’ân’ın umumu tahsis edilmiş olacaktır. Hanefî usulünde bu kabul edilemez.³¹

Buna karşın nikâh kelimesinin anlamı cinsel ilişki olarak kabul edildiği zaman bu âyetin umumu haber-i vâhidle değil kelimenin orijinal anlamı ile tahsis edilmiş olacaktır. İşte Hanefî usulcülerinin nikâh

²⁴ en-Nûh, 71/11.

²⁵ Siğnâkî, *el-Kâfî*, 2/796, 797; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/107; Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Teftâzânî, *Şerhu’t-tehvîb ‘ale’t-tavzîh li-metni’t-tenkîh fi usûli’l-fıkıh*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beirut: Dâru Kütübî’l-İlmiyye, 1996), 1/145, 146.

²⁶ el-Ahzâb, 33/49.

²⁷ Siğnâkî, *el-Kâfî*, 2/778.

²⁸ Abdullah b. Mahmûd Mevsilî, *el-İbtîyâr li-talîli’l-muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakika (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts), 3/81; Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu’avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999), 9/216. Bu konuda daha geniş bilgi ve görüşler için bk. Fatih Çınar, “Şer’î Naslar Bağlamında Nikâh Lafzı ve Fikhî Tesiri”, *Mütefekkir Akşaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/13 (Haziran 2020), 225-240. bk: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1169207>

²⁹ Bakara, 2/230.

³⁰ Hz. Aişe’nin aktardığına göre Rifâa Kurezi’nin (eski) hanımı Hz. Peygamber’e (s.a.s.) geleerek “Rifâa beni üç talakla boşadı. Ben de Abdurrahman b. Zübeyr ile evlendim. Abdurrahman ile fiili evlilik yaşamadım” dedi. Hz. Peygamber de (s.a.s.) “Galîba sen Rifâa’ya dönmek istiyorsun, hayır, yeni kocanla aramızda fiili evlilik yaşamadan olmaz” buyurdu. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh* nşr. Halil b. Me’mun Şiha (Beirut: Dâru’l-Marife, 2010), “Talâk”, 4.

³¹ Serahsî, *Usûl*, 281.

kelimesinin cinsel ilişki anlamında olduğunu ve bu mananın sebebi olan akit anlamında zikredildiğini ileri sürerken aslında köklü bir usul kuralını aynı zamanda savunmuş olmaktadır.³²

Sebeb ile müsebbep arasında karşılıklı zorunluluk mevcuttur. Buna göre müsebbebin emredilmesi sebebin de emredilmesini, onun yasaklanması sebebin de yasaklanmasını ifade etmektedir.³³ Bununla birlikte sebep ile müsebbep arasında telâzüm söz konusu değildir.³⁴ Şöyle ki sebebin bulunduğu durumlarda müsebbebin varlığı bir zorunluluktur. Müsebbebin bulunması bunun belli bir sebebe binaen olduğu anlamına gelmez. Usul kitaplarındaki örnekler bakacak olursak muhsan kişinin zina suçu işlediği hukuken sabit olursa bu sebep olarak kabul edilir ve müsebbebin (hükümün) varlığı zorunlu hale gelir ve recme hükmedilir. Dolayısıyla bir kişinin meşrû bir şekilde öldürülmesi hükmünün pek çok sebebi olabilir. Örneğin kişi irtidad etmiş olabilir veya kısas sebebiyle öldürülmüş olabilir. Sonuç olarak sebebin mevcudiyeti müsebbebin varlığını zorunlu kılsa da müsebbebin varlığı belli bir sebebin varlığı zorunlu kılmamaktadır.³⁵

2. Sebebin Müsebbep Yerine Kâim Olduğu Fürû Örnekler

Sebebin müsebbep yerine kâim olması olgusunun Hanefî mezhebinde iki mahiyette ele alındığı görülmektedir. Birincisi Şâri' tarafından vazedilen hükümlerin açıklanması; ikincisi mezhep içerisinde benimsenmiş hükümlerin açıklanması/temellendirilmesi. Bunu şöyle izah edebiliriz: Yolculukta namazın kısaltılması ve orucun tutulmaması ruhsattır. Bu hüküm sarîh bir şekilde âyetle sabittir ve temelde mezhepler arasında ihtilaf söz konusu değildir.³⁶ Hanefî fakihleri Şâri' tarafından vazedilen bu hükmü açıklarken sebebin müsebbep yerine kâim olması olgusuyla açıklamaktadır. Bu açıklama verili hükümler için geriye dönük bir anlama olduğu gibi ikrah durumunda kısas uygulanması gibi Şâri' tarafından sarîh bir hüküm vazedilmeyen ictehadî meselelerde hükmün dayanağı olarak değerlendirilmiş ve ileriye yönelik hareket noktası olarak kabul edilmiştir.

Sebebin müsebbep yerine kâim olduğu fürû örneklerde sebebin gerçekleşmesi noktasında kuvvetli zan (mazinne) söz konusudur. Örneğin zekâtın farz olmasının şartlarından birisi nemâdır. Bazı ürünlerde hakiki nemâ olmasa bile nemâ mazinnesinin varlığı zekâtın vücûbiyeti için yeterli görülmüştür.³⁷

Naslarda zina açık bir şekilde yasaklandığı gibi zinaya çağrışım yapabilecek bütün eylemler de ayrıca yasaklanmıştır. Bu eylemlerin kendileri bizzat kötü olduğu gibi zinaya sebep teşkil etmesi açısından da zina gibi yasaklı davranışlar kapsamında ele alınmıştır. Daha da ötesi zina yasak ilişkisini ifade ettiği gibi bakmak, dokunmak gibi cinsellikle ilgili yasaklar bütününe de verilen isimdir.³⁸ Dolayısıyla Şâri'in sebepler hakkında müsebbep gibi hüküm vazettiği söylenebilir.

Sebebin müsebbep yerine kâim olması kuralı Hanefî mezhebinde çokça üzerine durulan bir kuraldır. Bu kuralın uygulanması Hanefî fürû kitaplarında bazı şartlara bağlanmıştır. Müsebbebin/sonucun ortaya çıkması kuvvetle muhtemel ve bunun bilgisine ulaşmak zorlukla mümkün olacaksa sebep müsebbep yerine ikame edilir ve bu durumda müsebbebin bizzat meydana geldiğinin bilinmesine ihtiyaç yoktur. Sebebin müsebbep yerine kâim olması için bir diğer ihtimal de sebep ortaya çıktıktan sonra müsebbebin meydana gelmemesi nadir görülen bir durumsa sebep müsebbep yerine ikame edilir. Zira nadir hükmün yok olarak

³² Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 3/188.

³³ Zerkeşî, *el-Babru'l-mubt*, 1/181.

³⁴ Ünal Yerlikaya, "Hanefî Düşüncede Hakikat-Mecâz İlişkinin Kavranış Biçimine Etkisi Bakımından Sebeb-İllet-Hüküm İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2018), 55.

³⁵ Zerkeşî, *el-Babru'l-mubt*, 1/555.

³⁶ Vehbe Zuhayli, *Fıkhu'l-İslamî ve Edilletühü* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 2/315.

³⁷ Muhammed b. Abdurrahîm Hindî, *Nihâyetü'l-usûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Salih b. Süleymân el-Yûsuf, Sad b. Sâlim es-Suveyh (Mekke: el-Mektebetü'l-Ticariyye, 1996), 1/285.

³⁸ Hüseyin Esen, "Zina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/440.

kabul edilir.³⁹ Bu başlık altında fürû-i fıkıh eserlerinde sebebin müsebbep yerine geçtiği kabul edilen muhtelif fürû örnekleri incelenmiştir.

2.1. Uykunun Abdeste Etkisi

Sebebin müsebbep yerine ikâme edilmesiyle açıklanan fürû örneklerinden birisi uykunun abdeste etkisidir. Uykunun kendisi bizatihi necis olmadığı için abdesti bozmaz. Bazı rivâyetlerde ağır uykuya dalan kişinin abdestinin bozulacağı ifade edilmiştir.⁴⁰ Bunun sebebi ağır uykunun insan bedeninde rahatlamaya ve bu rahatlamanın da abdesti bozacak harekete yol açmasıdır.⁴¹ Hanefî usul ve fürû kitaplarında bu hüküm sebebin müsebbep yerine kâim olması kuralıyla temellendirilmiştir.⁴² Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) gibi gözleri uyuduğu halde kalbi uyumayan kişilerin uykusu abdesti bozmaz.⁴³

Hanefî fürû kitaplarında uykunun abdesti bozmasının delili olarak sadece sebebin müsebbep yerine kâim olması kuralı değil aynı zamanda bu konuda rivâyet edilen bir hadis ileri sürülmüştür. Hanefî fakihlerin istidlal ettiği rivâyete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) “Gözler makadın kapığıdır. Göz uyuyunca kapak açılmış olur” buyurmuştur.⁴⁴ Bütün mezhepler bu rivâyeti kabul etmiş ve ağır uykunun abdesti bozduğuna hükmetmişlerdir. Bu rivâyetten hareketle uykunun abdesti bizatihi bozan bir şey olmadığı bilakis abdestin bozulduğunun mazinnesi olarak kabul edilmiştir.⁴⁵

Mâlikî mezhebinde de ağır uyku abdesti bozmaktadır. İmam Mâlik (öl. 179/795) herhangi bir yere dayanmadan gerçekleştirilen hafif uykunun abdesti bozmayacağını, oturarak ya da uzun süren uykunun abdesti bozacağını belirtmiştir.⁴⁶ İbn Abdülber (öl. 463/1071) abdesti emreden *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ* “Ey inananlar! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirsekler kadar kollarınızı yıkayın, başlarınızı meshedin ve topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın”⁴⁷ âyetindeki *kalktığınızda* ibaresini uzanarak uyuduğunuz zaman uykunuzdan kalktığınızda şeklinde yorumlamıştır.⁴⁸

Mâlikî fakihleri ağır uykunun abdesti bozmasını Hanefî mezhebindeki aynı gerekçe ile temellendirmiştir. Ağır uyku abdestin bozulmasının mazinnesidir. Kesin bilgi sahibi olamayacağımız yerlerde mazinnenin meydana gelmesi hükmün tahakkuku için yeterli kabul edilir.⁴⁹

Şâfiî mezhebinde de ağır uyku abdesti bozmaktadır. Şâfiî mezhebinde bu hükmü sebebin müsebbep yerine kâim olması kuralıyla ilişkilendirmemekte, bu konuda rivâyet edilen hadislerle temellendirmektedir.⁵⁰

Hanbelîler de aklı izale eden bütün durumların abdesti bozacağını kabul etmişlerdir. Ağır uykunun abdesti bozacağına ancak hafif uykunun abdesti bozmayacağına hükmetmişlerdir. Muvaffakuddin İbn Kudâme (öl. 620/1223) bu hükmü temellendirirken kişinin uyku durumunda abdestinin bozulması halinde

³⁹ Ebû Bekr b. Mes’ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi’ fi tertibi’ş-şerai’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), 1/110.

⁴⁰ Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübi’l-Arabiyye, ts.), "Taharet ve Sünenüha" 62.

⁴¹ Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merğînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-mübtedi*, thk. Nu’aym Eşref Nûr Muhammed (Pakistan: İdâretü’l-Kur’ân ve’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, 1417), 1/18.

⁴² Sığnâkî, *el-Kâfi*, 4/1703; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 1/257; Ebû Muhammed Osmân b. Ali Zeyla’î, *Tebiyü’l-bakâik şerhu kenzi’d-dakâik* (Bulak: Matba’atü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1315), 1/10.

⁴³ Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn Leknevî, *Fevâtibü’r-rahamât bi-şerhi müsellemi’s-sübût*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), 1/267.

⁴⁴ İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Kitabü’t-Tahare ve Sünenüha", 477.

⁴⁵ Vehbe Zuhayli, *Fıkhu’l-İslâmî ve edilletühü* (Dımaşk: Dâru’l-Fıkr, 1985), 1/270.

⁴⁶ Abdüsselam b. Saîd Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevenetü’l-kübrâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 1/119.

⁴⁷ el-Maide, 5/6.

⁴⁸ Ebû Ömer Cemaeddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, thk. Abdülmu’ti Emin Kal’aci (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1993), 1/148.

⁴⁹ Ebü’l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfi, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Hacci (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1994), 1/226.

⁵⁰ İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şîrâzî, *el-Mühhezzeb fi fıkhi’l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Zekeriya Umeyrat (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1995), 1/51, 52.

bunu bilemeyeceğini belirtmiştir. Bundan dolayı hafif uykunun ağır uykuya kıyas edilemeyeceğini ileri sürmüştür. İbn Kudâme mezhebin benimsediği bu hükmü nazarla istidlalin yanında yukarıda ifade edilen rivâyetlerle de temellendirmiştir.⁵¹

Uykunun abdeste etkisi hususunda mezheplerin görüşlerini kısaca değerlendirmek gerekirse bu konuda bütün mezhepler aynı görüşte olup rivâyet edilen hadis delil olarak kabul edilmektedir. Bu rivâyetin ve hükmün açıklaması noktasında görüş ayrılığı söz konusudur-Ulaşabildiğimiz kadarıyla- Hanefî fakihleri ağır uykunun abdesti bozmasını sebebin müsebbep yerine kâim olmasıyla açıklamıştır. Mâlikî mezhebinde de bu açıklama kabul edilmektedir. Şâfî ve Hanbelî fakihleri ağır uykunun abdesti bozduğunu temellendirirken ilgili rivâyete atıf yapmakla yetinmiş ve bu hükmü herhangi bir kaideyle ilişkilendirmemişlerdir.

2.2. Fahîş Mübaşeretin Abdeste Etkisi

Hanefî mezhebinde fahîş mübaşeretin abdesti bozduğu kabul edilmektedir. Ancak bu hüküm üzerinde mezhep imamlarının ittifakı söz konusu değildir. İmam Muhammed'in (öl. 189/805) bu konuda farklı görüşü nakledilmektedir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf fahîş mübaşeretin abdesti bozduğunu belirtirken İmam Muhammed ise bozmadığını ileri sürmektedir. Bu görüş ayrılığının temelinde istihsan ve kıyas farklılığı yer almaktadır. Kıyasa göre necasetin vücuttan çıktığı görülmediği sürece abdestin bozulduğuna hükmedilemez. İstihsanen fahîş mübaşeretin abdesti bozduğuna hükmedilmektedir. İstihsanın gerekçesi yani fahîş mübaşeretin abdesti bozduğuna hükmedilmesinin nedeni sebeplerin müsebbep yerine kâim olması kuralıdır. Çoğunlukla fahîş mübaşerette necaset dışarı çıkmaktadır.⁵²

Hanefî mezhebinde teorik olarak sebebin müsebbep yerine kâim olması noktasında görüş ayrılığı söz konusu değildir. Ancak bütün örneklerde bu kuralın uygulanması noktasında ihtilaf söz konusudur. Bu konuda kıyasa göre hüküm veren fakihler fahîş mübaşeretin abdeste etkisi konusunda sebebin müsebbep yerine ikame edilemeyeceğini benimsemişlerdir. Zira kolaylıkla bilgi sahibi olabileceğimiz konularda sebepler müsebbep yerine kâim olamaz. Başka bir deyişle normal şartlarda bilgi sahibi olamayacağımız alanlarda sebepleri müsebbep yerine ikame edebiliriz. Kâsânî'nin (öl. 587/1191) aktardığına göre istihsana göre hüküm veren fakihler ise bu konuda nakledilen bir rivâyete dayanmaktadırlar. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.s.) eşiyile fahîş mübaşerette bulunan sahâbiye abdest aldıktan sonra namaz kılabileceğini buyurmuştur. İstihsanın tek sebebi rivâyet değildir. Kâsânî nazarla istidlalde de bulunmaktadır. Şöyle ki fahîş mübaşerette mezinin çıkması kuvvetle muhtemeldir. Sıcaklıktan dolayı kuruması ve kişinin o an içinde bulunduğu durumdan dolayı görememesi büyük ihtimaldir. Nitekim kişinin içinde bulunduğu bu tutkulu durumdan dolayı necaset çıkmaktadır. Diğer taraftan sebebin müsebbep yerine kâim olması şeriatta itibara alınan bir husustur ve pek çok furû hükümde kendini göstermektedir.⁵³

Mâlikî mezhebinde de kadın veya erkeğin diğerine cinsel amaçla dokunması ve şehvet hissetmesi durumunda abdestin bozulacağı kabul edilmiştir.⁵⁴ Mâlikî fakihlerinden Karâfî, kolaylıkla bilgi sahibi olunamayacak noktalarda mazınenin hüküm yerine geçeceğini belirtmiş ve cinsel birleşmenin cünüplük, fahîş mübaşeretin de hades hükmünde olduğunu kabul etmiştir.⁵⁵

Şâfî fakihleri de fahîş mübaşeretin abdesti bozduğuna hükmetmişlerdir. Zira onlara göre kadına mutlak olarak dokunmak abdesti bozmaktadır. Bu hükmün kaynağı olarak "أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ...veya kadınlara dokunduğunuzda"⁵⁶ âyetini ve bu konuda rivâyet edilen bazı hadisleri zikretmişlerdir.⁵⁷ Ulaşabildiğimiz

⁵¹ Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin Türki (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999), 1/197.

⁵² Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 1/30.

⁵³ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, 1/30.

⁵⁴ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/121.

⁵⁵ Karâfî, *eş-Zabîre*, 1/226.

⁵⁶ en-Nisâ, 4/43.

⁵⁷ el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/185; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-muttakîn*, thk. Zuheyr eş-Şâşî (Beirut: el Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 1/74, 75.

kadarıyla Şâfiî fakihleri bu konuda sadece naslardan istidlalde bulunmuş ve sebebin müsebbep yerine kâim olmasını zikretmemişlerdir.

Hanbelî mezhebinde de fahiş mübaşeretin abdesti bozduğuna hükmedilmiştir.⁵⁸ Ne var ki bununla ilgili herhangi bir gerekçelendirmeye ulaşılamamıştır. Sonuç olarak fahiş mübaşeretin abdesti bozduğu bütün mezhepler tarafından kabul edilmektedir. Bu hükmün gerekçelendirmesi noktasında ittifak mevcut değildir. Hanefiler sebebin müsebbep yerine kâim olması kuralıyla açıklamaktadırlar.

2.3. Seferde Namazın Kısaltılma Sebebi

Yolculuk durumu bazı fihhi hükümlerde ikâmet halinden ayrılmakta, yolcuya kolaylık sağlanmaktadır. Normal şartlar altında dört rek'at olan farz namazlar (azîmet) yolculukta iki rek'at olarak kılınabilir ya da kılınmalıdır.⁵⁹ Buna karşın Şâfiî fakihleri yolculukta namazların dört rek'at olarak kılınması azimet olup iki rek'at kılınması ruhsattır.⁶⁰

Yolculukta namazın kısaltılmasının meşrûiyeti öncelikle *وَأِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ* "Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır."⁶¹ âyetine dayanmaktadır. Hanefî usul ve fûrû kitaplarında bu hüküm açıklanırken sebebin müsebbep yerine kâim olması kuralına başvurulmuştur. Meşakkat sonuç/müsebbep olup sefer bunun sebebidir.⁶²

Yolculukta namazın kısaltılması yukarıda ifade edilen ayette açıkça belirtildiği ve bununla ilgili pek çok rivâyette yer aldığı için bütün mezheplerce kabul edilen bir hükümdür.⁶³ Lakin bu hükmün açıklamasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hanefiler bu konudaki nasları kabul etmekte ve bunları yolculukta namazın kısaltılmasının delilleri olarak sunmaktadır. Ancak bu hükmün açıklamasında sebebin müsebbep yerine kâim olması kuralına atıf yapmaktadırlar. Mâlikî fakihleri de aynı şekilde bu hükmün açıklamasında sebebin müsebbep olması kuralına yer vermişlerdir.⁶⁴ Buna karşın Şâfiî ve Hanbelî fûrû kitaplarına baktığımızda böyle bir açıklamaya ulaşamadık.

2.4. Zekatta Nemâ Şartı

Zekatın vücûb şartlarından birisi *nemâ*dır. Nemâ iki kısımda ele alınmaktadır. Hakiki nemâ ve takdîri nemâ. Takdîri nemâ kavramından kastedilen ticaret eşyaları gibi bazı eşyalarda hakiki anlamda nemâ bulunmasa bile nemâya sebep olabilecek özellikleri taşıdığı için nemânın bulunduğu hükmedilmiştir. Bu hükümde sebebin müsebbep yerine kâim olduğu görülmektedir. Hanefî fûrû kitaplarında takdîri nemâ

⁵⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/235, 236.

⁵⁹ Azimet ve ruhsat olanın hangisi olduğu noktasında Hanefî mezhebine göre yolculukta namazların iki rek'at olarak kılınması azimet olup dört rek'at olarak kılınmaması gerekir. Kâsânî'nin belirttiği bir hususu zikretmekle yetineceğiz. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.s.) ibadete çok düşkün olmasına rağmen yolculukta namazları hep iki rek'at olarak kılmıştır. Nitekim Mekke'de kalabalık bir cemaate namaz kıldırırken kendisi iki rek'at olarak eda etmiş ve cemaatten mukim olanlara namazlarını tamamlamalarını emretmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sürekli olarak namazları iki rek'at kılması ve karşılığa sebebiyet verme riskine karşın namazı iki rek'at kıldırıp mukim olanlara dörde tamamlamasını emretmesi namazların yolculukta iki rek'at olarak kılınmasının azimet olduğunu göstermesinden de öte namazların dört rek'at olarak kılınmasının cevazını bile tartışmalı hale getirmektedir. Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 1/92.

⁶⁰ Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 1/380.

⁶¹ en-Nisâ, 4/101.

⁶² Siğnâkî, *el-Kâfî*, 4/1703; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye*, thk. Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 5/35.

⁶³ Zuhaylî, *Fıkbul-İslâmî ve edilletühü*, 2/315.

⁶⁴ Karâfî, *ez-Zahîre*, 2/360.

olgusu sebebin müsebbep yerine kaim olmasıyla temellendirilmektedir.⁶⁵ Aynı şekilde zekât malının yillanması şartı da Hanefî fûrû kitaplarında zamanın, nemânın sebebi olmasıyla temellendirilmiştir.⁶⁶

2.5. İkrâh Durumunda Kısas Uygulaması

İslam ceza hukukuna göre bir kişi kasten birisini öldürmüşse prensip olarak katile kısas uygulanması farzdır. Bu hüküm âyetle sabittir.⁶⁷ Öldürme fiili ikrah altında gerçekleşmişse hukuken sorumluluğun kime ait olacağı tartışmalıdır. Hanefî mezhebinden Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve İmam Muhammed'e göre bu durumda fail zorlayan olarak kabul edilir ve kısas zorlayana uygulanır. Buna karşın Şâfiî fakihlerine göre öldürme fiilini uygulayan yani zorlanan kişi sorumludur ve kısas ona uygulanmalıdır. Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüşe göre zorlayan ve zorlanana kısas uygulanmalıdır.⁶⁸ Bu konuda mezhep imamları mezhebin görüşünü temellendirmek için muhtelif istidlallerde bulunmuşlardır.

Şâfiî fakihlerin kitaplarında ikrah durumunda kısasın kime uygulanacağı konusundaki hükme ilişkin herhangi bir gerekçelendirme bulamadık. Serahsî'nin (öl. 483/1090) ifadesine göre kısasın zorlanana uygulanması gerektiğini savunanlar bu konuda kuvvetli sebeplerin müsebbep konumunda ele alınmasıyla istidlal etmektedir. Zira bu durumda açık bir şekilde zorlanan öldürme işlemini yapmaktadır. Dolayısıyla öldürme suçunun en güçlü sebebi zorlananın eylemidir. Bundan dolayı en güçlü sebep müstakil bir mübaşeret gibi ele alınmış ve zorlananın suçu doğrudan işlediği kabul edilmiştir.⁶⁹

Hanefî fakihleri dinin pek çok hükmünde sebebin müsebbep yerine kâim olması kuralının yer aldığı ileri sürmüşlerdir. Bunlara örnek olarak bulûğun rüşd yerine sayılması gibi hükümler zikredilmiştir.⁷⁰ Zira işlemlerin hukuken geçerli olabilmesi için şahıslarda aranan özellik rüşddür. Herkeste rüşdün bulunup bulunmadığının araştırılması mümkün olmadığı ve dışarıdan kolayca fark edilebilecek bir husus olmadığından dolayı genellikle rüşdün sebebi olan bulûğ rüşd yerine kabul edilmiş bulûğa ulaşan kişilerde hükmün rüşdün bulunduğu kabul edilmiştir. Ancak bunun aksi bir durum ispatlanırsa kişi bulûğa erse bile rüşd sahibi olmadığı için hukuken işlemleri geçerli değildir.

Sonuç

İslam hukuku metinlerinde sebep teorisinin oldukça önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. *Sebeb* kavramının kapsamı hakkında ittifak söz konusu değildir. Çoğunluk tarafından *illet* olarak isimlendirilen mana bazı usul kitaplarında *sebeb* olarak tanımlanmaktadır.

Hanefî ve Mâlikî fûrû kitaplarında sebebin müsebbep yerine geçmesi kuralına sıkça yer verilmektedir. Buna karşın Şâfiî ve Hanbelî fûrû kitaplarında bu kurala yer verildiği tespit edilememiştir.

Bu çalışmada sebebin müsebbep gibi ele alındığı fûrû örnekler ele alınmıştır. Hanefî fakihlerinin sebebin müsebbep yerine kâim olması kuralını iki şekilde kullandığı gözlenmektedir. Birincisi, Hanefiler naslarda bulunan hükümlerin açıklamasında bu kurala yer vermekte olup bu kuralı geriye dönük olarak nasları anlama aracı olarak kullanmaktadırlar. İkincisi, naslarda kesin bir hüküm bulunmayan olgular hakkında bu kurala başvurup bu kural, ilgili hükmün kaynağı olarak kullanılmaktadır. Buna göre sebebin müsebbep yerine geçmesi kaidesinin ileriye dönük olarak kullanıldığı söylenebilir. Hanefî fakihleri teorik olarak sebebin müsebbep yerine geçmesini kabul etmektedirler. Ancak Hanefî fakihleri sebebin müsebbep

⁶⁵ Kâsânî, *Bedâi'î's-Sanâi*, 1/30; Ebû'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed Maḥmûd b. Ahmed el-Burhânüddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burbânî fi'l-fıkbi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cundî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/240.

⁶⁶ Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, *Tuhfetül-fıkabâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/271.

⁶⁷ el-Bakara, 2/179.

⁶⁸ Şîrâzî, *el-Mühbezzeb*, 3/178; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.), 24/73; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn ve umdetu'l-muttakîn fi'l-fıkbi*, thk. Kasım Ahmed Avvad (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 1/270.

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/73.

⁷⁰ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fetbi'l-kadîr*, thk. Abdürrezzak Galip el-Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 9/68.

yerine kâim olması kuralının uygulanması noktasında bütün fürû örneklerde görüş birliği içerisinde değildir. Şöyle ki sebebin müsebbep yerine kâim olması, sebebin müsebbebe dönüşmesinin kuvvetle muhtemel olduğu alanlarda geçerlidir. Dolayısıyla sebebin müsebbebe dönüşme noktasında görüş ayrılığının bulunduğu fürû örneklerde bu kurala yer verilmemektedir. Bu nedenle, farklı konularda bu kuralın uygulanabilirliği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Kaynakça

- Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*. ed. Abdullah Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî Usûli'l-Abkâm*. ed. Abdürrezzâk Afîfî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1406.
- Aydın, Ahmet. "İslam Aile Hukukunda Sebebin Netice Gibi Hüküm Doğurması". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 221-241.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*. ed. Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sabîhu'l-Buhârî*. ed. Halil b. Me'mun Şiha. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2010.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Ebü'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed Maḥmûd b. Aḥmed el-. *el-Mubîtu'l-Burbânî fî'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cundî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füsûl fî'l-Usûl*. ed. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfî'l-Küveytiyye, 1994.
- Çınar, Fatih. "Şer'î Naslar Bağlamında Nikâh Lafzı ve Fıkhi Tesiri". *Mütefekkeir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/13 (ts.), 225-240.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkḥ*. ed. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Sebepl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/244-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûli'l-Fıkḥ*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2006.
- Esen, Hüseyin. "Zina". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/440-444. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hindî, Safiyüddîn Muhammed b. Abdurrahîm. *Nihâyetü'l-Vusûl fî Dirâyeti'l-Usûl*. ed. Salih b. Suleymân el-Yûsuf, Sad b. Sâlim es-Suveyh. Mekke: el-Mektebetü'l-Ticariyye, 1996.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İstizkâr*. ed. Abdülmü'ti Emin Kal'aci. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1993.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. ed. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin Türki. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Şerhu Fetḥi'l-Kadîr*. ed. Abdürrezzak Galip el-Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî İhtiyâri'l-Mabsûl fî'l-Usûl*. ed. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Mısır: Şirketü't-Tibâ'atî'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1973.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *eş-Zabîre*. ed. Muhammed Hacci. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerai'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Korkmaz, Ömer. *Osmanlı Fıkḥ Usûlü Anlayışı - Fudayl Çelebi (el-Cemâlî) Örneği* -. Ankara: Bizim Büro, 2017.

- Korkmaz, Ömer. “Usûl Yazımında İki Farklı Yaklaşım Molla Hüsrev ve Fudayl Çelebi Örneği”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 237-250.
- Leknevî, Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî. *Fevâtihü'r-Rahamât bi-Şerhi Müsellemi's-Sübût*. ed. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-. *el-Hâvî'l-Kebîr*. ed. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedâ*. ed. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 1417.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-Talîli'l-Muhtâr*. ed. Mahmûd Ebû Dakîka. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâ' fî usûli's-şerâi'*. ed. Muhammed Huseyn Muhammed Hasen İsmâil. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Müslim b. el-Haccac, Ebü'l-Hüseyn en-Nisâbü'rî. *Sabîhu Müslim*. ed. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2010.
- Necmüddîn et-Tûfî, Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Abdilkavî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. ed. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcu't-tâlibîn ve umdetu'l-muttakîn fi'l-fikh*. thk. Kasım Ahmed Avvad. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-muttakîn*. thk. Zuheyr eş-Şâşî. Beyrut: el Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Sahnûn, Abdüsselam b. Saîd Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Tuhfetül-Fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâti'u'l-Edille fi'l-Usûl*. ed. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. ed. Ebu'l-Vefa el-Afganî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Siğnâkî, Husâmeddîn Huseyin b. Alî b. Haccâc b. Alî. *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*. ed. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kanî. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları: Usûlü'l-Fikh*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. ed. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen. Huber: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhîm b. Ali b. Yusuf. *el-Mübezzeb fî Fikhi'l-İmam eş-Şafî*. ed. Zekeriyâ Umeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu't-Telâih 'ale't-Tavâzih li-Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fikh*. ed. Zekeriyâ Umeyrat. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Yerlikaya, Ünal. “Hanefî Düşüncede Hakikat-Mecâz İlişkisinin Kavranış Biçimine Etkisi Bakımından Sebep-İllet-Hüküm İlişkisi?”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2018), 48-70.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Babru'l-Muhît fî Usûli'l-Fikh*. ed. Abdülkadir Abdullah el-Ânî. Kâhire: Vizâratu Umûmî'l-Evkâfi ve's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1992.

Zeyla'î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali. *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzî'd-Dakâik*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315.

Zuhayli, Vehbe. *Fıkhul-İslamî ve Edilletübü*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1985.

FIKİH USULÜNDE “TA’ÂRUZ VE TERCİH”: İMAM ŞÂTİBÎ ÖRNEĞİNDE

Hadi SOFUOĞLU*

ÖZ

Bu makale, fıkıh usulünde delillerin çatışması (ta’âruz) durumunda, çatışmayı gidermek için geliştirilen tercih yöntemini İmam Şâtübî’nin “el-Muvâfakât” adlı eseri bağlamında ele alır. Şâtübî’ye göre, Kur’an ve Sünnet gibi temel kaynaklar arasında gerçek anlamda bir ta’âruz mümkün değildir; görülen çatışmalar müçtehitlerin anlama ve yorumlama farklılıklarından kaynaklanır. Şâtübî, deliller arasındaki görünürdeki çatışmaları gidermek için öncelikle cem (delilleri birleştirme ve uyum sağlama) ilkesine başvurulması gerektiğini savunur. Cem mümkün olmadığında, nâsîh-mensûh, âm-hâs, mutlak-mukayyed gibi metodolojik araçlarla çözüm aranır.

Şâtübî, tercih yöntemini sadece deliller arasındaki güç dengesini belirlemek için değil, aynı zamanda İslam hukukunun temel gayelerini (makâsîdü’ş-şerâ) gözetmek için kullanmayı önerir. Bu yöntemde delillerin tarihi bağlamı, hükmün illeti, lafızların anlam derinliği ve delilin kesinlik derecesi dikkate alınır. Şâtübî, kat’î delillerin, haber-i vahid gibi kesinlik içermeyen zannî delillere karşı öncelikli olması gerektiğini vurgular. Ayrıca, iki delilin çatışması durumunda tercihe şayan olan delilin tespit edilmesi için fakihlerin, nassların bağlamını ve hükümlerin maslahat boyutunu dikkate alması gerektiğini belirtir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Delil, Şâtübî, Ta’âruz, Tercih.

“AL-TA’ÂRUZ WA AL-TARJİH” IN THE USUL AL-FIQH: IN THE CASE OF IMAM AL-SHÂTİBÎ

ABSTRACT

This article addresses the method of preference (tarjîh) developed to resolve conflicts (ta’âruḍ) among evidences in Islamic legal theory (uṣūl al-fiqh), focusing on the framework presented in Imām al-Shāṭibī’s work, al-Muwāfāqāt. According to al-Shāṭibī, genuine conflicts between the main sources of Islamic law, such as the Qur’ān and the Sunnah, are inconceivable. Apparent contradictions, he argues, arise primarily from differences in interpretation and understanding among jurists. Al-Shāṭibī asserts that resolving these apparent conflicts requires prioritizing the principle of cem. When harmonization is unfeasible, alternative methodological tools such as nāsikh-mansūkh, ‘ām-khāṣṣ, and mutlaq-muqayyad are employed.

Al-Shāṭibī proposes that the method of preference not only serves to establish the relative strength of conflicting evidences but also ensures the preservation of the overarching objectives of Islamic law (maqāṣid al-sharī‘a). This methodology involves considering the historical context of evidences, the rationale (‘illa) underlying legal rulings, the semantic depth of textual expressions, and the degree of certainty associated with the evidence. Al-Shāṭibī emphasizes that definitive evidences (qaṭ‘ī), such as the Qur’ān, take precedence over speculative evidences (ẓannī), such as solitary reports (khabar al-wāḥid). Furthermore, in instances of apparent conflict, jurists must carefully examine the contextual framework of the texts and the principle of maṣlaḥa to determine the most robust and preferable evidence.

Keywords: Fiqh, Evidence, al-Shāṭibī, al-Ta’âruz, al-Tarjîh.

* Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, İzmir, Türkiye, hadi.sofuoglu@deu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-5210-8257>, <https://ror.org/00dbd8b73>

Geliş Tarihi / Date of Submission : 05.06.2024

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 05.12.2024

Atıf / Citation: Sofuoğlu, Hadi. “Fıkıh Usulünde ‘Ta’âruz ve Tercih’: İmam Şâtübî Örneğinde”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 60 (Aralık 2024), 15-29. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1496380>

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

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Giriş

Bu çalışma, İmam Şâtıbî'nin fıkıh usulüne dair “el-Muvâfakât” isimli eserinde işlediği “ta’âruz ve tercih” teorisini makale boyutları çerçevesinde incelemeyi hedeflemektedir. İslam hukuk metodolojisinde, aklî (mantıkî) ve naklî (haber) deliller arasındaki potansiyel ta’âruzlar ve bu ta’âruzların çözüm yolları, fıkıh usulü literatüründe geniş bir şekilde “et-ta’âruz ve t-tercih” başlığı altında ele alınmıştır.¹ İmam Şâtıbî (790/1388), bu konuyu Âmidî (631/1233), Karâfî (684/1285), Tûfî (716/1316) İsnevî (772/1371) gibi yedinci ve sekizinci asrın fakihleri arasında “et-ta’âruz ve t-tercih” başlığı ile en kapsamlı bir biçimde tartışan fakihlerden biri olarak öne çıkmaktadır. O, şer’î deliller arasında herhangi bir çatışma olabileceği görüşünü reddeder ve “Aslında şeriat içerisinde bir ta’âruz mevcut değildir; ta’âruz, yalnızca müçtehidin bakış açısında ortaya çıkar”² diyerek kendi perspektifini ortaya koyar.

Bu makale, İmam Şâtıbî'nin bu görüşünü makale sınırları içinde detaylı bir şekilde ele almaya çalışacak ve onun bu konudaki eleştirilerini ve argümanlarını analiz edecektir. Makalenin sonunda, Şâtıbî'nin teorilerinin çağdaş İslam hukuku uygulamaları üzerindeki olası etkileri ve bu teorilerin modern hukuk problemlerine uygulanabilirliği de değerlendirilecektir.

Bu bağlamda, Şâtıbî'nin eserindeki “et-ta’âruz ve t-tercih” kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için, ilgili literatürdeki ana ve yardımcı kaynaklar taranmış, konunun odak noktasıyla ilgili bir literatür araştırması yapılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada, betimsel bir yaklaşım benimsenmiştir.

Fıkıh usulü literatüründe, şer’î delillerin birbiriyle çatışması ve bu çatışan deliller arasında tercih yapılması meselesi, disiplinin temel meselelerinden biri olarak kabul edilir. Bu konu, fıkıh usulü eserlerinde genişçe işlenmiş ve farklı metodolojilerle ele alınmıştır. Alâeddin es-Semerkindî (539/1144) ve İbnü'l-Hümâm (861/1457) gibi alimler, İmam Şâtıbî gibi meseleyi “ta’âruz”³ başlığı altında tartışmışlardır. Diğer yandan, Debûsî (430/1039), Pezdevî (482/1089), Serahsî (483/1090), Nesefî (710/1310) ve Sadrüşşerîa (747/1346) gibi usulcüler, “mu’âraza”⁴ başlığını tercih etmişlerdir. Ayrıca, Râzî (606/1210), Kâdî Beyzâvî (685/1286), İbnü's-Sübki (771/1370) ve Zerkeşî (794/1392) gibi mütekellimin usulcüler de “teâdul”⁵ başlığı altında bu konuyu incelemişlerdir. Ancak, klasik dönem fıkıh literatüründe, mezhep içi farklı içtihatlardan hangisinin tercih edilmesi gerektiğine dair bağımsız çalışmalar bulunurken, şer’î delillerin çatışması durumunda hangi delilin tercih edilmesi gerektiğine dair müstakil bir esere henüz rastlayamadık. Nasslar arası çatışma, genellikle fıkıh usulü kitaplarında daha genel bir çerçevede ele alınmıştır. Bununla birlikte, muhakeme hukuku alanında, mahkemeye sunulan delillerin çatışması durumunda hakimlerin nasıl bir karar vereceğini ele alan bağımsız çalışmalar mevcuttur.⁶ Ancak bu çalışmalar, şer’î delillerin çatışması konusundaki çalışmamızın kapsamı dışında yer almaktadır.

¹ İbrahim b. Musa Şâtıbî, *el-Muvafakât*, ed. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Süleyman (Daru İbn Affan, 1997), 2/212; 5/59; 5/341.

² Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2/212; 5/59; 5/341.

³ Konuyu “Ta’âruz” başlığı altında ele alan müellifler için bkz. Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, *et-Tabrîr fî-usûli'l-fıkıh* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1351), 362; Alâuddin Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî-netâici'l-ukûl*, ed. Muhammed Zeki Abdülbirr; (Katar: Metâbiu'd-devhati'l-hadîse, 1984), 1/676.

⁴ Konuyu “mu’âraza” başlığı altında ele alan müellifler için bkz. Ebu Zeyd Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî-usûli'l-fıkıh*, ed. Halil Muhyiddin; (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 127; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, ed. Ebu'l-Vefa el-Afgânî; (Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1395), 2/12; Fahrul'l-İslam Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî (Keşfü'l-esrâr hâmişinde)* (İstanbul: Şirketü's-Sahâfeti'l-Osmâniyye, 1890), 3/76; Ebu'l-Berekât Nesefî, *Menâru'l-envâr fî-usûli'l-fıkıh*, ed. Şamil Şahin (Riyad, 2008), 471; Sa'dü'd-din Mes'ud Taftazânî, *et-Telvîh 'ale'l-Tavzîh li-metni'l-Tenkîh* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1956), 2/180.

⁵ Konuyu “teâdul” başlığı altında ele alan müellifler için bkz. Fahreddin Râzî, *el-Mabsûl*, ed. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî (Müessesetü'r-Risâle, 1997), 5/377; Tâcuddin Sübkî, *el-İbbâc fî-şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 3/199; Bedreddin Zerkeşî, *Selâsili'z-zehab*, ed. Muhammedü'l-Muhtar eş-Şenkîti (Medine: el-Muhakkik, 2002), 59.

⁶ Osmanlı kadılarının temel başvuru kitabı olarak kullandığı Şeyh Bedreddin, *Camîu'l-fusuleyn: yargılama usulüne dair*. (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012) adlı eser ile; birçok yazma eser kütüphanesinde nüshası bulunan bu alanın diğer en meşhuru: Ebû Muhammed Gıyaseddin Ganim b Muhammed Ganim el-Bağdadi, *Melceü'l-kudat inde te'aruzi'l-beyyinat*. (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu, 4075) adlı eserdir.

Modern dönemde fıkıh ilminin alt dalları üzerine yapılan bağımsız çalışmalar, özellikle “ta’âruz ve tercih” meselesinde önemli literatürün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, şer’î deliller arasında meydana gelen çatışmaların çözümüne ve hangi delilin öncelikli kabul edileceğine dair konular, Seyyid Salih Ivaz, Abdüllatif Berzenci, Muhammed İbrahim el-Hafnavi, Binyunus el-Vâlî, Ebü’l-Ayneyn Bedran, Farkhani ve arkadaşları gibi çağdaş araştırmacıların ilgisini çekmiş olmalı ki, bu alanda değerli eserler ortaya koymuşlardır.⁷ Bu çalışmalar, genellikle fıkıh usulü literatüründe işlenen “ta’âruz ve tercih” konularını derleyerek, bu konuların daha sistemli bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.

1. İmam Şâtıbî ve Fıkıhî Kişiliği

Endülüs’te sekizinci yüzyılda yaşamış olan İmam Şâtıbî, fıkıh, fıkıh usulü ve özellikle makâsîd teorisi alanlarında yaptığı özgün çalışmalarla tanınan, çok yönlü ve etkili bir İslam âlimidir.⁸ Şâtıbî, fıkıh usulünde Hanefî ekolü (fukahâ) ve Şâfiî ekolünden (mütakellimîn) zaman zaman bağımsız bir kategori olarak değerlendirilmiş, hatta bazı âlimlerce doğrudan kendi mezhebine (Mâlikî) de bağımlı olmayan bir mutlak müçtehit olarak kabul edilmiştir.⁹ Bu sebeple onun fıkıhî metodolojisi ve usul-i fıkıhta geliştirdiği düşünce sistemi, sonraki dönemlerde “Şâtıbiyye” olarak adlandırıldığı görüyoruz.¹⁰

İmam Şâtıbî’ye göre bazen usul-i fıkıh düşüncesinin doğasında mücadelecî ve çatışmacı bir yapının mevcut olmasına rağmen, “el-Muvâfakât” adlı başyapıt eserinde verdiği bilgilere bakacak olursak o, daha önce kurulmuş ve ortaya çıkmış olan çeşitli usul-i fıkıh paradigmaları içindeki taassuba düşmek istemediğini belirtmektedir.¹¹ Bu yüzden Şâtıbî’nin söz konusu eserinin Mâlikî ve Hanefî ekollerini birleştirebilecek yetenekte olduğunu kendisi dile getirmektedir.¹² Kitabının adını bir rüya sonucunda “el-Muvâfakât” olarak seçmesinin temel sebebi de iki ekolü tek bir kitapta birleştirip bir uzlaşma alanı oluşturmaktır.¹³

Muvafakat adlı eserinde Şâtıbî, usul-i fıkıh teorisini “makâsîd-ı Şerî’a” (Şâriin maksatları) anlayışı üzerine inşa etmiş; İslam hukukunda dinin ve hukukun gayelerini tespit etmeye ve bu gayelerin içtihat sürecinde dikkate alınmasına büyük önem vermiştir. Cüveynî, Gazzâlî, İbnü’l Hâcib, İzz b. Abdüsselâm ve Karâfî gibi âlimlerin katkıları üzerine inşa ettiği makâsîdü’ş-şerîa düşüncesini sistematik bir teori haline getirmiştir.¹⁴ Şâtıbî’nin bu yaklaşımı, sonraki fakihlerin İslam hukuk düşüncesinde önemli etkiler yapmış,

⁷ “Ta’âruz ve Tercih” konusunda müstakil eser kaleme alan çağdaş araştırmacıların eserleri hakkında bkz. Muhammed Neccâr Salih Ivaz, *Dirasat fi’l-tearuz ve’l-tercih inde’l-usulîyyin* (Kahire: Dârü’t-Tıbaatî’l-Muhammediyye, 1980); Abdüllatif Abdullah Aziz Berzenci, *et-Tearuz ve’l-tercih beyne’l-edilleti’s-şer’iyye* (Beirut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993); Muhammed İbrahim Muhammed Hafnavî, *et-Tearuz ve’l-tercih inde’l-usulîyyin ve eserühüma* (Mansure: Dârü’l-Vefâ, 1985); Binyunus Vâlî, *Davabitü’l-tercih inde yuku’l-te’aruz lede’l-usulîyyin* (Riyad: Mektebetu Edvai’s-Selef, 2004); Ebü’l-Ayneyn Bedran, *Edilletü’l-teşrii’l-muteariza ve vücubü’l-tercih beyneha* (İskenderiye: Müessesetu Şebabi’l-Câmia, 1985); Farkhani vd., “The Concept of Al-Shaṭībī’s al-Ta’âruḍ wa al-Tarjīḥ: Scientific Faith and Methodology Solution to Legal istinbâṭ”, *al-Manahij* 12/1 (2018), 105-117.

⁸ Hayatı ve eserleri için bkz. Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr Kettânî, *Fibrisü’l-fehâris ve’l-ısbât ve mu’cemü’l-me’âcim ve’l-meşâhât ve’l-müselâlat*, ed. İhsan Abbas (Beirut, 1982), 2/683; Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-arifin esmaü’l-müellifin ve asari’l-musannifin* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955), 1/18; Mahlûf, Muhammed b. Muhammed, *Şeceratu’n-nuru’z-zekeyye fi tabakâti’l-Mâlikîyye* (Lübnan: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 1/332; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu’cemü’l-Müellifin* (Beirut: Mektebetü’l-Müsennâ, 1431), 1/118; Velid b. Ahmed ez-Zebîri vd., *el-Mensû’atü’l-miyessera fi-terâcimi eimmeti’-tefsîr ve’l-ikrâ’ ve’n-nabv ve’l-luğa* (Manchester, Britanya: Mecelletü’l-Hikme, 2003), 1/110; Ahmed er-Reysûnî - Ali Hakan Çavuşoğlu, “Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/38/373-375.

⁹ İbrahim b Musa eş-Şâtıbî, *el-İ’rısâm*, ed. Muhammed b Abdurrahman vd eş-Şakîr (Daru İbn Cevzi, 2008), 1/54.

¹⁰ Farkhani vd., “The Concept of Al-Shaṭībī’s al-Ta’âruḍ wa al-Tarjīḥ: Scientific Faith and Methodology Solution to Legal istinbâṭ”, *al-Manahij* 12/1 (2018), 105-117.

¹¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/124.

¹² İbrahim b. Musa Şâtıbî, *Muvâfakât -İslâmî İlimler Metodolojisi-*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 1/viii.

¹³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/10-11.

¹⁴ Rahmi Yaran, “Cüveynî Öncesi Makasîd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 28 (2005), 93-123; Fethullah Yılmaz, *İslam Hukukunda Vesail-Makasîd İlişkisi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), ix; Mehmet Erdoğan, “el-Muvâfakât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

içtihat sürecinde hukukun gayelerini dikkate alma geleneğinin oluşmasına katkı sağlamıştır. Çünkü Şâtıbî¹⁵ ve diğer bazı fakihlerin¹⁶ savunduğu genel ilke, hükümlerin Allah tarafından kullarının yarar ve faydası için konduğu yönündedir. (الشريعة وُضعتْ مصلحةً للعباد).¹⁷

Şâtıbî'nin “el-Muvâfakât” adlı usul eseri ve bu eser içindeki teorileri kendi zamanına göre aslında tamamen yeni sayılmaz. Ancak önceden var olan çeşitli fıkıh usulü kitaplarında daha öz bir şekilde yer alan teorileri¹⁸ bir araya getirmiş ve bunlardan sistematik ve uygulanabilir bir fıkıh usulü inşa ederek, uygulanabilir, anlaşılabilir sade bir fıkıh usulü ortaya koymak istemiştir. Zira ona göre Şâfî ekolünde kullanılan varsayımlar, Hanefiler tarafından teşvik edilen kaideci rasyonalite ve Malikîler tarafından sıklıkla tercih edilen Medine ehlinin uygulamaları, belki birçok hususta elverişli yöntemler olmasına rağmen, usul-i fıkıhın çeşitli teorik düşünce ve yaklaşımlara dağılmasına da neden olmuştur. Hal böyle olunca yaşadığı dönemdeki fıkıh da birçok dala ayrılmış, çeşitlenmiş ve neticede bu durum fıkıh tasavvurunu parçalı ve kırılğan hale getirmiştir.

İmam Şâtıbî, İslam hukuk biliminin temellerini ve hukuki istinbat yöntemlerini ele alan, tarihsel süreç içerisinde fıkıh ilminin karşılaştığı problemlere yenilikçi çözümler sunan bir müçtehid olarak tanınmaktadır. Onun en mühim eseri olan “el-Muvâfakât”, özellikle fıkıh usulü literatüründe derin bir iz bırakmış, metodolojik açıdan zengin içeriğiyle dikkat çekmiştir. Bu eser, fıkıh ilminin gelişimindeki çeşitli dönemlerde ortaya çıkan ve büyüyen problemlere dair kapsamlı analizler sunar ve bu problemlerin çözümüne yönelik metodolojik yaklaşımlar geliştirir. Şâtıbî'nin eseri, hüküm çıkarma (istinbâtü'l-hükm) yöntemlerini sistematik bir şekilde ele alır ve bu yöntemler, sonraki dönem fakihleri ve araştırmacılar için önemli bir referans noktası oluşturur.

Eserde üzerinde durulan önemli hususlardan biri de “et-ta'âruz ve't-tercîh”¹⁹ yöntemidir. Bu yöntem, fakihin çatışan delillerle karşılaştığında hangi delili tercih etmesi gerektiğini kapsamlı bir şekilde ele almakta ve görünürde ta'âruz içinde olan deliller arasında tercih yapma sürecinin temel ilkelerini ve uygulanacak metodolojik kriterleri ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Şâtıbî'nin bu metodolojik yaklaşımı, hukuki meselelerin çözümünde derin bir anlayış ve titiz bir analiz gerektirdiğini vurgular.

Şâtıbî'ye göre İslam hukukunun temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'te yer alan tafsili deliller, ilk bakışta aralarında ta'âruz varmış gibi görünebilir. Aslında aralarında bir çatışma yoktur, sadece müçtehidin bakış açısından kaynaklı bir çatışmadan söz edilebilir. Bu durum, İslam hukuk literatüründe “ta'âruz” olarak adlandırılan, deliller arası çatışmayı ifade eder.²⁰

Ta'âruz, farklı hükümlerin birbiriyle uyumsuzluğu anlamına gelir ve bu uyumsuzluk, usul-i fıkıh ilminin metodolojisi içinde çözülmesi gereken bir meseledir. Eğer bu çatışmalar çözüme kavuşturulmazsa, fıkıhın doğru anlaşılması ve yaşam düsturlarına entegrasyonu önemli ölçüde sekteye uğrayabilir. Müçtehidler, deliller arasındaki bu çatışmayı çözümleme sürecinde, metinlerdeki müşterek lafızlar gibi

Ansiklopedisi, 2006, 31/46; Ferhat Koca, “İslam Hukukunda Ahkâmın Değişimi Üzerine Bazı Düşünceler”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 56; Abdurrahman Haçkalı, “İslâm Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XIII/1 (2000), 54; Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 3/7 vd.; Ertuğrul Boynukalın, “Makâsîdü's-Şerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2003, 423-424.

¹⁵ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 1/41-42; 2/8, 50; 3/538; 5/179.

¹⁶ Mesela bkz. Ebû Bekr Muhammed b. e't-Tayyib el-Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, thk. Abdülhamîd b. Alî Ebû Zunejd (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1418/1998), 1/128; Ebu'r-Rebi' Suleymân b. Abdulkavî b. el-Kerîm es-Sarsarî et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Müessesetu'r-risâle, 1407/1987), 3/592.

¹⁷ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2/538.

¹⁸ Şâtıbî öncesi makâsîd düşüncesi ve çalışmaları için bkz. Rahmi Yaran, “Cüveynî'den İbn Abdüsselâm'a Makâsîd/Maslahat Söylemi”, *EKEV Akademi Dergisi* X/28 (2006), 191-214; Yaran, “Cüveynî Öncesi Makâsîd/Maslahat Söylemi”, 93-123; Şâtıbî'nin “el-Muvâfakât” adlı eserinde kullandığı kaynaklar hakkında bir araştırma için bkz. Ebû Ubeyde Âlu Selmân, “Şâtıbî'nin el-Muvâfakât'taki Kaynakları Üzerine”, çev. Burhan Baltacı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 181-189.

¹⁹ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 5/341.

²⁰ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 5/341-345.

birden fazla anlama gelebilen ifadelerin doğru anlamını tespit etmekte zorlanabilirler. Müşterek lafızlar, aynı kelimenin veya ifadenin birden fazla anlam taşıyabilmesi durumudur ve bu, hüküm çıkarılmasını güçleştiren bir faktördür. Müçtehidin anlayış ve kavrayış kabiliyeti, bu tür metinlerin doğru yorumlanmasında kritik bir rol oynar. Ancak, bu kabiliyet dahi, metinlerdeki anlam karmaşasını tamamen ortadan kaldırmak için yeterli olmayabilir.

Bu nedenle, İslam hukukçuları, ta’âruz durumlarında öncelikle metinler arasındaki uyumu sağlamaya çalışır. Bu süreç, nasların (metinlerin) tarih bağlamını, nüzul (vahiy) sırasını ve hükümlerin uygulama alanlarını dikkate alarak, her bir delilin ağırlığını ve önceliğini belirlemeyi içerir. Deliller arasındaki çatışmanın çözümünde kullanılan yöntemler arasında, nasların neshedilmesi, yani sonraki bir hükmün önceki bir hükmü iptal etmesi veya muhkem (kesin ve açık) ayetler ile müteşabih (çok anlamlı veya mecazi) ayetler arasındaki farkları gözetmek yer alır.²¹

2. Şâtıbî’nin “et-Ta’âruz ve’t-Tercih” Anlayışı

İslam hukuk düşüncesinin gelişiminde, İmam eş-Şâtıbî gibi alimlerin katkıları, özellikle usul-i fıkıh alanında, dönemin zihniyetini dönüştürme ve metin odaklı yaklaşımların ötesine geçme çabalarıyla öne çıkmaktadır. Şâtıbî’nin eseri “el-Muvafakât”ta yer alan “et-Ta’âruz ve’t-Tercih” yöntemi, deliller arasındaki çatışmaların çözümünde bir tercih mekanizması olarak işlev görmüş ve fıkıh usulünde daha önceleri usulcüler tarafından inşa edilen perspektifi daha da temellendirmiş ve geliştirmiştir. Şâtıbî’nin bu yaklaşımı, şer’î deliller arasında görünen ta’âruz durumlarının aslında müçtehitlerin farklı paradigmaları sonucu ortaya çıkan görünüşteki ihtilaflar olduğunu savunur.²² Böylece, İmam eş-Şâtıbî, İslam hukukunun uygulanmasında rasyonel ve amaca yönelik bir metodoloji geliştirerek, dönemin düşünce duraklamasını aşma ve fıkıh biliminin daha da sistematik hale gelmesinde katkıda bulunma yolunda önemli bir adım atmıştır.

İslam hukuk metodolojisinin önde gelen alimlerinden biri olan Şâtıbî’nin, Kur’an ayetleri arasındaki görünür ta’âruz durumlarını ele alış biçimi, onun eserlerinde önemli bir yer tutar. Şâtıbî, Nisâ Suresi’nin 82. ayetini²³ temel alarak, Kur’an’ın ilahi kökeninin, metinde herhangi bir ta’âruz olmamasını gerektirdiğini savunur.²⁴ Bu ayet, onun “et-Ta’âruz ve’t-Tercih” konusundaki düşüncelerinin merkezinde yer alır ve şer’î deliller arasında bir uyumsuzluk olmadığına dair inancını pekiştirir. Şâtıbî’ye göre, deliller arasında ta’âruz var gibi görünen durumlar, genellikle ayetlerin nüzul sırası, nâsîh ve mensûh, genel (âm) ve özel (hâs) gibi terimlerin kullanımından kaynaklanır.²⁵ Bu terimlerin doğru anlaşılması ve uygulanması, usul ilmi sayesinde mümkündür ve bu da görünür ta’âruz durumlarının çözümünde kritik bir rol oynar. Ayrıca, Hz. Peygamber’den nakledilen hadislerin güvenilirliği, Necm Suresinin 3. ayetiyle²⁶ desteklenir ve bu, Kur’an ile Sünnet arasında bir ta’âruz olmadığını garanti altına alır.²⁷ Hadislerin sahihliğinin tespiti, Hz. Peygamber’in vefatından kısa bir süre sonra geliştirilen ve uygulanan katı bir rivayet metodolojisi ile sağlanır. Bu metodoloji, hadislerin genel İslami prensiplerle uyumlu olmasını sağlamak için kitlesel ve sistematik bir yaklaşımla gerçekleştirilir.

Şâtıbî, birçok usulcü gibi şeriatla ihtilaf ve çatışmanın olmadığı görüşünü savunurken, aynı zamanda belirli durumlarda müçtehitler arasında ihtilafın meydana gelebileceğini de kabul etmektedir. Fakihler

²¹ Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi (Beyrut: y.y., 1413/1993), 377; ‘Alî b. ‘Akîl el-Bağdâdî İbn ‘Akîl, *el-Vâdîh fî Usûli’l-Fıkıh*, thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: y.y., 1420/1999), 5/216; Semerkandi, *Mizânü’l-usûl fî netâici’l-ukûl*, 1/693-695; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdir eş-Şâfi’î ez-Zerkeşî, *el-Babru’l-Mubît fî Usûli’l-Fıkıh* (b.y.: Dâru’l-Kutubî, 1414/1994), 8/127; Ebu’l-‘Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *Şerhu Tenkîhi’l-Fusûl*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa’d (Şirketü’t-Tıbbâ’atü’l-Fenniyyetü’l-Müttehide, 1973), 421.

²² Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 2/212; 5/59; 5/341.

²³ “Eğer Kur’an Allah’ın (vahyi) ile gelmemiş olsaydı, orada büyük bir çelişki bulurdum.” Nisa 4/82.

²⁴ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 3/216.

²⁵ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 3/305.

²⁶ “Ve o (Muhammed), kendisine vahyedilen başka kendi arzusuna dayanarak konuşmuş değildir”

²⁷ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 4/464.

arasındaki bu ihtilaf ve görüş ayrılıklarını analiz eden Şâtîbî, fakihler arasındaki ihtilafın üç temel kaynağı olduğu sonucuna varmıştır:²⁸

Bunlardan ilki, Kur'an-ı Kerim'de yer alan müteşâbih ayetlerdir. Bu tür ayetler, kaçınılmaz olarak farklı yorumlara açıktır, çünkü fakihlerin ayetlere yaklaşımları, anlayışları ve görüşleri farklılık göstermektedir. Bu da görüş ayrılıklarının kaçınılmaz olmasına neden olur. Müteşâbih ayetlerin yorumlanmasında ihtiyatlı olmak ve yorumdan kaçınmak genellikle önerilse de bu her zaman mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla, bu tür ayetler etrafında ihtilaf kaçınılmaz olarak ortaya çıkmıştır. Şâtîbî'ye göre, şeriatta ihtilafın olduğu alanları tamamen ortadan kaldırmak ve şeriatta ihtilafın olmadığı düşüncesine kapılmak doğru bir yaklaşım değildir.

İkinci olarak, içtihat gerektiren ve içtihada açık olan alanların varlığını kabul etmek gerekmektedir. Zira bu alanlar, Şâri tarafından özellikle ihtilafa açık hale getirilmiştir. Dolayısıyla, tek bir fikhî mesele için hem kıyâsî (aklî) hem de kıyâsî olmayan (naklî) deliller bulunur ve sonuçta bu deliller arasında bir çatışma ve ta'âruz ister istemez meydana gelir.

Üçüncü olarak, ilimde yüksek seviyeye ulaşmış (rasihun) ve takva sahibi olan büyük imamların ihtilaf ettiği görülmektedir. Bu durum, her müçtehidin içtihadında isabetli olup olmadığı sorusunu gündeme getirir. Müçtehitler arasında isabet eden tek bir kişi mi vardır, yoksa her biri mi isabetlidir? Ancak, tüm müçtehitler bu ihtilafı kabul etmişlerdir. Bu durum, genel anlamda şeriatta ihtilafa yer olduğuna bir delil teşkil eder. Diğer yandan, her müçtehidin içtihadında isabetli olduğu görüşü, her görüşün isabetli olduğu ve ihtilafın hak olduğu anlamına gelir; bu, inkâr edilemez bir gerçekliktir.²⁹

2.1 Ta'âruz Kavramı

“Ta'âruz” terimi, iki zıt delilin birbiriyle çatıştığı durumları tanımlamak için kullanılır. Bu, bir delilin izin verdiği bir eylemi diğer delilin yasakladığı durumlarda ortaya çıkar. İzin veren delil, yasaklamayı geçersiz kılar; yasaklayan delil ise izin verme eylemini engeller.³⁰ Eğer çelişen iki delil arasında bir uzlaşma sağlanamıyorsa, bu durum “ta'âruz” olarak nitelendirilir. İslam hukuk metodolojisinde, Şâtîbî gibi bazı alimler bu tür durumların doğru anlaşılmasının önemini vurgularlar. Onlara göre, eğer iki delil arasında bir uzlaşma (cem) mümkünse, “ta'âruz” mevcut değildir. Ancak, her bir delil diğerine karşıt ve engelleyici olduğunda, bu durum çözümsüz bir hal alabilir. “el-Edille” terimi ise, hukuki nasslarda belirtilen sebepleri, gerekçeleri ve dayanakları ifade eden “delil” kelimesinin çoğul halidir. Bu bağlamda, “ta'âruzu'l-edille”, şer'i hükümlerin kaynakları ve dayanakları olan deliller arasındaki çatışmayı ifade eder. Fıkıh usûlü disiplininde, hükümlerin kaynakları arasında yer alan ve eşit derecede güçlü iki delil arasındaki çatışma bu terimle tanımlanır. Şâtîbî gibi kimi fakihler, nasslar arasında böyle bir ta'âruzun var olmadığını savunurlar, çünkü nassların doğası gereği açık ve net olduğuna inanırlar. Bu nedenle, Şâtîbî'nin görüşüne göre, nasslar arasında bir ta'âruz olması ihtimal dışıdır.³¹

İstilahta ise “Ta'âruz” kavramı, iki delilin içerik açısından birbiriyle çeliştiği durumları ifade eder. Bu, zıt delillerin aynı anda kullanılamayacağı anlamına gelir. İslam hukuk biliminde, Abdulvahhab Hallaf'a göre, ta'âruz, güç ve etki bakımından benzer iki kanıt arasındaki bu çatışmayı tanımlar.³² Önemli bir ayrıntı olarak, “ta'âruz” ile “tenâkuz” terimleri arasında belirgin bir fark bulunmaktadır. Bazı usul alimlerine göre, tenâkuz, bir delilin hükmünün belirli durumlarda geçerli olmamasını ifade ederken, ta'âruz, uzlaştırılması mümkün olmayan iki eşit delilin karşılaşmasını tanımlar. Bu bağlamda, tenâkuz, delilin geçersizliğine ve dolayısıyla iptaline yol açarken, ta'âruz, delilin kendisi üzerinde herhangi bir değişiklik yapmaz; ancak,

²⁸ Şâtîbî, *el-Muvafakât*, 5/65.

²⁹ Şâtîbî, *el-Muvafakât*, 5/65-66.

³⁰ Takıyyüddin Fütûhî, *Şerhu'l-keveki'l-münir* (Riyad: Mektebetü Abikan, 1997), 4/605.

³¹ Şâtîbî, *el-Muvafakât*, 5/341.

³² Abdulvahhab Hallaf, *İlmi usûli'l-Fıkıh* (Mektebetü'd-da'vet, ts.), 229.

delilden elde edilmek istenen hükmün ispatını engeller.³³ Bu nedenle, ta'âruz durumunda, deliller arasında bir uzlaşma sağlanamazsa, hüküm sabit kalmaz ve bu durum hukuki bir kararın verilmesini zorlaştırabilir.

İmam Şâtıbî, ta'âruz konusunu ele alırken usulcüler tarafından deliller arasında gerçek bir ta'âruz olarak kabul edilen durum ile uygulamadaki farklılıkların neden olduğu ihtilafları ayırmak ister. Ona göre, usulcüler delillerin bizzat kendisi arasında gerçekleşen ve her birinin diğerine engel teşkil ettiği durumlara "ta'âruz" derler. Bu durumda, iki delilden birini tercih etmek gerekir; bu tercih, delilin metnine, senedine, anlamına veya haricî bir duruma dayanarak yapılır. Ancak İmam Şâtıbî, kendisinin ele aldığı bazı durumların doğrudan deliller arasındaki bir çelişki olarak görülmemesi gerektiğini vurgular. Bu tür durumlarda ta'âruz, delillerin kendisinde değil, hükmün uygulanacağı alanın veya menâtin, yani illetin belirlenmesinde ortaya çıkar. Örneğin, murdar hayvanın yenilmesinin haram, helal kesim ile kesilen hayvanın yenilmesinin helal olduğu nasslarda açıktır ve aralarında bir ta'âruz söz konusu değildir. Ancak bu iki tür hayvan etinin birbirine karıştığında şüphe, yemeğin kendisine ilişkin olur, delilde olmaz. Bu tür ihtilaflar, delillerin gerçek anlamda çelişmesinden değil, uygulamadaki farklı yorumlardan kaynaklanır. Bu nedenle, İmam Şâtıbî'ye göre, böyle durumları deliller arasındaki gerçek ta'âruz olarak kabul etmek doğru değildir.³⁴

Özetle, Şâtıbî, deliller arasındaki ta'âruz ile uygulamada hükmün yerine getirilmesinde ortaya çıkan zorlukları ayırmak gerektiğini belirtir ve bu tür uygulama farklılıklarını ta'âruzun kapsamına almamak gerektiğini savunur.

İslam hukukunda ta'âruz, yani hukuki deliller arasındaki görünür çatışma, aslında derinlemesine bir inceleme yapıldığında çözülebilir bir durumdur. İslam alimleri, aynı konu üzerine içtihat ederken, eşit ağırlığa sahip gibi görünen iki şer'î delilin karşı karşıya gelmesi durumunda, bu delillerin yüzeyde çelişiyor olabileceğini kabul ederler. Ancak, tercih yöntemlerinin uygulanmasıyla bu görünür ta'âruzların üstesinden gelmesi mümkündür. Zira, şer'î delillerin özünde bir ta'âruz barındırması mümkün değildir; her bir delil, ilahi iradenin bir yansıması olarak kabul edilir. Bu nedenle, ta'âruz kavramı, aslında müçtehitlerin farklı nasslara nasıl yaklaştıklarını ve onları nasıl yorumladıklarını gösteren bir fenomendir. Müçtehitlerin her biri, kendi anlayış kapasitesi ve zekâ seviyesi dahilinde nassların içerdiği maksatları anlamaya ve yorumlamaya çalışır. Bu süreçte, Şâtıbî gibi kimi alimler, iki delil arasında gerçek bir çatışma olmadığını, ancak müçtehitlerin yorumlarında görünür zıtlıkların mevcut olabileceğini belirtirler. Şâtıbî'ye göre, eğer alimler, deliller arasındaki bu görünür çatışmanın aslında var olmadığını, sadece yorum farklılıklarından kaynaklandığını ifade ediyorlarsa, bu durum kabul edilebilir. Ancak, eğer alimler, gerçek anlamda bir çatışmanın var olduğunu öne sürüyorlarsa, bu görüş, şeriatın temel prensiplerini anlayan hiçbir kişi tarafından kabul edilemez. Sonuç olarak, ta'âruz ve çelişki, İslam hukukunun derinliklerinde değil, yalnızca farklı içtihatlar arasındaki yorum farklılıklarında yüzeyde var olan bir olgudur.³⁵

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, İslam hukukunun temel prensipleri, usûl-i fıkıh âlimleri tarafından, birbiriyle çelişmeyen kat'î delillerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş bir sistem olarak kabul edilir. Bu sistem içerisinde, genellikle bütün fakihler, İslam hukukunun bu temel delillerin bir armoni içinde olduğu konusunda mutabık kalırlar. Müçtehidin, yani hukuki meseleleri bağımsız bir şekilde yorumlama yeteneğine sahip olan âlimin, delilleri anlama kapasitesi ve perspektifi, deliller arasındaki zahiri çatışmaların anlaşılmasında kritik bir rol oynar. Kat'î ve zannî deliller arasında olduğu gibi, iki kat'î delil arasında da ta'âruz meydana gelebilir. Ancak bu ta'âruz durumu, genellikle fakihin delilleri yorumlama yöntemlerindeki farklılıklardan kaynaklanan yüzeysel niteliktedir ve derinlemesine incelendiğinde çözümlenebilir. Bu çatışmalı durum, aynı zamanda insanın anlama yetisinin sınırlılıklarıyla da ilişkilidir; zira insan, her ne kadar bilgiye ulaşma ve yorumlama konusunda yetenekli olsa da nihayetinde sınırlı bir varlıktır ve bu sınırlılıklar, hukuki delillerin yorumlanmasında önemli bir faktördür.

³³ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, ed. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdadî (Beyruz, 1417), 3/158.

³⁴ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 3/318, 5/344.

³⁵ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 5/342.

2.2 Tercih Kavramı

Tercih, iki veya daha fazla alternatif arasında karar verme sürecini ifade eder³⁶ ve bu süreç, çeşitli faktörlerin değerlendirilmesi sonucunda bir seçeneğin diğerine tercih edilmesiyle sonuçlanır. Bu terim, Arapça “r-c-h” kökünden türemiş olup, daha ağır basan veya üstün olan anlamına gelir. Fıkıh usulü bağlamında ise, tercih; çelişen deliller arasında, bir delilin diğerine tercih edilmesini gerektiren özelliklere dayanarak, bir delilin diğerine üstünlük tanınması sürecidir.³⁷ Bu, özellikle deliller arasında çatışma olduğunda ve bu çatışmanın cem veya tefik gibi yöntemlerle çözülemeyeceği durumlarda önem kazanır. Tercih edilen delil “râcih” olarak adlandırılırken, daha zayıf olan diğer delil “mercûh” olarak nitelendirilir. Dolayısıyla, tercih; eşit ağırlığa sahip deliller arasından, belirli sebeplerle birinin diğerine tercih edilmesi sürecidir. Bu süreç, objektif kriterlere dayalı bir değerlendirme gerektirir ve genellikle, delillerin güvenilirliği, tutarlılığı ve ilgili alanın normlarına uygunluğu gibi unsurlar dikkate alınarak yapılır.

Fıkıh usulü literatüründe “tercih” terimi, alimler tarafından iki farklı tanım ile ifade edilmiştir. İlk tanım, Hanefî mezhebine göre, iki eşit veya eşdeğer delilden birinde, diğerine göre daha fazla anlam ağırlığı bulunmasını ispat etme çabası olarak açıklanır.³⁸ Ancak bu fazlalık, tercih mekanizmasının işletilmesi için yeterli bir sebep olarak kabul edilmez; zira bu durum, deliller arasında bir çatışma yaratmaz. Hanefî alimlerine göre, deliller arasında gerçek bir ta’âruz iddiasında bulunabilmek için, söz konusu ta’âruzun hem biçim hem de kuvvet açısından aynı özellikleri taşıması gerekmektedir. Bu, delillerin karşılaştırılması ve değerlendirilmesinde dikkatli bir analiz gerektirir ve her bir delilin kendi bağlamı içinde incelenmesini zorunlu kılar. Tercihin uygulanabilirliği, delillerin niteliksel ve niceliksel özelliklerinin yanı sıra, bunların hukuki sonuçlarının da dikkate alınmasıyla belirlenir.

Cumhur ulemaya göre tercih, zannî deliller arasından bir delilin seçilip uygulamaya konulabilmesi için güçlendirilmesi sürecini ifade eder.³⁹ Bu tercih mekanizması, genellikle zannî, yani kesin olmayan meselelerle sınırlıdır; çünkü kat’î, yani kesin ve değişmez meselelerde tercih yapmak mümkün değildir. Fıkıh usulü alanında uzmanlaşmış çoğunluk âlimleri (cumhûr ulemâ), bir hükmün üzerinde icma, yani fikir birliği sağlandığında, bu hükmün geçerli olduğunu kabul ederler. Sahabenin, birçok durumda bir hükmü başka bir hükümle destekleme konusunda gösterdiği uygulama ve anlaşma bu yaklaşımın temelini oluşturur. Tercih kavramıyla ilgili yapılan tanımlar incelendiğinde, Şâtıbî gibi âlimlerin deliller arasında ta’âruz bulunmadığına dair ısrarlı vurgularına karşın, deliller arasındaki ta’âruzları göz önünde bulundurarak tercih tanımı yapan pek çok âlimin bulunduğu görülür.

Şâtıbî, deliller arasındaki muhtemel çatışmaları çözümlene sürecinde “tercih” metodunu aşağıda ele alacağımız hususlar çerçevesinde kullanmanın önemini vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, özellikle iki zanni delilin karşı karşıya geldiği durumlarda, birinin diğerine tercih edilerek güçlendirilmesini öngörür. Epistemolojik çerçevede yapılan titiz çalışmalar, tercihin usulüne uygun bir şekilde yapılmasını sağlar ve hangi anlamın amaçlandığını belirginleştirir. Bu nedenle, deliller arasındaki ta’âruzü gidermek adına en uygun içtihadın seçilmesi esastır. Şâtıbî’ye göre, Hanefî ve Şâfi mezhepleri tarafından önerilen yöntemler, bu tür problemleri çözüme yetersiz kalır. Bu mezhepler, çözülemeyen ta’âruz durumları karşısında “serbest tercih” veya “tahyir” gibi sınırlı seçenekler sunarlar. Her iki mezhebin fakihleri, deliller arasında tercih yapamadıklarında, ta’âruzü giderme çabasından kaçınarak “tevakkuf” yani “iki delili de düşürme” / “tesâkutu’d-delileyn”⁴⁰ yöntemini tercih ederler. Ancak, bazı alimler, iki delil arasında bir ta’âruz tespit edilmeden önce, mevcut delillerden birini seçme imkanına sahip olduklarını belirtmişlerdir. Bu, deliller arasında tercih yapma yeteneğinin, çatışmalı durumları çözüme konusunda önemli bir araç olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, İmam Şâtıbî’nin tercih metodolojisi, İslami hukukun uygulanmasında

³⁶ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 1/370.

³⁷ Bkz. Özen Şükrü, “Tercih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2011, 40/485.

³⁸ Ahmed b Ali el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* (Vizaretü’l-Evkaf el-Kuveytiyye, 1994), 4/344.

³⁹ Abdülmelik b Abdillâh el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli’l-fıkıh*, ed. Salah b Muhammed (Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 3/634.

⁴⁰ Taftazânî, *et-Tehzîb ‘ale’-Tavâzüh li-metni’r-Tenkâh*, 2/208; Ahmed b. İsmail Molla Gürânî, *ed-Dürerü’l-levâmi’ fi-şerhi Cem’i’l-cevâmi’*, thk. Said b. Galib Kâmil el-Mecîdî (Medine: el-Câmi’atu’l-İslâmiyye, 2008), 4/61; Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Veçîz fi usûli’l-fıkıh* (Dimâşk: Daru’l-Hayr, 2002), 2/415.

deliller arasındaki çatışmaları çözme konusunda kritik bir rol oynamaktadır ve bu yaklaşım, daha geniş bir epistemolojik ve metodolojik çerçevede değerlendirilmelidir.

Şâtıbî'nin ifadesine göre, deliller arasından seçim yaparken karşımıza çeşitli alternatifler çıkmaktadır. Ancak, iki delil arasında bir tercih yapılırken göz önünde bulundurulması gereken temel bir kriter bulunmaktadır. Bu kriter, iki delil arasında uygun bir sentezin (cem) mümkün olmadığı durumlardır. Eğer iki delil arasında cem yapmak mümkünse, o zaman her iki delili de kapsayacak şekilde bir birleştirme işlemi gerçekleştirilir. Bu birleştirme, delillerden yalnızca biri ile hareket etmekten ziyade, her iki delille de hareket etmeyi mümkün kılar. Dolayısıyla, sentez yoluyla iki delili de dikkate almak, birini göz ardı etmekten daha makul bir yaklaşım olarak değerlendirilir.⁴¹

Mesela, Şâtıbî'ye göre, bazı durumlarda genel bir hüküm ile (küllî esas) bu hükmün altına giren bir özel durum (cüz'î) arasında çatışma ortaya çıkar. Örneğin, İslam'da yalan söylemenin haram olduğu genel bir kuraldır; ancak eşler arasında barışı sağlamak amacıyla yalan söylemek, bu kuralın kapsamına giren özel bir durum olarak istisna edilmiştir. Benzer şekilde, Müslüman birini öldürmenin haram olması, kısas vb. gibi özel durumlarda bir ruhsat ile sınırlanır ve bu özel durumlar haram olan bir eylemi belli şartlar altında meşru kılar. İmam Şâtıbî, bu gibi örneklerde özel hükmün genel ilke içinde bir ruhsat teşkil edip etmediği veya onunla uyumlu olup olmadığına dikkat edilmesi gerektiğini ifade eder.⁴²

İkinci tür çatışma ise aynı genel ilke (küllî esas) altında yer alan iki özel hüküm (cüz'î) arasında meydana gelir. Örneğin, iki hadis aynı konuda birbirine zıt hükümler içeriyor olabilir veya iki kıyas aynı mesele üzerinde farklı sonuçlara ulaşabilir. Şâtıbî, bu tür çatışmalarda, özellikle usul âlimlerinin deliller arasında uyum sağlayamadıkları durumlarda iki yoldan birinin tercih edilmesi gerektiğini belirtir:

a) Delillerden Birini İhmal Etme

İmam Şâtıbî'ye göre, çatışma durumunda iki delilden birinin ihmal edilmesi yani dikkate alınmaması, ancak bir delilin geçersiz sayılması durumunda mümkündür. Bu durumda, diğer delil geçerliliğini koruyarak hükümde esas alınır. Bir delilin mensûh olması, senedinde veya metninde hata veya zayıflık barındırması, ya da zayıf delilin kat'î bir delille çatışması gibi nedenlerle geçersiz kabul edilmesi gerekebilir. Usul âlimleri, mensûh olan delilin artık geçerli bir delil olmadığı için ta'aruz oluşturmaktan kaçınarak kabul etmişlerdir. Aynı şekilde, benzer özellikteki zayıf veya geçersiz deliller için de bu durum geçerlidir.⁴³

b) Her İki Delili de Uygulama

Eğer iki delilden biri ihmal edilmeyecek durumda ise ve her iki delilin de uygulanabilmesi mümkünse, İmam Şâtıbî, bu durumda her iki delili de dikkate almayı önerir. Ancak bu uygulama sadece delillerin konuya farklı yönlerden taalluk ettiği yani farklı açılardan geçerli olduğu durumlarda mümkündür. Şâtıbî'ye göre, aynı yönden ta'aruz eden iki delilin aynı anda geçerli olması imkânsızdır; dolayısıyla, bir çatışmayı çözebilmek için delillerin aynı konuya farklı yönlerden yaklaşması gerekir. Örneğin, İmam Mâlik'in kölelik meselesindeki yaklaşımında köleye sınırlı mülkiyet hakkı tanınmış ancak kölenin tam mülkiyet hakkı reddedilmiştir. Bu durumda, kölelik hakkında iki farklı yönden hüküm verilmiş olur ve böylece çatışma çözülmüş sayılır.⁴⁴

Bazı durumlarda, delillerden biri özel bir konuya uygulanırken diğer delil göz ardı edilir; yani, bir delil bir konuda geçerliliğini korurken diğeri ihmal edilir. Bu tür durumlar genellikle “tahkik-u'l-menât” (hükmün gerekçesini belirleme) veya “farz-ı kifaye” gibi konularda müçtehidin özel bir inceleme yapmasını gerektirir. Müçtehidin, deliller arasındaki çatışmayı anlamak ve değerlendirmek için tahkik-u'l-menât yaparak doğru dayanağı belirlemesi büyük önem taşır.⁴⁵

⁴¹ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 5/341-342.

⁴² Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 5/349.

⁴³ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 5/350.

⁴⁴ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 5/350.

⁴⁵ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 5/350.

Netice itibariyle İmam Şâtıbî, deliller arasındaki ta'âruzun çözümü için cem yani uyumlaştırma ilkesine öncelik verir. Ona göre, iki delil birbiriyle uyumlu hale getirilebiliyorsa ta'âruz ortadan kalkar. Deliller arasında cem mümkün değilse, tercih yoluna gidilmesi gerektiğini savunur. Eğer bir delil mensûh, zayıf veya geçersiz kabul edilirse, diğer delilin geçerliliği korunur ve o esas alınır. Ayrıca, Şâtıbî'nin belirttiği gibi, İslam hukukunda asıl olan, şeriatın kendi içinde çelişkisiz bir bütün olarak kabul edilmesidir; ta'âruz yalnızca müçtehitlerin yorum farklılıkları sonucu ortaya çıkar. Müçtehit, deliller arasındaki çatışmayı çözümede titizlik göstermeli ve şeriatın bu bütünlüğünü koruyacak çözümleri benimsemelidir.⁴⁶

Şâtıbî'nin yaklaşımına göre, görünürde ta'âruz eden deliller arasında, aşağıda detaylandırılan sebeplerle, gerçekte bir çatışma bulunmamaktadır.

İlk olarak, Şâtıbî'ye göre iki delil arasında ta'âruz olduğu varsayılsa dahi, eğer bu deliller farklı hükümlere yol açıyorsa, bu durum gerçek anlamda bir ta'âruzu temsil etmez. Meselâ, yağmalanan bir eşya ele alındığında, o eşyanın yağma olmaksızın elde edilmesinin nadir olduğu biliniyorsa, bu eşyanın haram olduğuna işaret eder. Ancak aynı türden bir eşya, güvenilir ve takva sahibi birinin elinde görülürse, bu kişinin dürüstlüğü o eşyanın helâl olduğuna delil olabilir. Bu iki delilin, yani yağma ile nadiren elde edilen bir eşyanın haram olma ihtimali ve salih bir kişinin elinde bulunan bir eşyanın helal olma ihtimali arasında görünürde bir ta'âruz vardır. Ancak bu durumda her delil farklı bir yönü ortaya koyduğundan, gerçek anlamda bir ta'âruz yoktur.⁴⁷

Şâtıbî'nin verdiği başka bir örnek ise şöyledir: Bir köle insan olarak hür olma hakkına sahiptir, dolayısıyla hürlerle aynı statüde olması gerektiği düşünülebilir. Öte yandan, kölenin mülk statüsünde olması, onun mal gibi mülkiyet hakkının elden alınmasına yol açabilir. Bu iki benzerlik arasında görünür bir ta'âruz olsa da gerçekte bu deliller farklı bağlamlara işaret ettiği için bir çatışma değil, farklı hükümlere yol açan durumlar olarak değerlendirilmelidir.⁴⁸

Şâtıbî'ye göre sebeplerin ta'âruzu da bu kapsamda değerlendirilmelidir. Örneğin, murdar hayvan ile usûlüne göre boğazlanmış bir hayvanın karışması, her iki sebebin de farklı hükümlere götürmesi sebebiyle bir ta'âruz gibi algılanabilir. Ancak, bu durumda her iki sebep kendi hüküm çerçevesinde ele alınmalı ve ta'âruz, görünürde olmasına rağmen gerçek bir çatışma olarak değerlendirilmemelidir.

Benzer şekilde şartların ta'âruzu da aynı şekilde ele alınabilir. Örneğin, iki beyyinenin birinin bir olguyu ispat ederken diğerinin reddetmesi gibi. Burada her iki beyyine farklı şartlar dahilinde hüküm verebilir ve bu şartların ta'âruzu gerçek bir çatışmayı temsil etmez. Dolayısıyla, bu gibi durumlarda deliller arasındaki görünürdeki çatışma aslında farklı hüküm bağlamları ile çözülebilir.

İkinci olarak, gerçek bir çatışmanın varlığından bahsedebilmek için, çelişen delillerin aynı zaman diliminde ortaya çıkması gerekir. Farklı zamanlarda vahyedilmiş deliller arasında bir ta'âruz söz konusu ise bu durumda daha sonraki delil, önceki delili geçersiz kılmış (neshetmiş) olur ve böylece ayetler arasındaki görünür ta'âruz çözülebilir. Örneğin, İslam'ın erken dönemlerinde şarap içmek mübah iken, sonradan nazil olan ayetlerle şarabın haram kılındığı ve böylece önceki mübahlik hükmünün kaldırıldığı bilinmektedir.

Son olarak, Kur'an ve Sünnet arasında esasen bir ta'âruz bulunmamaktadır; zira Kur'an sübut bakımından kat'î deliller sunarken, Sünnet zannî deliller içerir. Kat'î ve zannî deliller arasında bir ta'âruz meydana geldiğinde, kesin delil tercih edilir. Bu prensipler ışığında, İslam hukuk metinlerindeki görünürdeki ta'âruzun giderilmesine yönelik Şâtıbî tarafında böyle metodolojik bir yaklaşım benimsenmiştir.

Bir hukuki meselede, kitap ve sünnet gibi kat'î ve zannî delillerin karşılaşması durumunda, eğer bu deliller aynı konu üzerine ve aynı zamana aitse, gerçek bir ta'âruz söz konusu olur. Bu bağlamda, bir ta'âruzun varlığı için, tüm ihtimallerin eş zamanlı bir şekilde mevcut olması zorunludur. Eğer deliller

⁴⁶ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 5/351.

⁴⁷ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 5/345.

⁴⁸ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 5/346.

yalnızca bahsedilen birkaç koşulu karşılıyorsa ve hala gerçekleşmemiş bir koşul varsa, bu durum bir çatışma olarak kabul edilmez. Bu konuda İmam Şâtıbî, Kur’an’ın kat’î bir delil olup genel ve ayrıntılı konularda tam bir yeterlilik sağladığını; yani hükümleri kesinlik içeren bir kaynak olduğunu; buna karşın, Sünnet zannî bir delil olup bazı durumlarda yeterli kabul edilebilirken özellikle tafsili hükümler noktasında tam bir kesinlik sunmadığını ifade etmektedir. Ona göre, Kur’an ve Sünnet arasında bir tercih yapılması gerektiğinde, İslam hukukunun prensiplerine göre kat’î delilin öncelikli olması dolayısıyla, Kur’an’ın Sünnet’e takdim edilmesi gereklidir.⁴⁹

Şâtıbî, daha önce de ifade edildiği gibi deliller arasında bir ta’âruz olasılığını reddeder ve haddizatında bu görüş, birçok diğer alim tarafından da paylaşılmaktadır. Ancak, bu düşünceyi en kuvvetli şekilde ifade eden Şâtıbî’dir.

Onun ta’âruz teorisine göre, ta’âruz yalnızca farklı müçtehitlerin perspektiflerinde ortaya çıkar ve bu nedenle, bu teori esas olarak müçtehitler arasındaki fikir ayrılıklarını ele alır. Şâtıbî’nin bu yaklaşımı, hukuki metinlerin yorumlanmasında derin bir anlayış ve titiz bir analiz gerektirdiğini vurgular. Bu çerçevede, Şâtıbî’nin ta’âruz teorisi, hukuki metinlerin yorumlanmasında önemli bir metodolojik araç olarak kabul edilebilir ve bu teori, farklı hukuki görüşlerin nasıl ortaya çıktığını ve nasıl çözümlenebileceğini anlamada önemli katkılar sağlar.

Ayrıca Şâtıbî, müçtehitlerin naslar üzerindeki görüş ayrılıklarının, metinlerdeki çatışmalardan kaynaklanmadığını, fakat hukuki meselelerin doğası gereği farklı yorumların ortaya çıkabileceğini belirtmiştir. Müçtehitlerin, bir ayeti nüzul sebebi veya bir hadisi vuku bulduğu zaman ve mekân bağlamında yorumlamaya çalıştıklarında, aşağıdaki yöntemleri kullanmaları halinde ta’âruz halindeki delillerin arasını cemetmeleri ve aralarındaki çatışmayı gidermeleri mümkün olur:

1. Âm (genel) delilleri hâss (özel) deliller ile anlamak. Âmm deliller hâss delillerle tahsis edilebilir. Bu durumda aralarında bir çatışmadan bahsedilemez.

2. Mutlak delilleri mukayyed (sınırlı) deliller ile anlamak. Aynı şekilde mutlak deliller, mukayyed deliller ile takyid edilebilir. Bu şekilde takyid edilirse birbiri ile çelişiyor gibi görünen deliller arasında bir çatışma kalmaz.⁵⁰

Burada durumu izah için bir örneğin üzerinde durarak Şâtıbî, meseleyi şöyle açıklamaktadır: Hz. Peygamber bir hadisinde “Size şahitlerin en hayırlısını haber vereyim mi?” diye ashabına bir soru yöneltir. Onlar da “Evet” deyince Hz. Peygamber: “Onlar kendilerinden istenmeden önce şahitlik edenlerdir” buyurur. Bir başka hadiste ise “...sonra yalan öyle yayılır ki, kişi çağrılmadan şahitlik eder” ifadelerini kullanır.⁵¹ Fakihler birbiri ile çelişir vaziyette bulunan bu iki hadisin arasını cemetmişlerdir. Birincisini, içerisinde Allah hakkı bulunan şeylere, ikincisini de kul hakkı bulunan şeylere hamletmişlerdir. Böylece her iki hadisle de bir yönden amel edilmiş olmaktadır ve aralarında ta’âruz dolayısıyla da birini diğerine tercih etme durumu bulunmamaktadır. Şâtıbî’ye göre de ilk hadis genel hüküm (Allah’ın hükmü), ikincisi ise insanın yalana karşılık verme görevi olarak algılanırsa her iki hadis arasında bir ta’âruz yoktur. Böylece aralarındaki ta’âruz giderilmiştir.

Şâtıbî’nin eserlerinde ifade ettiği üzere, müçtehitlerin hukuki meselelerde karşılaştıkları ilk bakışta ta’âruz varmış gibi görünen durumları çözümlmek için doğru metodolojiyi benimsemeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, Hanefî mezhebinin sunduğu teknikler arasında nesih (hükümlerin iptali), tercih (deliller arasında seçim yapma), cem ve tevfiik (delilleri birleştirme ve uyum sağlama) ve tesâkutu’d-delîleyn (iki delili de göz ardı etme) gibi yöntemler bulunmaktadır. Öte yandan, Şâfî mezhebi de benzer bir yaklaşım sergileyerek, cem ve tevfiik, nesih, tercih, tahyir (deliller arasında ayırım yapma) ve tevakkuf (bir hüküm vermektan kaçınma) gibi metodolojileri öne çıkarmaktadır.

⁴⁹ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 4/394.

⁵⁰ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 5/286.

⁵¹ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 5/343.

Şâtübî'nin görüşlerine göre, iki delil arasında bir ta'âruz olduğu düşünüldüğünde, bu ta'âruzu gidermek için "tercih" yöntemi uygulanmalıdır. Tercih yöntemi, belirli durumlarda, özellikle de iki delilin birleştirilmesi mümkün olduğunda kullanılır.⁵² Bu yöntem, "cem" olarak adlandırılan bir süreci içerir; burada öncelikle, çatışan delillerin uyumlu bir şekilde entegre edilmesi amaçlanır. Örneğin, genel bir prensip olan yalan söylemenin haram olduğu kuralı ile, özel bir durum olan eşler arasındaki ilişkiyi düzeltmek için yalan söylemenin mübah olduğu kuralı arasında bir çatışma varsa, genel ve özel prensipler arasında bir uyum sağlanarak cem uygulanabilir. Bu durumda, genel kuralın özel bir durum tarafından sınırlı olduğu ve bu nedenle her iki prensibin de geçerli olduğu bir çözüm bulunur. Böylece, genel bir yasağın istisnai bir durumla karşılaştığında nasıl ele alınabileceği konusunda bir uzlaşa sağlanmış olur.

Öte yandan eğer iki delil, aynı genel prensibe tabi olan iki özel prensip arasında yer alıyorsa, aynı şekilde bu delillerin birleştirilmesi de mümkündür. Örneğin, bir konu hakkında rivayet edilen iki hadis, yapılan iki kıyas ya da iki işaret, eğer aynı özel prensip üzerinde çatışıyorsa, ortaya çıkan bu ta'âruz çözümlenmelidir. Usul bilimciler genellikle, birleştirme imkânı olmayan durumları dile getirmişlerdir. Ancak Şâtübî, bu görüşe katılmamaktadır. Onun görüşüne göre, çatışma meydana geldiğinde, karşımıza mutlaka iki olasılıktan biri çıkacaktır:

a- İki delilden birinin göz ardı edilmesine karar verilmeli ve yalnızca diğer delil ile hareket edilmelidir. Bu, delillerden birinin neshedilmiş olduğu, haber-i vahid ise isnadında veya metninde bir problem olduğu ya da delillerden birinin zanni olup kesin delile karşı koyacak güçte olmadığı gibi, tercih edilmemesi gereken bir durumun varlığında mümkün olabilir. Eğer bu durumlardan hiçbiri mevcut değilse, iki delilin çatışması söz konusu olamaz.⁵³

b- Her iki delille de ayrı ayrı hüküm vermek ve her iki delille de ayrı ayrı amel etmek gerekir. Bu durumda, çatışma halinde olan iki delilin, çatıştıkları konuya aynı açıdan bağlı olmamaları, konuyla ilişkilerinin farklı olması gerekmektedir. Aksi takdirde, her iki delille aynı anda amel etmek mümkün olmayacaktır. Bu durumda, deliller konuya iki farklı açıdan bağlı olacakları için, çatışma kesin olarak ortadan kalkmış olur.

Tearuz eden delillerin, farklı külli prensipler altında değerlendirilen özel/cüz'î prensipler arasında ortaya çıkması mümkündür. Yani, birbiriyle aynı genel prensibe dahil olmayan iki özel prensip arasında ta'âruz meydana gelebilir. Bu durumda, deliller arasında birleştirme, yani cem işlemi gerçekleştirilir. Örneğin, su bulamayan ve teyemmüm de yapmamış olan mükellefin durumu bu kapsamdadır. Mükellef, bir delil olan "Namaz kıl" emri ile diğer delil olan "Namaza durduğunuzda yüzlerinizi yıkayın" emri arasında bir tercih yapmak zorunda kalabilir. Ancak bu deliller arasında gerçek bir ta'âruz olduğunu varsaymak mümkün değildir. Zira namaz, zorunlu bir genel prensibe dayanırken, taharet bazı görüşlere göre tahsînî (tamamlayıcı) bir genel prensip üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla, bu iki delil arasında çatışma bulunmamaktadır. Namazı emreden delil bağımsız bir hüküm koyarken, diğer delil abdestin namaz için bir şart olduğunu belirtmektedir. Bu durumda, su bulamayan kişinin delil çatışması nedeniyle namazı terk etmesi düşünülemez.

Diğer bir örnek ise, kible yönünü bilmeyen bir kişi ile ilgilidir. Bu kişi, "Her nerede olursanız olun, yüzünüzü o yöne (kibleye) çevirin" emri ile "Namaz kılın" emri arasında bir çatışma yaşadığını düşünebilir. Ancak burada da esas olan şudur: Özel prensip, tercih meselesinde genel prensibe bağlıdır. Eğer genel prensip tercih edilirse, onun tüm özel prensipleri de tercih edilir. Genel prensip tercih edilmezse, özel prensip de tercih edilmez. Çünkü özel prensip, genel prensibe tabidir. Genel prensibin tercihi sabitlendiğinde, özel prensip de aynı şekilde tercih edilmiş olur. Namaz kılmak genel prensiptir, kibleye dönmek ise özel prensiptir.

Deliller arasında bir tercih yapma imkânı yoksa "iptal" yöntemine başvurulması gerekir. İptal ise, aralarında uzlaşma sağlanamayan delillerin geçersiz kılınması sürecidir. Örneğin, bir hadisin isnadına, metnine veya amacına bakılarak yapılan bir değerlendirme sonucunda, bu hadisin hükümsüz kılınması söz

⁵² Bkz. Şâtübî, *el-Muvafakât*, 5/349 vd.

⁵³ Şâtübî, *el-Muvafakât*, 5/351.

konusu olabilir. Şâtıbî’ye göre, bu tür bir iptal, bir delilin başka bir delille neshedilmesi, yani hükümsüz kılınması sonucunda gerçekleşebilir. Nasih ve mensuh kavramları dışında, delillerin mutlak anlamda iptali genellikle mümkün değildir.⁵⁴

Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışmada, İmam Şâtıbî’nin İslam hukuk metodolojisinde “ta’aruz ve tercih” kavramlarına getirdiği özgün yaklaşım makale sınırları çerçevesinde mümkün mertebe ayrıntılı olarak ele alınmaya çalışılmıştır. İmam Şâtıbî, özetele, nasslar arasında özde bir çatışmanın bulunmadığını, aksine bu kaynakların uyum içinde bir bütünlük arz ettiğini vurgular. Ona göre, nasslar arasındaki çelişki görünümü gerçekte nassların içeriğinden değil, müçtehitlerin yorum ve anlayış farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda İmam Şâtıbî, müçtehitlerin delilleri değerlendirme sürecinde İslam hukukunun kapsamlı yapısını gözetmeleri gerektiğini ve bu çeşitliliğin İslam hukukunun esnekliğine katkı sağladığını belirtir. Bu yaklaşım, yalnızca delillerin bağlayıcılığı açısından değil, aynı zamanda İslam hukukunun amaçlarının korunması açısından da dikkate değerdir.

İmam Şâtıbî’nin yönteminde, birçok usul aliminin benimsediği gibi, deliller arasında bir tercih yapılması gerektiğinde kat’î delil olan Kur’an, zannî delil olan haber-i vâhid karşısında üstün tutulur. Kat’î olanın zannî delil karşısında üstünlüğü esastır ve bu nedenle ta’aruz durumunda kat’î olanın tercih edilmesi gerektiği vurgulanır. Ayrıca, çatışma durumlarında öncelikli olarak “cem” yani uyumlaştırma yolunun aranmasını önemser. Cem mümkün olmadığında, delillerin tarihî sıralamasına bakılarak, sonraki bir delilin öncekini neshettiği kabul edilir. Bu sistemde, İslam hukukunun gayeleri (makâsîdü’ş-şerîa) korunmaya çalışılırken, maslahat prensibiyle uyum sağlanması da hedeflenir.

Bu bağlamda İmam Şâtıbî’ye göre, delillerin yorumlanmasında İslam’ın genel hedeflerini gözeten bir anlayış benimsenmelidir. Müçtehit, deliller arasında çatışma görüldüğünde hem içsel tutarlılığı hem de İslam hukukunun gayelerini dikkate almalıdır. Böylece İmam Şâtıbî, İslam hukukunda delillerin sıralaması ve önceliklendirilmesi sürecinde kat’î delillerin üstünlüğüne işaret ederek bir hiyerarşi oluşturur. Bu yöntem, İslam hukukunun hem teorik anlamda sağlam bir altyapıya kavuşmasını hem de pratik olarak sürdürülebilirliğini sağlar. Bu bağlamda, yalnızca delillerin güç ve sıralaması değil, aynı zamanda İslam hukukunun temel amacı olan maslahatın korunması da önem kazanır. İmam Şâtıbî, nasslar arasındaki yüzeysel çatışmaları çözmek için derin bir fıkıh bilgisi gerektiğini vurgular ve fakihin, içtihat yaparken delilin İslam hukukunun genel gayeleriyle uyumunu da dikkate alması gerektiğini ifade eder. Böylelikle Şâtıbî’nin yöntemi, delillerin bağlayıcılığını gözetirken İslam hukukunun maslahat ilkesiyle de uyumlu bir çözüm üretir.

Şâtıbî, müçtehitlerin farklı görüşlere sahip olmalarının bilgi ve anlayış kapasitelerindeki farklılıklardan kaynaklandığını belirterek, farklı içtihatların İslam hukukunun esnek yapısı içinde çözüme kavuşabileceğini savunur. O, yüzeydeki ta’aruzların giderilmesi için fakihin teorik ve pratik bilgisini bütüncül bir yaklaşımla kullanması gerektiğini vurgular. Bu çerçevede fakih, İslam’ın genel hedefleri doğrultusunda hareket ederek hukuki hükümlerin hem teorik hem de ahlaki bakımdan İslam’ın özüyle uyumlu olmasını sağlamalıdır.

Sonuç olarak, Şâtıbî’nin yaklaşımı İslam hukukunun dinamik yapısını yansıtarak, delillerin kat’î ve zannî ayırımına göre değerlendirilmesini, kat’î olanların öncelikli kabul edilmesini savunur. Böylece, İslam hukukunda hükümlerin sağlam bir temele dayanmasını sağlar. İmam Şâtıbî, maslahat ilkesine dayalı bir hukuk metodolojisi sunarak, İslam hukukunun hem teorik altyapısını hem de pratik işleyişini güçlendirmekte, hukukun her dönemde geçerliliğini sürdürebilmesine katkı sağlamaktadır.

⁵⁴ Şâtıbî, *el-Muvafakât*, 5/351.

Kaynakça

- Bağdadi, Ebû Muhammed Gıyaseddin Ganim b Muhammed Ganim el-. *Melceü'l-kudat inde te'aruzi'l-beyyinat*. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu, 4075, 1b-62b.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. eṭ-Ṭayyib el-. *et-Takrîb ve'l-İrşâd*. thk. Abdulhamîd b. Alî Ebû Zuneyd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1418/1998.
- Bedran, Ebû'l-Ayneyn. *Edilletü't-teşrî'l-mutearîza ve vücubü't-tercib beyneha*. İskenderiye: Müessesetu Şebabi'l-Câmia, 1985.
- Bedreddin, Şeyh. *Camiu'l-fusuleyn: yargulama usulüne dair*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Berzenci, Abdüllatif Abdullah Aziz. *et-Tearuz ve't-tercib beyne'l-edilleti's-ser'iyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsîdü's-Şerîa". *Türkiye Diyanet Vakefi İslâm Ansiklopedisi*, 2003.
- Buhârî, Abdülaziz. *Keşfü'l-esrâr*. ed. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdadî. Beyruz, 1417.
- Cessâs, Ahmed b Ali el-. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Vizaretü'l-Evkaf el-Kuveytiyye, 1994.
- Cüveynî, Abdülmelik b Abdillâh el-. *el-Burbân fî usûli'l-fıkḥ*. ed. Salah b Muhammed. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Debûsî, Ebu Zeyd. *Takvîmü'l-edille fî-usûli'l-fıkḥ*. ed. Halil Muhyiddin; Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Erdoğan, Mehmet. "el-Muvâfakât". *Türkiye Diyanet Vakefi İslâm Ansiklopedisi*, 2006.
- Farkhani vd. "The Concept of Al-Shaṭîbî's al-Ta'ârûḍ wa al-Tarjîḥ: Scientific Faith and Methodology Solution to Legal İstinbâṭ". *al-Manahij* 12/1 (2018), 105-117.
- Fütühî, Takıyyüddin. *Şerhu'l-kevkabi'l-mümîn*. Riyad: Mektebetü Abikan, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi. Beyrut: y.y., 1413/1993.
- Haçkalı, Abdurrahman. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XIII/1 (2000), 47-62.
- Hafnavî, Muhammed İbrâhim Muhammed. *et-Tearuz ve't-tercib inde'l-usuliyin ve eserubüma*. Mansure: Dâru'l-Vefâ, 1985.
- Hallaf, Abdulvehhab. *İlmi usûli'l-Fıkḥ*. Mektebetü'd-da'vet, ts.
- İbn 'Aḳîl, 'Alî b. 'Akîl el-Bağdâdî. *el-Vâḍıḥ fî Usûli'l-Fıkḥ*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. 5 Cilt. Beyrut: y.y., 1420/1999.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn. *et-Tabrîr fî-usûli'l-fıkḥ*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1351.
- Karâfî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. İdrîs el-. *Şerhu Tenkîbi'l-Fusûl*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Şirketü't-Tibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1973.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1431.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr. *Fibrisü'l-febâris ve'l-İsbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşâḥât ve'l-müselâlat*. ed. İhsan Abbas. Beyrut, 1982.
- Koca, Ferhat. "İslam Hukukunda Ahkâmın Değişimi Üzerine Bazı Düşünceler". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 51-78.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed. *Şeceratu'n-nuru'z-zekîyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye*. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Molla Gürânî, Ahmed b. İsmail. *ed-Dürerü'l-levâmi' fî-şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Said b. Galib Kâmil el-Mecîdî. Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 2008.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Menâru'l-envâr fî-usûli'l-fıkḥ*. ed. Şamil Şahin. Riyad, 2008.

Özen Şükrü. "Tercih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2011.

Paşa, Babanzade Bağdatlı İsmail. *Hediyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin*. Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1955.

Pezdevî, Fahrul'l-İslam. *Usûlü'l-Pezdevî (Keşfü'l-esrâr bâmişinde)*. İstanbul: Şirketü's-Sahâfeti'l-Osmâniyye, 1890.

Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl*. ed. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî. Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Reysûnî, Ahmed er- - Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/373-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Salih İvaz, Muhammed Neccâr. *Dirasat fi't-tearuz ve't-tercih inde'l-usuliyin*. Kahire: Dâru't-Tibaati'l-Muhammediyye, 1980.

Selmân, Ebû Ubeyde Âlu. "Şâtıbî'nin el-Muvâfakât'taki Kaynakları Üzerine". çev. Burhan Baltacı. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 181-189.

Semerkandi, Alâuddîn. *Mizânü'l-usûl fi-netâici'l-ukûl*. ed. Muhammed Zeki Abdülbirr; Katar: Metâbiu'd-devhati'l-hadîse, 1984.

Serahsi, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Schl. *Usûlü's-Serahsi*. ed. Ebu'l-Vefa el-Afgânî; Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1395.

Sübki, Tâcuddîn. *el-İbhâc fi-şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

Şâtıbî, İbrahim b. Musa. *el-Muvafakât*. ed. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Süleyman. Daru İbn Affan, 1997.

Şâtıbî, İbrahim b. Musa. *Muvafakât -İslâmî İlimler Metodolojisi-*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Şâtıbî, İbrahim b Musa eş-. *el-İ'tisâm*. ed. Muhammed b Abdurrahman vd eş-Şakîr. Daru İbn Cevzi, 2008.

Taftazânî, Sa'dü'd-dîn Mes'ûd. *et-Telvîh 'ale'Tavzîh li-metni't-Tenkîh*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1956.

Tûfî, Ebu'r-Rebi' Suleymân b. Abdulkavî b. el-Kerîm es-Sarsarî et-. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 3 Cilt. Müessesetu'r-risâle, 1407/1987.

Vâlî, Binyunus. *Davabitü't-tercih inde vukû't-te'aruz lede'l-usuliyin*. Riyad: Mektebetu Edvai's-Selef, 2004.

Yaran, Rahmi. "Cüveynî Öncesi Makasid/Maslahat Söylemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 28 (2005), 93-123.

Yaran, Rahmi. "Cüveynî'den İbn Abdüsselâm'a Makasid/Maslahat Söylemi". *EKEV Akademi Dergisi* X/28 (2006), 191-214.

Yılmaz, Fethullah. *İslam Hukukunda Vesail-Makasid İlişkisi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Zebîri, Velid b. Ahmed ez- vd. *el-Mevsû'atü'l-müeyyessera fi-terâcimi eimmeti'tefsir ve'l-ikrâ' ve'n-nahv ve'l-luğa*. 3 Cilt. Manchester, Britanya: Mecelletü'l-Hikme, 1. Basım, 2003.

Zerkeşî, Bedreddîn. *Selâsilü'z-zeheb*. ed. Muhammedü'l-Muhtar eş-Şenkîti. Medine: el-Muhakkik, 2002.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î ez-. *el-Babru'l-Muhât fi Usûli'l-Fıkıh*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubî, 1414/1994.

Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Ve'âz fi usûli'l-fıkıh*. Dimaşk: Daru'l-Hayr, 2002.

Şİİ MAKÂLÂT ESERLERİNDE KERRÂMİYYE VE MUHAMMED B. KERRÂM

Zeynep ALİMOĞLU SÜRMEĠ*

ÖZ

Kerrâmiyye, Muhammed b. Kerrâm'ın (öl. 255/869) fikirleri zemininde ortaya çıkan ve kendisinden sonra önemli Kerrâmî isimlerin katkısı ile teşekkül eden bir fırkadır. Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde taraftar edinmiş bir fırka olan Kerrâmiyye, bölgede hâkim olan diğer dinî-siyasî topluluklar ile çeşitli konularda ihtilaf içerisinde olmuştur. Söz konusu muhalefet, mezheplerin makâlât yazımında Kerrâmiyye'nin konumlandırılma biçimine etki etmiştir. Makâlât eserlerinde Kerrâmiyye, bağımsız bir fırka, Mürcie'nin alt kolu veya Mücessime-Müşebbihe ile ilişkilendirilen bir fırka şeklindeki tasniflere konu olmuştur. Kerrâmiyye, Şîî makâlât eserlerinde ise Mürcie ile ilişkili veya bağımsız bir fırka olarak ele alınmıştır. Kerrâmiyye'ye yönelik tasnifler, tasnifi yapan kesimin konumuna bağlı olarak farklılaşabildiği gibi sınıflandırmaya konu olan kesimin tarihsel seyirle birlikte politik ve sosyal gücündeki değişimden de etkilenmiştir. Bu nedenle değişen şartların Kerrâmiyye ile ilgili algıda ve Kerrâmiyye'nin sunumunda meydana getirdiği değişimi süreç merkezli olarak işlemek önemlidir. Bu makalede, Kerrâmiyye'nin Şîî makâlât eserlerindeki sınıflandırılma şekli ve bu eserlerde Kerrâmiyye'ye nispet edilen görüşlerin tahlili konu edinilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Kerrâmiyye, Muhammed b. Kerrâm, Şîî Makâlât Eserleri, Mürcie.

KARRÂMIYYA AND MUHAMMAD IBN KARRÂM IN SHĪ'ITE MAQĀLĀT WORKS

ABSTRACT

Karrâmiyya is a sect that emerged on the basis of the ideas of Muhammad Ibn Karrâm (d. 255/869) and took shape with the contributions of significant Karrâmî figures who came after him. Karrâmiyya, a sect that gained followers in the regions of Khurasan and Transoxiana, has been in conflict with other religious and political communities dominant in the region on various issues. This opposition has influenced the positioning of Karrâmiyya in the writings of opposing sects. In these doctrinal writings, Karrâmiyya has been classified as an independent sect, a sub-branch of Murji'a, or a sect associated with Mujassima- Mushabbiha. In the Shī'ite maqālāt works, Karrâmiyya has been considered as either associated with Murji'a or as an independent sect. Classifications regarding Karrâmiyya can vary depending on the position of the classifier, and the classification has also been influenced by the historical trajectory and changes in the political and social power of the classifying party. Therefore, it is important to address the changes in perception regarding Karrâmiyya and the changes in its presentation in a process-oriented manner. This article focuses on the classification of Karrâmiyya in the Shī'ite maqālāt works and the analysis of the views attributed to Karrâmiyya in these works.

Keywords: History of Islamic Sects, Karrâmiyya, Muhammad İbn Karrâm, Shī'ite Maqālāt Works, Murji'a.

* Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, Fırat University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects, Elazığ, Türkiye, zasurmeli@firat.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-0101-1812>, <https://ror.org/05teb7b63>

Geliş Tarihi / Date of Submission : 01.05.2024

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 23.10.2024

Atıf / Citation: Alımoğlu Sürmeli, Zeynep. "Şîî Makâlât Eserlerinde Kerrâmiyye ve Muhammed b. Kerrâm". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 60 (Aralık 2024), 31-52. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1476611>

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

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Giriş

Kerrâmiyye, Muhammed b. Kerrâm'ın (255/869)¹ liderliğinde ortaya çıkmış, onun ölümünden sonra önemli Kerrâmî isimlerin² katkısı ile yaklaşık üç asırlık bir zaman diliminde bölgenin dinî ve sosyokültürel hayatı üzerinde etkili olmuş bir mezheptir. İbn Kerrâm, kelamî görüşlerinin yanında zahidâne yaşamı ile müntesipleri üzerinde etkili olmuştur. Hicri üçüncü asrın sonlarından itibaren etkili olduğu anlaşılan Kerrâmiyye, süreçle birlikte Horasan ve Mâverâunnehir bölgelerinde taraftar edinmiştir. Hicri dördüncü asrın sonlarına kadar olan zaman dilimi ile sınırlandırabileceğimiz ilk dönem Kerrâmîliği,³ kelamî bir mezhepten ziyade sûfi bir yapılanma özelliği ile temayüz etmiş ve bu özelliğinden olsa gerek müstakil bir fırka muamelesine tabi tutulmaksızın çoğunlukla Mürcie içerisinde değerlendirilmiştir. Önde gelen Kerrâmî liderlerin zâhidâne yaşayışlarının yanında, muhalifler nezdinde, Kerrâmî fikirlerin kelamî düzlemde temellendirilememiş görüşler olarak kabul edilmesi, bu durum üzerinde etkili olmuş olabilir.⁴ Kerrâmiyye, her ne kadar kelamî çevrelerde ciddi anlamda tenkide tabi tutulmuşsa da Kerrâmiyye'nin *tabrîmü'l-mekâsib* doktrini,⁵ ekonomik düzeyi düşük olan halk kesimine cazip gelmiştir. İhtiyaçtan fazlası için çalışmanın meşru kabul edilemeyeceği anlayışı, söz konusu çevreler açısından belli bir oranda teselliye ifade ederken aynı anlayış, ekonomik düzeyi yüksek çevrelerde Kerrâmiyye'ye yönelik antipati uyandırmıştır.⁶ Klasik kaynaklarda, Kerrâmiyye'nin itikadî görüşleri ve zühd anlayışının yanında kendine

-
- ¹ Benî Nizarlı olan İbn Kerrâm, Zerenc kasabasının köylerinden birinde dünyaya gelmiştir. O, ilk gençlik yıllarını Sicistan'da geçirdikten sonra Horasan'a gitmiştir. Horasan'ın pek çok bölgesinde bulunan İbn Kerrâm, daha hayatta iken pek çok taraftar edinmiştir. Kaynaklarda İbn Kerrâm'ın çoğunlukla imanı ikrardan ibaret kabul ettiği, tescim ve teşbih barındıran bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu gerekçeleriyle tenkide tabi tutulduğu görülmektedir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *Târîhu Nisâbüri*, çev. Muhammed b. Hüseyin Nisâbüri (Tahran: Kitaphane İbn Sîna), 58; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beyrut: Dâru'l-Cenân, 1988), 5/44; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl*, thk. Ali Muhammed Muavvez 'Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/223.
 - ² Bu isimler; Ebû Ya'kub İshâk b. Mehmeşâz (öl. 383/993), Ebû Bekir Muhammed b. İshâk Mehmeşâz (öl. 421/1030), Muhammed b. Heysam, İbrahim b. Muhâcir ve Mecduddîn b. Kıdv'e'dir. Bu şahsiyetler sayesinde Nisâbur, Kerrâmiyye'nin en güçlü olduğu merkez haline gelmiştir. Ancak bahsettiğimiz isimler dışında farklı merkezlerde etkili olmuş başka Kerrâmî isimler de mevcuttur. Detaylı bilgi için bk. Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 91-118; Muhammed b. Heysam'ın mezhebe olan katkıları ve mezhep içerisindeki yerine dair ayrıca bk. Abdylkader Durgutî, "Makâlât Geleneğinde Muhammed b. Heysam ve Heysamiyye Mezhebi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (31 Aralık 2021), 987-1019.
 - ³ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Kerrâmiyye'nin kullanmış olduğu cisim kavramına zât-ı ile kâim anlamını yükleyenler hakkında Kerrâmiyye'nin müteahhirünü ibaresini kullanmaktadır. Hangi dönemi kastettiği açık olmamakla birlikte tespit edebildiğimiz kadıyla İbn Yahya ve Nesefî'den önceki Mâtüridî kelamcılarının eserlerinde bu konu gündeme gelmemiştir. Bu ayının, İbn Yahya'nın çağdaşı olan İbn Heysam'ın Kerrâmî fikirlerle getirdiği açılım ile ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Bk. Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/158-159. *İbn Yahya, Şerhu Cümeli usûli'd-dîn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, Nu: 1648/II), 49b, 50a.
 - ⁴ İlk dönem Kerrâmîliğin daha ziyade dağlık bölgelerde, yoksullar ve köylüler arasında yayıldığına dair bilgiler de bu görüşü destekler mahiyettedir. Bk. Ebû Mansûr 'Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Farâğ beyne'l-firâk*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: el-Matbaatu'l-'Asriyye, 1995), 214; Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve veşeyâtu'l-meşâbiri'l-a'lâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd (Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2003), 19/13; Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz Zehabî, *Mizânü'l- i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvez-A'dil Ahmed Abdulmevcûd (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995), 6/314; Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehabî, *Siyerü a'lami'n-nubelâ* (Lübnan: Beytu'l-efkârî'd-devliyye, 2004), 457; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdulfettâh Ebû Gûdde (Lübnan: Mektebetü'l-matbûati'l-İslâmiyye, 2002), 7/462.
 - ⁵ Erken dönem Hanefî müelliflerden olan Hakîm es-Semerkindî, Kerrâmiyye'nin iktisab görüşüne eserinde değinmektedir. Kesbi terk etmenin ruhsat, inkârının ise küfür olacağını ifade ettikten sonra bunu yapanların (yani kesbi inkâr edenlerin) Kerrâmîler olduğunu belirtmektedir. Bk. Ebû'l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmâil el-Kâdî el-Hakîm es-Semerkindî, *es-Sevâdî'l-a'zam* (Matbaatü'l-Cemâl), 33.
 - ⁶ Margarat Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", çev. Hüseyin Doğan, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 542.

has bir fıkıh üretmeye çalıştığına dair bilgiler topluca değerlendirildiğinde, Kerrâmiyye'nin kelâmî, fikhî ve tasavvufî boyutları olan bir mezhep olduğu anlaşılmaktadır.⁷

Birçok dinî-toplumsal grup, Kerrâmiyye'ye çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştiriler çoğunlukla Kerrâmiyye'nin iman anlayışı ile Allah ve sıfatları hakkındadır. Bu konular dışında Kerrâmiyye, kabir azabı, tahrîmül-mekâsib meselesi ve imamet konularında da fikir üretmiştir. Kerrâmiyye'ye yönelik tenkitlerde terğîb-terhîb gayesi ile Kerrâmîlerin hadis uydurduklarına dair de çeşitli iddia ve suçlamalar söz konusudur. İslam mezhepleri arasında Kerrâmiyye'ye yönelik en sert muhalefet yürüten gruplar ise Eş'arîler ve Ehl-i Hadîs olmuştur.⁸ Ehl-i Hadîs, eleştirilerini iman konusuna yoğunlaştırırken; Eş'arîler, hem iman hem de Allah anlayışı nedeniyle Kerrâmiyye'yi tenkide tabi tutmuşlardır. Bahsini ettiğimiz iki grup, zaman zaman tenkit ve tepkilerini farklı alanlara da kaydırarak Kerrâmîler ile sosyal ilişkileri kısıtlamaya yönelik yaklaşımlar içerisine girmişlerdir. Sünnî çevrelerde Mâtürîdîlerin eleştirilerinin dozunun Ehl-i Hadîs ve Eş'arîler'e nazaran daha makul bir düzeye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Mâtürîdîler, eleştirilerinde Kerrâmiyye'nin tevhid anlayışını merkeze almışlardır. Bu gelenekte, Kerrâmiyye, iman anlayışı hususunda tenkide tabi tutulmuşsa da iman konusundaki eleştiriler, tevhid eksenli eleştirilerin gölgesinde kalmıştır.

Kerrâmiyye'nin en etkin olduğu bölge olan Horasan'da, Selçuklular'dan önce bölgeye, yerel hanedanlıklar olan Tâhirîler ile Sâmânîler hâkim idi. Bu yerel hanedanlıklar, iç işlerinde bağımsız olmakla birlikte dış işlerinde Abbâsî hilafetine bağlıydılar. Gerek bu hanedanlıkların gerekse Gaznelîler'in Sünnî olmaları, burada Sünnî mezheplerin sağlam bir şekilde tutunabilmesini sağlamıştır. Takip eden süreçte Selçuklular'ın bölgede egemen olmasıyla Sünnî anlayışın bayraktarlığını Eş'arîler yürütmeye başlamış ve Horasan bölgesindeki güçleri, Nizâmiye medreseleri ile doruğa ulaştırmıştır. Sözüünü etmiş olduğumuz zaman dilimlerinde ve kaim olan siyasal yönetimlerde, Horasan bölgesinde Şii propaganda da yoğun bir şekilde yapılmıştır. Dolayısıyla Kerrâmiyye ile Şîa arasında aynı bölge insanına hitap etmeleri nedeniyle bir ilişki söz konusudur. Bu nedenle Şii çevrelerde Kerrâmiyye'nin görüşlerinin ele alınma ve sunulma biçimi ile Kerrâmiyye'ye yönelik tenkitlerin kapsam ve muhtevası çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Bir makalenin sınırlarını aşmaması gayesi ile meşhur İmâmî ve İsmâilî makâlât eserleri ile çalışmamızı sınırlı tuttuk. Şii makâlât eserlerinde Kerrâmiyye'ye yönelik anlatılara baktığımızda şöyle bir tablo ile karşılaşmaktayız: Bazı Şii makâlât eserlerinde Kerrâmiyye hiç zikredilmemekte, bazılarında hakkında kayda değer bilgi bulunmamakta veya üst kimlik olarak Mürcie konu edinilmekte ve iki kaynaktan ise Kerrâmiyye hakkında detaylı bilgiler yer almaktadır. Bu iki kaynak, İsmâilî müellif Ebû Temmâm'ın *Bâbü's-Şeytân* adlı eseri ile İmâmî müellif İbn Dâ'î er-Râzî'nin *Tebseratü'l-'avâm* (7./11. asrın ikinci yarısı) adlı eserleridir. Bu iki

⁷ Ülkemizde Kerrâmiyye'nin farklı yönlerine dair yapılmış pek çok çalışma bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Erol Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikadî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994); Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002); Çağfer Karadaş, "Kerrâmiyye ve İtikadî", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007), 41-42; "Kerrâmiyye Mezhebi: Tarihçesi, Fikirleri, Edebiyatı", *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2012); Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu: Kerrâmiyye Kerrâmiyye'nin Kelam Teorisi, İman Anlayışı ve Din Politikası* (Viyan, 2012); Hüseyin Doğan, *Horasan ve Maverâünnihâr'da İlmî Bir İslam Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015); Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2018), 439-462; Mustafa Salih Edis, "Kerrâmiyye'nin Kelami ve Fikhi Meselelere Yaklaşımı", *Journal of Analytic Divinity* 3/2 (2019), 1-23; Batı'da Kerrâmiyye hakkında yapılmış çalışmalardan bazıları şunlardır: Jean Claude Vadet, "Le Karamisme de la Haute Asie Au Carrefour De Trois Sectes Rivalentes", *Revedes Etudes Islamiques* 48/1 (Paris 1980), 25-50; Aron Zysow, "Two Unrecognized Karami Texts", *Journal of The American Oriental Society* 108/4 (1988), 577-588; Madelung Wilferd, "Sufism and the Karamiyya", *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies*, ed. Ridgeon Lloyd (London and Newyork: Routledge, 2008), 131-144.

⁸ Hadis Taraftarlarının ve Eş'arîlerin Kerrâmiyye'ye yönelik tenkitlerine dair bk. Zeynep Alimoğlu Sürmeli, "Hadis Taraftarlarının Kerrâmiyye Eleştirisi", ed. Ayhan Kuşçulu-Elshan Gubanov (I. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı, Kayseri, 2018), 1135-1155; Zeynep Alimoğlu Sürmeli-Ahmet Bağlıoğlu, "Eş'arî Gelenekte Kerrâmiyye Tenkidi: İbn Fûrek, Bağdâdî ve İsfarayînî Örneği", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 183-211; Abdylkader Durguti, "Mezheplerarası İletişimden Kaynaklanan Sorunlar: Kerrâmiyye ve Eş'ariyye Tartışması Örneği" (I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu: Din, Dil ve İletişim, Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019), 554-562.

eser arasında, *Tebssiratü'l-‘avâm*, gerek Kerrâmiyye’ye oldukça geniş bir yer ayırması, gerekse tahkir ve alay içeren anlatılarla dolu olması bakımlarından detaylı bir şekilde incelenmeyi gerektirmektedir.

1. Kerrâmiyye’yi Doğrudan Ele Almayan Eserler

1.1. Fazl b. Şâzân’ın (öl. 260/874) *el-İzâh fi’r-red ‘alâ sâiri’l-fırak’ı* ve *er-Red ‘alâ Muhammed b. Kerrâm* Adlı Kayıp Eseri

Kerrâmiyye’yi açıkça zikretmeyip Mürcie’ye vurguda bulunan en erken dönem Şii mâkâlat eseri, Ebû Muhammed Fazl b. Şâzân b. Halîl el-Ezdî en-Nîsâbüri (ö.260/874)’ye⁹ nispet edilen *el-İzâh fi’r-red ‘alâ sâiri’l-fırak*¹⁰ adlı eserdir. *el-İzâh* adlı eserini Ca’ferî fikhî ile İsnâaşeriyye itikadını açıklama amacıyla kaleme alan Fazl b. Şâzân aynı zamanda İbn Kerrâm’ın da çağdaşıdır. Nîsâburlu olan İbn Şâzân’ın Abdullah b. Tâhir zamanında Nîsâbur’da bulunması ve Nîsâbur’dan sürgün edilmesi, İbn Kerrâm’la ortak yönlerinden bir diğeridir.¹¹

Fazl b. Şâzân’ın İbn Kerrâm’dan sadece beş yıl sonra vefat etmesini dikkate alacak olursak eserinde Kerrâmiyye’den bir mezhep olarak söz etmemesi normaldir. Zira Kerrâmiyye, hicri dördüncü asırda bir mezhep niteliği kazanmaya başlamıştır.¹² Fakat Fazl b. Şâzân’ın İbn Kerrâm’dan haberdar olduğu, fikirlerini bildiği ve onu eleştirdiğini görmekteyiz. Nitekim ona nispet edilen *er-Red ‘alâ Muhammed b. Kerrâm* adlı eser, bu hususu açıkça destekler mahiyettedir.¹³ Bu bilgiler ışığında, Fazl b. Şâzân’ın İbn Kerrâm’ın varlığından haberdar olmasının ötesinde kendisi ile ilgili bir reddiye kaleme almış olduğu anlaşılmaktadır. Ancak eser, günümüze ulaşmadığından İbn Şâzân’ın İbn Kerrâm’a ve Kerrâmiyye’ye yönelik fikirleri ve eleştirileri hususunda bilgi sahibi değiliz.

Fazl b. Şâzân, *el-İzâh* adlı eserinde Mürcie’yi detaylı bir şekilde ele almaktadır. Ancak İbn Kerrâm’dan söz etmemektedir. Bu durumu esere hâkim olan genel üslup ile açıklayabiliriz. Çünkü Fazl b. Şâzân *el-İzâh*’ta ana fırkalar üzerinde durmakta; tâli fırkalardan söz etmemektedir. Nitekim yetmiş üç fırka hadisini esas almayan Fazl b. Şâzân, eserinde temel ayrımın Ehl-i Sünnet (Mürcie) ve Şîa arasında olduğuna vurguda bulunmakta ve eserinde imamî akideyi delillendirmeyi merkeze almaktadır. Bu nedenle o, tâli fırkalar üzerinde durmaksızın meşhur temel fırkaları ve onların genel özelliklerini zikretmekle yetinir.

Mürcie’ye on küsur yerde referansta bulunan Fazl b. Şâzân, Hz. Peygamber’e nispet edilen “Ümmetinden iki sınıfın İslam’dan nasibi yoktur: Kaderiyye ve Mürcie.” rivayeti ile Mürcie bahsine başlar.¹⁴ İbn Şâzân, eserinde Şîa ile Mürcie arasındaki temel tartışma konularını, Mürcie’ye yöneltilen sorular ve Mürcie’nin bu sorulara verdiği cevaplar veya Mürcie tarafından yöneltilen sorular şeklinde

⁹ İbnü’n-Nedîm, Fazl b. Şâzân er-Râzî’ye eserinde yer verirken Fazl b. Şâzân el-Ezdî en-Nîsâbüri’den söz etmemektedir. Bk. Muhammed b. İshâk İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıdâ Teceddüd (Tahran, 1971), 38.

¹⁰ Ebû Muhammed Fazl b. Şâzân b. Halîl el-Ezdî en-İbn Şâzân en-Nîsâbüri, *el-İzâh fi’r-red ‘alâ sâiri’l-fırak*, thk. Celalüddîn el-Hüseynî el-Urmevî (Beyrut: el-Müessesetü’t-Târîhi’l-‘Arabî, 2009).

¹¹ İbn Kerrâm, Nîsâbur’da Tâhiriî emirleri, Tâhir b. Abdillâh (231-248/846-862) ve Muhammed b. Tâhir b. Abdillâh (248-259/862-873) tarafından hapsedilmiştir. Üç defa Nîsâbur’dan çıkan İbn Kerrâm’ın çıkışlarından ikisinin sürgün olduğu kaydedilir. Bk. Sem’ânî, *el-Ensâb*, 5/44; Ebü’s-Safâ Salâhuddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, thk. Ahmet Arnâvûd-Mustafa Türki (Beyrut: Dârü İhyâ’i’t-Turas, 2000), 4/265. Kendisine pek çok eser nispet edilen Fazl b. Şâzân’ın günümüze ulaşan eserleri arasından en hacimli ise *el-İzâh* adlı eserdir. Bu eser, Şii görüşlere yöneltilen eleştirilere cevap mahiyetindedir. Kitap ilk dönem olayları ile ilgili Kat’iyye’nin bakış açısını ortaya koymasının yanı sıra, *imamet* ve *rec’at* gibi hususlarda muhaliflerce yapılan eleştirilere çeşitli cevapları da içermektedir. Fazl b. Şâzân, imamlar devrinde yaşamış bir âlim olması açısından ayrıca önemlidir. Kendisine nispet edilen eserlerin ayrıntılı listesi için bk. Metin Bozan, “Fazl b. Şâzân ve Kitâbu’l-İle’î Çerçevesinde İmamet Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2004), 72.

¹² Makâlât eserlerinde en erken hicri dördüncü asırda Kerrâmiyye’den bir mezhep olarak söz edilmektedir. Bk. Zeynep Alımoğlu Sürmeli, “Sünnî Makâlât Eserlerinde Kerrâmiyye’nin Tasnifi Meselesi”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (31 Aralık 2019), 403-440.

¹³ Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-‘Alâm* (Dârü’l-İlm li’l-Melâyin, 2002), 5/149.

¹⁴ Eserde yer alan diğer rivayet “Mürcie, bu ümmetin Yahudileridir” rivayetidir. Bk. İbn Şâzân en-Nîsâbüri, *el-İzâh*, 44-47.

işlemektedir.¹⁵ Eserde Mürcie'nin, Allah'ın Hz. Peygamberi kullarına helal, haram, farzlar ve ahkâma yönelik bütün ihtiyaçlarını açıklamak üzere göndermediği düşüncesinde olduğu dile getirilmektedir.¹⁶ Kerrâmiyye'nin nübüvvet anlayışı ile ilgili elimizdeki malumattan¹⁷ hareketle Kerrâmiyye'nin mevzubahis görüşü benimseyen Mürciiler kategorisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine dair bir kanaate varmak zor görünmektedir. Ancak Kerrâmîlerin fıkhıta Hanefî olduklarına dair bilgileri¹⁸ dikkate alacak olursak bu hususta, Ehl-i Re'y'in tavrını benimsediklerini söyleyebiliriz. İbn Şâzân'ın bu aktarımı, hicri üçüncü asrın başlarında Şii çevrelerde imametın zorunluluğu ve vehbî ilim telakkisi iddialarının gündemde olduğunu göstermesi ile Sünnî çevrelere yönelik re'y eleştirilerinin Şia'nın imamet anlayışıyla bağlantılı olduğuna işaret etmesi açısından önemlidir.¹⁹ Bu sebeple Mürcie'ye nispet edilen bu görüş ile Hz. Peygamber'in bıraktığı mirasın Müslümanların karşılaştığı veya karşılaşacağı tüm sorunları çözmede yetersiz kalabileceği dolayısıyla re'yin gerekliliğini savunan Sünnî çevrelerin kastedildiği anlaşılmaktadır.

Mürcie'yi ameli imana dâhil etmeyenler olarak tanımlayan İbn Şâzân'ın verdiği bilgilere göre bu kabulleri ile Mürciiler, kelime-i şهادet getirdikten sonra kişi, hangi günahı işlerse işlesin imanının zarar görmeyeceğine hükmetmişler ve imanlarını Cebrâil ve Mikâil'in imanını ile bir tutmuşlardır. Fazl b. Şâzân, bu düşünceyi dile getirenlerin dayanak olarak "İnsanlarla kelime-i şهادet getirinceye kadar savaşmakla emrolundum." hadisine referansta bulduklarını ancak bu hadisin hükmünün nesh olduğunu çünkü Hz. Peygamber'in bu sözü, Müslümanlar farzlar ile yükümlü tutulmadan önce söylediğini dile getirir.²⁰ Mürcie'nin iman konusundaki görüşlerine dair verdiği bilgiden hareketle İbn Şâzân'ın Kerrâmiyye'yi hiç değilse iman konusunda Mürcie içerisinde ele aldığı söylenebilir.

Eserde, Mürcie'nin Şia'ya düşmanlık yapmasının iki gerekçesi olduğu belirtilmektedir. Bunlar; Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Şii çevrelerce kötülenmesi ile Şia'nın, Cemaat ve Ehl-i Sünnet'ten ayrılmasıdır.²¹ Ayrıca eserde, Mürcie'nin kelime-i şهادet getiren ve Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'i, Hz. Ali'den daha faziletli gören tüm kesimleri, hangi günahı işlerlerse işlesinler İslam dairesi içerisinde kabul ettiği belirtilir. Buna mukabil olarak bir an dahi olsa Allah'a isyan etmediği halde Hz. Ali'yi ilk iki halifeden üstün kabul eden Şia'ya karşı tutumunun son derece katı olduğu ve bu inanca sahip olanları, İslam milletinden

¹⁵ Bu soruların farazî sorular mı yoksa dönemin temel ihtilaf konuları olmaları nedeniyle söz konusu gruplar arasındaki cârî tartışmalar mı olduğu hususu net olmamakla beraber her durumda Mürcie ile Şia arasındaki görüş farklılıklarına işaret etmesi bakımından önemlidir.

¹⁶ Mürcie bu eleştiriye karşı delillerinin Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'i Yemen'e kadı olarak gönderirken kendisine yönelttiği "...Kitap ve sünnette hüküm bulamazsan ne yaparsın?" sorusuna Muâz'ın kendi re'yim ile içtihatla bulunurum demesi ve Hz. Peygamber'in onu taltif etmesi olduğunu belirtir. İbn Şâzân, bu konuyu detaylı olarak ele almaktadır. Geniş bilgi için bk. İbn Şâzân en-Nisâbüri, *el-İzâh*, 103-104, 109, 113.

¹⁷ Risalet-irsal ile resul-mürsel kavramlarını birbirinden ayıran Kerrâmîler, risalet ve resul kavramlarını ezeli ve ebedî birer kavram olarak görürler. Resulün risalet ile vazifelenilmesi durumunda ise irsal ve mürsel kavramlarını kullanırlar. Mürselin irsalden azlinin mümkün olduğunu; resulün irsalden azlinin mümkün olmadığını kabul ederler. Buradan yola çıkarak risalet ve resülü kalıcı; irsal ve mürseli ise geçici olarak tanımlarlar. Onlar, resulün irsalinin vacibattan olduğunu ve tek bir resul göndermenin hikmete aykırı olduğunu iddia ederler. Ayrıca bütün resul ve nebilerden küfrün sadır olabileceğini kabul ederler. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928), 173; Seyyid Murtezâ b. Dâ'î Hasenî İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsratu'l-'avâm fî ma'rifeti mekâlâti'l-enâm*, haz. Abbâs İkbâl (İntişârâtü Esâtîr, 1945), 72-73.

¹⁸ Kerrâmiyye'nin bir kesiminin kendi fıkhına tabi olduğu; bir kesimin ise Hanefî olduğu aktarılmaktadır. Ancak hangi zaman diliminde Kerrâmiyye'nin müstakil bir fıkıh üretmeye başladığı veya hangi bölgedeki Kerrâmîlerin Hanefî olduğu net olarak bilinmemektedir. Bu konudaki malumat bilgi kırıntıları halinde olup diğer kaynaklar tarafından doğrulanmamaktadır. Kerrâmiyye fıkhına dair günümüze ulaşan yegâne kaynak Suğdî'nin *en-Nütef* adlı eseridir. Bu eserinde Kerrâmiyye'ye nisbeti tartışmalıdır. Krş Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Kitâbü Ahsenit-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (Kahire: Mektebetü Medbûlî), 37; Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nütef fî'l-fetâvâ*, thk. Selahuddîn en-Nâhî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984); Zysow, "Two Unrecognized Karrami Texts", 584.

¹⁹ İsa Koç, "İbn Şâzân'ın el-İzâh Adlı Eserine Göre İslam Mezhepleri", *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları* (İstanbul, 2018), 573.

²⁰ Eserde yer alan diğer rivayet "Mürcie, bu ümmetin Yahudileridir." rivayetidir. Bk. İbn Şâzân en-Nisâbüri, *el-İzâh*, 44-47.

²¹ İbn Şâzân en-Nisâbüri, *el-İzâh*, 93-94.

saymadıkları, onları, kanları helal olan müşrikler olarak gördükleri ifade edilmektedir.²² Bu hususta, İbn Kerrâm ve taraftarları açıkça zikredilmemiş olsa da Mürcie zikredilerek İbn Kerrâm gibi amelleri imana dâhil etmeyen tüm şahısların örtülü olarak muhatap alınmış olması muhtemeldir.

Fazl b. Şâzân'ın İbn Kerrâm'ı muhatap aldığı bir reddiyenin kendisine nispet edilmesi yanında İbn Kerrâm'la çağdaş olmaları dikkate alındığında, Fazl b. Şâzân ile Muhammed b. Kerrâm arasında, aynı bölgenin toplumsal tabanına hitap etmeleri nedeniyle bir muhalefetin mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Ancak mevzubahis muhalefetin dozu ve biçimi hakkında fikir sahibi değiliz. İbn Şâzân'ın Şîî akideyi savunmak amacıyla kaleme almış olduğu eserindeki temel konunun imamet, asıl muhatabın ise Ehl-i sünnet olduğu görülmektedir. Müellifin hedefi nedeniyle olsa gerek Kerrâmiyye veya İbn Kerrâm, bu eserde açıkça zikredilmemiştir. Kerrâmiyye'nin o dönemde, kelimî görüşleri olan ancak sûfî boyutu güçlü bir yapı olduğu bilinmektedir.²³ Mürcie'yi, imanın amel olmaksızın söz olduğunu söyleyenler olarak tanımlayan Fazl b. Şâzân, iman anlayışı nedeniyle Kerrâmîleri, Mürcie içerisinde değerlendirmiş olmalıdır.

1.2. Sa'd b. Abdullah el-Kummî'nin (öl. 301/913-14) *el-Mâkâlât ve'l-fırak*'i ile en-Nevbahtî'nin (öl. 300/912) *Fıraku's-Şîa*'i

Günümüze ulaşabilen erken dönem Şîî makâlât eserleri olan *el-Mâkâlât ve'l-fırak* ile *Fıraku's-Şîa* konumuz açısından önem taşıyan diğer kaynaklardır. Söz konusu eserler, birbirlerinin çağdaşı olan Sa'd b. Abdullah el-Kummî (öl. 301/913-14) ile Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'ye (öl. 300/912) nispet edilmektedir. Eserlerin muhtevastaki benzerlikten ötürü her iki eserin beslendiği ortak bir kaynak olduğu veya müelliflerden birinin diğerinin eserinden yararlandığı düşünülmektedir.²⁴ *Kitâbü'l-Mâkâlât ve'l-fırak/Fıraku's-Şîa*'da²⁵ Mürcie'den söz edilmekte ancak Kerrâmiyye'den müstakil bir fırka olarak söz edilmemektedir. Şîî fırkalar ile ilgili kaleme alınmış ve diğer fırkalar hakkında derinlemesine bilgi verilmeyen bu eserde, Kerrâmiyye'nin yer almaması beklenen bir durumdur. Bu durum, hem hicrî üçüncü asrın ikinci yarısında Kerrâmiyye'nin müstakil bir mezhep muamelesi görmemesi hem de Kerrâmiyye gibi tâli fırkalar bir yana temel fırkaların birçoğunun eserde yer almaması ile ilgili olabilir.

Kitâbü'l-Mâkâlât ve'l-fırak/Fıraku's-Şîa'da, Hz. Ali'nin ölümünden sonra küçük bir topluluk dışındaki kesimlerin Muaviye'ye katılarak tek bir fırka oldukları belirtilmektedir. Bu kesim, *es-sevâdu'l-azam*, *ehlü'l-başv* ve *etbâü'l-mülûk* olarak nitelenmekte ve bunlara topluca Mürcie denilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Mürcie, daha önce ihtilaf etmiş olanların Ehl-i kible olmaları ve imanlarını dilleri ile ikrar etmeleri nedeni ile mü'min olduklarını ileri sürerek onların bağışlanacakları ümidini taşıyan tüm kesimlerin kimliğini tanımlama noktasında bir üst referansı ifade etmektedir.²⁶ Mürcie daha sonra; Cehmiyye, Gaylâniyye, Mâsriyye ve Şükkâk (Betriyye) olmak üzere dört grup halinde ele alınmaktadır.²⁷ Şükkâk arasında ise önde

²² İbn Şâzân, yukarıda sözünü ettiğimiz iki özelliği taşıması durumunda mürtekeb-i kebîreyi Müslüman kabul eden Mürcie'nin, Şîa'ya yönelik tavrını eleştirir. Ona göre Mürcie, Hz. Ali'nin Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'den faziletli olduğunu kabul edenleri müşrik olarak vasıflamış ve onların kanlarını helal görmüştür. Bu yaklaşımı ile Mürcie iç tutarlılığını sağlayamayarak kendi kendisiyle çelişmiştir. Bk. İbn Şâzân en-Nisâbü'l-İzâh, 101-102.

²³ Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 160-161, 73-82.

²⁴ Madelung, Kummî'nin eserini Nevbahtî'den epey sene sonra kaleme aldığını düşünmektedir. Kummî, eseri imâmî ekol geleneğine ait addetmiş ve bu nedenle selefini tesmiye etme mükellefiyeti hissetmemiş olabilir. Nevbahtî'nin tavrı da Kummî'nin tavrı gibidir. Onun kitabının ilk kısmının temelini, herhangi bir yerde eseri veya müellifini zikretmeksizin, 2/8. asrın ilk yarısına ait bir eser oluşturmaktadır. Madelung bu eserin, imâmî âlim Hişam b. Hakem'in *Kitâbu İhtilâfi'n-nâs fi'l-imâme* adlı eseri olduğunu tahmin etmektedir. Bk. Wilferd Madelung, "İmâmiyye Fırak Literatürüne Dair Mülâhazalar", çev. Ali Dere, *Şîî Fırkalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak, Fıraku's-Şîa)* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000); Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseynî, "Fıraku's-Şîa Veya Makâlâtü'l-İmâmiyye Nevbahtî'nin Mi Yoksa Kummî'nin Mi?" çev. Mehmet Kalaycı, *Şîî Fırkalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak, Fıraku's-Şîa)* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000) 287-318.

²⁵ İki eser arasındaki benzerlikten ötürü çalışmamızda *Şîî Fırkalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/Fıraku's-Şîa)* adlı tercüme eser kullanılacaktır.

²⁶ Müellif "toplucu" bağışlanma ümidi taşıdıklarını belirtmektedir. Bk. Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî-Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-Kummî, *Şîî Fırkalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak, Fıraku's-Şîa)*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 66-67.

²⁷ Eserde; Cehmiyye, Horasan Mürciesi, Gaylâniyye, Şam Mürciesi, Mâsriyye ise Irak Mürciesi olup Ebu Hanîfe bu son gruptandır. Geniş bilgi için bkz. *Nevbahtî-Kummî, Şîî Fırkalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak, Fıraku's-Şîa)*, 67-71.

gelen Hadis Taraftarları zikredilmektedir.²⁸ Sünnî kelimelerin ekollerinin doğuşundan önceki süreçte kaleme alınmış olan eserde, Mâsriyye ve Şükkâk ile Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs'in Mürcie çatısı altında ele alınması, büyük günah işleyen kişinin durumuna dair tutumun bu sınıflandırma üzerindeki etkisine işaret etmektedir.²⁹

Kitâbü'l-Makâlât ve'l-firak/Firaku's-Şîa'da, Süfyan es-Sevrî gibi Ashâbu'l-Hadîs'in önde gelenlerinin Mürcie çatısı altında ele alınması, Ehl-i Hadîs ile Mürcie'yi aynı kefeye koyma gibi bir sınıflandırma problemi doğursa da söz konusu sınıflandırmanın referansı önemlidir. Örneğin aradan yüzyılı aşkın bir zaman geçtikten sonra önde gelen Kerrâmî kelamcısı Muhammed b. Heysam³⁰ da kendilerini Süfyan es-Sevrî'ye dayandırmıştır.³¹ Bu iddianın Kerrâmiyye'nin teşbih ve tescîm ile suçlanmasını takiben gündeme gelmesi ise dikkat çekicidir. Bu durumda, Kerrâmiyye'nin tamamının olmasa bile Heysamiyye'nin kendisini Süfyan es-Sevrî'nin de aralarında bulunduğu Ehl-i Hadîs'e dayandırdığı söylenebilir. Dolayısıyla İbn Heysam'la beraber Kerrâmî görüşlerin Sünnî görüşlere yakınlığı tezi gündeme gelir ki bu tezi güçlendiren başka verilere de sahibiz. Elimizdeki bu verilere göre İbn Heysam, Kerrâmiyye'ye nispet edilen teşbih barındıran görüşlerin kendisi ve mezhebinden uzak olduğunu; Kerrâmiyye'nin teşbih ve tekyife düşmeksizin yalnızca Kur'an ve Sünnet'in Allah hakkında kullandığı ibareleri kullandığını savunur. İbn Heysam, Kerrâmiyye'nin aksine teşbihçi grupların Kur'an ve Sünnet'te geçmeyen ibareleri, Allah için kullandıklarını söyleyerek Kerrâmiyye ile Müşebbihe arasında kurulan ilişkiyi reddetmektedir.³²

Eserde, Mürcie'den belirli kesimlere veya tamamına çeşitli görüşler nispet edilmektedir. Bu görüşler, Hz. Peygamber'in herhangi bir imam tayin etmeden öldüğü,³³ imâmetin onu yürütebilecek Kitap ve Sünnet'i iyi bilen herkesin hakkı olduğu,³⁴ imâmetin ancak ümmetin icmâi ile sabit olacağı,³⁵ Hz. Ebûbekir'in hilafetine yönelik icmâa, Müslümanların dalâlet üzerine birleşmeyeceklerine dair hadisin delil olduğu,³⁶ Hz. Ali'nin tahkime gitmekte haklı olduğu,³⁷ Hz. Ali'nin karşısında yer alanların hatalı olduğu³⁸

²⁸ Süfyan es-Sevrî, Şerîk b. Abdillâh, İbn Ebî Leylâ, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, Mâlik b. Enes ile Ehl-i Haşv ve büyük çoğunluğu onlar gibi düşünen Hadis Taraftarlarıdır. Bk. Nevbahî-Kummî, *Şii Firakalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firak, Firaku's-Şîa)*, 70-71.

²⁹ Bu durum, Mürcie'ye özel olmayıp diğer pek çok mezhep hususunda da geçerli olsa da Mürcie'nin bu konuda diğer pek çok mezhepten farklı olduğu söylenebilir. Konu ile ilgili bk. İbrahim Hakkı İnal, *The Presentation of the Murji'a in Islamic Literature* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021).

³⁰ Hicrî IV/X. asrın sonları ile V/XI. asrın başlarında yaşamış olan İbn Heysam, Kerrâmî görüşleri sistemleştirip temellendirmiştir. Bk. Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 5/113; Ebî Bekr b. Muhammed b. Celâluddîn es-Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Mısır: Matbaatu's-Saade, 1952), 1/356.

³¹ Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu nehc'i'l-belâğâ*, thk. Muhammed Ebu'l-Fudayl İbrâhîm (Kum: Dâru İhyâi'l-'Arabiyye, 1993), 6/371-372.

³² İbn Heysam, Müşebbihe'nin Allah'a haml ettiği hey'et, suret, cevîf, müsafaha gibi teşbih içeren kavramlarla Kerrâmiyye'nin haml ettiği vech ve yed gibi kavramların birbirinden farklı olduğunu savunur. Bu iddiasını ayetlerle destekleyerek Kerrâmiyye'nin ayetlerde var olan dışında bir şey iddia etmediğini, teşbih olmaksızın Allah hakkında sözü geçen kavramları kullandığını savunur. Müşebbihe ve Mücessime'den farklı olduklarını, Kur'an'da var olan şekliyle tevakkuf ettiklerini dile getirir. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Ahmed Fehmi (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 103-104.

³³ Mürcie'nin önde gelenleri bu görüştedir. Önde gelenlerin kimler olduğuna dair kayıt yoktur. Ancak bu grubun imamı seçmede re'yin kullanılıp kullanılmayacağı hususunda ihtilafa düştükleri belirtilmektedir. Nevbahî-Kummî, *Şii Firakalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firak, Firaku's-Şîa)*, 72.

³⁴ Nevbahî-Kummî, *Şii Firakalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firak, Firaku's-Şîa)*, 80.

³⁵ Fazl er-Rekkâşî, Ebû Şimr, Gaylân b. Mervân ile Mürcie'den bu görüşte olanlar olduğu belirtilmektedir. Dikkate değer olan husus ise Gaylân b. Mervân'ın Mürcie'den bağımsız olarak zikredilmesidir. Hâlbuki müellif daha önce Gaylaniyye'yi Mürcie altında zikretmişti. Krş. Nevbahî-Kummî, *Şii Firakalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firak, Firaku's-Şîa)*, 68, 79-80.

³⁶ Mu'tezile ve Mürcie'nin tamamı bu görüştedir. Nevbahî-Kummî, *Şii Firakalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firak, Firaku's-Şîa)*, 83.

³⁷ Ashabi tahkimden başka bir şeye yanaşmadığından ve savaşmaktan kaçındığından Hz. Ali, tahkime gitmekte haklı idi. Nevbahî-Kummî, *Şii Firakalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firak, Firaku's-Şîa)*, 92.

³⁸ Ali, Talha, Zübeyr ve bu ikisi dışındakilerle yaptığı savaşlarda haklı idi; Ali'ye karşı savaşan ona karşı cephe alan herkes hatalıdır. Bu görüşü Mürcie'den Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve Bîşr el-Merîsî benimsemiştir. Mürcie'den bir kesim ise iki takımdan birinin haklı diğerinin hatalı olduğunu kabul etmekle beraber bu iki kesimin velayet ve adaletlerinin icma ile sabit

gibi imamet meselesi ile ilgili görüşlerdir. *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-fırak/Fıraku's-Şû'* nin üçüncü asrın ikinci yarısında kaleme alınmış olması nedeni ile imamet konusunda Kerrâmiyye'ye nispet edilen aynı anda iki imamın imametinin caiz olacağı görüşü gündeme gelmemektedir. Çünkü aynı anda iki imamın nasbının ihtiyaç ile alakalı olduğu dolayısıyla bunun caiz olduğu, her bölge halkının kendi imamına itaat etmekle sorumlu bulunduğu şeklindeki Kerrâmî fikre *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-fırak/Fıraku's-Şû'* nin kaleme alınmasından oldukça uzun bir dönem sonra kaleme alınan kaynaklarda rastlamaktayız.³⁹ Dolayısıyla mevzubahis görüşün, Kerrâmiyye tarafından sonraki dönemlerde gündeme getirilmiş olması, güçlü bir ihtimaldir.

Eserde, Mürcie'ye nispet edilen görüşler, genel olarak Ehl-i sünnet'in rey ve hadis ekolüne mensup kesimlerin görüşleridir. Eserde kullanılan Mürcie kavramının Kerrâmiyye ile ilişkili olmadığı, kavram ile çoğunlukla Ehl-i sünnet çevrelerinin, Ehl-i sünnet çevrelerinde ise ekseriyle Ashâbu'l-Hadîs'in kastedildiği görülmektedir. Zaman zaman ise Cehmiyye ve Gassaniyye'nin de Mürcie çatısı altında değerlendirilmesi, sınıflandırmada, iman ve büyük günah meselesindeki ircâ' tutumunun dikkate alındığına işaret etmektedir. Bu ikinci kullanımın kapsamına iman görüşü nedeni ile Kerrâmiyye'nin de dâhil edilmiş olması muhtemeldir.

1.3. Ebû Hâtim er-Râzî'nin (öl. 322/933-34) *Kitâbü'z-Zîne'si*

Şûî makâlât eserlerinden Kerrâmiyye'den doğrudan söz edilmeyen kaynaklardan biri de *Kitâbü'z-Zîne* isimli eserdir. İsmâiliyye'nin itikadî ve fikrî görüşlerini sistemleştiren ünlü dâî Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-Râzî el-Versinânî'ye⁴⁰ (öl. 322/933-34) nispet edilen *Kitâbü'z-Zîne*, günümüze ulaşmış iki İsmâilî makâlât eserinden biridir.⁴¹ Ebû Hâtim, İsmâilîlerin rey bölgesi liderliğini, *Kitâbü'l-Beyân*'ın müellifi Gıyâs'tan sonra devralmış olan önemli bir isimdir.⁴²

Eserin içeriğinden anlaşıldığı kadarıyla *Kitâbü'z-Zîne*'nin yazılış gayesi, Rey dâisi Ebû Hâtim'in Şûî grupları, kendisine ısıdırma hedefine matuftur. Zira Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerindeki İsmâilî dâilerin davete kazandırmaya çalıştıkları asıl hedef kitle bölgedeki Gulât, İmâmî ve Zeydî Şiiler'dir.⁴³ Bu hedef, eserin içeriğini ve mezheplerin ele alınış biçimini etkilemiştir. Bunun yanında Ebû Hâtim'in eseri, genel yapısı itibari ile kavramsal bir analiz şeklindedir. Mezheplere ad olan kavramlar, analiz edilerek söz konusu kullanımlara zaman zaman eleştiriler yöneltilmekte kimi zaman ise kullanımın isabetliliğine atıfta bulunulmaktadır. Dolayısıyla eserde fırkaların görüşlerine dair teferruatlı bilgilerle karşılaşmamaktayız.

olduğunu düşünmektedir. Bu grup, iki kesim hakkında "Onları, topluca değil de her birini ayrı ayrı dost ediniz." dediler. Bk. Nevbahî-Kummî, *Şûî Fırkalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-fırak, Fıraku's-Şû')*, 87-88, 89-90.

³⁹ Bağdâdî, *el-Farâk beyne'l-fırak*, 223; Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir İsferyânî, *et-Tebârî fî'd-dîn ve'temyîzî'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fırakî'l-hâlikân*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Â'lemü'l-Kütüb, 1983), 115; Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003), 195; Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, Ebü Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûlü'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Dârü'l-Meârif, 1967).

⁴⁰ Müellifin ismi ve nisbesine dair ihtilaflar mevcuttur. Konu ile ilgili bk. Ahmet Çevik, *Ebu Hâtim er-Râzî'nin Kitabu'z-Zîne fi'l Kelimâti'l-İslâmiyye Adlı Eserinin Tercüme ve Tablîli* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 10-11; Ali Avcu, eserin aidiyeti noktasında ciddi bir sorun bulunmadığını düşünmektedir. İsmâilî eserlerde genellikle isim kullanılmaması, daha önceki bir dâie atfedilerek eser yazılması yahut müstear bir isim kullanılması gibi nedenlerle eserlerin aidiyeti noktasında ciddi sorunlar göze çarpmaktadır. Ancak *Kitâbü'z-Zîne* zahir ehli için yazılmış bir kitap olduğundan yazar eserde mezhebi kimliğini gizlememiş, bu nedenle de eserin aidiyeti noktasında ciddi bir sorun oluşmamıştır. Bk. Avcu, "İsmâiliyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", 174.

⁴¹ Ebû Hâtim, almış olduğu çok yönlü eğitimden sonra Kuzey Afrika'ya giderek orada mehdîliğini ilân eden Ubeydullah el-Mehdî ile görüşmüş ve onun etkisiyle İsmâilî fikirleri benimsemiştir. Kuzey Afrika'dan doğuya geçip başta Rey olmak üzere Taberistan, Cürcân, İsfahan, Deylem ve Azerbaycan bölgelerinde önemli siyasi ve dini faaliyetlerde bulunmuştur. Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/148-149.

⁴² Muhtemelen o, Gıyâs'ın yeğenlerinden Ebü Ca'fer'in oğludur. Nizâmülmülk'ün belirttiğine göre Gıyâs'ın halefi olan Ebü Ca'fer'in hastalanmasından sonra Ebü Hâtim, İsmâiliyye'nin Rey liderliğini devralmıştır. Bk. Nizâmülmülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 300-301.

⁴³ Ali Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâilîlik* (Ankara: Asitan Kitap, 2014), 99-102.

Eser’de Kerrâmiyye’ye dair herhangi bir referansa rastlayamadık. Ebû Hâtim, diğer kavramlarda olduğu gibi Mürcie konusunda da, ircâ’ın anlamına dair dilbilimsel analizlerde bulunarak Mürcie’ye yönelik yapılan diğer tanımlamaların yanlış olduğunu savunur. Ona göre nasıl ki teşeyyü‘ Hz. Ali’yi, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer’e önceleyen herkes hakkında kullanılan bir kavram ise Mürcie de bunun zıddı tavır geliştirenler için kullanılan bir isimdir. Dolayısıyla hangi fırkadan veya görüşten olursa olsun Hz. Ali’nin imameti konusunda ircâ tavrını benimseyen herkes hakkında Mürcü nitelemesi kullanılabilir.⁴⁴

İncelediğimiz iki İsmâilî makâlât eserinden biri olan *Kitâbü’z-Zîne*’de Kerrâmiyye hakkında herhangi bir bilgi yer almamakta bunun da ötesinde yaygın ircâ’ kullanımı, müellif tarafından reddedilmektedir. Ebû Hâtim, ircâ’ kavramının amelleri imana dâhil etmeyen veya büyük günah işleyen kişinin kurtuluşa erebileceği ümidini taşıyanlar hakkında kullanıldığını kabul etmekle beraber eserinde söz konusu kullanımın yanlışlığını ispat etmeye çalışmaktadır. Öte yandan diğer bir İsmâilî makâlât eseri olan ve ileride üzerinde duracağımız Ebû Temmâm’ın *Bâbu’s-Şeytân* adlı eserinde Kerrâmiyye hakkında detaylı bilgiler yer almaktadır. Sözüünü etmiş olduğumuz iki makâlât eseri, her ne kadar aynı geleneğin ürünleri olarak kabul ediliyor olsalar da Kerrâmiyye ve Mürcie’ye yönelik müelliflerin mevzubahis tutumu eserlerin aynı geleneğin ürünleri olarak sınıflandırılmasını zorlaştıran faktörlerden sadece bir tanesidir.

1.4. Şeyh Müfid’in (öl. 413/1022) *Evâ’ilü’l-makâlât*’ı ve *Mes’ele’u’n fi’l-İrâde’si*

Şii makâlât eserlerinden Kerrâmiyye’nin özel olarak zikredilmediği bir diğer eser, Şeyh Müfid olarak şöhret bulmuş Muhammed b. Muhammed b. en-Nu‘mân el-Hârisî el-Ukberî’nin (413/1022) *Evâ’ilü’l-makâlât* adlı eseridir. Mu‘tezilî hocalardan ders almış ve yaşadığı dönemde Bağdat ekolünün liderliğini yapmış etkili Şii bir âlim olan Şeyh Müfid, akılcılığı bir metot olarak Şii kelamına dâhil etmiş olması nedeniyle önemli bir isimdir.⁴⁵ O, Şîa ve Mu‘tezile kelamını konu edindiği *Evâ’ilü’l-makâlât* adlı eserinde temel fırkaların görüşlerini ilgili konularda zikretmektedir. Eserin genel üslubu ve içeriği dikkate alındığında müellifin temel fırkaları zikretmekle yetinip genellikle detaya girmeyi tercih etmediği görülmektedir.

Mürcü fırkalar ile ilgili ayrıntıya girmeyen Şeyh Müfid; “Mürcie’nin tamamı”, “Mürcie’nin çoğunluğu” ve “Mürcie’den bir grup” ibarelerini kullanarak Mürcie’nin konu ile ilgili görüşlerine eserinin pek çok yerinde değinmektedir.⁴⁶ Eserde Kerrâmiyye, ismen geçmemekte ancak Mürcie’ye pek çok yerde atıfta bulunmaktadır. İbn Heysam’ın çağdaşı olan Şeyh Müfid’in eserinde Kerrâmiyye’yi zikretmemesi ilginçtir. Bu durumun, Kerrâmiyye’yi Mürcie içerisinde değerlendirmesi dolayısıyla olduğu söylenebilir. Müellifin genel üslubu da bu kanaatimizi destekler mahiyettedir. O, eserinde genellikle tâli fırkalardan söz etmez. Fırka olarak genellikle Mu‘tezile, Haricilik, Mürcie, Ashâbu’l Hadîs, Müşebbihe ve Zeydiyye’den söz eder. İsim olarak zikrettiği az kişi bulunmakla birlikte bu isimler ekseriyetle Mu‘tezile kalamcılarıdır.⁴⁷

Şeyh Müfid, Mürcie’den imamet⁴⁸ şefaet,⁴⁹ iman-islam ilişkisi,⁵⁰ vaîd,⁵¹ Allah’ın sıfatları⁵² ve daha pek çok meselede söz etmekte ancak ayrıntıya girmemektedir.⁵³ Şeyh Müfid, Allah’ın sıfatları hususunda

⁴⁴ Ebû Hâtim, Mürcie ve Şîa kavramlarını birbirinin zıddı olarak kullanmaktadır. Ona göre Mürcü olan Şii olamaz, Şii olan Mürcü olamaz. Mürcie ile ilgili yapılan diğer tanımlamaların neden doğru olmayacağına dair fikirleri hakkında bk. Ebû Hâtim er-Râzî, “Kitâbu’z-Zîne”, *el-Guluv ve’l-fırak’l-ğâliye fî’l-bedâri’l-İslamiyye*, thk. Abdullah Sellûm (Bağdat: Dâru’l-Vâsit, 1982), 264-265.

⁴⁵ Şeyh Müfid’in hayatı, ilmi kişiliği ve imamet anlayışını akli olarak temellendirmesi ile ilgili bk. Halil İbrahim Bulut, “Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybetin Aklileşmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2005), 175-202.

⁴⁶ İbn Şebîb dışındaki Mürcü’ler Hz. Peygamber’in şefaatinin kabul ederler. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu‘mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *Evâ’ilü’l-makâlât*, thk. Şeyh İbrahim el-Ensârî (el-Mü’temeru’l-‘Âlemî li Elfıyeti’ş-Şeyhi’l-Müfid/Musannefatu’ş-Şeyhi’l-Müfid 8, 1413), 39, 40, 41, 42, 43, 47.

⁴⁷ Mu‘tezilî mütekelimleri zikrettiği bazı yerler için bk. Şeyh Müfid, *Evâ’ilü’l-makâlât*, 52, 56, 91, 97, 100-102.

⁴⁸ Şeyh Müfid, *Evâ’ilü’l-makâlât*, 39, 40, 41, 42, 43.

⁴⁹ Şeyh Müfid, *Evâ’ilü’l-makâlât*, 47.

⁵⁰ Şeyh Müfid, *Evâ’ilü’l-makâlât*, 48.

Mürcie'nin çoğunluğunun Allah'ın nefsi ile hay, kadîr vb. olduğu görüşünü benimsediklerini belirtmektedir. Bu hususta Kerrâmiyye'nin farklı bir yaklaşıma sahip olduğunu biliyoruz. Kerrâmiyye'ye göre Allah'ın ezeli olarak bazı sıfatlar ile vasıflandırılması, bu fiilleri gerçekleştirme kudretine veya gücüne sahip olması ile ilgili bir durumdur. Onlara göre kudret kadîm; yaratma ve rızık gibi sıfatlar O'nda olan hâdis varlıklardır.⁵⁴ Eserde Mürcie, imamet hususunda İmâmiyye'ye muhalefet eden gruplar arasında zikredilmektedir.⁵⁵

Şeyh Müfid, *Mes'ele'tu'n fi'l-İrâde* adlı eserinde ise Allah'ın irade sıfatının kadîm veya hâdis olduğunu kabul etme durumunda ortaya çıkacak problemleri analiz etmektedir. Verdiği bilgilere göre, Allah'ın zâtından ayrı (zâtının dışında) bir sıfatı olduğunu kabul etme durumunda bu sıfatın kadîm bir sıfat olmadığını kabul etmek gerekir. Çünkü Allah'ın zâtından ayrı kadîm bir sıfat olduğunu kabul etme durumunda kadîm varlıkların teaddüdü sorunu ortaya çıkar. Allah'ın muhdes bir sıfatı olduğunu kabul etme durumunda ise başka bir problem ortaya çıkar. Bu problem ise muhdes varlığın bir mahalle muhtaç olması problemidir. Allah, kadîm olduğundan havâdise mahal olamaz. Allah'ın irade sıfatının kadîm veya hâdis olduğunu kabul edenlerin kabullerindeki zafiyetlerini bu şekilde belirten müellif, Allah'ın irade sıfatının hakikî anlamda değil de mecazî anlamda Allah'ın zatına muttasıf olduğunu; kadîm veya hâdis olmadığını savunur.⁵⁶ Şeyh Müfid'in bu konuda Allah'ı havâdise mahal kılan Kerrâmîlere de göndermede bulunmuş olma ihtimali olmakla beraber eserlerinin genel içeriği dikkate alındığında Kerrâmiyye'yi muhatap almadığı görülmektedir.

Şeyh Müfid'in ünlü Kerrâmî kalamcısı Muhammed b. Heysam ile de çağdaş olduğu⁵⁷ bilgisinden hareket edildiğinde varlığından haberdar olduğu malum olan İbn Heysam'ı eserinde zikretmemesi eserlerini ele alış gayesi ve eserlerine hâkim olan yaklaşım ile açıklanabileceği gibi İbn Heysam'ı Kerrâmî bir şahıs olarak görmemesi üzerinden de yorumlanabilir. Nitekim Baherzî, önde gelen âlimler nezdinde Muhammed b. Heysam'ın Kerrâmî olarak nitelendirilmediğini belirtmektedir.⁵⁸ Şeyh Müfid'in daha önce zikrettiğimiz gerekçelerle eserlerinde Kerrâmiyye'den açıkça söz etmemesi bir ihtimal olsa da Kerrâmiyye'nin dördüncü asrın ikinci yarısında Nîsâbur'da oldukça yaygın ve önemli bir siyasî nüfuza sahip olduğunu⁵⁹ düşündüğümüzde ve bu dönemin Şeyh Müfid'in etkin olduğu dönem ile örtüşüyor olduğunu dikkate aldığımızda Kerrâmiyye'nin bilinçli olarak zikredilmediği ihtimali de gündeme gelmektedir.

⁵¹ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, 46, 82.

⁵² Mürcie'nin çoğunluğunun bu hususta İmamiyye ile aynı görüşte olduğunu yani Allah'ın nefsi ile kadîr, hay vb. olduğunu kabul ettiğini söyler. Bkz. Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, 52-60.

⁵³ Müellif Mürcie'ye pek çok konuda atıfta bulunmuşsa da Kerrâmiyye'nin fikir beyan ettiğini bildiğimiz hususlardaki görüşlerinden hareketle sözünü etmiş olduğumuz konu başlıklarını seçtik.

⁵⁴ Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 65-67.

⁵⁵ Müfid'in verdiği bilgiye göre Nâkisîn ve Kâsîtûn, Mürcie'den bir gruba göre kâfir olmayıp fasıktır. Mürcie'nin geri kalanı ise Hz. Ali ile savaşan Şam ve Basra ehlinin fîsk ve küfür isimlerini hak etmediğine inanmaktadır. Bk. Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, 42-43.

⁵⁶ Şeyh Müfid, *Mes'ele'tu'n fi'l-irâde*, thk. Ahmed b. Huseyn b. el-'Avdî el-Esedî el-Hillî, el-Mü'temeru'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid/ Musannefâtü's-Şeyhi'l-Müfid 7, 7-8.

⁵⁷ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 5/113.

⁵⁸ Bâherzî, İbn Heysam'ın Kur'an'ın icazı ile ilgili son derece fasih bir eseri olduğunu; İbn Kerrâm'ın, İbn Heysam'ın devrinde yaşaması durumunda karşısında tevazu göstererek önünde diz çökeceğini belirtmektedir Bk. Ali b. Hasan el-Bâherzî, *Dumyētü'l-kaşr ve usretü ehlü'l-asr*, ts., 142-143.

⁵⁹ Kerrâmî akide Gazneli Sultan Mahmut'tan (388-421/998-1030) destek görmüştür. Bk. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Sarkaç Yayınları, 2010), 402; Gazneli Mahmût saltanatının ilk dönemlerinde otoritesini sağlamak için Hanefileri desteklemiştir. Ancak Samaniler ile yaşadığı problemler neticesinde Sultan Mahmût, Hanefilerin liderliğinin de politik olarak güvenli olmaması nedeniyle Kerrâmiyye'ye yönelmiş ve otoritesini sağlamak amacıyla Kerrâmiyye'ye tam yetki vermiştir. Ebû Ömer Minhâcuddîn Osman b. Muhammed b. Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsri: Târîh-i İnan ve İslâm*, ed. Abdulhay Habîbî (Riyad: Mektebetü'l-Mea'rif, 1984), I/365; Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nîshapur: A Study in Mediaval Islamic Social History* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 70-71,202-203; Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişapur Kerrâmiyyesi", 547.

2. Kerrâmiyye'yi Açıkça Ele Alan Eserler

2.1. Ebû Temmâm'ın (h. 4/10 yy.) *Bâbu's-Şeytân* Adlı Eserinde Kerrâmiyye

Konumuz açısından ehemmiyet taşıyan ve Kerrâmiyye'yi açıkça ele alan kaynaklardan biri Ebû Temmâm'a nispet edilen *Kitâbu's-Şecere* adlı eserin *Bâbü's-Şeytân* kısmıdır. Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*'da yetmiş üç fırka hadisini esas alarak mezhepleri tasnif etmiştir. O, yetmiş iki fırkayı *Eblü'z-zâbir*; kurtuluşa erecek olan fırkayı ise *Eblü'l-Bâtın* olarak nitelemiştir.⁶⁰ Ebû Temmâm'a göre *Eblü'z-zâbir*, aralarında ihtilafa düşerek birbirlerini nakzedip lanetlemiş; yetmiş üçüncü fırka olan *Eblü'l-Bâtın* ise Hz. Peygamber vefat ettiğinden beri aynı hâl üzere olmuş, *Eblü'z-zâbir* arasında olduğu gibi onların arasında herhangi bir ihtilaf, tenakuz ve şüphe vuku bulmamıştır. Ebû Temmâm, *Eblü'l-Zâbir*'i temelde üç grup olarak tasnif etmektedir. İlk grup, taatlerin bütününe iman olarak kabul edenler, ikinci grup şerâ'i'yi iman olarak kabul etmeyenler, üçüncü grup ise Hz. Peygamber'den sonra imamın Ali b. Ebî Tâlib olduğunu kabul edenlerdir. Bu üç grubun her birinin yirmi dört fırkaya ayrıldığını söyleyen müellif, böylece 3x24=72 rakamına ulaşmakta ve elde ettiği bu sonucun Hz. Peygamberin ümmetinden yetmiş iki fırkanın ateşte olacağı sözünün tasdiki olduğunu iddia etmektedir.⁶¹

Ebû Temmâm, Kerrâmiyye'yi ikinci grup olan şerâ'i'yi iman olarak kabul etmeyenler içerisinde tahlil etmektedir. Kerrâmiyye'yi Mürcie başlığı altında işlememesi dikkate değerdir. Kerrâmiyye'yi Müşebbihe başlığı altında ele alması ise Allah'ın arşa istivası meselesi ile alakalıdır. Çünkü müellif, Kerrâmîlerin Allah'ın arşa bitişik (mulasık) olduğunu kabul ettiğinden söz etmektedir. Ebû Temmâm'a göre diğer dini-toplumsal gruplar bu konuda biraz daha itidalli yaklaşım Allah'ın arşa mülakâ olduğunu iddia etmişlerdir. Kerrâmîler ise Allah'ın arşa mulasık olduğu iddiasında bulunmuşlardır.⁶² Ebû Temmâm'ın Kerrâmiyye'ye nisbet ettiği bu görüş, farklı kaynaklarda da yer almaktadır.⁶³

Ebû Temmâm, Mürcie'yi de ikinci grup olan şerâ'i'yi iman olarak kabul etmeyenler içerisinde işlemesine rağmen Mürcie ile Kerrâmiyye arasında herhangi bir ilişki kurmamaktadır. O, Ebû Hanîfe ve taraftarlarını Mürcie ekolü içerisinde *Ashâbu'r-Rey* alt başlığı ile işlemektedir.⁶⁴ Altı fırka olarak işlediği Mürcie ile Kerrâmiyye'nin iman anlayışlarının aynılığı veya benzerliği hususunda görülebildiği kadarıyla Ebû Temmâm'ın herhangi bir iması bulunmamaktadır.

Ebû Temmâm, eserinde Muhammed b. Kerrâm'dan da söz etmektedir. O, İbn Kerrâm'ı zâhid ve tevekkül sahibi bir şahıs olarak sunmakta ve Kerrâmîleri, Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî'nin ashâbi olarak nitelendirdikten sonra görüşlerini sıralamaktadır. Verdiği bilgilere göre Kerrâmîler, Allah'ın cisim olduğu ve arşa mülakâ olduğu görüşündedirler. Kerrâmîler, rü'yeti kabul etmekte ve Kur'an'ın mahlûk olmadığını savunmaktadırlar.⁶⁵

Ebû Temmâm, Kerrâmîlerin peygamber anlayışları konusunda ilginç bilgiler aktarmaktadır. Verdiği bilgilere göre Kerrâmîler, Hz. Peygamberi, Allah'ın hücceti olarak kabul etmemektedirler. Çünkü onlar, Allah'ın hüccetinin ölmeyeceği görüşündedirler. Bu anlayışları nedeniyle Hz. Peygamber'in ölmesi nedeniyle Allah'ın hüccet olarak kabul edilemeyeceğini düşünmektedirler. Ebû Temmâm'ın aktardığı bilgilere göre Kerrâmîler, ellerde dolaşan kitabın, Allah'ın kelâmı değil, Allah'ın kelâmının hikâyesi yani rivayeti (hikâyetü kelâmillâh) olduğunu kabul etmektedirler. Rivayet ile rivayet edilen ise aynı şey değildir.⁶⁶

⁶⁰ İftirak meselesi bağlamında zikrettiği rivayetler, İsmâilî geleneğe hâkim olan bakış açısını yansıtır. Yetmiş üç fırka hadisini zikrettikten sonra helak olacak olan yetmiş iki fırkadan her birinin kendi görüşlerini savunan ve kendi fırkasını kabule davet eden da'isi bulunduğunu, ancak bu da'ilerin birer şeytan olduğunu söyler. Bk. Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytan min Kitâbi's-Şecere*, thk. Wilferd Madelung-Paul E. Walker (Leiden: Brill, 1998), 7-8.

⁶¹ Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytan*, 8-9.

⁶² Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytan*, 55.

⁶³ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 93,98, 131; İsferyânî, *et-Tebzir fi'd-dîn ve tenyîzi'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, 111.

⁶⁴ Ebû Hanîfe'nin iman anlayışının ise ma'rifet ve ikrar olduğunu ve Ebû Hanîfe'nin iman anlayışında bu ikisinin birbirinden ayrılmayacak şekilde iç içe geçtiğini belirtmektedir. Bk. *Bâbu's-Şeytan*, 84-85.

⁶⁵ Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytan*, 55.

⁶⁶ Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytan*, 55.

Kerrâmîler, Allah'ın kelamının hikâyesi ibaresi ile Allah'ın kelam sıfatının anlatıma dökülmüş halidir demek istiyor olabilirler. Bu ayrımı, Ehl-i sünnet'in kelam-ı nefsi ve kelam-ı lafzi ayrımına benzetmek mümkündür. Kanaatimize göre Kerrâmîler, bu aktarımdaki hikâye ibaresi ile kelam-ı lafziyi; mahki ibaresi ile kelam-ı nefsiyi kastetmiş olabilirler.

Ebû Temmâm, Kerrâmiyye'nin iman anlayışına dair de ayrıntılı bilgiler vermektedir. Buna göre Kerrâmiyye, evliyânın, enbiyânın ve mü'minlerin herhangi birinin kalbinde olanın iman olmadığını savunmaktadır. Onlara göre iman, ma'rifet, tasdik ve taat olmaksızın dil ile beyan edilendir. Sözün mahalli ise kalp değil lisandır. Ma'rifet, Allah'ın bazı kullarına hediyesi olup kulların kesb etmeye gücünün yetmeyeceği bir şeydir. O, ma'rifeti ancak dilediği kullarının kalbinde yaratır.⁶⁷

Çeşitli kaynaklarda Kerrâmiyye'ye isnad edilen terğib ve terhîb gayesi ile hadis uydurduklarına dair rivayetler paralelinde bilgiler, *Bâbü's-Şeytân*'da da yer almaktadır. Eserde, önde gelen Kerrâmîlerin, ashaplarına, münazarada bulunurken muhaliflerin görüşlerine delil olarak hadis getirmelerini istemeleri durumunda hadis uydurabileceklerine dair cevaz verdiklerinden söz edilmektedir. Ebû Temmâm'a göre bu cevazı verirken hüccetleri, mezheplerinin hak mezhep olmasıdır. Onların anlayışına göre Hz. Peygamber, hakkı söyleyip hakka davet ettiğinden kendileri de inandıkları şeyi Hz. Peygamber şöyle şöyle dedi diyerek beyan ettiklerinde doğruyu söylemiş olurlar.⁶⁸

Kerrâmiyye hakkında verdiği bilgiler açısından oldukça zengin bir kaynak olarak niteleyebileceğimiz eserde detay vermeksizin Kerrâmîlerin istitaat,⁶⁹ haşır gibi çeşitli konulardaki görüşlerine de yer verilmektedir. Yeniden dirilme konusunda, Kerrâmîler, bütün insanlığın haşır gününde Beyt-i Makdis'te toplanacağı inancındadırlar. Eserde, Kerrâmîlerin şimdi oraya gitmenin kendileri için daha iyi olacağını ifade ettikleri aktarılmaktadır. Bu sebeple İbn Kerrâm, Horasan ve çevresinden kendisine tabi olmuş beş binden fazla Ehl-i beyt mensubunu Beyt-i Makdis'e taşımıştır.⁷⁰

2.2. İbn Dâ'î er-Râzî'nin *Tebssratü'l-'avâm* Adlı Eserinde Kerrâmiyye

Kerrâmiyye'yi açıkça ele alan kaynaklardan biri de İbn Dâ'î er-Râzî'nin *Tebssratü'l-'avâm fî ma'rifeti mekâlâti'l-enâm* adlı eseridir.⁷¹ İbn Dâ'î er-Râzî, eserinde Kerrâmiyye'ye müstakil bir fırka muamelesi yaparak geniş yer ayırmıştır. O, Kerrâmiyye'ye ayırdığı bölümde, önceki kaynaklarda karşılaşmadığımız detaylı bilgilere yer vermiştir. İbn Dâ'î er-Râzî'nin Kerrâmiyye ile ilgili aktarımlarında çeşitli kaynaklardan yararlandığı anlaşılmaktadır. Kullandığı kaynaklara bakıldığında iki eser dikkat çekmektedir. Kaynaklarından biri, Muhammed b. Kerrâm'ın *Kitâbü's-Sırr*⁷² adlı eseridir. Ancak müellif *Kitâbü's-Sırr*'ı bizzat görmemiştir. Verdiği bilgileri Şafîî Kadı Ebû Ca'fer Muhammed b. İshak ez-Zevzenî'den

⁶⁷ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytan*, 55.

⁶⁸ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytan*, 55-56.

⁶⁹ İnsan fiilleri konusunda Neccâriyye gibi düşündüklerini belirtmektedir. Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytan*, 55. Ebû Temmâm'ın eserdeki genel üslubu bu şekildedir. O, tekrara düşmemek için görüşleri örtüşen fırkalar hususunda bu konuda falanca fırka gibi düşünürler şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Detaylı bilgi için Cahit Gülmez - Zeynep Alimoğlu Sürmeli, "Bâtunî Düşünceyi Yansıması Açısından Ebû Temmâm'ın Bâbü's-Şeytân Min Kitabı's-Şecere Adlı Eserinin Tahlili", *Turkish Journal of Shiite Studies* 5/1 (2023), 28-55.

⁷⁰ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytan*, 55-56.

⁷¹ *Tebssratü'l-'Avâm*, İmâmî bir isme ait olup Farsça kaleme alınmış bilinen tek makâlât eseridir. Hakkında pek çalışma olmayan *Tebssratü'l-'avâm* ile ilgili yapılmış bazı çalışmalar şunlardır: Zeynep Alimoğlu Sürmeli, "İbn Dâ'î er-Râzî'nin *Tebssratü'l-'Avâm fî Ma'rifeti Mekâlâti'l-Enâm* Adlı Eserinde İslam Mezheplerini Tasnifi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 35 (2017), 293-306; Yalçın Yoncalık, *Tebssratü'l-'Avâm Adlı Eserde Şii Fırkalar İle İlgili Görüşler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2019); Yoncalık, "Bir Şii Mezhepler Tarihi Kaynağı Olarak *Tebssratü'l-'avâm*", *Turkish Journal of Shiite Studies* 2 (2020), 221-244

⁷² Zevzenî'nin eserden yaptığı aktarımlar fikhî ve kelâmî meselelerle ilgilidir. *Kitâbü's-Sırr* adlı eserin arka kapağında Muhammed b. Kerrâm'ın el yazısı ile "Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir." Vakıa Suresi, 56/79. ayetinin yazılı olduğundan ve eseri kendi kavimlerinin havassından başka kimseye göstermediklerinden bundan dolayı esere *Kitâbü's-Sırr* adını verdiklerinden söz eder. Bk. İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebssratü'l-'avâm*, 65.

nakletmektedir.⁷³ Müellif, kaynaklarından diğerinin ise İbn Kerrâm'ın *Azâbü'l-kabr* adlı eseri olduğunu belirtmektedir. Ancak İbn Dâ'î er-Râzî'nin yaşadığı dönemden önce yani hicrî altıncı asrın sonları ile yedinci asrın başlarından önce Kerrâmiyye hakkında bilgi veren eserlerde bu iki kaynağın içeriği ile ilgili bu şekilde detaylı bilgiler yer almamaktadır.⁷⁴ *Tebsratü'l-'avâm*'da, önceki kaynaklarda geçmeyen bazı sapkın görüşlerin Kerrâmiyye'ye nispet edildiği görülmektedir. Eserin Kerrâmiyye'nin siyâsî gücünü yitirdiği ve zayıfladığı bir dönemde kaleme alınmış olması ve eserde Kerrâmiyye hakkında verilen bilgilerin önceki kaynaklardaki bilgilerden oldukça farklı olması gibi hususlar, Kerrâmiyye hakkındaki bilgilerin güvenilirliğine hanel getirmektedir. Ancak eser, Kerrâmiyye algısında ve sunumunda, değişen şartların neden olduğu farklılığı yansıtmaya açısından önemlidir.

İbn Dâ'î er-Râzî, eserinde bazı Kerrâmî isimlerden söz etmektedir. Bunlar; Bezzâzî,⁷⁵ Mablûs,⁷⁶ Ebû Bekir İshak el-Kerrâmî,⁷⁷ Hafâfiyye ve İbrahim b. Muhâcîr⁷⁸ olup bu şahıslardan Ebû Bekir İshak b. Mehmeşâz ve İbrahim b. Muhâcîr dışındaki isimler diğer kaynaklarda yer almamaktadır.⁷⁹ Diğer kaynaklarda yer almayan bu şahısların isimlerine dair *Tebsratü'l-'avâm*'da ayrıntılı bilginin bulunmaması söz konusu şahısların kimliğini tespit etmeyi güçleştirmektedir. Bu şahısların kimliğine dair tespit sorunlarından bir diğeri ise muhtemelen önde gelen Kerrâmî isimlerden olmamaları ile ilgilidir.

İbn Dâ'î er-Râzî, eserinde pek çok Kerrâmî fırka olduğundan söz etse de bu konuda ayrıntıya girerek Kerrâmî fırkaların isimlerini zikretmemektedir. Eserde Kerrâmiyye'ye nispet edilen görüşlerden hareketle Kerrâmiyye'nin zaman zaman çeşitli fırkalarla ilişkilendirildiği görülmektedir. Kerrâmiyye, kimi zaman Mürcie ile kimi zaman Mücessime-Müşebbihe ile kimi zaman ise Mu'tezile ile ilişkilendirilmektedir.

Tebsratü'l-'avâm'da iman konusundaki görüşleri nedeniyle Mürcie ile ilişkilendirilen Kerrâmiyye, Mürcie'den kat kat kötü bir topluluk olarak nitelendirilmektedir. İmanın ikrardan ibaret olduğunu savunan Kerrâmîlerin imanda istisnayı kabul etmedikleri ve bu görüşlerine Ebû Zerr ile Hz. Peygamber arasında yaşanan bir diyalogu delil kıldıkları belirtilmektedir. Ayrıca Kerrâmîlerin "belâ ikrarı"⁸⁰ iman olarak kabul ettikleri; irtidat etmiş olan kimseler için "belâ ikrarı"ni geçersiz saydıkları; mürtedin yeniden iman etmesini gerekli gördükleri aktarılmaktadır. Bunun yanında eserde Kerrâmiyye'nin iman anlayışına yönelik karalayıcı birtakım görüşler de yer almaktadır. Bu görüşleri, münafığın imanını peygamberlerin ve meleklerin imanına denk tutmaları, ebedi olarak cehennemlik olsa bile münafığın hakiki mü'min olduğunu iddia etmeleri ve

⁷³ Zevzenî ile ilgili edindiğimiz bilgiler kendisinin Horasanlı bir âlim olduğundan ibarettir. Me'âfirî, künye veya isim kullanmaksızın sadece nisbesini zikretmiştir. İbn Dâ'î er-Râzî ise Zevzenî'nin Şafî'î'nin ashabının musannıflarından biri olduğu bilgisini vermekle iktifa etmiştir. Ziriklî'nin verdiği bilgi el-Me'âfirî'yi destekler mahiyettedir. O, Ebû Ca'fer künyesini de kullanarak kendisinin Herat ve Nisâbur arasında bulunan Zevzen ehlinden bir âlim olduğunu ve kitap istinsah etme işi ile işiğal ettiğini söyler. Bk. Kâdî Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr b. el-'Arabî el-İşbîlî el-Mâlikî el-Me'âfirî, *Kanûnu't-Te'vîl*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Beyrut: Dâru'l-Kıble, 1986), 438; İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsratü'l-'Avâm fî Ma'rîfeti Mekâlâti'l-Enâm*, 65; Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-'Alâm* (Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 2002), 6/29.

⁷⁴ İbn Kerrâm'a nispet edilen eserlerden biri hakkında en detaylı bilgiler, İbn Dâ'î er-Râzî'den önce, Bağdâdî'nin *el-Farık beyne'l-fırak* isimli eserinde yer almaktadır. Bağdâdî, bu eserlerden *Azâbü'l-kabr* isimli eserden alıntı yapmakta *Kitâbü's-Sırr*'dan söz etmemektedir. Yapılan nakiller hususunda bk. Ebû Mansûr 'Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Farık beyne'l-fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara, 1991), 149, 161-164; İsferyânî, *et-Tebârî fî'd-dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, 111, 114; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 99-100; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/43-44.

⁷⁵ İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsratü'l-'avâm*, 65-66.

⁷⁶ İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsratü'l-'avâm*, 66.

⁷⁷ İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsratü'l-'avâm*, 70.

⁷⁸ İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsratü'l-'avâm*, 72.

⁷⁹ Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki muhtelif şehirlerdeki meşhur Kerrâmî isimlere dair ayrıntılı bir çalışma için bk. Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 91-116.

⁸⁰ Kerrâmiyye'nin iman anlayışında belâ ikrarı düşüncesi önemli bir yere sahiptir. Belâ ikrarını iman olarak kabul eden Kerrâmiyye'ye göre kişinin bu dünyada ayrıca kelime-i şهادet getirerek iman etmesine gerek yoktur. Kişi irtidat etmedikçe ilk ikrarı nedeniyle mü'min kabul edilir. Detaylı bilgi için bk. Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, 69-70.

müşriklerin küfre zorlamaları nedeniyle dili ile inkâr eden Ammar'ın ebedi olarak cennetlik olsa bile hakiki kâfir olduğunu savunmaları şeklinde sıralamak mümkündür.⁸¹

Kerrâmiyye, Allah anlayışı nedeniyle İbn Dâ'î er-Râzî tarafından Mücessime-Müşebbihe ile ilişkilendirilmektedir. Müellife göre Kerrâmîler, Allah'ın isim ve sıfatları konusunda küfre düşmüşlerdir. Ayrıca Kerrâmîlerin tamamı Allah'ın cisim olduğu, haddi ve nihyeti bulunduğu, hakkında mülâkat ve mümâsatın düşünülebileceği yani cisimlerin kendisine kavuşabileceği veya kendisine dokunabileceği inancındadır. Onlardan bir grup, Allah'ın cisminin bütün cisimlerden daha büyük olduğu ve O'nun sıfatlarının da cisim olduğu iddiasındadır. Ancak onlardan diğer bir grup bu anlayışın Allah'ın zâtı hakkında düşünülmemeyeceğini savunmakta ve İbn Kerrâm'ın "Allah, zâtın ve cevherin birliğidir."⁸² sözünü görüşlerine delil olarak kullanmaktadır. Kerrâmiyye'nin lideri İbn Kerrâm, Allah'ın arşın üzerinde olduğunu; ashâbı ise arşın tamamının Allah'ın mekânı olduğunu söylemiştir. İkinci bir arş yaratması durumunda her iki arşın da kendisine mekân olacağını hatta yüz arş yaratsa yüzünün de kendisine mekân olacağını ve arşların tümüne dokunacağını (mümâss) iddia etmişlerdir. Müellif, Kerrâmîlerin bu iddialarının Allah'ın tüm cüzlerinin arşa temas edeceği manasına geldiğini dolayısıyla Allah'ı sınırladıklarını ve bu iddiaları ile önderleri olan İbn Kerrâm'ın "Allah, zâtın ve cevherin birliğidir." sözünü nakzettiklerini söyler. Başka bir grup ise ilk arşın Allah'ın mekânı olduğunu ancak diğer arşların O'nun mekânı olmadığını kabul etmiştir. Bir grup ise Allah'ın arşın bir bölümünü mekân edinirken arşın bir bölümünün O'na mekân olmadığını söylemiştir. Bu görüşleri ile arşın Allah'tan büyük olduğunu kabul etmiş olmaktadırlar. Başlangıçta Allah'ın sınırlı ve sonlu olduğunu iddia eden diğer bir grup ise daha sonra Allah'ın sınırlı ve sonlu olmadığını, çünkü bir varlığın sınırlı ve sonlu olduğunu kabul edebilmek için onun altı yönü itibariyle sınırlı ve sonlu olması gerektiği iddiasında bulunmuştur. Bu grup, Allah'ın alt ciheti itibariyle sınırlı olduğunu beş ciheti ile sınırsız olduğunu kabul eden grup olup İbn Dâ'î er-Râzî'ye göre bu görüş, Maniheistlerin görüşüdür. Nitekim, Maniheistler "Nûr" adını verdikleri ilahlarının alt cihetten sınırlı beş cihetten sınırsız olduğunu kabul etmektedirler. Bu bilgiden Bağdâdî de söz etmekte ancak o, Kerrâmiyye'nin bu görüşünü düalistlerin görüşlerine benzediğini dile getirmektedir.⁸³

İbn Dâ'î er-Râzî'nin verdiği bilgilere göre Kerrâmiyye, Allah'a mekân izafe etmesinin yanında Allah'ı havâdise de mahal kılmaktadır. Onlar, işitilen, görülen vb. her şeyin Allah'ın zâtında hâdis olarak var olduğunu; âlemdeki hiçbir şeyin öncelikle Allah'ın zâtında irade ve kavî olarak hâdis olmadıkça âlemde var olmayacağını, aynı şekilde âlemdeki hiçbir şeyin Allah'ın zâtında irade ve kavî olarak hâdis olmadıkça yok olamayacağını düşünmektedirler. Bu durumda *irade ve kavî*, *îvad* ve *halk* olabileceği gibi *i'dâm* da olabilmektedir. *İcâd ve i'dâm* muhdes veya mahlûk olmayıp hâdistir.⁸⁴ Allah, ezelde kâdir, hâlık ve gâfirdir. Bu, ezelde hiçbir şey yaratmadan yaratıcı olduğu anlamından ziyade zâtındaki havâdise; vakti gelince yaratacağı varlıkları yaratmaya ezelde güç yetirebildiği manası taşır. Âlemdeki her bir cisim ve araz için Allah'ın zâtında iki araz hâdis olur; bunlardan biri *irade* diğeri ise *kun* emridir. Allah'ın cansız varlıklardan önce canlıları yaratması ise ma'rifetine daha uygundur. Onlara göre beş şey kadîmdir. Bunlar; âlemin yaratıcısı, ruh, zaman, mekân ve havâdir.⁸⁵

⁸¹ Bu bağlamda Ebû Zerr'in "Ben mü'minim inşallah." dediğine, Hz. Peygamber'in bu sözün imanında şüphede olduğu manası içerdiğini söyleyerek kendisini uyardığına dair bir rivayet zikrederler. Bu rivayette Hz. Peygamber, Ebû Zerr'e "Ben gerçekten mü'minim." demesini emreder. Bk. İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsiratü'l-'avâm*, 64, 73.

⁸² Hudayî Te'alâ ehadiyyu'z-zât ve ehadiyyu'l-cevherest. Bk. İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsiratü'l-'avâm*, 70.

⁸³ Bağdâdî sınırlamaya gitmeden düalist inanca sahip olan diğer inançları da kapsama dâhil etmiş olsa da İbn Dâ'î er-Râzî'nin söz konusu benzetmesinde önem arz eden husus Kerrâmiyye'nin İslam dışı gruplarla ilişkilendirilmiş olmasıdır. Krş. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 216; Fiğlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 161; İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsiratü'l-'avâm*, 70-71.

⁸⁴ Kerrâmiyye'ye göre Allah'ın zâtında kâim olan şey hâdis; Allah tarafından yaratılanlar yani varlık sahasına çıkanlar ise muhdestir. Bu görüşü nedeniyle Allah'ı havâdise mahal kılmakla ve kavramları anlam alanının dışına çıkarmakla eleştirilmiştir. Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 219; Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 62-64; Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/402-403; Saffâr, *Telhisü'l-Edille*, 1/463; Zehabi, *Siyer*, 19/332; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Deiri*, s. 403.

⁸⁵ Kerrâmîlerden Hafâfiyye ve İbrahim b. Muhâcir ise isimlerin araz olduğunu ve kişilerin zâtı ile kâim olduğunu iddia eder. Onlar aynı zamanda tüm âraziları baki kabul ederler. Bk. İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsratü'l-'avâm*, 71-73.

Kerrâmiyye hakkında yoğun bir içeriğe sahip olan *Tebsratu'l-'avâm*'da Kerrâmîlerin peygamberlerin sıfatları hususunda da küfre düştükleri dile getirilmektedir.⁸⁶ Kerrâmîler, risalet ve nübüvvet kavramlarının bir kişi hakkında vahiy alması, peygamberlikle vazifelendirilmesi, mucize göstermesi gibi nitelikleri sebebiyle kullanılamayacağını; bu sıfatların nebi ve resulün zâtı ile kâim olduğunu savunurlar. Yani Allah, onları risalet ve nübüvvetle görevlendirdiği için bu sıfatları hak etmiş değillerdir. Bu sıfatları taşıdıkları için Allah onları risalet ve nübüvvetle görevlendirmiş veya görevlendirmesi kendisine vacip olmuştur.⁸⁷ Onlar, *Resul* ve *mürsel* kavramları arasında ise ayırmda bulunurlar. Onlara göre resulün manası irsali gerekli olan olup mürsel ile kâim olandır. Mürsel ise Allah'ın onu halka göndermesi dolayısıyla "mürsel" dir. Mürselin irsalden azlinin mümkün olduğunu; resulün irsalden azlinin mümkün olmadığını kabul ederler. Ayrıca Kerrâmîler, resulün irsalinin vâcibâttan olduğunu ve tek bir resul göndermenin hikmete aykırı olduğunu iddia ederler. Bütün resul ve nebilerden küfrün sâdır olabileceği inancı ise eserde nübüvvet anlayışları hususunda Kerrâmiyye'ye nispet edilen diğer bir görüştür.⁸⁸

Tabstratü'l-'avâm'da Kerrâmîlerin imamet anlayışına da değinilmektedir. Müellifin aktarımına göre Kerrâmî Ebû Bekir İshak Mehmeşâz ile Şii Seyyid Ebu'l-Berekât el-Alevî arasında bu hususta bir münazara vuku bulmuştur. İmamet konusunda tartışan ikiliden Ebû Bekir, Yezid'in imametini nass ile ispatlayabileceğini, ancak muhatabının Ali'nin imametini ispatlayamayacağını dile getirmekte; uzayan tartışmada Seyyid Ebu'l-Berekât el-Alevî, Ebû Bekir'e peygamberin torunlarının kanını haksız yere akıtan birinin imametini nasıl ispat edeceğini sormaktadır. Ebû Bekir ise Yezid'in haksız yere kan döktüğünü kabul ettiğini ancak haksız yere kan dökmenin imameti iptal etmeyeceğini savunmakta ve görüşüne delil olarak, *Hani Rabbin meleklere: "Yeryüzünde bir halife yaratacağım." demişti de melekler: "Orada fesat çıkaracak ve kan akıtacak birini mi yaratacaksın. Hâlbuki biz seni tesbih ve takdis ediyoruz." demişlerdi. Allah: "Ben sizin bilmediklerinizi bilirim." buyurdu.*⁸⁹ ayetini getirmekte ve bu ayetin Yezid'in hilafetinin delili olduğunu belirtmektedir. Ebu'l-Berekât el-Alevî ise hiçbir Müslümanın böyle bir itikada sahip olduğuna daha önce rastlamadığını, Ali'ye kâfir diyen Hâricîlerin bile Yezid'in hilafeti hususunda böyle bir görüşe sahip olmadığını savunmaktadır.⁹⁰ İbn Dâ'î er-Râzî'nin Kerrâmî Ebu Bekir İshâk ile imamet konusunda tartıştığını belirttiği Ebu'l-Berekât el-Alevî'nin Seyyid Nâsıhuddîn Ebu'l-Berekât Muhammed b. İsmâil el-Huseynî el-Meşhedî olduğu bilgisine *A'yânü's-Şi'a* adlı eserden ulaşmaktayız. Vefat tarihi hakkında kesin bir bilgi edinemediğimiz Ebu'l-Berekât el-Alevî, *el-Fibrîst* müellifi Muntecebuddîn'in hocasıdır.⁹¹ Muntecebuddîn ise h. 460 senesinde vefat eden Tûsî'nin öğrencilerindendir. Söz konusu tarihler, h. 421 senesinde vefat eden Ebû Bekir İshâk b. Mehmeşâz ile tartışan kişinin Muhammed b. İsmâil el-Huseynî el-Meşhedî olabileceğini göstermektedir.⁹²

Tebsratü'l-'avâm'da Kerrâmiyye'nin bazı konularda Mu'tezilî görüşler benimsediğine dair çeşitli aktarımlar da yer almaktadır. Haramı rızık olarak kabul etmediklerine dair verilen bilgi bu bağlamda zikredilebilir.⁹³

Eserde Kerrâmiyye'nin fikhî görüşlerine de yer verilmektedir. Verilen bilgilerin bir kısmı önceki kaynaklarda yer almakla birlikte görülebildiği kadarıyla bazıları ilk olarak *Tebsratü'l-'avâm*'da geçmektedir. Kerrâmiyye'ye nispet edilen görüşler şunlardır: "İbn Kerrâm, niyetin tüm ibadetler için vacip olmadığını

⁸⁶ Bk. İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsratü'l-'avâm*, 70.

⁸⁷ İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsratü'l-'avâm*, 72.

⁸⁸ Eserde aktarılan bilgilere göre Bel'am b. Baürâ ve Bersisâ Kerrâmiyye tarafından peygamber kabul edilmekte ancak daha sonra inkâr ettiklerine inanılmaktadır. Bk. İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsratü'l-'avâm*, 72-73.

⁸⁹ Bakara Suresi, 2/30-34.

⁹⁰ İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsratü'l-'avâm*, 70.

⁹¹ Müellif, Ebu'l-Berekât el-Alevî'nin doğum veya ölüm tarihinden söz etmez. Ancak *Kitâbü'l-Mesmû'ât* adında bir eserin kendisine nispet edildiğinden söz eder. Bk. Emîn, Seyyid Muhsin, *A'yânü's-Şi'a*, thk. Hasan el-Emin, (Beyrut: Darü't-Te'âruf, 1983), 9/122.

⁹² Utbî, *Yemînî*, 308; Muntecebuddîn er-Râzî, Ali b. Bâ'yûye, *Fibrîst*, thk. Celâluddîn el-Urmevî, 20-23; Sayrafûnî, *Müntebab*, 22; Safedî, *Vâfî*, 5/113; İbn Kesir, *Bidâye*, 12/38.

⁹³ İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsratü'l-'avâm*, 73.

söyler. Abdest, gusül, namaz, zekât, oruç ve hacc gibi farz olan ibadetlerin niyetsiz sahih olduğunu; sünnet olan ibadetlerde ise niyetin vacip olduğunu savunur. Namazda hiçbir tekbirin rükün olmadığını, korku durumunda rükû ve sücud için ima gerekmediğini, bu durumda namazın tekbirden ibaret olduğunu söyler. Necis elbise ile kılınan namazın ve namazda elbiseye necaset bulaşmasının namazın iadesini gerektirmediğini savunur. Ayrıca o, kuud ve her iki teşehhüdün sünnet olduğunu son secdeden kafayı kaldırmakla namazın tamamlandığını söyler.”

Tebstratü'l-‘avâm’da Zevzenî’den yapılan nakillere göre İbn Kerrâm’ın *Kitabü’s-Sırr* adlı eseri, baştan sona Allah, resulü ve bütün peygamberlerle ilgili kınamalarla doludur. Zevzenî ise bunların binlercesinden sadece bir tanesini aktarmaktadır. İbn Dâ’î er-Râzî, söz konusu aktarımlarda bulunan Kâdî Ebû Cafer ez-Zevzenî’nin bir eseri olduğundan ve o eserde Kerrâmîlerin sapıklıkları ile ilgili bin meseleyi açıkladığından söz eder.⁹⁴ Kerrâmîye ile ilgili mübalağalı anlatımlar olarak niteleyebileceğimiz bu durum, Kerrâmîye’nin siyasal ve sosyal anlamda gücünü yitirmesi ile ilgili olabileceği gibi İbn Dâ’î er-Râzî’nin aktarımlarının Eş’ârilere dayanması ve Eş’ârilere ile Kerrâmîler arasındaki muhalefet ile de ilgili olabilir.

Kerrâmîye, *Tebstratü'l-‘avâm*’da hadis uyduran bir topluluk olarak resmedilmektedir. Müellifin aktarımına göre Kerrâmîler, Hz. Peygamber’e yalan isnat etme ile ilgili hadise onu Peygambere isnad ederken onunla insanları doğrudan saptırma gayesi gütmesi kaydını eklemişlerdir. Onlar; terğîb ve terhîb maksadı (İnsanları sevap işlemeleri hususunda teşvik etmek günahlardan sakınmaları hususunda korkutmak gayesi ile Hz. Peygambere hadis isnad edilebileceğini savunurlar. Onlara göre kendileri Hz. Peygamber’e yalan isnad etmemekte onun dini için yalan söylemektedirler.⁹⁵

Eserde, Kerrâmîye’ye bazı aşırı görüşler nispet edilmektedir. Örneğin diğer kaynaklarda hiç karşılaşmadığımız, Kerrâmîlerin Allah’ın iyilerin suretine büründüğünü kabul ettiklerine dair iddiayı⁹⁶ bu bağlamda zikredebiliriz. Ayrıca Kerrâmî olduğu belirtilen Bezzâzî’nin Muhammed b. Kerrâm’ın risalete Muhammed b. Abdullah’tan daha layık olduğunu iddia ettiğine dair aktarım da eserde Kerrâmîlere nispet edilen aşırı görüşlerdendir. Buna göre, bir gün Ebû Amr el-Mâzini’nin huzurunda bulunan bu şahıs, yukarıda zikrettiğimiz inancını dile getirmiştir. Ebû Amr, ondan bu iddiasını delillendirmesini istemiş, Bezzâzî, İbn Kerrâm’ın daha zahit olduğunu, kelim ilmi hususunda Muhammed b. Abdullah’tan daha bilgili olduğunu, kimseyle savaştığını ve kimseyi öldürmediğini söylemiştir. Verdiği cevap karşısında Ebû Amr, Bezzâzî’nin dediklerini teyit ederek kendisinin de aynı fikirde olduğunu ancak görüşlerinin açığa çıkması durumunda kınanacaklarını söyleyerek ona, fikirlerini gizlemesi tavsiyesinde bulunmuştur. Bezzâzî, Ebû Amr’ın bu tavsiyesi üzerine bundan böyle görüşünü gizleyeceğini ifade etmiştir.⁹⁷ Eserde, benzer iddiaların Kerrâmîye’nin önde gelen liderlerinden olan Mablûs tarafından da gündeme getirildiği, ancak kendisinin daha ihtiyatlı ibareler kullandığı aktarılmaktadır. Hz. Peygamberin mi Ebû Abdillâh’ın (İbn Kerrâm) mı daha faziletli olduğuna dair kendisine yöneltilen soruya o, her ikisinin son derece değerli zatlar olup aralarında ayırım yapmanın zor olduğu ancak Muhammed’in hiç eser telif etmediği İbn Kerrâm’ın ise birçok eser telif ettiği cevabını vermiştir.⁹⁸

Eserde bu bağlamda, Hz. Muhammed’in peygamberliği konusunda İbn Kerrâm’a da aşırı görüşler nispet edilmektedir. Buna göre İbn Kerrâm, *Kitabu’s-Sırr* adlı eserinde Muhammed’in nübüvveti döneminde dilediğini öldürdüğünü, dilediğini hapsedtiğini, dilediğini ise serbest bıraktığını söyler. Bir şiir ile kendisini metheden ancak daha sonra hicveden bir şahsın babasını öldürdüğünden söz eder. Babası

⁹⁴ İbn Dâ’î er-Râzî, *Tebstratü'l-‘avâm*, 67.

⁹⁵ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 1/100, 280; Sirâcuddîn el-Kazvîni, *Meşîhetü'l-Kazvîni*, 1/113; İbn Mulakkın, *Tavdîb*, 3/548; İbn Hacer el ‘Askalânî, *el-Metâlibü'l-‘Alîyye*, 13/29.

⁹⁶ İbn Dâ’î er-Râzî, *Tebstratü'l-‘avâm*, 73.

⁹⁷ Ebû Amr’ın tavsiyesine karşılık Bezzâzî neden Şia’nın gulâtının Cebrail’in Ali’ye gönderildiğini ancak yanlışlıkla Muhammed’e gittiğini rahatlıkla söylemelerine rağmen kendilerinin neden açıkça İbn Kerrâm’ın risalete daha layık olduğunu söyleyemediklerini sorar. Ebû Amr bu sebeple kendilerine minberlerden ve minarelerden lanet edildiğini aynı durumun Kerrâmîlerin başına gelmesini isteyip istemeyeceğini sual eder. Ebû Amr’ın bu cevabı karşısında Bezzâzî bundan böyle bu görüşün gizli kalacağını ifade eder. Bk. İbn Dâ’î er-Râzî, *Tebstratü'l-‘avâm*, 65-66.

⁹⁸ İbn Dâ’î er-Râzî, *Tebstratü'l-‘avâm*, 66.

öldürülen şahıs, babasının Kureyşli olması nedeniyle peygambere yakınlığı bulunduğunu dile getirmiş bunun üzerine peygamber ona, bunu önceden bilmiş olsaydı babasını öldürmeyeceğini söylemiştir. Bu bilgiyi aktardıktan sonra İbn Kerrâm, “Eğer Allah onun öldürülmesini emrettiyse neden “öldürmezdim” dedi; öldürülmesini emretmediyse neden öldürdü.” dedikten sonra bu gibi eylemlerin peygamberlerin değil ancak sultan ve meliklerin uygulamaları olduğunu söyler.⁹⁹ Kerrâmîlerin nübüvvet anlayışına dair bu aktarımlar, bazı Kerrâmî isimlerin İbn Kerrâm’ı Hz. Peygamber’den faziletli gördükleri; İbn Kerrâm’ın ise Hz. Peygamber’in peygamberliğini kabul etmediği imasını içermektedir.

İbn Dâ’î er-Râzî, *Azâbü’l-kabr* adlı eserinde, İbn Kerrâm’ın gizli tutulabilen tüm büyük günahları etbana helal kıldığı iddia etmektedir. İbn Kerrâm, gizlenemeyeceğinden şarap içmeyi hariç tutmuştur. İbn Dâ’î er-Râzî, “Kerrâmî âlimlerden biri” diyerek kim olduğu belli olmayan bir şahıstan aktarımlarına devam etmektedir. Yaptığı aktarıma göre bu şahıs, Kerrâmîlerin günahlarının iyilik olarak yazıldığı iddiasında bulunmakta ve İbn Kerrâm’ın Abdulcesîm adından bir oğlu olduğundan söz etmektedir.¹⁰⁰ İbn Kerrâm’ın Abdulcesîm adında bir oğlu olduğundan hiçbir kaynakta söz edilmemektedir. Bu bilgi, doğru olabileceği gibi karalama maksadıyla da gündeme getirilmiş olabilir.

İbn Dâ’î er-Râzî’nin Kerrâmiyye hakkında aktarımlarını dikkate alarak bu konuda oldukça taraflı bir yaklaşım sergilediğini söylemek mümkündür. Onun Kerrâmiyye bahsine Hz. Peygamber’e isnad edilen bir hadis ile başlaması ve bu rivayet ile Kerrâmiyye’nin kötülenmesi, Kerrâmiyye’ye yönelik taraflı yaklaşımını ortaya koymaktadır. Hadis rivayetinde, Kerrâmiyye’nin h. 250 senesinden sonra Horasan’da neşet edeceğine ve mezhep mensuplarının genel özelliklerine dair çeşitli bilgiler yer almaktadır. Kerrâmîlerin Mürcüilerden daha kötü bir grup olduğu; Allah’ın zâtı hakkında cahilce konuştukları, sünneti inkâr ettikleri, imanı ikrara indirgedikleri ve dinin zorunluluk olduğunu söyledikleri bu nedenle Hz. Peygamber’in Kerrâmîlere lanet okuduğu rivayette ayrıntılı bir şekilde işlenmektedir. Rivayette ayrıca, Hz. Peygamber’in Kerrâmîlerle muhatap olunmamasını, öldüklerinde namazlarının kılınmamasını, hastalandıklarında ziyaret edilmemelerini emrettiği ibareleri bulunmaktadır.¹⁰¹ Kerrâmiyye ile ilgili bu rivayeti, Kerrâmiyye’yi işlediği bölümün başında zikretmesi müellifin Kerrâmiyye’ye yaklaşımını yansıtsa da Şû literatürde Kerrâmiyye’nin bu şekilde ayrıntılı olarak işlendiği başka bir kaynakla karşılaşılması, İbn Dâ’î er-Râzî’nin *Tebseratü’l-‘avâm*’ını Kerrâmiyye hakkında önemli bir kaynak kılar.

İbn Dâ’î er-Râzî’nin *Kitabü’s-Surr*’dan yaptığı alıntıları Şâfiî bir kadıya dayandırması dikkate alınması gereken diğer bir husustur. Söz konusu dönemde Şâfiî-Eş’arîler ile Kerrâmîler arasındaki muhalefetin boyutu dikkate alındığında Zevzenî’nin Şâfiî olması, yaptığı aktarımlara temkinli yaklaşmak için yeterli bir sebeptir. Zevzenî’nin aktarımları veya müellifin Zevzenî’den aktardığını belirttiği bilgiler, Abdulkâhîr el-

⁹⁹ İbn Dâ’î er-Râzî, *Tebseratü’l-‘avâm*, 67.

¹⁰⁰ Bu zat, Kerrâmî bir şahsın işlediği günahların iyilik olarak yazıldığını; Kerrâmî olmayan bir şahsın işlediği iyiliklerin ise günah olarak yazıldığını iddia etmiştir. Eserde ayrıca Kerrâmîlerden Bezzâzî isimli bir şahıs, Muhammed b. Kerrâm’ın oğlu Abdulcesîm’den şarabın haramlığı ile ilgili babasından işittiklerini aktarmaktadır. Buna göre, İbn Kerrâm, bir damla şarabın hazar denizine düşmesi, bu denizden bir serçenin bir damla içmesi ve havalanıp yedi sene sonra okyanusa vararak okyanusa pislemesi durumunda okyanusun suyunun ve okyanusta yaşayan tüm canlıların etinin haram olacağını söyler. Bu okyanustaki bir balığın etinden bir parça yiyenin şarap içene uygulanan had cezası ile cezalandırılacağını, öldüğü takdirde namazının kılınmayacağını, Zerdüşterin ateşgedesine atılacağını söyler. Bk. İbn Dâ’î er-Râzî, *Tebseratü’l-‘avâm*, 68, 70.

¹⁰¹ Rivayetin tam metni şu şekildedir. Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber’in Ebu Bekir, Ömer, Osman, Muhacir ve Ensârden sahabeler ile oturmakta iken huzuruna çıktığını ve Hz. Peygamber’in sahabeye bu sözleri söylediğini işittiğini rivayet eder: Ümmetimden bir kavim zuhur edecektir. Onlar, ilk olarak iki yüz elli yıl sonra ortaya çıkacaklardır. Halk içerisinde gündüz oruç tutup gece namaz kılarlar. Elbiseleri eski olan bu topluluk tamahkâr ve tokluk derdinde olan yüzleri sarı, dilleri siyah bir topluluktur. Allah’ın zâtı hakkında cahilce konuşan bu topluluk, Allah’ın kitabını inkâr eder. İlmî ise dünya tamahı için isterler. Kim onlarla karşılaşırsa onlarla muhatap olmasın. Öldüklerinde namazlarını kılmasın, hasta olurlarsa onları sormasın. Dedim ki anam babam sana feda olsun Ey Allah’ın Resulü onların alametleri nedir. Dedi ki: Onlar Horasan’da ortaya çıksalar da mezhebin aslı Sicistan’ın bir kasabasıdır. Onlara Kerrâmiyye denir. Onlar Mürcüilerden kat kat daha kötüdür. Liderlerini benim adım ile çağırırlar. Ben onlara helal etmiyorum zira onlar dinimizi değiştirip sünnetimi inkâr ettiler. Bununla da kalmayıp imanın ikrar; dinin ıztırar (zorunluluk) olduğunu söylediler. Hz. Peygamber, Allah, ona, etbana ve dostlarına lanet etsin dedi ve bu sözünü üç kez tekrarladı. Farklı kaynaklarda bu rivayeti araştırmamıza rağmen rastlayamadık. Uydurma bir rivayet olması kuvvetle muhtemeldir. Bk. İbn Dâ’î er-Râzî, *Tebseratü’l-‘avâm*, 64.

Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserindeki üslubu ile de benzerlik arz etmektedir. Muhtevaları farklı olsa da Zevzenî ve Bağdâdî'nin üsluplarındaki benzerliğin mezhebi mensubiyetleri ve Kerrâmîler ile aralarındaki sürtüşmeleri ile ilgili olması muhtemeldir.

Kerrâmiye hakkında eserinde ayrıntılı bilgilere yer veren İbn Dâ'î er-Râzî'nin İbnü'l- Heysam'dan söz etmemesi, İbn Heysam'ı Kerrâmî kabul etmediği şeklinde yorumlanabilir. Çünkü İbn Kerrâm, İshak b. Mehmeşâz, İbrahim b. Muhâcir ve daha pek çok Kerrâmî isimden söz ederken tarihi kaynaklarda feraset sahibi ve ileri derece akıl yürütme yetisine sahip biri olarak tavsif edilen İbn Heysam'a değinmemektedir.¹⁰² Gerek kelâm ilmindeki derin bilgisi gerek İbn Fûrek ile yaptığı tartışmalar¹⁰³ göz önünde bulundurulduğunda müellifin İbn Heysam'ın varlığından haberdar olmaması ihtimali gündem dışı kalır.

Kerrâmîlere önceki süreçte de birtakım sapkın görüşler nispet edilmiş olsa da on birinci yüzyıldan itibaren Kerrâmîliğin zayıflaması ile sapkınlığa ilişkin anlatımlar ileri bir boyut kazanmıştır. Genelde Horasan'da özelde ise Nîsâbur'da Şâfî, Hanefî ve Kerrâmîler arasında sosyal ve siyasî bir rekabet söz konusuydu. Bu rekabet her bir mezhebin aşırı görüşlerini geri çekip daha mutedil fikirler beyan etmelerine neden olmuştur. Bu bağlamda Muhammed b. Heysam'ın Kerrâmî görüşlere mutedil bir yapı kazandırdığı söylenebilir. Ancak İbn Heysam'ın çabaları, önceki süreçte Kerrâmî gruplar tarafından benimsenen görüşlerin tamamen terk edildiği anlamına da gelmemektedir. Her ne kadar Kerrâmî olmayan yazarlar, on birinci yüzyıldan itibaren iktidar desteğini yitiren Kerrâmiye'ye söz konusu sapkın görüşleri nispet etme hususunda¹⁰⁴ uygun bir ortam elde etmişlerse de Kerrâmiye'ye atfedilen görüşlerin tamamen muhalefetin çarpıtması olduğunu söyleyebilmek pek de mümkün değildir.

Sonuç

Şîî makâlât geleneğinde Kerrâmiye'nin sunumuna dair ortak bir tavır söz konusu değildir. Erken dönem kaynaklarda Kerrâmiye veya İbn Kerrâm doğrudan yer almamaktadır. Bu eserlerde Mürcie ile ilgili aktarımları inceleyerek Kerrâmiye'nin izini sürmeye gayret ettiğimiz çalışmamızda söz konusu çevrelerde Mürcie ile çoğunlukla Ehl-i sünnet'in kastedildiğini tespit ettik. Mürcie kullanımı ile Sünnî çevrelerde çoğunlukla Ashâbu'l-Hadîs zaman zaman ise Ashâbu'r-rey hedef alınmaktadır. Kerrâmiye'nin doğrudan zikredilmediği kaynaklarda İrcâ ve Mürcie ile amelleri imana dâhil etmeyenler, büyük günah işleyen kişinin durumunu Allah'a ırcâ edenler veya diğer konularda hangi görüşü benimserse benimsesin Hz. Ali'nin imametini sonraya bırakanların bütünü kastedilmektedir.

Kerrâmiye'yi doğrudan ele alan kaynaklarda ise müelliflerin Kerrâmiye'ye yönelik karalayıcı bir tutum içerisinde oldukları görülmektedir. Kerrâmiye'nin açıkça ele alındığı iki kaynaktan biri olan İbn Dâ'î er-Râzî'nin *Tebsrâtu'l-'avâm* adlı eseri, Kerrâmiye hakkında verdiği bilgiler açısından zengin bir içeriğe sahip olsa da objektiflik sorunları ile maluldür. Ayrıca kaynaklık açısından da bir dizi sorun taşımaktadır. İbn Kerrâm'ın eserlerinden yapılan nakillerin önceki kaynaklarda, Bağdâdî hariç, teferruatlı bir şekilde yer almaması ve müellifin bu eserleri bizzat görmemesi gibi sorunlar, bu bağlamda zikredilebilir. Eserde, Bağdâdî'nin aktarımlarına birtakım eklemeler yapılmışsa da bu bilgilerin kim oldukları belli olmayan çeşitli Kerrâmî isimlere nispet edilmiş olması verilen bilgilerin kontrolünü yapmayı zorlaştırmaktadır. Ayrıca bilgilerin aktarıcısının Kerrâmiye'ye yönelik sert muhalefetleri ile bilinen Şâfîilerden olan bir kadıya dayandırılması da söz konusu bilgilere ihtiyatla yaklaşmayı gerektirmektedir. Ancak kaynaklık değeri ve objektiflik ile ilgili zikrettiğimiz tüm bu sorunlara rağmen eser, Kerrâmiye'nin gücünü yitirdiği dönemdeki durumunu yansıtmaması açısından önemlidir. Kerrâmiye, bu dönemde muhalif gruplar tarafından aşırı görüşlere sahip, peygamberin dili ile lanetlenmiş, kendileri ile her türlü ilişkinin kesilmesi tavsiye olunan bir topluluk olarak resmedilmektedir.

¹⁰² Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 30/497; 'Askalânî, *Tabstrü'l-müntebih*, 3/1191.

¹⁰³ Detaylı bilgi için bk. Alimoğlu Sürmeli-Bağlıoğlu, "Eşarî Geleneğe Kerrâmiye Tenkidi: İbn Fûrek, Bağdâdî ve İsfereyânî Örneği", 186-187.

¹⁰⁴ Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nîşabur Kerrâmiyesi", 536.

Kaynakça

- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. "Hadis Taraftarlarının Kerrâmiyye Eleştirisi". ed. Ayhan Kuşçulu - Elshan Gubanov. 1135-1155. Kayseri, 2018.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. "İbn Dâ'î er-Râzî'nin Tebsıratu'l-'Avâm fı Ma'rifeti Mekâlâti'l-Enâm adlı Eserinde İslam Mezheplerini Tasnifi". *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 35 (2017), 293-306.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. "Sünnî Makâlât Eserlerinde Kerrâmiyye'nin Tasnifi Meselesi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (31 Aralık 2019), 403-440. <https://doi.org/10.18403/emakalat.648163>
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep - Bağlıoğlu, Ahmet. "Eşarî Gelenekte Kerrâmiyye Tenkidi: İbn Fûrek, Bağdâdî ve İsferyânî Örneği". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 183-211.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdulfettâh Ebû Gûdde. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 2002.
- Avcu, Ali. *Horasan-Maverâinnebir'de İsmaililik*. Ankara: Asitan Kitap, 2014.
- Avcu, Ali. "İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları". *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. 163-192, 2018.
- Aydın, Salih. *Bir Ehl-i Sünnet Okulu: Kerrâmiyye, Kerrâmiyye'nin Kelam Teorisi, İman Anlayışı ve Din Politikası*. Viyana, 2012.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî. *el-Farğ beyne'l-firak*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. Beyrut: el-Matbaatu'l-'Asriyye, 1995.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî. *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî. *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Farğ beyne'l-firak)*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bâherzî, Ali b. Hasan. *Dumyettü'l-kasr ve usretü ehli'l-asr*, ts.
- Bozan, Metin. "Fadl b. Şâzân ve Kitâbu'l-'İle'i Çerçevesinde İmamet Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2004), 69-82.
- Bulut, Halil İbrahim. "Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybetin Aklileşmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2005), 175-202.
- Çevik, Ahmet. *Ebu Hâtîm er-Râzî'nin Kitabu'z-Zine fî'l Kelimâti'l-İslâmiyye Adlı Eserinin Tercüme ve Tablîli*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çift, Salih. "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2018), 439-462.
- Doğan, Hüseyin. *Horasan ve Maverâinnebir'de İlmî Bir İslam Politikası: Kerrâmiî Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Durguti, Abdylkader. "Makâlât Geleneğinde Muhammed b. Heysem ve Heysemiyye Mezhebi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (31 Aralık 2021), 987-1019. <https://doi.org/10.18403/emakalat.984782>
- Durguti, Abdylkader. "Mezheplerarası İletişimden Kaynaklanan Sorunlar: Kerrâmiyye ve Eş'ariyye Tartışması Örneği". 554-562. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 2019.

- Ebû Hâtım er-Râzî, Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-Râzî el-Versinânî. “Kitâbu’z-Zîne”. *el-Ğuluv ve’l-fırakı’l-ğâliye fî’l-bedâratı’l-İslamiyye*. thk. Abdullah Sellûm. Bağdat: Dâru’l- Vâsıt, 1982.
- Ebû Temmâm. *Bâbu’s-Şeytan min Kitâbi’s-Şecere*. thk. Wilferd Madelung - Paul E. Walker. Leiden: Brill, 1998.
- Edis, Mustafa Salih. “Kerrâmiyye’nin Kelami ve Fikhi Meselelere Yaklaşımı”. *Journal of Analytic Divinity* 3/2 (2019), 1-23.
- Erdem, Erol. *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikadi Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Ess, Josef van. *Theologie und Gessellschaft Im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Heidelberg, 1980.
- Gölcük, Şerafettin. “Kerrâmiler”. *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 11 (Nisan 1929), 1-15.
- Gülmez, Cahit - Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. “Bâtunî Düşüncüyü Yansıtmaya Açısından Ebû Temmâm’ın Bâbü’s-Şeytân Min Kitabi’s-Şecere Adlı Eserinin Tahlili”. *Turkish Journal of Shiite Studies* 5/1 (2023), 28-55.
- Hakîm es-Semerkandî, Ebû’l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmâîl el-Kâdî. *es-Sevâdü’l-a’zam*. Matbaatu’l-Cemal, ts.
- Hüseynî, Seyyid Muhammed Rızâ. “Fıraku’s-Şîa Veya Makâlâtü’l-İmâmiyye Nevbahtı’nin Mi Yoksa Kummi’nin Mi?” çev. Mehmet Kalaycı. *Şiî Fırkalar (Kitâbu’l-Makâlât ve’l-Fırak, Fıraku’s-Şîa)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- İbn Dâ’î er-Râzî (VII. asrın ikinci yarısı/XI. asrın ikinci yarısı), Seyyid Murtezâ b. Dâ’î Hasenî. *Tabsrâtü’l-avâm fî ma’rifeti mekâlâtü’l-enâm*. haz. Abbâs İkbâl. İntişârâtü Esâtîr, 1945.
- İbn Ebi’l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhu nebcî’l-belâğâ*. thk. Muhammed Ebu’l-Fudayl İbrâhîm. Kum: Dâru İhyâi’l-‘Arabiyye, 1993.
- İbn Şâzân, Ebû Muhammed Fazl b. Şâzân b. Halîl el-Ezdi en-Nisâbûrî. *el-İdab fî’r-red ‘alâ sāiri’l-fırak*. thk. Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî. Beyrut: Müessesetü Târihi’l-Arabî, 2009.
- İbn Şâzân en-Nisâbûrî, Ebû Muhammed Fazl b. Şâzân b. Halîl el-Ezdi. *el-İzâh fî’r-red ‘alâ sāiri’l-fırak*. thk. Celalüddîn el-Hüseynî el-Urmevî. Beyrut: el-Müessesetü’t-Târihi’l- ‘Arabî, 2009.
- İbn Yahya. *Şerhu Cümeli usûli’d-dîn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, Nu: 1648/II.
- İbnü’n-Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fibrîst*. thk. Rıdâ Teceddüd. Tahran, 1971.
- İnal, İbrahim Hakki. *The Presentation of the Murji’a in Islamic Literature*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- İsferâyînî, Ebû’l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir. *et-Tebşîr fî’l-dîn ve temyîzi’l-fırakati’n-nâciye ‘ani’l-fırakı’l-hâlikân*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Â’lemü’l-Kütüb, 1983.
- Karadaş, Cağfer. “Kerrâmiyye ve İtikadi”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007), 41-42.
- Koç, İsa. “İbn Şâzân’ın el-İzâh Adlı Eserine Göre İslam Mezhepleri”. *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları*. 569-580. İstanbul, 2018.
- Kutlu, Sönmez. “Kerrâmiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/294-296. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kutlu, Sönmez. “Kerrâmiyye Mezhebi: Tarihçesi, Fikirleri, Edebiyatı”. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zibniyet Çözümlemeleri*. ed. Sönmez Kutlu. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Madelung, Wilferd. “İmâmiyye Fırak Literatürüne Dair Mülhazalar”. çev. Ali Dere. *Şiî Fırkalar (Kitâbu’l-Makâlât ve’l-Fırak, Fıraku’s-Şîa)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü Ah’seni’t-tekâsîm fî ma’rifeti’l-ekâlîm*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991.

- Malamud, Margarit. “Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”. çev. Hüseyin Doğan. *Kelam Araştırmaları Dergisi* XIII/1 (2015), 533-552.
- Me‘âfirî, Kâdî Muhammed b. Abdullah Ebû Bekr b. el-‘Arabî el-İşbîlî el-Mâlikî. *Kanûnu’t-te’vîl*. thk. Muhammed es-Süleymânî. Beyrut: Dâru’l-Kıble, 1986.
- Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu‘temid. *Tebşiratü’l-edille*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Nevbahî, Hasan b. Mûsâ en- - Kummî, Ebû Halef Sa’d b. Abdillâh. *Şii Fırkalar (Kitâbu’l-Makâlât ve’l-Fırak, Fıraku’s-Şîa)*. çev. Hasan Onat vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *Târîbu Nîsâbûr*. çev. Muhammed b. Hüseyin Nîsâbûrî. Tahran: Kitaphanei İbn Sîna, ts.
- Nizâmülmülk. *Siyasetname*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 18. Basım, 2021.
- Pezdevî, Ebü’l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Uşûlî’l-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye, 2003.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd. *el-Bidâye fi’l-uşûlî’l-dîn*. thk. Fethullaf Huleyf. Mısır: Dâru’l-Meârif, 1967.
- Safedî, Ebü’s-Safâ Salâhuddîn. *el-Vâfi bi’l-vefeyât*. thk. Ahmet Arnavûd - Mustafa Türkî. Beyrut: Dâru İhyai’t-Turas, 2000.
- Sem‘ânî, Ebû Sa’d Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. Beyrut: Dâru’l-Cenân, 1988.
- Suğdî, Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed. *en-Nütef fi’l-fetâvâ*. thk. Selahuddîn en-Nâhî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1984.
- Suyûtî, Ebû Bekr b. Muhammed b. Celâluddîn. *Târîbu’l-hulefâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Mısır: Matbaatu’s-Saade, 1952.
- Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve’n-nihal*. thk. Muhammed Ahmed Fehmi. Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu‘mân el-Hârisî el-Ukberî. *Evâ’ilü’l-makâlât*. thk. Şeyh İbrahim el-Ensârî. el-Mü’temerü’l-‘Âlemî li’Elfiyeti’s-Şeyhi’l-Müfid/Musannefatü’s-Şeyhi’l-Müfid 8, 1413.
- Vadet, Jean Claude. “Le Karamisme de la Haute Asie Au Carrefour De Trois Sectes Rivalentes”. *Revue des Etudes Islamiques* 48/1 (Paris 1980), 25-50.
- Wilferd, Madelung. “Sufism and the Karamiyya”. *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies*. ed. Ridgeon Lloyd. 131-144. London and Newyork: Routledge, 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ebû Hâtim er-Râzî”. 10/148-150. İstanbul: DİA, 1994.
- Yoncalık, Yalçın. “Bir Şii Mezhepler Tarihi Kaynağı Olarak Tebsiratu’l-‘avâm”. *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2 (2020), 221-244.
- Yoncalık, Yalçın. *Tabsiratü’l-Avam Adlı Eserde Şii Fırkalar İle İlgili Görüşler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü’l-i’tidâl*. thk. Ali Muhammed Muavvez - A’dil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’*. Beyrut: Beytu’l-Efkâri’d-Düveliyye, 2004.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâbiri'l-a'lâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-'Alâm*. Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Zysow, Aron. "Two Unregocnized Karrami Texts". *Journal of The American Oriental Society* 108/4 (1988), 577-588.

SAİD HAVVÂ'NIN SÛFÎ ŞAHSİYETİ, TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ VE TEZKİYE ANLAYIŞI

Mehmet Emin BENER*

ÖZ

Saîd Havvâ, İhvân-ı Müslimîn teşkilatının Suriye'deki en önemli temsilcilerinden biridir. Kuruluş itibarıyla bir davet hareketi olan bu teşkilatla Havvâ'nın ilk teması lise yıllarında olur. O, bu dönemde hocalığını yapan Muhammed Hâmîd'in yönlendirmesiyle bazı sûfilerin meclislerine katılarak tasavvufla tanışır. Liseyi bitirdikten sonra dönemin önemli sûfilerini ziyaret ederek sohbetlerine katılır ve onlardan istifade eder. Zamanla sülûk ettiği bu yolda halifelik ve irşâd için icazet alır. Onun beş farklı tarikattan halifelik aldığı bilinmektedir; ancak-aktif bir sûflik anlayışına sahip olduğu için dergâh faaliyetlerinde bulunma yerine hayatını fikrî ve siyâsî mücadeleye adanmıştır. *Terbiyetünâ er-rûbiyye, Müzekekirât fî menâzîlî's-siddîkîn ve'r-rabbâniyyîn* ile *el-Müstablas fî tezkiyeti'l-enfus* onun müstakil olarak tasavvufa dair telif ettiği eserlerdir. Bu eserlerinin dışında özellikle *Key lâ nemdî be'iden 'an ihtiyâcâtî'l'-asr* ve *Cevlâtün fî'l-fikheynî'l-kebîr ve'l-ekber ve usûlibimâ* adlı eserleri onun tasavvufî anlayışına dair önemli bilgiler ihtiva eder. Havvâ bu eserlerinde tasavvufî görüşlerini ortaya koyarken İbn Taymiyye'nin temsil ettiği selefi anlayışın hassasiyetlerini gözetenek bir denge kurar. Aynı zamanda o, bazı sûfilerin aşırılıklarının, fakihlerin gayretleriyle şer'î çizgiye çekilmesi gerektiğini ifade eder. Havvâ'nın tasavvufî şahsiyeti ve tasavvufî görüşlerine dair ülkemizde yapılmış herhangi çalışmaya rastlamadık. Bu çalışmanın ileride yapılmasını temenni ettiğimiz akademik çalışmalara zemin teşkil edeceği inancındayız.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Saîd Havvâ, İhvân-ı Müslimîn, Tezkiye, es-Seyr İlallâh.

SAID HAWWA'S SUFI PERSONALITY, SUFI VIEWS AND UNDERSTANDING OF PURIFICATION

ABSTRACT

Said Hawwa is a key spokesman of the Muslim Brotherhood in Syria. Havva's initial experience with this organization, which is an invitation movement in terms of its formation, was during his high school years. He became acquainted with Sufism while attending Sufi assemblies led by Muhammad Hamed who was his teacher at that time. Following his high school graduation, he visited prominent Sufis of the time, engaged in their discussions, and profited from them. He receives approval and advice for the caliphate while following this path. It is known that he received the caliphate from five different sufi orders. However, since he had an active understanding of Sufism, he devoted his life to intellectual and political struggle instead of engaging in lodge activities. *Terbiyetünâ er-rûbiyye, Müzekekirât fî menâzîlî's-siddîkîn ve'r-rabbâniyyîn* and *el-Müstablas fî tezkiyeti'l-enfus* are the works that he independently compiled into Sufism. Apart from these works, especially his works named *Key lâ nemdî be'iden 'an ihtiyâcâtî'l'-asr* and *Cevlâtün fî'l-fikheynî'l-kebîr ve'l-ekber ve usûlibimâ* contain important information about his understanding of Sufism. While revealing his Sufi views in these works, Havva establishes a balance by taking into account the sensitivities of the Salafist understanding represented by Ibn Taymiyyah. At the same time, he states that the extremes of some Sufis should be brought to the religious line through the efforts of jurists. We have not come across any studies conducted in our country regarding Hawwa's mystical personality and mystical views. We believe that this study will form the basis for academic studies that we hope to be conducted in the future.

Keywords: Sufizm, Saîd Hawwa, Muslim Brotherhood, Purification, es-Seyr İlallâh.

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Siirt University, Faculty of Theology, Department of Tasawwuf, Siirt, Türkiye, eminbener@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-4402-2602>, <https://ror.org/05ptwtz25>

Geliş Tarihi / Date of Submission : 12.01.2024

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 16.09.2024

Atıf / Citation: Bener, Mehmet Emin. "Saîd Havvâ'nın Sûfî Şahsiyeti, Tasavvufî Görüşleri ve Tezkiye Anlayışı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 60 (Aralık 2024), 53-73. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1418779>

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

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Giriş

Saîd Havvâ'nın (öl. 1989), yirminci asırda Suriye'de yetişmiş en büyük sûfî ve mütefekkirlerden biri olduğu söylenebilir. Tefsir, hadis ve tasavvufa dair telif ettiği önemli eserlerin yanında, o, çağın gereklerini göz önünde bulundurarak İslâm'ın günümüzde nasıl temsil ve tebliğ edilmesi gerektiğine dair özgün fikirler ortaya koymuş entelektüel ve reformist bir şahsiyet olarak karşımızda durmaktadır. Buna rağmen daha çok *el-Esâs fi't-tefsîr* isimli eseri ve tefsirciliği akademik çalışmalara konu edilmiş, sûfî şahsiyeti ve diğer eserleri kanaatimizce hak ettiği ilgiyi görmemiştir.

Havvâ'nın kaleme aldığı *Terbiyetünâ er-rûhiyye, Müzekkirât fi menâzili's-suddikîn ve'r-rabbâniyyîn* ile *el-Müstablas fi tezkiyeti'l-enfûs* isimli eserleri tasavvufa dair neredeyse bütün konuları ihtiva eder. Nefis tezkiyesini konu edinen mezkûr son eseri, daha çok İmâm-ı Gazzâlî'nin, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* isimli eserinde konuya dair ortaya koyduğu görüşlerin bir muhtasarı şeklindedir. Saîd Havvâ'nın zikrettiğimiz bu üç kitabı dışında kaleme aldığı eserler mütalaa edildiğinde onun, bu eserlere tasavvufî bir veçhe kattığı görülebilir. Bu çerçevede sûfî şahsiyetinin, telif ettiği tüm eserlere nüfûz ettiği söylenebilir.

Havvâ'nın kendi biyografisinden bahsettiği *Hâzihî tecribetü ve hâzihî şehâdetü* isimli eseri onun hayatına dair bilgilere ilk elden ulaşmamıza vesile olmuştur. O, bu eserinde, talebelik döneminde mensubu olduğu İhvân hareketinin kendisini nasıl tasavvufa yönlendirdiğini ve adım adım mürşitlik payesine nasıl ulaştığını anlatır. Dolayısıyla onun sûfî şahsiyeti ve tasavvufî görüşlerine geçmeden önce çok kısa bir şekilde Sûriye'deki İhvân teşkilatlanmasından ve Havvâ'nın bu harekete nasıl katıldığından bahsetmemiz faydalı olacaktır. Çünkü bu hareket onu sadece tasavvufa yönlendirmemiş, aynı zamanda halvet, toplu zikir ve mevlid-i nebî için düzenlenen toplantılar gibi bazı sûfî uygulamalarıyla tanıştırmıştır.

1. Saîd Havvâ'nın Mensubu Olduğu İhvân Hareketinin Suriye Teşkilatlanması

İhvân'ın fikirlerinin Sûriye'ye taşınması ilk olarak 1930'larda bazı öğrencilerin Ezher'de okumak için Mısır'a gitmesi sonrasında gerçekleşir. Burada Hasan el-Bennâ'nın (öl. 1949) meclislerine katılan Şeyh Muhammed Hâmid (öl. 1969) ve Mustafa Sibâî (öl. 1964) gibi öğrenciler ondan etkilenip bu hareketin Suriye'deki öncüleri olmuşlardır. Özellikle Hama'nın en büyük camisi olan "Sultan Câmî" imam ve hatibi Şeyh Muhammed Hâmid'in bu yöndeki gayretleri harekete ivme kazandırmıştır.¹

İhvân hareketinin Suriye'deki ilk kurumsal teşekkülünün, 1930'larda Suriye halkının Fransız emperyalizminden kurtulup bağımsızlığını elde etmeye çalıştığı yıllarda kurulan birbirinden bağımsız ve ticari faaliyetlerde bulunan bazı dinî hayır dernekleri vesilesiyle olduğu ifade edilir. Hareketin ilk resmi ayağı ise 1937 yılının başlarında Halep'te on bir kişinin iştirakiyle "Dârü'l-Erkâm"² ismiyle davet çalışmalarına başlar. Suriye ekonomisindeki önemli yeri ve nüfus yoğunluğu yanında İhvân hareketinin iyi ilişkiler kurmak istediği Türkiye'ye yakın olması, Halep'in merkez üs seçilmesinde etkili olduğu söylenebilir.³

Suriye İhvân'ı üzerine geniş bir çalışması olan Adnân Sâ'deddin'e göre 1930'ların ortalarında Halep'te "Dârü'l-Erkâm", Dimeşk'te "Envârü'l-Şübbânî'l-Müslimîn" ve Humus'taki "Ebnâü'r-Râbitâtü'd-Diniyye" isimli dernekler Suriye'de İhvân hareketinin atılan ilk nüveleridir. 1940'larda ivme kazanan hareket Deyrizor, Lazkiye ve Hama gibi kentlerde de teşkilatlanmış ve geniş bölgelerde etkinliğini hissettirmiştir. 1945'te ise olgunlaşarak kuruluşunu tamamlamış sosyal, siyasî ve dinî bakımdan ülkede etkin bir güce kavuşmuştur.⁴ 1946 yılında ise harekete bağlı bütün dernek ve cemiyetler bir araya gelerek "Müslüman Kardeşler Teşkilatı" adı altında birleşmiştir. Daha önce Humus'ta kurulan "Muhammed Gençliği" isimli

¹ Adnân Sa'deddin, *el-İhvânü'l-Müslimîn fi Suriye Müzekkirât ve Zikriyât* (Amman: Dârü Ammâr, 2006), 1/34-35.

² Hanna Batatu tarih olarak 1935 verir ve 1935'ten 1944 yılına kadar "Dârü'l-Erkâm"ın İhvân'ın Suriye'deki en aktif karargâhı ve merkezi olmaya devam ettiğini dile getirir. Ayrıca bu ismin, Hz. Peygamber'in Mekke döneminde İslâm'ı gizliden tebliğ ettiği sırada 614 yılında kendisine karargâh seçtiği Erkâm b. Abdimenaf'ın evine atfen tercih edildiğini söyler. bk. Hana Batatu, "Syria's Muslim Brethern", *MERIP Reports 110* (November- December 1982), 16.

³ Muhammed Tandoğan vd., "The Anatomy Of An Opposing Sunni Movement In Syria: The Muslim Brotherhood (Al-Ihvân Al-Muslimîn)", *Avrasya İncelemeleri Dergisi (AVID)* 1/2 (2012), 142.

⁴ Sa'deddin, *Müzekkirât ve Zikriyât*, 1/38-39.

cemiyetin lideri Mustafa Sibâî de bu teşkilatın başına getirilmiştir. Bütün bu çalışmaların amacı Suriye ve Mısır'daki İhvân hareketi arasında hedef ve gaye birliğini tesis etmeye yöneliktir.⁵

Müslüman Kardeşler Teşkilatı, 1947 ve sonrasında Suriye'de yapılan demokratik seçimlerde mecliste temsil edilmiş ve bakanlık düzeyinde idareye ortak olma başarısını göstermiştir. Ancak Fransız işgalinin son bulmasıyla başlayan siyasî süreç zaman zaman şiddetli gerginliklere ve mücadelelere sahne olmuş; bazen yasadışı zihniyetler bazen de darbeci anlayışlar yönetimde söz sahibi olmuştur.⁶ Saîd Havvâ'nın çocukluk ve gençlik yılları böyle bir siyasî mücadele ve kargaşanın yaşandığı döneme denk gelir.

2. Saîd Havvâ'nın İhvân Saflarına Katılması

1935 yılında Suriye'nin Hama kentine bağlı "Aliliyât" mahallesinde dünyaya gelen Saîd Havvâ, tahkik etme fırsatı bulmadığını söylemekle beraber soyunun Hz peygambere dayandığını ifade eder. Henüz iki yaşındayken annesini kaybeder. Dört yaşına geldiğinde babası yaşadığı talihsiz bir olaydan dolayı Suriye'den firar etmek zorunda kalır. Bir süre sonra Suriye'ye geri döndüğünde hapse atılır. Bu durum nedeniyle Havvâ, zor ve çileli bir çocukluk yaşar. Babası hapisten çıktıktan sonra da bu sıkıntılı hayat devam eder. Nitekim masraflarını karşılayamadığı için babası, onu ilkokuldan alır. Çiftçilik yaparak tarlalardan çıkan ürünleri hallerde pazarlayarak geçimini temin etmeye başlayan babasına muhasebe işlerinde yardımcı olur.⁷

Havvâ, babasının yanında çalışırken insanların babasına kendisini okula vermesi için telkinlerde bulduklarından bahseder. Bunun üzerine babasının onu gece eğitimi veren bir okula verdiğini ve böylece hem okuyup hem de babasına yardımcı olmaya devam ettiğini aktarır. Bu dönemde birçok kitap okuduğunu ve mütalaa ettiğini söyleyen Havvâ, üç yıl ara verdiği ilkokulu başarıyla bitirdiğini belirtir. Ayrıca Havvâ, bu süre zarfında babasının Fransız işgal kuvvetlerine karşı Suriyelilerin mücadelesine verdiği destekten övgüyle bahseder.⁸

Havvâ, tahsilinin ilk dönemlerinde henüz i'dâdî mektebindeyken⁹ dünya klasiklerinin bir kısmını ve bazı felsefî kitapları okuyup mütalaa eder. O, okul içinde dönemin popüler ideoloji ve hareketleri hakkında düzenlenen tartışmalara katıldığını ve taraf olduğu düşünceleri başarıyla müdafaa ettiğini dile getirir. Ayrıca hangi topluluk içerisinde kendisini ifade edeceği noktasında derin düşüncelere daldığını, bazen sabahlara kadar uyuyamadığını ve kendisine bir yol göstermesi için devamlı Allah'a dua ettiğini söyler. Akabinde Suriye'de İhvân hareketinin temsilcilerinden olan ve aynı zamanda okuduğu lisede hoca olarak görev yapan Şeyh Muhammed Hâmid ile tanıştığını ve bu olayın, hayatını değiştirdiğini aktarır. Havvâ, hocasının şahsında İhvân hareketine ve bu hareketin davetçilerine büyük ilgi duyar. Böylece İhvân hareketine mensup birkaç arkadaşıyla beraber dönemin bazı büyük âlimlerinin rahle-i tedrisinden geçer. O, en meşhur eseri olan *el-Esâs fi't-tefsîr'in* alt yapısının da bu dönemde oluştuğunu dile getirir.¹⁰

Havvâ, İhvân hareketine katıldıktan sonra Suriye'nin o dönemki yönetimine karşı birçok gösteri ve protestoda ön safta yer alır. Bu sırada yaptığı konuşmalar sayesinde hitabet kabiliyetinin geliştiğini, Hama'nın en büyük lisesi olan bu okulda İhvân hareketinde farklı pozisyonlarda görev yaptığını ve nihayetinde İhvân'ın Hama bölgesi öğrenci sorumlusu olarak en üst kadroda kendisine yer verildiğini

⁵ Olivier Roy, *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın (İstanbul: Metis Yayınları, 1994), 149; Saîd Havvâ, hayat tercemesine dair kaleme aldığı eserinde Suriye'de kurulan cemiyetlerin tek çatı altında birleşip Mustafa Sibâî'yi başkan seçmelerinin 1944 yılında gerçekleştiğini söyler. bk. Saîd Havvâ, *Hâzîbî Tecribetî ve Hâzîbî Şebâdetî* (Kahire: Dârü't-Tevfîki'n-Nümûzeciyye, 1987), 40.

⁶ İhvân'ın Suriye'de verdiği siyasî mücadele için bk. Joshua Teitelbaum, "The Muslim Brotherhood and the 'Struggle for Syria', 1947-1958 Between Accommodation and Ideology", *Middle Eastern Studies* 40/3 (May 2004), 134-158.

⁷ Havvâ, *Hâzîbî Tecribetî*, 7-11.

⁸ Havvâ, *Hâzîbî Tecribetî*, 14-15.

⁹ Ortaöğretim düzeyinde eğitim veren i'dâdî mektepler, ibtidâîye ve rüşdiye okullarından sonraki kademe olup yükseköğretime öğrenci yetiştiren eğitim kurumlarıdır. bk. Abdurrahman Gülmez, "Osmanlı Devleti'nde İdâdiler", *Uluslararası Alan Eğitimi Araştırmaları Dergisi (International Journal of Field Education Researches)* 2/2 (Haziran 2021), 107-108.

¹⁰ Havvâ, *Hâzîbî Tecribetî*, 22-26.

söyler. O, hareketli geçen öğrencilik hayatından sonra öğretmen olarak atanmak için katıldığı sınavı başarıyla geçer ve Haseke’de bir okula atanır.¹¹

3. Saîd Havvâ’nın Tasavvufla Tanışması

Kanaatimizce İhvân hareketinin, davet hareketi olarak faaliyet gösterdiği, siyaset içerisinde etkin bir güç olmakla beraber tamamen politize olmadığı kuruluş ve ilk örgütlenme dönemlerinde İslâm’ın ahlâkî yönüne verdiği ehemmiyet,¹² Havvâ’nın tasavvufa rağbetini arttıran ve onunla rabitasını kuvvetlendiren en önemli saiktir. Buna hocası Şeyh Muhammed Hâmîd’in, onu sûfî meclislerine teşvik etmesi ve dünya meşgalelerinin kendisini sevk ettiği olumsuz ruhsal halleri de ekleyebiliriz. Zira ruhsal boyutta yaşadığı gelgitlerde tasavvuf ehlinin meclislerine katılıp onlardan istifade ettiğini bizzat ifade eder. Ayrıca ilk ilmî müktesebatını elde etmeye başladığı dönemlerde, bir asırlık yaşına rağmen aklî kabiliyetinden hiçbir şey kaybetmeyen ve aynı zamanda Hama müftüsü olan Şeyh Saîd Ne’sân’ın (öl. 1967) onun üzerindeki tesirinden de bahsedilebilir. Nitekim Şâzelî tarikatı şeyhlerinden Ahmed Zerrûk’un (öl. 899/1493-94) telif ettiği ve tasavvufun kaide ve usullerini içeren *Kavâ'idü't-tasavvuf* adlı eseri onun riayetinde okur.¹³

Saîd Havvâ’nın sûfilerle ilk ciddi teması üniversite yıllarında gerçekleşir. 1956 yılında Şam’da henüz yeni kurulan Şeriat Fakültesi’ne kaydolduktan sonra bölgenin önde gelen âlimlerinden ve Derkâviyye tarikatı¹⁴ şeyhlerinden Şeyh Muhammed Hâşimî’yi (öl. 1961)¹⁵ ziyaret eder ve onun sohbet halkalarına katılır. Havvâ, kelâm ilmine derin vukûfiyeti bulunan bu sûfiyi, kendisini İhvân hareketiyle tanıştıran Şeyh Muhammed Hâmîd’den sonra en çok etkilendiği zât olarak zikreder. Nitekim bu zât, Havvâ’ya tarikat viridlerini telkin eder. O, bu viridlerin, Hasan el-Bennâ’nın viridlere dair kaleme aldığı *Risâletü'l-me'sûrât*'ının sonlarında bulunan istiğfar, salavat ve tehlillerden ibaret olduğunu dile getirir.¹⁶

Havvâ, Muhammed Hâşimî ile olan yakınlaşmasından sonra Şeyh Muhammed Hâmîd’in, kendisine, Şeyh İbrahim Galâyînî’nin (öl. 1958/1378)¹⁷ meclislerine katılması ve Nakşibendiyye tarikatının zikir usulünü benimsemesi tavsiyesinde bulunduğunu söyler. Havvâ, birkaç arkadaşıyla beraber şeyhin yanına varır ve ona bi’at eder. Havvâ’yi şeyhe yönlendiren Muhammed Hâmîd, kendisine İhvân hareketinde sorumluluk alıp faal olması gerektiğini söylerken Şeyh, Havvâ’ya uzleti tavsiye eder. Ancak Havvâ, bir

¹¹ Havvâ, *Hâzîhî Tecribetî*, 26-29.

¹² Örneğin Saîd Havvâ, İhvân hareketinin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Mevdûdî ile ilk karşılaşmalarında onun, kendilerine özellikle İslâm’ın temel ahlâkî değerlerine sıkı bir şekilde temessükü tavsiye ettiğini ve bunun kendisini hayli etkilediğini söyler. bk. Havvâ, *Hâzîhî Tecribetî*, 34.

¹³ Havvâ, *Hâzîhî Tecribetî*, 31-32, 38.

¹⁴ İlk kurucusu İdrîsî şeriflerden Ali b. Abdurrahman el-Cemâl olan bu tarikat, 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarında Fas ve Cezayir’de yaygınlık göstermiştir. Kendisi şâzelî şeyhlerinden Ebü'l-Mehâmid Sîdî el-Arabî el-Endelûsî’ye intisap ettikten sonra on altı yıl boyunca hizmetinde bulunur. Şeyhinin vefatından sonra yerine geçerek Fas’ta bir zâviye yaptırır ve burada irşâdla meşgul olur. Ali b. Abdurrahman’ın vefatı üzerine en meşhur halifesi Mevlâ el-Arabî ed-Derkâvî yerine geçer. Onun tarikatın başına geçmesiyle beraber müridânın sayısında hatırı sayılır bir artış olur. Daha sonra bu tarikat, âdâb ve esaslarını tarif ve tespit eden ed-Derkâvî’ye nispetle “Derkâviyye” ismini alır. Muhammed es-Seyyid el-Celyend, “Derkâviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/179.

¹⁵ 1851 yılında Cezayir’in Tilimsan şehrine bağlı Subde mevkiinde dünyaya gelir. İlk öğrenimini bölgenin âlim şahsiyetlerinden biri olan babasından alır. İlmî tahsili sırasında bölgenin önemli sûfî ve âlimlerinden olan Muhammed b. Yellis’ten dersler okur ve akabinde ona intisap eder. Fransızların Cezayir’i işgali sırasında Şam’a hicret eder ve Derkâviyye şeyhlerinden Ahmed el-Alevî’ye intisap eder. Zamanla cami ve medreselerde ders ve zikir halkaları kurar. Birçok kişinin, onun sohbet ve telkinleriyle tövbe ettiği söylenir. 1961 yılında irşâd faaliyetlerini yürüttüğü Şam’da vefat eder. bk. İlyas Çelebi, “Muhammed b. Ahmed Hâşimî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/410.

¹⁶ Havvâ, *Hâzîhî Tecribetî*, 29-30.

¹⁷ Hicrî 1300 yılında Dimeşk’te doğar. Şeyh Mahmûd Attâr, Şeyh Abdulkâdir el-İskenderânî, Şeyh Ebu'l-hayr el-Meydânî gibi dönemin önemli âlimlerinden ders alır, henüz gençlik yıllarının başında “Katanâ” şehrinde imam ve hatiplik görevlerini üstlenir. Tasavvufta Şeyh İsâ el-Kurdî en-Nakşibendî’nin yanında sülûkunu tamamlayarak halifelik aldığı rivayet edilir. İlmî müktesebatını elde ettikten sonra kendisine Katanâ müftülüğü görevi tevdi edilir ve vefat ettiği tarih olan 1378 yılına kadar bu görevi devam ettirir. bk. Muhammed Edîb Sâlih, *Hâkezâ ju'ellimü'r-rabbâniyyân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1428/2007), 242-264.

davet hareketi olarak gördüğü Müslüman Kardeşler Teşkilatı içindeki mücadelesini uzletten daha hayırlı gördüğünden şeyhin bu tavsiyesine uymaz.¹⁸

Havvâ, üniversite yıllarında bazı arkadaşlarıyla beraber tasavvufî bir sülûk sürecine girdiğinden bahseder. Buna göre Hama'da birkaç odadan müteşekkil bir mescidi kendilerine karargâh olarak seçerler. Burada zikir meclisleri kurar, sabah akşam virdlerini okurlar. Bir müddet sonra bir ev kiralayıp faaliyetlerini buraya taşırlar. Bu onlar için ideallerindeki İslâmî eğitim merkezinin bir örneği mesabesindedir. Nitekim onları ruhî, ilmî, fikrî ve ahlâkî gelişim ve olgunluğa götürecek bir ortam oluşturmayı başarmışlardır. Zamanla ilmî müzâkerelerin yapıldığı, isteyenlerin itikâfa girdiği, irşâd faaliyetlerinin yürütüldüğü bir yapı teşekkül eder. Böylece insanların teveccüh ettiği, akidesi bozuk insanların inancını tazelediği ve günah işleyenlerin gelip tövbe ettiği, kimsenin dışlanmadığı, devlet nizamına aykırı hiçbir hareketin sadır olmadığı gayri resmî bir dinî kurumsal yapı ortaya çıkar. Bu yapı, Saîd Havvâ'nın üniversite yıllarından sonra da faaliyetlerini aynı şekilde sürdürmüştür.¹⁹

Havvâ hayatı boyunca birçok sûfî zevâtın meclislerine katıldığını, onlardan istifade ettiğini hatta bazılarının sözlü, bazılarının ise yazılı icâzet aldığını söyler. Dimeşk'te bulunduğu sırada meclislerine devam ettiği ve "velilerin velisi" şeklinde övgüde bulunduğu Molla Ramazan el-Bûtî'den (öl. 1410/1990) şifahî olarak "Allah yoluna davet" konusunda icâzet aldığını ifade eder. Hayatında en çok etkilendiği kişilerin başında gelen Muhammed Hâşim'in halifelerinden bazılarının yanında ayrı ayrı üç defa halvete girdiğini ve bu halifelerden birisinin kendisine yazılı olarak mürid yetiştirmek ve irşâd için icâzet verdiğini belirtir. Ayrıca Hama'da "Cem'iyetü'l-Ulemâ" (Ulemâ Topluluğu) başkanı olan Şeyh Muhammed Ali el-Murâd'ın (öl. 1421/2000) yazılı olarak kendisine öğrettiği her şeyin icâzetini (icâzetü'l-küll); beş ayrı tarikatın şeyhinden de ayrı ayrı bu tariklerin icâzetini aldığını aktarır.²⁰ Bütün bunlara bakıldığında Havvâ'nın güçlü bir sûfî şahsiyete sahip olduğu anlaşılır. Ancak o, icâzet aldığını söylediği sûfîlerin hepsinin isimlerini vermez. Kanaatimizce bunun nedeni, bu zevâtın, yaşadıkları muhitin dışındaki İslâm coğrafyasında şöhret bulmamalarından kaynaklanmaktadır.

4. Saîd Havvâ'ya göre Tasavvuf

Saîd Havvâ yukarıda ifade edildiği hayatının önemli bir kısmını sûfî meclislerinde geçirmiştir. O, tezkiye, tahliye, zikir ve halvet gibi tasavvufun Kur'an ve sünnet kaynaklı esaslarını hayatının merkezine almış, nazarî tasavvufu ise eleştirmiştir. Nitekim kendisi *Terbiyetünâ er-rûbiyye, el-Müstahlas fî tezkiyetü'l-enfûs ve Müzekkirât fî menâzihî's-siddikîn ve'r-rabbâniyyîn* isimli eserlerini yazma nedenini şu şekilde açıklar: *Muâsır İslâm âlimleri ve davetçileri, dönemin koşullarına uygun bir şekilde güncellenmiş bir tasavvuf anlayışına ihtiyaç duymaktadırlar. Bu durum, günümüzde tasavvuf adı altında ortaya konan bazı sapmaların da önünü alacaktır. Tedavülde bulunan kitapların çoğu şatahat²¹ türü ibarelere yer verirken nazarî konuları ele almakta ve içinde bulunduğumuz asrın problemleri ve bu problemlerin halline dair sadra şifa bilgiler ihtiva etmemektedir.²² Günümüz toplumunda Müslüman gençliğin ruhî terbiyeye ihtiyacı göz ardı edilemez. Dolayısıyla tasavvufun hakikatlerini ortaya koyan, anlaşılır, kavram ve meseleleri olması gerektiği gibi açıklayan kaynaklara ihtiyaç vardır.²³*

¹⁸ Havvâ, *Hâzihî Tecribetî*, 30.

¹⁹ Havvâ, *Hâzihî Tecribetî*, 54-55.

²⁰ Havvâ, *Hâzihî Tecribetî*, 38.

²¹ Gelen feyz ve tecellilerin vesilesiyle velî kullardan sadır olan ve şeriatın zahirine muhalif görünen sözlere denir. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü TTDS* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2004), "Şatahat", 595.

²² Kanaatimizce burada müellif son dönemde yazılmış ve toplumun meselelerini tasavvufun hakikatleriyle ele alan bir kitabın yokluğundan muzdariptir. Zira o, ilk tasavvuf klasiklerini okuduğunu, istifade ettiğini ve bunların okunmasını tavsiye ettiğini eserlerinde özellikle belirtir. bk. Saîd Havvâ, *Cündullah Sekâfeten ve Ahlâken* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1412/1992), 133.

²³ Havvâ, *Cündullah*, 133-34.

Havvâ'ya göre tasavvuf müstakil bir şer'î ilimdir. Nitekim sahabe “Yeryüzünden kaldırılacak ilk ilim, huşûdur.”²⁴ buyurmuşlardır. Huşû ise tasavvufun konusu olan kalbî amellerden birisidir. O, aynı zamanda tasavvufun, fıkıh ve akaid ilimlerinin mütemmimi/tamamlayıcısı olduğunu belirtir.²⁵ Bu üç ilmin mahiyetinden, konularından ve metodolojisinden özetle bahseden ve aralarındaki sıkı ilişkiyi ortaya koyan *Cevlâtün fi'l-fıkheyni'l-kebîr ve'l-ekber ve usûlihîmâ* isimli eseri kaleme alan Havvâ, ilk dönem sûfilerinin, tasavvufu, ehl-i sünnet ve'l-cemâat akidesi çizgisine çekme ve onu, kalbî amelleri konu alan pratik fıkıh uygulamalarından ibaret bir ilim olarak ortaya koyma gayretlerinin²⁶ son dönemlerdeki bir temsilcisi olarak görülebilir.

Havvâ, Kuşeyrî'den (öl. 465/1072) ve Ahmed Zerrûk'tan nakiller yaparak sûfiyenin bu ilmi, tevhid ve sahih bir akide üzerine inşa ettiklerini, inançlarını her türlü bid'atten muhafaza ettiklerini, selefın ve ehl-i sünnetin menhecine/yoluna tâbi olduklarını, varlığa ve ademe/yokluğa dair görüşlerini bu çerçevede sarıh ifadelerle dile getirdiklerini söyler. Eğer bunun dışında bir şeyler söylenmişse de sarahaten küfür içermediği müddetçe en kötüye yorumlanarak tekfirci bir tutum takınılması ve söylenen sözleri eleştirip sözün sahibinin Allah'a havale edilmesi gerektiğini ifade eder.²⁷

Havvâ'ya göre sûfiye içerisinde bid'at ehlî insanların varlığı, tasavvufun tümünden reddedilmesini gerektirmez. O, Ahmed Zerrûk'un *Kavâ'idü't-tasavvuf* isimli eserinde ifade ettiği “Tasavvuftaki aşırılıklar heva ehli kelimciler ve haklarında kötü konuşulan kusurlu fakihler gibidir. Sözleri terkedilir, amellerinden sakınılır; ancak söylemlerinden dolayı kendilerini nispet ettikleri hak mezhep terkedilmez.”²⁸ sözünü naklederek onun bu konudaki düşüncesini teyit eder.²⁹

Havvâ'ya göre tasavvuf ve fıkıh birbirini tamamlayan iki ilimdir ve biri diğeri olmadan eksik kalır. Bununla beraber o, fakih bir sûfinin, sûfi bir fakihten üstün olduğunu söyler.³⁰ Bu görüşüne Ahmed Zerrûk'tan naklettiği şu ifadeleri referans gösterir: “Tasavvuf, fıkıhtan daha özel bir alandır. Onun için fakihin sûfiyi inkâr etmesi mümkündür; ancak sûfinin fakihi inkâr etmesi sahih olmaz. Tasavvuf olmadan sadece fıkıh ilmiyle iktifa edilebilirken; fıkıh olmadan tasavvufla iktifa edilmesi doğru olmaz. Tasavvuf, fıkıhtan daha yüce bir ilim olsa da maslahat açısından onun derecesinde değildir.”³¹

Havvâ eserlerinde Kitap ve Sünnet menşeli bir tasavvuf anlayışını ısrarla vurgular. O, Özellikle Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinden yaptığı nakillerle ilk dönem sûfilerinin, Kitap ve Sünnet'e ittibâa verdikleri ehemmiyeti ortaya koymaya çalışır. Bu nakiller arasında Ebû Süleyman Dârânî'nin (öl. 215/839) “Sûfiyenin bazı nüktelerini Kitap ve Sünnet'ten iki şahide arz etmedikçe kabul etmem.” sözü ile Bâyezîd-i Bistâmî'nin (öl. 234/848) “Bir adamın birçok keramet gösterdiğini hatta havada uçtuğunu görseniz, dinin emir ve yasaklarına ve şeriatın hükümlerine karşı durumunu görmeden ona aldanmayınız.” uyarısı en dikkat çekenleridir. Aynı zamanda Havvâ, sûfiyenin büyüklerinden İmam Şiblî'nin (öl. 334/946) vefat etmeden hemen önce hasta yatağında kendisine abdest aldırılırken sakallarına tahlil (تخليل)³² yapılmadığı için

²⁴ Bu rivayet, Hz. Peygamber'den rivayet edilen uzun bir hadiste yer alan râvilerden Cubeyr bin Nefir'in, Ubâde b. Sâmî'ten naklettiği bir haberdır. Hadisin tamamı için bk. Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), “İlim”, 5.

²⁵ Zira fıkıh ilmi, namazın şart ve rükünlerinden bahsederken tasavvuf, o namazın nasıl huşû içerisinde kılınacağından; akaid ilmi, Allah'ın esmâ ve sıfatlarında bahsederken tasavvuf, bu esmâ ve sıfatların mana ve tecellilerinden bahseder. bk. Saîd Havvâ, *Cevlâtün fi'l-Fıkheyni'l-Kebîr ve'l-Ekber ve Usûlihîmâ* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1981/1401), 78, 104.

²⁶ İlk dönem sûfi müelliflerin bu konudaki hassasiyetleri için bk. Abdullah Kartal, “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2015), 6-8.

²⁷ Saîd Havvâ, *Müzekkirât fî Menâzîlî's-Siddîkîn ve'r-Rabbânîyyîn* (Beirut: Dârü Ammâr, 1409/1989), 9-10.

²⁸ Ahmed Zerrûk, *Kavâ'idü't-Tasavvuf* (Dimeşk: Dârü'l-Beyrûtî, 1424/2004), 51.

²⁹ Havvâ, *Müzekkirât*, 10.

³⁰ Havvâ, *Müzekkirât*, 10.

³¹ Zerrûk, *Kavâ'idü't-Tasavvuf*, 40.

³² Tahlil, abdest alan kişinin yüzünü yıkarken sakal diplerini parmaklarıyla ovalaması anlamında olup Hz. Peygamber'in sünnet uygulamalarındandır. bk. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-

kendisine abdest aldırın kişinin elini tutup sakallarının diplerine kadar yüzünü ovalamasını, sünnete verdiği önemi göstermesi açısından önemli bir rivayet olarak görür. Bu nakillerden sonra Havvâ, sûfîlerin, bid'atler ve şeriata muhalif fiilleriyle değil, sünneti taharri/araştırma ve ona tabi olmadaki azimleriyle insanların muhabbet ve güvenlerini kazandıklarını dile getirir.³³

Saîd Havvâ, aksiyoner bir tasavvuf anlayışını gerekli görür. O, kendi döneminde müşahede ettiği tasavvufun, tamamen içe kapanan, asrın ihtiyaçlarına yabancı, bir kenara sinmiş, mücâhede ve mücadeleyi bırakmış birkaç kişinin insafına terkedildiğini ve bunun hayır getirmeyeceğini söyler. O, tasavvufun zühd olarak ortaya çıktığı ilk dönemlerde mücâhede kavramının öne çıkarıldığını ve İslâmî hareketin, tasavvufa ilk dönemdeki canlılığı kazandırması gerektiğini belirtir. O dönemlerde Afrika'da emperyalist devletlere karşı mücadele veren Senûsiyye tarikatı başta olmak üzere, Kafkasya'da Ruslara karşı savaşan Şeyh Şâmil'i (öl. 1871) Hindistan'da İslâm'ı yaymak için büyük çaba sarf eden İmâm-ı Rabbânî'yi (öl. 1034/1624) ve Türkiye'de o dönemin Nakşibendî şeyhlerinden Şeyh Saîd'i (öl. 1960)³⁴ ideal tasavvufî hareketin öncüleri olarak gördüğünü dile getirir. Kendilerinin de bu tarikat ve sûfîler gibi bir tasavvufî cihad uyanışını gerçekleştirmek için büyük gayret içinde olacaklarını ifade eder.³⁵

Havvâ, Kur'an'da nâzil olan "Baskı ve şiddet kalmayınca ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın."³⁶ ayetini hatırlattıktan sonra bazı sûfî büyüklerin cihada çok önem verdiklerini ve gerektiğinde cenk meydanlarında eline kılıç alıp küffarla savaştıklarını zikreder. Bu gibi zâtların aynı zamanda içinde buldukları vaktin hakkını verdiklerini belirtir.³⁷ Örnek olarak da Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinden³⁸ Hâtemü'l-Esamm'ın (öl. 237/851) şu rivayetini nakleder: "Şakik (öl. 194/810) ile beraber ordu saflarında Türklere (Moğollara) karşı savaşıyorduk. Çok zorlu bir savaş idi. Şakik bana 'Bugün kendini nasıl görüyorsun? Gerdek gecesinde hanımınla ilk geçirdiğin geceki hazzı alıyor musun?' diye sordu. Ben ona 'Hayır, vallahi öyle hissetmiyorum.' dedim. Bunun üzerine o, 'Lakin ben vallahi kendimi o geceyi yaşıyor gibi görüyorum.' dedi."³⁹

5. Havvâ'ya Göre Tasavvufun Problemleri

Saîd Havvâ, akaid ve fıkhla beraber İslâmî ilimlerin en önemli üç disiplininden biri olarak gördüğü tasavvufa, zamanla Kitap ve Sünnet'te yeri olmayan bazı bid'at ve hurafelerin karıştığını, bundan dolayı bazı kimselerin ona cephe aldığını söyler. Ancak o, bu nedenle tasavvufa cephe alan kimselerin tamamen tasavvufu inkâr etmelerini tehlikeli görür. Nitekim Kitap'a ve Sünnet'e baktığımızda kalp, kalbin selameti, kalbin hastalıkları ve tedavisi, nefis, nefis tezkiyesi, nefsin tuzakları ve bunlardan korunma yolları, yakîn, takvâ vb. konulara yer verildiğini görürüz. Buna göre zikri geçen konuları ele alan bir ilme ihtiyaç hâsıl olur ve böylece tasavvuf ilmi neşet eder. Sûfîler yukarıda zikrettiğimiz konuları ve bu konularda bilinmeyenleri ortaya koyan eserler telif ederek İslâmî düşünceye büyük katkı sunmuşlardır.⁴⁰

Makdisî, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin-Abdulfettah Muhammed el-Huluv (Riyad: Dârü'l-İlmi'l-kütüb, 1417/1997), 1/147.

³³ Havvâ, *Müzekkirât*, 12-13.

³⁴ Havvâ'nın Şeyh Saîd ismiyle işaret ettiği zât vefat tarihinden de anlaşıldığı üzere Bedüzzaman Said Nursî'dir. Said Nursî'nin herhangi bir tasavvufî tarikattan hırka giydiği bilinmese de hakkında yapılan bir çalışmada kendisinin, hakikat dersini, uveysî bir yolla Gavs-ı A'zam, Ali Zeynelâbidin ve daha sonrasında Hz. Hüseyin vasıtasıyla Hz. Ali'den aldığını söylediği aktarılır. bk. Abdulvehap Erin, "Nursî'nin Tasavvuf ve Tarikatlarla İlişikisine Dair Bir Değerlendirme", *EKEV Akademi Dergisi (Özel Sayı)* (Ekim 2023), 21.

³⁵ Havvâ, *Terbiyetünâ er-Rûbiyye*, 6-7.

³⁶ el-Enfâl 8/39.

³⁷ Sûfîler bu durum için İbnü'l-vakt terimini kullanırlar. Bu terim, zamanın uyarına giden, vaktin icablarına göre hareket eden, mizaç ve tabiata göre söz söyleyen, müsamahakâr kişiler için kullanılır. Bk. Cebecioğlu, "İbnü'l-vakt", 294.

³⁸ Ebü'l-Kâsım Zeynü'lislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), 397.

³⁹ Havvâ, *Müzekkirât*, 17.

⁴⁰ Havvâ, *Cevlâtün fi'l-Fıkheyni'l-Kebîr ve'l-Ekber ve Usûlibimâ*, 128-129.

Havvâ, bu genel değerlendirmeyi yaptıktan sonra tasavvufun problemleri hakkında düşüncelerini aktarır. Bunları kısaca maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Bu ilme müntesip olanların ekseriyeti, tasavvufu diğer ilimlerden hatta Kitap ve Sünnet'ten bağımsız görerek büyük bir hataya düşerler. Onlar bu ilmin tek başına yeterli olduğunu düşünerek fıkıh ve akaid gibi İslâmî ilimleri okumaktan imtina ederler. Kitap ve Sünnet'ten ise sadece tasavvuf konularına dair naslara ehemmiyet verirler. Halbuki Kitap ve Sünnet'le beraber bütün İslâmî ilimler hem dünya hem de ahiret selameti için elzemdir.

Havvâ, tasavvufun, Müslümanların ihtiyaç duyduğu bir ilim olduğunu söyler. Bununla beraber o, İslâm'a dair bütün konuları ihtiva eden bir ilim değil, aksine diğer İslâmî ilimlerin mütemmimidir. Örneğin namazın şartları, rükünleri gibi konular fıkıh ilminin; namaz gibi farz olan ibadetleri inkâr edenlerin durumu akaid ilminin; namazın kabul şartlarından biri olan ihlâs ise tasavvuf ilminin konusudur. Buna göre bir sûfi, Kitap ve Sünnet kaynaklı fıkıh ve akaid gibi ilimlere gerekli ehemmiyeti vermez ve bunları öğrenmezse hem sapıtır hem de saptırır. Bu durumda o, Kur'an'ın "Yoksa siz kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz?"⁴¹ ayetinin muhatabı durumuna düşer.⁴²

b) Fıkıh ilmi, amellerin Kitap ve Sünnet'e uygunluğunu ortaya koyan bir ilimdir. Fakihin görevi ise insanları bu konuda bilgilendirmek ve şeriata muhalif bir iş yaptıklarında onları uyarmaktır. Akaid ilmi ise imana taalluk eden meseleleri konu edinir. Bu ilmin mütehasısları olan kalamcılar da imanı zedeleyecek durumları açıklayarak insanların sahih bir akideye sahip olmalarına vesile olurlar. Ancak günümüzde hem fakihler hem de kalamcılar, sûfilere bey'at ederek onlara teslim olmuşlardır. Bu durum mürid konumuna düşen fakih ve mütekellimlerin seslerini kesmiş ve birçok hurafenin tasavvuf adı altında boy göstermesine neden olmuştur.⁴³

c) Sûfilerin seyr u sülûk makamlarına dair verdiği malumatlar çok değerlidir. Bu konuda onlardan başkası pek söz söylememiştir ve bu konunun araştırmacılar olarak onların topluma vereceği çok şeyleri vardır. Ancak sûfiyeden bazılarının kemâle ulaştıran bu makamlara muhalif işler yapması, insanların, onlara ve getirdikleri ilme muhalefetini körüklemiştir.⁴⁴ Buna göre öncelikli olarak yapılması gereken şey, bu nezih alanı bid'at ve hurafelerden temizlemek ve onu, üzerinde bina edildiği sağlam esaslara oturtmaktır.⁴⁵

d) Tasavvufun temelde iki alanı vardır. Bunlardan biri seyr u sülûk, tezkiye, tasavvufî hal ve makamlarla ilgili kısımdır. Diğeri ise tasavvufun epistemolojik altyapısını oluşturan keşif ve müşahedelerdir. Keşif ve müşahedeler bir peygamberin kalbinden sadır olduklarında kati delil ve kesin bilgi olarak kabul edilir. Çünkü peygamberlerin masumiyeti vardır. Sûfilerin ise masumiyet sıfatları olmadığından onların keşif ve müşahedeleri kesin bilgi içermez. Bununla beraber tasavvuf ehli böyle bir iddia içerisindedir. Bu durum bir sapmaya ve kaosa neden olmaktadır. Eğer onların söylediği gibi olsaydı ictihadî meselelerde onların verdiği keşifî bilgilere itimat etmek gerekecekti. Halbuki ictihadî meselelerde görüşleri bize ulaşan bir sûfi-fakih profili bulunmamaktadır. Nitekim "tâvûsü'l-ulemâ" lakabıyla meşhur büyük sûfi Cüneyd-i Bağdâdî dahi Süfyân-ı Sevrî'ye nispet edilen "Sevriyye" mezhebine müntesiptir. Aynı durum diğer ilimlerde de caridir. İman ile ilgili konular kalam âlimlerine, hadisî sîhhati ile ilgili konular hadis âlimlerine ve ayetlerin anlaşılması ve yorumlanmasına dair meseleler ise tefsir âlimlerine havale edilir.⁴⁶

Havvâ, keşif ve müşahedeye dayalı mânevî tecrübenin masum bir yönü olmadığını söylese de bunu değersizleştirmez. Nitekim o, Hanzale b. er-Rebî' el-Üseyyidî'den gelen bir rivayeti delil göstererek keşif ve

⁴¹ el-Bakara 2/85.

⁴² Havvâ, *Cevlâtün fi'l-Fıkheyni'l-Kebîr ve'l-Ekber ve Usûlihîmâ*, 129.

⁴³ Havvâ, *Cevlâtün fi'l-Fıkheyni'l-Kebîr ve'l-Ekber ve Usûlihîmâ*, 79.

⁴⁴ Havvâ, *Müşekkîrât*, 13.

⁴⁵ Havvâ, *Cevlâtün fi'l-Fıkheyni'l-Kebîr ve'l-Ekber ve Usûlihîmâ*, 132-133.

⁴⁶ Havvâ, *Cevlâtün fi'l-Fıkheyni'l-Kebîr ve'l-Ekber ve Usûlihîmâ*, 133-134.

müşahedelerin sıhhatine hükmeder. Buna göre Hanzale, Hz. Peygamber'den ayrı kaldığı zamanlarda onun huzurunda iken aldığı mânevî hazzı duyamadığı için kendisinin münafık olduğunu düşünmüş ve bu durumu önce Ebû Bekir'e, daha sonra Hz. Peygamber'e bildirmişti. Hz. Peygamber bu durumun münafıklığın alameti olmadığını haber verdikten sonra şöyle buyurur: "Nefsim kudreti elinde olana yemin olsun ki, huzurumda bulunduğunuz hal üzere devam etseydiniz melekler (evlerinizde) döşekleriniz üzerinde ve yollarda sizinle musafaha ederlerdi. Fakat ya Hanzala, bir saat ibadetle bir müddet dünya işleriyle uğraşınız, yeter."⁴⁷ Havvâ'ya göre bu rivayetin bize işaret ettiği hakikatlerden biri de şudur: Bir mü'min sürekli zikir halinde olup Rabbinden gafil olmazsa, Hakk Teâlâ onun kalbinden sır perdelerini kaldırır ki, İmrân b. Husayn hakkında gelen rivayette olduğu gibi⁴⁸ meleklerin selamını duyacak ve onlarla musafaha edecek kadar kalbî bir terakkiye nail olur.⁴⁹

e) İnsanlar arasında hürmeti en çok hak edenler peygamberlerdir. Sıfatı ne olursa olsun hiçbir insan onlardan daha fazla hürmeti hak etmez. Yüce Allah'ın "(Yahudiler) Allah'ı bırakıp hahamlarını, (Hristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i rab edindiler."⁵⁰ ikazı hiçbir zaman akıldan çıkarılmamalıdır. Buna göre Hz. Peygamber'in sahih sünnetine muhalif olan her türlü terbiye, talim, seyr, telkin ve sülûku reddetmek vaciptir. Çünkü şeyhlere olan saygı onların, Hz. Peygamber'e olan tabiiyetlerinden kaynaklanır. Buna göre ilimlere vakıf muharrirler/yazarlar, tasavvuf kitaplarında yer alan ve şer'î kıstaslara aykırı olmayan her bilgiyi teyit etmeli, aykırı olanları ise münasip bir üslupla eleştirerek reddetmelidirler ki, bu yolda seyreden salikin ayağı kaymasın ve yanlış yola sülûk etmesin.⁵¹

f) Tasavvuf, Hakk'a yolculuk ve O'na vuslatı gaye edinir. Bu yolculukta en büyük azık ameldir. Sûfiler, sâlih amellerle meşgul olurken kalplerine bazı hakikatler ilkâ olunur. Her sûfînin kalbine ilkâ edilen sır ve hakikatler, tabiatı ve kabiliyetine göre farklılık arz eder. Tasavvuf kitaplarında bunların tafsilatını okumak mümkündür. Ancak unutulmamalıdır ki, bu konularda hakem Kitap ve Sünnet'tir. Sûfilerin hayat hikâyeleri ve mânevî tecrübeleri okunurken bunlardan daha elzem olan Hz. Peygamber'in sîreti/yaşantısı ihmal edilmektedir. Bu haklı eleştirinin dikkate alınıp Hz. Peygamber'in hayatına dair telif edilen eserlere öncelik verilmesi ve sûfilerin yaşadığı mânevî tecrübelerin bu siyer kitaplarında yer alan bilgiler ışığında değerlendirilmesi daha sağlıklı olacaktır.⁵²

6. Havvâ'nın Sûfî-Selefi Anlayışı

Saîd Havvâ, öncelikli olarak muasır bir davet anlayışı ortaya koyma gayreti içerisinde olduğunu belirtir. Nitekim İslâm toplumu, çağın ihtiyaçlarına cevap veren, İslâm'ın hakikatleriyle çelişmeyen ve her türlü şâibeden arınmış bir tasavvufî bilince muhtaçtır. Ona göre ifrat ve tefritten arınmış bu tasavvufî bilinç, ancak sünnî akide ile selefi düşüncüyü mezceden bir tasavvuf anlayışıyla tahakkuk edebilir. Bu bağlamda modern toplumun sebep olduğu ruhî hastalıkları ve ahlâkî yozlaşmaları tedavi edebilecek yeni bir anlayışın ortaya konması ve bu çerçevede bazı eserlerin kaleme alınması zaruridir.⁵³

Genelde İhvân hareketini ve özelde Saîd Havvâ'yı günümüzdeki selefilik hareketiyle özdeşirmek büyük hata olur. Zira günümüz selefi hareketlerin en önemli özelliği kendi akidelerini benimsemeyenleri rahatlıkla tekfir etmeleridir. Ayrıca günümüz selefleri, sûfî anlayışın üzerine temerküz ettiği velî, keramet ve tevessül gibi kavramları haddi zâtında kabul ederken sûfilerin bunlara dair düşünce ve uygulamalarını inkâr; hatta ifrat olarak yorumladıkları bazı davranışları şirk ile itham ederler. Hâlbuki hem İhvân'ın

⁴⁷ Ebü'l Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Sabîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dârü İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Tevbe", 12.

⁴⁸ İmâm Taberânî, Katâde'ye dayandırdığı bir rivayeti şöyle aktarır: "Melekler, hastalığını dağılayınca kadar İmrân b. Husayn ile musafaha ediyorlardı." bk. Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü'bnî Teymiye, ts.), 18/107 (No. 203).

⁴⁹ Havvâ, *Cevlâtün fi'l-Fıkheyni'l-Kebîr ve'l-Ekber ve Usûlihîmâ usûlihîmâ*, 130-131.

⁵⁰ et-Tevbe 9/31.

⁵¹ Havvâ, *Cevlâtün fi'l-Fıkheyni'l-Kebîr ve'l-Ekber ve Usûlihîmâ*, 135.

⁵² Havvâ, *Cevlâtün fi'l-Fıkheyni'l-Kebîr ve'l-Ekber ve Usûlihîmâ*, 133-136.

⁵³ Havvâ, *Cevlâtün fi'l-Fıkheyni'l-Kebîr ve'l-Ekber ve Usûlihîmâ usûlihîmâ*, 20, 24.

kurucusu Hasan el-Bennâ⁵⁴ hem de onun düşüncelerini devam ettiren Havvâ bu konularda sûfiyyeye daha yakın bir duruş sergilerler. Havvâ, tekfircilik anlayışı hakkında İbn Fûrek'in (öl. 406/1015) "Bin kâfire yanlışlıkla Müslümanmış muamelesi yapmak, bir Müslümanı kendisinden zahir olan bir şüpheden dolayı küfürle itham etmekten daha hafiftir." sözünü naklederek bu konudaki hissiyat ve hassasiyetini ortaya koyar.⁵⁵

Havvâ'nın seleflikten kastı, asr-ı saadet olarak bilinen Hz. Peygamber dönemi ve akabinde süregelen tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde toplumun sahip olduğu dinî ve ahlâkî hassasiyet ile Kitap ve Sünnet'e sadakati esas alan anlayıştır. Zamanla bu hassasiyetler zayıflamaya başlayınca tasavvuf, kalbî ve ahlâkî bir hareket olarak selefin sahip olduğu din ve ahlâk anlayışını yeniden canlandırmayı hedeflemiştir. Ancak tarihî süreç içerisinde İslâm'la bağdaşmayan bazı uygulama ve düşünceler tasavvufun içerisinde yer bulmaya başlayınca haklı olarak tasavvufu tekrar aslına ırcâ'/döndürme için Havvâ'nın yukarıda tarif ettiği saf dinî anlayışı savunan ve temsil eden seleflik düşüncesi devreye girer. O, sûfilerin de bu konuya hassasiyetle yaklaşım uyarılarda bulunduğu işaret ederek İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) "Bu yolun tehlikelerinden sakınınız. Çünkü en çok dinden çıkışlar bu yolda vuku buluyor. Kim bu yolda ilmini, amelini ve halini tahakkuk ettirirse ebedî izzeti ve şerefi elde eder. Aksi takdirde helak olanlarla beraber o da helak olur." sözlerini hatırlar.⁵⁶

Havvâ, tasavvufun olduğu gibi selefliğin de suistimal mahalli haline geldiğini ve bu anlayışa sahip bazı zevatın tasavvuftaki bazı yanlışlardan yola çıkarak tasavvufu reddetmeye kalkıştığını ima ederek bazı uyarılarda bulunur. Buna göre muasır bir Müslümanın ne tasavvufa ne de selefliğe nefretle bakma hakkı yoktur. Müslüman basiret sahibi olmalı, aşırıktan uzak durmalıdır. Masum bir sûfi olmadığı gibi masum bir selefi de yoktur. Bazılarının yaptığı hatalar umuma hamledilmemeli, itidalli olunmalıdır. Kalbin hastalıklarını ve tedavi yöntemlerini ele alan bir ilme ihtiyaç duyulduğu gibi, herhangi bir konudaki söylemin veya eylemin Kur'ân ve Sünnet'e uygunluğunu sorgulayan bir anlayışa da ihtiyaç vardır. Zira itidal denilen ifrat ve tefrit arasındaki denge ancak bu şekilde kurulabilir.⁵⁷

7. Havvâ'nın Tasavvuf Anlayışında Öne Çıkan Tasavvufî İstilahlar

Aksiyoner ve reformist bir sûfi profiline sahip olan Saîd Havvâ, eserlerinde tasavvuf istilahlarına yer vermiş; ancak bunlara geleneksel tasavvuf düşüncesinin ötesinde farklı yorum ve izahlar getirerek öznel yaklaşımlar sergilemiştir. Kanaatimizce mensup olduğu İhvân hareketinin davetçi yapısı ve bu hareketin kurucusu Hasan el-Bennâ'nın tasavvufa bakışı, onun bu öznel yaklaşımlarının oluşmasında çok etkili olmuştur. Zira bunu kendi kitaplarında bizzat ifade eder.⁵⁸ Bu bağlamda tasavvufî istilahlara yüklediği anlamlar çerçevesinde onun tasavvufî görüşlerini kısaca ortaya koymaya çalışacağız.

7.1. Mürşîd, Şeyh, Rabbânî, ve Sıddık

Havvâ, Kur'an'da geçen "(Allah) kimi de şaşırtırsa, artık ona doğru yolu gösterecek bir dost (mürşîd) bulamazsın."⁵⁹ ayetini delil getirerek mürşîd vasfına sahip olan kişilerin insanların hidayetine vesile kılındığını söyler. Ayetten anlaşıldığı üzere her ne kadar mürşîd, Allah'ın iradesinin önüne geçemese de onun vesilesiyle hidayet kemal bulur. İnsanları hidayete çağıran ve onlara istikamet yolunu gösterenler hakikatte peygamberlerdir. Ancak Allah'ın veli kulları da onların vârisleri olmaları itibarıyla bu vazifeyi devam ettirirler. Ayrıca o, "Nitekim size içinizden bir peygamber gönderdik. O, size ayetlerimizi okuyor, sizi günahlardan temizliyor, size Kitap ve hikmeti öğretiyor; yine size daha önce bilmediklerinizi öğretiyor."⁶⁰ ayetinde şeyhlerin icra etmesi gereken önemli vazifelere işaret edildiğini söyler. Bu vazife,

⁵⁴ el-Bennâ'nın tasavvuf anlayışı için bk. Mehmet Emin Bener, "Hasan el-Bennâ'nın Sûfi Şahsiyeti ve İhvân-ı Müslimîn'e Yüklediği Tasavvufî Misyon", Sufiyye 15 (Aralık 2023), 63-96.

⁵⁵ Havvâ, *Müzekkirât*, 10.

⁵⁶ Havvâ, *Cevlâtün fi'l-Fıkheyni'l-Kebîr ve'l-Ekber ve Usûlibimâ*, 73-74.

⁵⁷ Havvâ, *Cevlâtün fi'l-Fıkheyni'l-Kebîr ve'l-Ekber ve Usûlibimâ*, 107.

⁵⁸ Havvâ, *Terbiyetünâ er-Râbiyye*, 7-8; Havvâ, *Cevlâtün fi'l-Fıkheyni'l-Kebîr ve'l-Ekber ve Usûlibimâ*, 7.

⁵⁹ el-Kehf 18/17.

⁶⁰ el-Bakara 2/151.

insanlara Allah'ın ayetlerini hatırlatmak, hatalarını gösterip uyararak, onları terbiye etmek, mânevî hastalıklarını tedavi etmek ve onlara Kitab'ı ve Sünnet'i öğretmektir.⁶¹

Havvâ'ya göre tasavvufun nihayeti aynı zamanda kemâlin nihayeti olan şeyhliktir. Ancak her insan bu makamı temsil edebilecek olgunlukta olamaz. Kâmil olsun, nakis olsun, sapmış olsun veya bid'at ehli olsun şeyhin hâl ve ahlâkı müridlerinde zahir olur. Bu nedenle nasıl bir şeyhe intisap edildiği çok önemlidir. Kişi iyi bir tahsil yapmadan bu yolun saliki olmamalı, sülûk ettiği bu yolda selamete varmak istiyorsa hiçbir zaman zahir ulema ile bağını koparmamalıdır. Bu konuda şeyhlere büyük görev düşmektedir. Buna göre ilim ile zikri beraber okutmaları, tasavvuf ilmini ise bilhare buna istidadı olana vermeye çalışmalıdırlar.

Havvâ, şeyhin, şeriat ile hakikat ilimlerini cem' eden ve kalbin hastalıklarını ve tedavi yöntemlerini bilen, müridlere istidat ve ihtiyacı ölçüsünde doğru reçeteyi verebilen ârif-i billah bir tabip olması gerektiğini söyler. Örneğin, riyazet çeşitlerinden olan cû'/açlık herkes için iyi bir tedavi olmayabilir. Fütûhât-ı ilâhiyye bazılarının kalplerine infakla, bazılarının kalbine eski giysileri giymekle, bazılarının kalplerine ise fakirlere hizmetle iner. Buna göre sâlikin hastalıklarını, onu iyi tanımadan sadece kendi yaşadığı hâl ölçüsünde tedavi etmeye çalışan şeyh kâmil değil, nâkistir. Çünkü kendi yaşadığı haller özeldir, şahsına mahsustur ve kendisi için geçerli olan bir tedavi başkasına fayda değil, zarar verebilir.⁶² Havvâ bu konuda Zerrûk'un *Kavâ'id* adlı eserinden şu esas nakleder: *Şeyhimiz bir müridine suyu soğutarak içmesini aksi takdirde kalpten samimi bir şekilde Allah'a şükretmeyeceğini söyler. Mürid de 'Peki, karbasına güneş vurup suyu ısıdıktan sonra suyu tekrar soğutup içmekten Allah'tan hayâ ettiğini söyleyen hakkında ne dersin?' diye sorduğunda, şeyh, 'Ey oğul! Bu hâl sahibidir ve ona bu konuda tabi olunmaz.'*⁶³

Saîd Havvâ'nın tasavvuf anlayışında sûfiyenin ortaya koyduğu makam ve menzillerin tümünü hâvî/içeren "rabbânî" kavramı önemli yer tutar. Rabbânîliğin dört esası vardır. Bu esaslar aynı zamanda muasır bir şeyhte bulunması gereken özelliklerdir. Bunlardan birincisi, zikirdir. Bundan maksat Kur'an'ın "Bunlar, iman edenler ve gönülleri Allah'ın zikriyle sükûnete erenlerdir. Bilesiniz ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur."⁶⁴ ayetinde işaret buyurduğu itminanı tahakkuk ettirenlerdir. İkincisi, ilimdir. Bu esas Kur'an'ın "Öğretmekte ve derinlemesine incelemekte olduğunuz Kitap uyarınca rabbânîler (Allah'ın istediği örnek ve dindar kullar) olun."⁶⁵ ayetiyle işaret ettiği önemli bir vasıftır. Üçüncüsü, ilim, amel ve hâl olarak rabbânîliği talep eden bir kişiye yardımcı olabilecek olgunluk ve kifayete/yeterliliğe sahip olmaktır. Dördüncüsü ise, irşâd faaliyetini yürütmek. Buna göre Rabbânî, ilk üç esas tahakkuk ettirdikten sonra başkalarının ıslahı için emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker vazifesine hayatını adanmalıdır.⁶⁶

Havvâ'ya göre her ârif-i billâh irşâda ehil olmayabilir. İrşâd yapacak zâtın icâzet almış olması evlâdır. Kendisine irşâd için icâzet verilen ârifin de bu vazifeyi yerine getirmesi şarttır. Çünkü toplumun bu mucâz/icazetli şahsiyetler tarafından terbiye edilmesi başkaları tarafından terbiye edilmesinden daha münasip düşer. Bu kâmillerin terbiyesinden geçmiş neferlerin meydana geldiği toplumlar inhırafa sapsaz, istikamet üzerinde olurlar. Kur'an'da geçen "...Kimi de şaşırtırsa, artık ona doğru yolu gösterecek bir dost bulamazsın."⁶⁷ ayetinde bu rabbânîlere işaret edilmektedir. Vâsıl olup kendisine irşâd için icazet verilmeyen ârif ise siddıktır, o rabbânî ârifin yardımcısı mesabesinde.⁶⁸

⁶¹ Havvâ, *Terbiyetünâ er-Rûbiyye*, 182-184.

⁶² Havvâ, *Müzekkirât*, 13-14.

⁶³ Zerrûk, *Kavâ'idü't-Tasavvuf*, 55.

⁶⁴ er-Ra'd, 13/28.

⁶⁵ Âli İmrân, 3/79.

⁶⁶ Saîd Havvâ, *Key lâ Nemdi Ba'iden 'an İhtiyâcâtü'l-'Asr* (Beyrut: Dârü'l-'Ammâr, ts.), 140-141.

⁶⁷ el-Kehf 18/17.

⁶⁸ Havvâ, *Müzekkirât*, 537-38.

7.2. Mürîd ve Bey'at

Havvâ'ya göre mürid, Kur'an'da "Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet."⁶⁹ ayeti mucibince peygamberler, sıddıklar, şehitler ve sâlihlerin istikametinde yol almaya çalışanlardır. Buna göre doğru yola sülûk edip bu yolun edeplerini muhafaza eden kişi, sahip olduğu meziyetlere göre bu dört zümreden birinin verasetine nail olur.⁷⁰

Havvâ, bu yola sülûk eden müridin haram ve helale çok dikkat etmesi gerektiğini belirtir. Bütün duyu organlarını harama kapatmalı, bir an olsun Allah'ın murakabesinden gafil olmamalıdır. Şehvî arzularına gem vurmayı bilmeli; çünkü şehvetine muvafakat gösteren kişi, safiyetini ve samimiyetini kaybeder. Havvâ, helal olan şehvetin dahi azaltılması gerektiğini söyleyerek bunun sahabe sünneti olduğunu ifade eder. Ancak helal şehveti galip gelen kişinin mazur sayılabileceğini belirtir.

Havvâ, müridin, şeyhi hakkında sû-i zanda bulunmaktan kaçınması başta olmak üzere bu yolun bazı edeplerinden bahsettikten sonra onu özellikle şu iki şeyden şiddetle sakındırır. Birincisi, İhvân'a karşı müridin nefsinde gizli haset beslemesidir ki bu durumda o tarikin bereketinden mahrum bırakılır. Çünkü sâlik, Allah tarafından kendisine bir fazilet bağışlanan İhvân'a gerekirse hizmet etmelidir. Bu yolun sünneti budur. İkincisi ise kötülerle mücâset yani aynı sohbet ortamında bulunmaktır. Nitekim bütün meşâyih'in ortak görüşü şudur ki böyle bir şeyle ibtilâ/imtihan olan müridi Allah alçaltmış ve rezil etmiştir.⁷¹

Havvâ, müridin, şeyhin huzurunda Allah'a verdiği sözü yerine getirerek ahde vefa göstermesi gerektiğini söyler. Şeriatın kendisine yüklediği ve takatinin yetmeyeceği şeylerde Allah'a söz verip ardından ahde vefa göstermemesi onu, "(Kendiliklerinden) icat ettikleri ruhbanlığa gelince; biz onu onlara farz kılmamıştık. Allah'ın rızasını kazanmak için onu kendileri icat etmişlerdi. Fakat ona da gereği gibi uymadılar."⁷² şeklinde nâzil olunan ayette bahsi geçen kişilerin durumuna sokar. Şehy, müridi bu konuda uyarmalıdır. Zira tasavvufta müridin şeyhe verdiği bey'at, şer'î olan yani insanların emîrül-mü'minîne verdikleri bey'at değil, bir nevi takvâ sözleşmesidir. Akabinde Havvâ, İmam Suyûtî'nin buna dair düşüncesini aktararak bu bey'atın şer'î bir bağlayıcılığı bulunmamakla beraber haddi zâtında bereket barındırdığını ve şeyhe olan muhabbetin bir gereği olarak ona riayetinin zaruri olduğunu ifade eder.⁷³ Bu düşünce daha önce ifade ettiğimiz gibi onun, tasavvufun, fıkın murakabesi altında olması gerektiğine dair dile getirdiği anlayışın bir neticesi gibi görünmektedir. Buna göre tasavvufa dair kavramlar şer'î sınırları aşacak bir yoruma tabi tutulmadan mutedil bir anlayışla ortaya konulmalıdır. Kanaatimizce Havvâ her ne kadar eserinde dile getirmese de bu konuda Bâyezîd-i Bistâmî'nin "Şeyhi olmayanın imâmı şeytandır" sözüne⁷⁴ atfen İmâm suyûtî'nin sözlerini nakletme ihtiyacı hissetmiştir. Ancak Bâyezîd'in bu sözünün daha sonraki bazı sûfiler tarafından tevil edildiğini de belirtmek gerekir.⁷⁵

7.3. Seyr u Sülûk (es-Seyr ilallâh)

Sâid Havvâ'ya göre Müslüman kişi, Hakk Teâlâ'nın emirlerini yerine getirdiği sürece seyr u sülûk hâlinedir ve seyr u sülûkun makam ve menzillerinden nasibini almaktadır. Lakin "Evlere kapılarından girin." emrine kıyasen seyr-i kâmil, seyrin kaynağını, nerede başladığını ve nerede nihayete erdiğinin marifetini elde etmek; hududunu, kayıtlarını, hâl ve makamlarını bilmekle olur. Havvâ, tasavvufu bir ilim olarak kabul etmekle beraber es-seyr ilallâh'ın sadece tasavvuf ile gerçekleşmeyeceğini, Allah'a olan bu seyrin başka yollarla da tahakkuk edebileceğini savunur. Ona göre bunun aksini düşünen sûfiler büyük bir hata içindedir. Nitekim sahabe ve onlardan sonraki nesiller tasavvuf bir ilim haline gelmeden önce sadece

⁶⁹ el-Fâtiha 1/6.

⁷⁰ Havvâ, *Müzekkirât*, 331-32.

⁷¹ Havvâ, *Müzekkirât*, 338-39.

⁷² el-Hadîd 57/27.

⁷³ Havvâ, *Müzekkirât*, 337-38.

⁷⁴ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *Levâkihü'l-Emvâri'l-Kudsîyye fî Beyâni'l-Uhûdi'l-Muhammediyye* (Halep: Dârü'l-kalemi'l-Arabî, 1993/1413), 874.

⁷⁵ Daha fazla bilgi için bk. Mehmet Emin Bener, *Aynü'l-Kudât-ı Hemdânî'nin Tasavvuf Müdafası* (İstanbul: Sonçağ Akademi, 2021), 95.

Kitap ve Sünnet'i müzakere ediyorlar ve öğrendiklerini hayatlarına intikal ettiriyorlardı. Bu ilmî ve amelî gayretleri, "es-seyru illallah" şeklinde tanımlamak elbette mümkündür.⁷⁶

Havvâ, şeyhin müridi vuslata ulaştırmak için iki yöntem takip ettiğini ifade eder. Bunlardan birincisi, Hakk Teâlâ'nın bir kitabı mesabesinde olan kâinatın zâhir ve bâtını Allah'ın adıyla okumaktır ki Hz. Peygamber'e inen ilk ayet olan "Rabbinin adıyla oku!" ayeti buna işaret eder. Havvâ, iki âlem üzerinden bu okumanın yapıldığını dile getirir ki birisi görünür olan şahadet âlemi diğeri ise görünür olmayan gayb âlemidir. O, bazı seyr ehlinin ümmî olan Hz. Peygamber'e gelen "Oku!" emrinin, kâinatı okuma anlamına geldiği noktasındaki görüşü naklederek bu okumanın seyrin bidayeti ve vuslata doğru atılan ilk doğru adım olduğunu ifade eder. İkincisi ise, kâinatın hakiki bir varlığa sahip olmadığının bilincinde olarak Hakk Teâlâ'nın ilk ismi olan "Allah"ı ve O'nun "Bâtın" ismini hissederek onda müstağrak olmaya çalışmaktır. Havvâ'ya göre bunu tahakkuk ettiren Allah'ın esmâsını hicapsız müşahede eder ve fenâ makamına yükselir. Ancak vâsıl, bu makamda iki vücudun varlığını fark etmelidir: Bunlardan biri Hâlık, diğeri ise mahlûktur. Fenâ makamında esmâları müşahede ederken kendisinin de Allah ile kaim olduğunu bilir.⁷⁷

7.4. Velâyet ve Keramet

Havvâ'ya göre velayet ve keramet tasavvuf ehlinin hakikatlerindedir. O, bu konuda özellikler İmam-ı Nevevî (öl. 676/1277) ve İbn Teymiye'nin (öl. 728/1328) görüşlerini referans almaktadır. Zira konuya dair İmâm-ı Nevevî'nin *Riyâzu's-sâlihîn* adlı eserinden uzun nakillerde bulunarak velâyet ve keramet hakkında en sahih bilgilerin buradan alınabileceğini ifade etmektedir. Buna göre "Bilesiniz ki, Allah dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de. Onlar iman etmiş ve Allah'a karşı gelmekten sakınmış olanlardır. Dünya hayatında da ahirette de onlar için müjde vardır."⁷⁸ ayetinin velâyet makamında bulunanlara işaret olduğunu kabul etmekte ve velîlerin faziletine dair *Riyâzu's-sâlihîn*'deki mezkûr bölümde yer alan hadisleri olduğu gibi nakletmektedir. Bu hadisler arasında Enes b. Mâlik'ten gelen şu rivayet, velâyetle beraber keramet kavramını da açıklar mahiyettedir: Buna göre Hz. Peygamber'in huzurda bulunan iki kişi gece vakti olunca ayrılıp evlerine doğru yol alırlar. Bu esnada önlerinde bir aydınlık belirir ve böylece yürümeye devam ederler. Yolun belli bir bölümünde birbirlerinden ayrılırlar ancak evlerine varıncaya kadar ellerinde birer kandil varmış gibi o aydınlık kaybolmaz.⁷⁹ Ayrıca O, İbn Teymiye'nin, Abdülkâdir Geylânî'yi "Kaddesellâhu sırrahû" (Allah ruhunu takdis etsin) şeklinde bir ifadeyle andığını ifade ederek bunun Allah'ın has kullarının varlığına delil olacağını söylemiştir.⁸⁰

Havvâ'ya göre velâyet, şeyhliğin bir cüzüdür. Sûfiyyenin şeyh dediğine Kur'an, mürşid-velî ismini vermiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi mürşid-velîler aynı zamanda peygamberlerin mirasçılaridir. Velînin iki temel esası vardır ki, bunlar iman ve takvâdır. Bu iki esas ancak Kur'an ve Sünnet'e tam temessükle hâsıl olur. Velîliğin iki önemli esası bunlar iken, mürşidlik daha başka sıfatları da ilzam eder. Bunlardan en önemlisi, dinin hükümlerini bilmek şeklinde ifade edilen fıkıhtır. Havvâ, Kur'an'da geçen "Öyleyse onların her kesiminden bir grup da din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar."⁸¹ ayetini buna delil olarak getirir.⁸²

Havvâ, velâyete kalbin selameti ile ulaşılabileceğini söyler. Zira Kur'an'da bununla ilgili "O gün ne mal fayda verir ne de evlat. Ancak Allah'ın huzuruna tertemiz bir kalple gelenler kurtulur."⁸³ buyrulmaktadır. Hz. Peygamber'in "İyi bilinsin ki, insan vücudunda küçük bir et parçası vardır. Eğer bu et parçası iyi olursa

⁷⁶ Havvâ, *Terbiyetünâ er-Rûbiyye*, 6.

⁷⁷ Havvâ, *Müzekkirât*, 535-536.

⁷⁸ Yunus, 10/62-64.

⁷⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'ü's-sahîb*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsur (Beyrut: Dârü Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Salât", 78.

⁸⁰ Havvâ, *Terbiyetünâ er-Rûbiyye*, 174-79.

⁸¹ et-Tevbe 9/122.

⁸² Havvâ, *Terbiyetünâ er-Rûbiyye*, 182-83, 186.

⁸³ eş-Şuarâ 26/88-89.

bütün vücut iyi olur. Eğer o bozulursa bütün vücut bozulur. İşte bu et parçası kalptir.”⁸⁴ hadisi de bunu teyit etmektedir. Sûfilerin tümü kalbin selametini, vuslatın esasını saymışlardır. Bunun için de kalbi gaflete sürükleyen her şeyden uzak durmaya ve onu huzura kavuşturacak amellere yönelmeye çalışmışlardır. Bu sayede şehvî arzuların esaretinden kurtularak keşif ve müşahede deryasına dalmışlardır.⁸⁵

Havvâ, kelimcilerin hârikulâde halleri keramet, maûnet, istidrâc, irhâsât ve ihanet gibi kavramlarla ifade ettiklerini her birini diğerinden ayıran bir özelliğe sahip olduğunu hatırlatır. O, bu bilgiler ışığında ehl-i tasavvufun keramet nevinden hârikulâde bazı haller sadır olduğunu söyler. Akabinde tasavvuf düşmanı bazılarının tasdiki vacip olan bu halleri inkâr ettiğini, hatta sûfiyeden sadır olan bu nevi hallere başka isimler vererek hakikati inkâr ettiklerinden bahseder. Kendisi kerametlerin, Allah’ın bazı kullarına verdiği burhanlar olduğunu ve bunların mucizelerin birer devamı şeklinde kabul edilmesi gerektiğini belirtir.

Havvâ’ya göre keramet gösteren her kişi istikamet üzere bir kâmil olmayabilir. Nitekim İbn Atâullâh el-İskenderî’nin (öl. 709/1309) meşhur eseri *el-Hikemü’l-Atâiyye*’de “Allah’ın has kullarından olduğu bilinen her kişinin her türlü kusurdan uzak olduğu söylenemez. Nitekim belki kendisine keramet lütfedilmiş; ancak istikamet üzere değildir.”⁸⁶ anlamına gelen ifadelerini kendisine referans kabul eder. Sûfiyeden bazıları kerameti veliliğin alameti; veliliği de ismetin işareti zannediyorlar. Böyle bir anlayış onları, kayıtsız ve şartsız şeyhin her söylediğini kabule ve onun her şeyin doğrusunu bildiği inancına götürür. Hâlbuki İmam-ı Mâlik “Hocalarım arasında yağmur yağdırması için Allah katında tevessülde bulunabileceğim büyük zâtlar vardır ki hadislerini kabul etmem.” buyurmuştur. Bu ifadenin üzerinde tefekkür etmek gerekir.⁸⁷

7.5. Zühd

Saîd Havvâ’ya göre zühd, bazı sûfilerin ifade ettiği gibi dünya malına sahip olmamak ve bunun için nefse telkinlerde bulunup mâsivâdan tamamen tecrid değildir. Bu tecrid dinin emretmediği bir tekellüftür. Zira Hz. Peygamber’in ashâbı bu konuda bizim için örneklik teşkil ederler. Onların içinde fakir kimseler bulunduğu gibi çok zengin kimseler de bulunmaktaydı. Önemli olan insanın bulunduğu hal içinde Allah’ın hakkını gözetmesidir.⁸⁸ Buna göre Havvâ’nın, zenginken Allah’ın hakkını gözetip Allah yolunda infak etmeyi, fakirken de Allah’a isyan sayılabilecek bir davranıştan kaçınıp sabır göstermeyi zühdün aslı olarak gördüğü söylenebilir.

Havvâ’ya göre kişinin eski elbise giymesi ve fakir bir yaşam sürmesi zühd değildir. Böyle bir hâl üzerinde yaşayıp bundan dolayı insanlardan övgü bekleyen veya onlardan övgü aldığı için sevinen insanın durumu, kendini dünya meşgalesine kaptıran gafiller kadar tehlikelidir. O, hakiki bir zühdün üç alameti olduğunu söyler. Birincisi, elinde olana sevinmemek ve yitirdiklerinden sonra da üzülmemektir. Nitekim Kur’an’da “Elinizden çıkana üzülmesiniz ve Allah’ın size verdiği nimetlerle şırmarmayasınız diye (böyle yaptık).”⁸⁹ buyrulmaktadır. İkincisi, kişinin kendisini yeren ve öven kişileri bir tutmasıdır. Üçüncüsü ise, muhabbetullahın kalbini kuşatması sayesinde kişinin, ibadetlerin lezzetini tadarak Allah’la ünsiyet kurmasıdır. Nitekim kalpteki Allah sevgisi ile dünya sevgisi bir kadehin içindeki hava ile suya benzer. Buna göre kaba su girdiğinde hava çıkar, ikisi beraber aynı kaptan bulunmazlar.⁹⁰

Havvâ’ya göre dünyevî bir makam sahibi olmak zühdde aykırı bir durum değildir. Zenginlikte olduğu gibi bu durumda da önemli olan Allah’ın hukukuna riayettir. Örneğin Hz. Peygamber’den sonra bu ümmetin en faziletli fertleri olan Ebu Bekir ve Hz. Ömer halifelik yapmış ve bütün ümmetin idaresini

⁸⁴ Buhârî, “İmân”, 39.

⁸⁵ Havvâ, *Key lâ Nemdâ Ba’den ‘an İbtihâcâtü’l-‘Asr*, 192-193.

⁸⁶ Ebü’l-Abbâs Tâcüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Atâullah el-İskenderî, *el-Hikemü’l-‘Atâiyye ve’l-Münâcâtü’l-İlâhiyye*, thk. Hasan es-Semâhî Süveydân (b.y.: y.y., ts.), 44.

⁸⁷ Havvâ, *Terbiyetünâ er-Rûhiyye*, 179-180.

⁸⁸ Havvâ, *Müşekkîrât*, 16-17.

⁸⁹ el-Hadîd 23/4.

⁹⁰ Saîd Havvâ, *el-Müstahab fî Tezkiyetü’l-Enfüs* (Kahire: Dâru’s-Selâm, 1424/2004), 275.

üstlenmişlerdir. Hatta Hz. Osman hilafeti bırakıp idareyi isyancılara teslim etmek yerine şهادeti tercih etmiştir. Ayrıca Havvâ'ya göre devlet idaresinden görev alanlar ister İslâm nizamını koruma ister Allah'ın hükümlerini uygulama gayesi taşısın icra ettikleri görev rahmettir. Nitekim Havvâ, Zerrûk'un "İspatlanmış suçların cezalandırılması hem nizamı korumaya çalışmak açısından hem de ceza görenin bir daha suç işlemesinin önüne geçilmesi açısından rahmettir."⁹¹ şeklinde ifade ettiği kaideyi düşüncesine referans kabul eder.⁹²

7.6. Zikir ve Vird

Havvâ, zikri, tevhidin gıdası olarak tarif ederken namazı, zikrin en üstün derecesi olarak görür. Nitekim Kur'an'da "Ve beni anmak için namaz kıl"⁹³ buyrulmaktadır. O, "Sana da insanlara gönderileni açıklayasın diye (Zikri) Kuran'ı indirdik."⁹⁴ ayetine işaret ederek Kur'an'ın da zikir olarak isimlendirildiğine dikkat çeker. Ayrıca sabah-akşam yapılan duaların dışında Allah'ın emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından kaçınmak da zikirdir. Çünkü kul, Allah'ın her an kendisini gördüğü düşüncesinden hareketle O'na itaat eder. Zâkir ise, hakikatte bütün bunlardan nasibi olandır. O, bu sayede Allah'a olan seyrini tedrici bir şekilde sağlam adımlarla tahakkuk ettirir. Nitekim Hz. Peygamber bir hadislerinde "Bu din sağlam ve güçlüdür, bu yolda rıfk ile ilerleyin."⁹⁵ buyurarak, dinde kemali arzulayan kişinin, taşıyamayacağı teklifleri nefesine yüklememesi gerektiğine, bu yolda ancak teenni ile yol alarak arzusuna ulaşacağına işaret etmektedir.⁹⁶ Kanaatimizce Havvâ, bu ifadeleriyle nefisini ıslah gayesi ile bazı sûfîlerin yaptığı aşırılıklara dikkat çekmeye çalışmış, dinen bunun hoş görülemeyeceğini anlatmak istemiştir.

Havvâ, İmam Gazzâlî'den nakille kurtuluşun ancak Allah'a mülâki olmakla; Allah'a mülâki olmanın da ancak muhabbetullah ve marifetullahı taşıyan bir kalbe sahip olmakla tahakkuk edeceğini söyler. Buna göre muhabbet zikirle; marifet ise fikirle hâsıl olur. Zikir ve fikir ise nefsi meylettiği dünyevi zevklerden ve hazlardan uzak tutmakla gerçekleşebilir. O, sadık bir müridin, Hz. Peygamber'den rivayet edilen istiğfar, tehlîl, tesbih ve salavat cinsinden bazı zikirlerle mülâzım ve müdavim olması gerektiğini belirtir. Bu zikirleri yaptığı ölçüde nefsi tezkiye olacak ve sülûk yolunda terakki edecektir.⁹⁷

Havvâ, zikre dair düşünceleri çerçevesinde her sabah ve her akşam yapılması gereken zikirler hakkında birçok nassın bulunduğu dikkat çeker. Özellikle sabah, ikindi ve akşam namazlarından sonra yapılması tavsiye edilen bazı dua ve zikirlerin olduğu malumdur. Bunun içindir ki İslâm ulemâsı her Müslümanın sabah ve akşam virdlerinin olmasını müstehap olarak kabul etmişlerdir. Sabah virdinin müstehap olması, Hz. Peygamber'in "Kim sabah namazını cemaatle kıldıktan sonra güneş doğuncaya kadar Allah'ı zikredip akabinde iki rekât kılsa ona tam bir hac ve tam bir umre sevabı verilir."⁹⁸ hadisine; akşam virdinin müstehap olması ise "Şüphesiz gece ibadetinin etkisi daha fazla, (bu ibadetteki) sözler (Kur'an ve dua okuyuşlar) ise daha düzgün ve açıktır."⁹⁹ ayetine dayandırılır. Havvâ, bu ayette geçen الناشئة "nâşie" kelimesinden akşam ile yatsı arasındaki vaktin kastedildiğini belirtir.¹⁰⁰

Havvâ'ya göre vârid, virdin bir neticesidir. Vird, bu dünyada Yaratan'ın senden talebi iken vârid senin O'ndan ahiretteki talebidir. Allah'tan gelecek imdat, kişinin istidadı ölçüsündedir. Aynı zamanda İlâhî nurların kalbe yansması da kalbin safiyeti ölçüsündedir. Kalbin ihyası, cilası ve sefası ise ancak virdlerle olur.

⁹¹ Zerrûk, *Kavâ'idü'l-Tasavvuf*, 244.

⁹² Havvâ, *Müzekkirât*, 16-17.

⁹³ Tâhâ, 20/14.

⁹⁴ en-Nahl, 16/44.

⁹⁵ Ebû Abdîrrahman Abdullah b. Mübârek el-Mübârek el-Hanzalî el-Mervezî, *es-Zühd ve'r-Rekâik*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/415 (No. 1178).

⁹⁶ Havvâ, *Key lâ Nemdî Ba'iden 'an İhtiyâcâtî'l-'Asr*, 258-259.

⁹⁷ Havvâ, *el-Müstablas*, 89-91.

⁹⁸ Tirmizî, "Sefer", 22.

⁹⁹ el-Müzzemmil 73/6.

¹⁰⁰ Havvâ, *Key lâ Nemdî Ba'iden 'an İhtiyâcâtî'l-'Asr*, 260-261.

Havvâ, “Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da ‘Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin).’ demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, ‘Biz bundan habersizdik.’ dememeniz içindir.”¹⁰¹ ayetine işaret ederek ruhun aslı itibariyle marifete sahip olduğunu söyler. Ancak ruh, cesede girince ona esir olur. Cesedin istekleri ruha tesir ederek onu marifetten perdeler. Mutad olarak günlük yapılan ibadet ve zikirler ruhu bu esaretten kurtararak sahip olduğu marifete tekrar kavuşturur. Her ne kadar Hz. Peygamber için gaflet söz konusu olmasa da her gün aştığı mânevî menziller ve ulaştığı yüce makamlar karşısında bir önceki halini kastederek söylediği “Muhakkak ki kalbime bazı tortular konur ki günde yüz defa tövbe istiğfar ediyorum.”¹⁰² hadisini bu çerçevede anlamak gerekir.¹⁰³

7.7. Semâ’

Havvâ, semâ’ konusunu ruha tesir eden şiir, şarkı ve kasidelerin dinlenmesinin dinen uygun olup olmadığı noktasında tartışarak ele alır. Buna göre tarih boyunca Müslümanların gelenek ve anlayışında şarkı ile neşîdin/ilahi birbirinden ayrı tutulduğu görülebilir. Özellikle müzikle icra edilen şarkılar söz konusu olduğunda akla ilk gelen gönül eğlendirmek ve faydasız sözlerle insanların oyalanmasıdır. Bununla beraber Havvâ, şarkıların cevazı konusunda fakihlerin görüşlerini cem’ eden Muhammed Hâmid’den yaptığı bir nakille şu hulasayı aktarır: “Arapların أرجوزة urcûze ve حذاء hidâ’ dediği ve ağır bir işte çalışan kişiyi motive eden, ruhu dinlendirme amacı taşıyan ve şer’î açıdan günah olan hiçbir söz barındırmayan şiirleri dillendirmek gibi maksatla olursa caizdir.” O, Hz. Peygamber ve ashabının Mescid-i Nebevî’nin yapımında ve hendeğin kazılması sırasında bu türden şiirleri dinlemiş olmalarını delil olarak getirir. Neşîd ise, insanların duygularını terbiye etmek ve kalplerde dinî coşkular meydana getirmek için söylenen kaside ve şiirlerdir. Havvâ, bu konuda İmam Gazzâlî’nin Allah’ı hatırlatan, ona duyulan sevgiyi ifade eden ve kalplerde coşkuya vesile olup bazı keşif ve müşahedelerin ortaya çıkmasına neden olan neşîdleri dinlemenin müstehap olduğuna dair görüşünü aktarır.¹⁰⁴ Nitekim bu düşünce Hz. Peygamber’in “Şiirlerin bazılarında hikmet vardır.”¹⁰⁵ hadisiyle paralellik arz eder.¹⁰⁶

8. Saîd Havvâ’ya Göre Tezkiye

Havvâ’nın *el-Müstablas fî tezkiyetü’l-enfûs* adlı eseri, tasavvufa dair kaleme aldığı en hacimli kitap olup tezkiye konusunu etraflıca ele almaktadır. O, tasavvufa dair telif ettiği eserlerde iki kavramı özellikle öne çıkarmaktadır. Bunlardan biri tezkiye, diğeri ise onun es-seyru ilallâh şeklinde ifade ettiği seyr u sülûktur ki, buna dair düşüncelerini daha önce aktarmıştık. Kanaatimizce onun bu konulara dair düşüncelerini ortaya koyan akademik bir çalışmanın yapılması çok münasip düşer. Çünkü tasavvuf geleneği içinde yetişmiş; ancak daha çok davetçi kimliği ile öne çıkan bir şahsiyetin bu konulara bakışı ve ıslahatçı düşüncesi tasavvuf düşüncesine yeni bir ufuk açabilir. Ayrıca değişen ve dönüşen dünyanın gerçekleri göz önünde bulundurulduğunda bu kavramların nasıl anlamlandırılması gerektiğine dair fikirleri kanaatimizce gündem oluşturabilecek güç ve niteliktedir. Biz bu başlık altında onun tezkiyeye dair düşüncelerini genel bir çerçevede ele almaya çalışacağız.

8.1. Tezkiyeye Sevk Eden Sebepler

Havvâ’ya göre temelde insanı tezkiyeye sevk eden beş amil bulunmaktadır: Birincisi, kalbî ve nefsanî necasetlerden temizlenmektir. “Ey iman edenler! Allah’a ortak koşanlar ancak bir pislikten ibarettir.”¹⁰⁷ ve “Kötü bir sözün durumu da yerden koparılmış, ayakta durma imkânı olmayan kötü bir ağacın durumu

¹⁰¹ el-A’râf 7/172.

¹⁰² Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Süneni Ebî Dâvûd*, nşr. Şuayb el-Ernaût (Beyrut: Dârü’r-Risâleti’l-‘Alemiyye, 1430/2009), “Vitr”, 26.

¹⁰³ Havvâ, *Müzekkirât*, 464-466.

¹⁰⁴ Havvâ, *Key lâ Nemdi Ba’iden ‘an İhtiyâcâtî’l-‘Asr*, 369-370.

¹⁰⁵ Buhârî, “Edeb”, 90.

¹⁰⁶ Havvâ, *el-Müstablas*, 401.

¹⁰⁷ et-Tevbe, 9/28.

gibidir.”¹⁰⁸ ayetlerini zikreden Havvâ, birinci ayette geçen نَجَس (necis) ile ikinci ayette geçen خَبِيث (pis) kelimelerini bu düşüncesine delil olarak zikreder. İkincisi, kalbin ve nefsin, karanlık bazı hallere maruz kalmasıdır. Şirk, nifak, küfür ve fiske bunlardan bazılarıdır. Yüce Allah'ın “Yahut (inkârcıların küfür içindeki hâlleri) derin bir denizdeki karanlıklar gibidir. (Bir deniz ki) onu dalga üstüne dalga kaplıyor, üstünde de bulutlar var. Karanlıklar üstüne karanlıklar. İnsan, elini çıkarsa neredeyse onu bile göremez. Kime Allah nur vermezse onun için nur diye bir şey yoktur.”¹⁰⁹ buyruğu buna işaret eden ayetlerdendir. Üçüncüsü, nefsin, intikam ve makam sevgisi gibi mânevî şehvetlerin pençesine düşmesidir. Dördüncüsü, kalbî hastalıkların neden olduğu ahlâkî yozlaşmadır. Beşincisi ise nefsin, çoğu zaman şeytanın kalbe ilkâ ettiği vesvese, desise ve havâtırlardan olumsuz etkilenecek şekilde şeytana uymaya başlamasıdır ki, bu durum kişiyi helâke götürür. Bütün bunların bilincinde olan kişi için tezkiye zarurettir.¹¹⁰

8.2. Tezkiyenin Esasları

Havvâ, tezkiyeye yukarıdaki ifadelerle genel bir çerçeve çizdikten sonra onun beş esasını şöyle sıralar: Birincisi, kişinin bütün cehd ve gayretini ortaya koyarak tezkiyeyi Allah'tan bilmesi ve bu konuda O'ndan yardım dilemesidir. Nitekim Hz. Peygamber bir hadislerinde “Allah'ım, nefsimi takvâsını ver ve onu tezkiye et! Sen tezkiye edenlerin en hayırlısısın.”¹¹¹ şeklinde dua buyurmuşlardır. İkincisi, kişinin kendisine karşı yapılan hata ve yanlışları affetmesi ve bu konularda müsamaha yolunu tutması ki Hz. Peygamber'in ve sahabenin hayatlarında buna dair birçok örnek vardır. Üçüncüsü, kötü söz söylemeyi ve fenalık yapmayı emreden şeytanın adımlarını takip etmemesi ki bu adımların başında kibir ve haset gelir. Dördüncüsü, kötülüklerin Müslümanlar arasında yayılmasına hizmet etmemek ve bu yolda asla yürümektir. Beşincisi ise dilin afetlerinden uzak durmaktır ki Havvâ, konunun ehemmiyetine binaen kitabında bundan uzunca bahseder.¹¹²

8.3. Tezkiyenin Mertebeleri

Saîd Havvâ'nın tasavvuf anlayışında tezkiye üç farklı mertebede gerçekleşip ikmal olur. Bunlardan birincisi “tathîr”dir ki sûfilerin, nefsânî arzu ve duygularından arınma manasında kullandıkları tasfiye¹¹³ kavramına yakın bir anlam taşır. Nitekim Havvâ'ya göre tathîr, kalbî ve nefsanî tüm hastalıklardan temizlenmektir. Bu hastalıkları ise kalbin mânevî âlemdeki seyrini akamete uğratan hastalıklar ve Allah'ın ahlâkiyle ahlaklanma ve Hz. Peygamber'in sünnetine ittibâi zorlaştıran hastalıklar olmak üzere ikiye ayırır. Tathîrin ilk mertebede zikredilmesinin sebebi, ehl-i hakikat katında tasfiyenin tahliyeye takdim edilmesidir. Zira ahlâkî reziletlerden temizlenmeyen bir kalbin ahlâkî faziletlerle süslenmesi mümkün değildir.

Havvâ, kalbin hastalıklarının sayılamayacak kadar çok olduğunu dile getirdikten sonra bütün bu hastalıkları kapsayan, sosyal hayatı çekilmez hale getiren, toplumda büyük yaralar açan ve bir Müslümanın kesinlikle uzak durması gereken on bir kalbî maraz sayar. Bunlardan kurtulmak bir Müslüman için farz-ı ayndır. Bunlar küfür ve nifak, şirk ve riya, makam sevgisi ve riyaset, hased, ‘ucb, kibir, cimrilik, gurur, öfke, dünya sevgisi ve nefse tâbi olmadan ibarettir.¹¹⁴ O, bütün bu hastalıkları farklı başlıklar altında ele alarak Kitap ve Sünnet'ten getirdiği naslarla izah etmeye çalışır.

Tezkiye mertebelerinin ikincisi ise “tahakkuk”tur. Sûfiyyeden bazıları tahakkuku “Hakk'ın esmâsını âlemdeki suretlerde görmektir.” şeklinde tarif ederken¹¹⁵ bazıları da ona “hakikati bulmak ve bütün gayretini Hakk'a ulaşmaya sarf etmek” anlamını hamleder.¹¹⁶ Havvâ'ya göre tahakkuk, kalbin terakkisi için

¹⁰⁸ İbrâhîm, 14/26.

¹⁰⁹ en-Nûr, 24/40.

¹¹⁰ Havvâ, *el-Müstablas*, 154-56.

¹¹¹ Müslim, “Zikir”, 73.

¹¹² Havvâ, *el-Müstablas*, 153-154.

¹¹³ Cebecioğlu, “Tasfiye”, 634.

¹¹⁴ Havvâ, *el-Müstablas*, 160.

¹¹⁵ Abdürrezzak Kâşânî, *İstulâbâtü's-sûfiyye* (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1992/1413), 174.

¹¹⁶ Cebecioğlu, “Tahakkuk”, 621.

kaynağı tevhid ve ubudiyet olan hâl ve makamlara seyr u sülûk etmektir. Sâlik bunu farz mesabesinde rubûbiyetin bir hakkı olarak görmeli, bundan dolayı da bütün azmini ve gayretini buna sarf etmelidir. Bu hal ve makamlar sırasıyla ihlâs, sıdk, şükür, zühd, tevekkül, havf ve recâ, muhabbet, takvâ, sabır, murakabe ve tevbedir.¹¹⁷

Tezkiyenin üçüncü ve son mertebesi ise tahalluktur. Bu mertebeyi izaha kavuşturmak için Havvâ, Allah'ın zâtına nispet edilen ve esmâ olarak isimlendirilen sıfatların varlığından bahseder. O, sem', basar, irade, kelâm gibi zâta taalluk eden sıfatların insanda da bulunduğunu söyler. Bunun yanında insanın, kerem, cûd, hilim, sabır, adl ve rahmet gibi bazı esmâların manalarıyla vasıflanabileceğini belirtir. Buna göre sâlikin, kabiliyeti ve kudreti ölçüsünde Yüce Allah'ın esmâlarının delalet ettiği ahlâk ve manaları kendisinde tahakkuk ettirmesi tahalluktur. Ancak insanın bu esmâlarla vasıflanması mükellefiyetleri ölçüsündedir. Başka bir ifade ile Allah bu sıfatlara kemal derecesinde sahiptir ve tasarruflarından dolayı hesaba çekilemez. Kul ise bu sıfatlara mahdûd bir şekilde sahiptir ve sınırını aştığında hesaba çekilir. Örneğin, Allah Teâlâ hilm sıfatı gereği kullarından sadır olan her cürmü istediği şekilde affedebilir. Ancak bu sıfatın kuldaki tahakkuku sınırlıdır. O, Allah'ın koyduğu sınırları aşan, Müslümanlara karşı adavetle hareket edip onlara zarar veren veya had cezası gerektiren bir suç işleyen kişileri affetme yetkisine sahip değildir.¹¹⁸

8.4. Tezkiyenin Vesileleri

Havvâ'ya göre tezkiyenin vesilelerinden maksat nefsi, sahip olduğu reziletlerden ve kötülüklerden arındırarak ve onda güzel ahlâkî hasletleri tahakkuk ettirecek amellerdir. Buna göre en mühim vesileler namaz, oruç, hac ve zekât gibi farz ibadetlerdir. Nitekim içinde secde ve rükû gibi Allah'a karşı tevazu ve zilleti ifade eden hareketleri barındıran namaz, kibirden; zekât, cimrilik ve hasislikten;¹¹⁹ hac, cidal ve fışktan¹²⁰ korunurken oruç, şehvî arzularını disipline etmeyi öğretir.¹²¹ Namaz aynı zamanda kötü söz ve davranışlardan uzaklaştırır.¹²² Bunların dışında Kur'an okumak, kalbi tatmine ve iman noktasında kemâle taşırken¹²³ zikir ve tefekkür, insana hayrın ve hakikatin kapılarını açar.¹²⁴ Akabinde Hâvvâ konuyu davete getirerek "Nefsini maddî ve mânevî kirlerden temizleyen kesinlikle kurtuluşa erecektir."¹²⁵ ayeti ile "Sizden, hayra çağırın, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır."¹²⁶ ayeti arasında sıkı bir bağ bulunduğunu ve emr-i bi'l-ma'rûf ve'n-neh-y-i 'anil-münker'in de tezkiyenin vesilelerinden olduğunu dile getirir.¹²⁷

Sonuç

Sâid Havvâ tefsir, hadis, kelâm, tasavvuf gibi İslâmî ilimler yanında ideal bir İslâmî toplumun nasıl inşa edilmesi gerektiğine dair düşüncelerini ortaya koyan eserler yazmış entelektüel bir âlimdir. O, büyük müşşid olarak gördüğü el-Bennâ'nın taassuptan uzak, uzlaştırıcı ve içinde yaşadığı asrın gereklerini göz önünde bulunduran ıslahatçı yaklaşımını takip etmiştir. Havvâ, ömrünün büyük bölümünü sûfî meclislerinde geçirip birkaç tarikattan halifelik ve irşâd için icâzet almasına rağmen bir köşeye çekilip postnişinlik yapmak yerine hayatını, emperyal güçler tarafından sömürülen, İslâmî kimliğinden ve hassasiyetlerinden uzaklaşmış Müslüman toplumların içler acısı haline bakarak yeniden bir İslâmî uyanışa vesile olacak çalışmalara vakfetmiştir. Onun bu noktada ortaya koyduğu çaba, tasavvuf ile daveti

¹¹⁷ Havvâ, *el-Müstablas*, 262.

¹¹⁸ Havvâ, *el-Müstablas*, 340-341.

¹¹⁹ el-Leyl 92/18.

¹²⁰ el-Bakara 2/197.

¹²¹ el-Bakara 2/182.

¹²² el-Ankebût 29/25.

¹²³ el-Enfâl 8/2; Ra'd 13/28.

¹²⁴ Âl-i İmrân 3/190-93.

¹²⁵ eş-Şems 91/9.

¹²⁶ Âl-i İmrân 3/104.

¹²⁷ Havvâ, *el-Müstablas*, 29-30.

birleştirmeye yöneliktir. Konferansları, siyasî ve fikrî mücadelesi, gençlerle sohbetleri ve telif ettiği eserler bu çalışmaların birer ürünüdür.

Havvâ, İhvân hareketine katıldıktan sonra tasavvufa yönelmiştir. Yaşadığı bölgedeki birçok sûfiyi ziyaret ederek onlardan istifade etmiştir. O, mutlak manada Kitap ve Sünnet'i ölçü alan sefilik ile tasavvufî düşüncüyü mezceden sûfi-selefi bir anlayışın temsilcisidir. Tasavvufu İslâmî ilimlerin lübbü olarak kabul ederken tasavvufa sonradan dâhil edilen bid'at ve hurafelerin varlığının tasavvufu inkâr gibi bir hataya sevk etmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü tasavvuf, kalbin tezkiyesini konu edinen bir ilim olması açısından çok önemlidir. Zira dünya ve ahiret saadeti, selim bir kalbe sahip olmakla mümkündür. Bundan dolayı Havvâ, tasavvufa dair yazdığı bir eseri sadece tezkiyeye ayırmıştır. *El-Müstablas* adlı eserinde tezkiyeye sevk eden amillerden tezkiyenin esas ve vesilelerine kadar birçok konuda mufassal bilgiler vermiştir.

Havvâ'nın tasavvuf anlayışında mürşidin farklı mertebeleri vardır. Ârif-i billâh olan mürşidlerden bazıları irşâda ehil iken bazılarının buna ehliyetleri yoktur. Buna göre zikir, ilim, (amel ve halde) kifayet ve irşâd vasıflarını kendinde barındıran "rabbânî"ler, irşâd görevine ehil iken seyr u sülûk yolunda terakki etmiş; ancak bu vasıflara kâmil manada sahip olamamış olan "sıddık"lar, onların yardımcıları mesabesinde. Rabbânî mürşidler aynı zamanda toplumun her dönemde ihtiyaç duyduğu rehberlerdir.

Havvâ, es-seyr ilallâhın, yani Yüce Yaratan'a vuslatın her Müslümanın amacı olduğunu söylemiştir. Buna göre bu ilimle işigal edecek bir zümrenin bulunması elzemdir. Ancak bu ilme bazı bid'at uygulamaların sirayet ettiği de bir hakikattir. Bundan dolayı tasavvufî düşüncenin akaid ve fıkıh ilimleriyle dengede tutulmasının gerekliliğini ifade etmiştir. Tasavvufun inanca ve şer'i ölçülere aykırı bir uygulaması olduğunda bu iki ilim devreye girmelidir. Ancak son dönemlerde tasavvufun en büyük problemi, bu iki sahanın ehli olan insanların sûfilere teslim olması ve tasavvufun hüküm veren bir ilim konumuna yükselmiş olmasıdır. Ayrıca sûfiyeye içinde keşif ve müşahedelerin Kur'an ve Sünnet gibi bağlayıcı görülmesi ve bunların kişisel mânevî tecrübeden öte vahyi bir kisvede kabul edilmesi tasavvufun açmazlarından.

Havvâ'ya göre tasavvufta seyr u sülûk şeklinde ifade edilen manevi yolculuğun azığı zikir ve virdlerdir. Nitekim zikir ve virdler, ruhun gıdasıdır. Ona göre Kur'an'a, Allah'ı sahip olduğu esmâlarla anmaya, bazı dua ve münacatlarla Yüce Yaratıcı'ya yakarmaya zikir dendiği gibi O'nun emir ve yasaklarına riayet edip haddi aşmamak da zikirdir. Vird ise belli vakitlerde zikre iltizamdır. Vird sayesinde Hakk'tan gelen vâridler, sâliki bedeninin esaretinden kurtararak onu hürriyetine kavuşturur ve sâlike marifetin kapılarını açar.

Havvâ'nın tasavvufî anlayışında tezkiye önemli bir yer tutar. Ona göre tezkiye, nefsin, seyr u sülûku akamete uğratacak her türlü kötü söz ve davranıştan temizlenmesi anlamına gelen tathîr; sâlikin, kendisini tevhidin zirvesine taşıyacak olan ubudiyete taalluk eden sorumluluklarını ciddiyetle yerine getirmesi anlamına gelen tahakkuk ve sâlikin, kabiliyeti ölçüsünde Allah'ın ahlakıyla ahlaklanması anlamına gelen tahalluk olmak üzere üç mertebede gerçekleşir. Bu mertebede kul, şer'i ölçülere riayet etmeli ve haddini aşmamalıdır. Örneğin, kulun hilmî, onu, şeriatın öngördüğü had ve cezaları uygulamaktan alıkoymalıdır.

Kaynakça

- Batatu, Hanna. "Syria's Muslim Brethern". *MERIP Reports* No.110 (November- December 1982), 12-20+34+36.
- Bener, Mehmet Emin. *Aynü'l-Kudât-ı Hemdâni'nin Tasavvuf Müdafaası*. İstanbul: Sonçağ Akademi, 2021.
- Bener, Mehmet Emin. "Hasan el-Bennâ'nın Sûfî Şahsiyeti ve İhvân-ı Müslimîn'e Yüklediği Tasavvufî Misyon". *Sufiyye* 15 (Aralık 2023), 63-96. <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1358474>.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-Sahîb*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dârü Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü (TTDS)*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2004.
- Celyend, Muhammed es-Seyyid. "Derkâviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/179. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Çelebi, İlyas. "Muhammed b. Ahmed Hâşimî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/410-411. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Süneni Ebî Dâvûd*. nşr. Şuayb el-Ernaût. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-'Alemiyye, 1430/2009.
- Erin, Abdulvehap. "Nursi'nin Tasavvuf ve Tarikatlarla İlişkinine Dair Bir Değerlendirme", *EKEV Akademi Dergisi (Özel Sayı)* (Ekim 2023), 18-37.
- Gülmez, Abdurrahman. "Osmanlı Devleti'nde İdâdiler". *Uluslararası Alan Eğitimi Araştırmaları Dergisi (International Journal of Field Education Researches)* 2/2 (Haziran 2021), 106-131. DOI:10.54971/synergy.930078.
- Havvâ, Saîd. *Cevlâtü'n fi'l-Fıkbeyni'l-Kebîr ve'l-Ekber ve Usûlibimâ*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1401/1981.
- Havvâ, Saîd. *Cündullah sekâfeten ve ablâken*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1412/1992.
- Havvâ, Saîd. *Hâzihî Tecribetü ve Hâzihî Şehâdetü*. Kahire: Dârü't-Tevfiki'n-Nümûzeciyye, 1407/1987.
- Havvâ, Saîd. *el-İslâm*. Kahire: Dârü's-Selâm, 1421/2001.
- Havvâ, Saîd. *Key lâ Nemdâ Ba'iden 'an İhtiyâcâtü'l-'Asr*. Beyrut: Dârü'l-'Ammâr, ts.
- Havvâ, Saîd. *el-Müstablas fi Tezkiye'tü'l-Enfûs*. Kahire: Dârü's-Selâm, 1424/2004.
- Havvâ, Saîd. *Müzekekirât fi Menâzili's-Siddikîn ve'r-Rabbâniyyîn*. Beyrut: Dârü Ammâr, 1409/1989.
- Havvâ, Saîd. *Terbiyetü'n er-Râbiyye*. Kahire: Dârü's-Selâm, 1419/1999.
- el-Hâzimî, İbrahim b. Abdullah. *Mevsû'ati 'A'lâmi'l-Karnî'r-Râbi' 'Aşar ve'l-Hâmis 'Aşar*. Riyad: Dârü's-Şerîf li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1419/1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnâ*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin-Abdülfe'tah Muhammed el-Huluv. Riyad: Dârü'l-'âlemi'l-kütüb, 1417/1997.
- İskenderî, Ebü'l-Abbâs Tâcüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Atâillâh. *el-Hikemü'l-'Atâiyye*. thk. Hasan es-Semâhî Süveydân. b.y.: y.y., ts.
- Kartal, Abdullah. "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2015), 149-175.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Istilâbâtü's-Sûfiyye*. Kahire: Dârü'l-Menâr, 1413/1992.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynü'lislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Ma'rûf Mustafa Züreyk. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003.

- Mervezî, Ebû Abdîrrahman Abdullah b. el-Mübârek el-Hanzalî. *ez-Zühd ve'r-Rekâik*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuseyrî. *el-Câmi'u's-Sabîb*. thk. Muammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Roy, Olivier. *Siyasal İslamın İflası*. çev. Cüneyt Akalın. İstanbul: Metis Yayınları, 1994.
- Sa'deddin, Adnân. *el-İbvanü'l-Müslimûn fî Suriye Müzekekîrât ve Zikriyât*. 5 Cilt. Amman: Darü 'Ammâr, 2006.
- Sâlih, Muhammed Edîb. *Hâkezâ Yu'ellimü'r-Rabbâniyyân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1428/2007.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. *Levâkibü'l-Envâri'l-Kudsîyye fî Beyâni'l-Uhûdî'l-Mubammedîyye*. Halep: Dârü'l-kalemi'l-Arabî, 1993/1413.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü'bni Teymiye, ts.
- Tandoğan, Muhammed vd. "The Anatomy Of An Opposing Sunnî Movement In Syria: The Muslim Brotherhood (Al-'Ihwân Al-Muslîmûn)". *Avrasya İncelemeleri Dergisi (AVİD)* I/2 (2012), 139-193.
- Teitelbaum, Joshua. "The Muslim Brotherhood and the 'Struggle for Syria' 1947-1958 Between Accommodation and İdeology". *Middle Eastern Studies* 40/3 (May 2004), 134-158.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- Zerrûk, Ahmed b. Ahmed el-Burnusî. *Kavâ'idü't-Tasavvuf*. thk. Mahmud Beyrûtî. Dımeşk: Dârü'l-Beyrûtî, 1424/2004.

ŞÂTİBÎ'NİN NAHVÎ İHTİLÂFLARA BAKIŞI

Abdulkadir KİŞMİR*

ÖZ

Bu makale Şâtîbî'nin nahvî ihtilâflara bakışını konu edinmiştir. Fıkıhta oluşturduğu makâsîd düşüncesini nahve taşıdığı iddia edilen, edebiyat, fıkıh, tefsîr, kelâm, mantık gibi çeşitli alanlarda adından söz ettiren ve *el-Makâsîdü's-Şâfiye fî şerhi hûlâsati'l-Kâfiye* isimli eseriyle ön plana çıkan Şâtîbî, nahvî ihtilâfların değerine yönelik müstakil açıklamalar yapan önemli simalardan biridir. Fakat konu üzerinde yapılan akademik çalışmalarda Ebû Hayyân üzerinde daha çok durulmuş hatta bazılarında Şâtîbî'ye hiç atıfta bulunulmamıştır. Literatür taraması ve doküman analizi yöntemi kullanılarak ele alınan makalenin amacı Şâtîbî'nin söz konusu eserinde nahiv âlimleri arasında geçen ihtilâflara nasıl yaklaştığını tespit etmek ve yapılan tartışmaların nahiv ilmi açısından fayda temin edip etmediğine yönelik görüşlerini ortaya koymaktır. Makalede asıl-fer', âmil nazariyesi, i'rab, kelime türü ve sarfa yönelik bazı ihtilâfların sonuçta herhangi bir farklı nahvî hükme tesiri olmadığı ya da gereksiz bulunduğu Şâtîbî tarafından dile getirildiği sonucuna varılmıştır. Mevcut akademik çalışmalardan farklı ve özgün olduğu düşünülen bu makalenin ilim dünyasına katkı sağlayacağı umut edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Nahiv, Şâtîbî, el-Makâsîdü's-Şâfiye, İhtilâf.

AL-SHATIBI'S PERSPECTIVE ON SYNTACTIC CONTROVERSIES

ABSTRACT

This article is focused on al-Shâtîbî's syntactic controversies. al-Shâtîbî, who is claimed to have carried the idea of maqâşid in jurisprudence to syntax and who is noted for his contributions in various fields such as literature, jurisprudence, exegesis, theology and logic, and "*al-Makâşid al-shâfiya fî sharhi hûlâsati al-Kâfiya*" is one of the significant figures who made independent statements regarding the value of syntactic controversies. However, academic studies on this topic have focused more on Abû Hayyân, and in some instances, have not referenced al-Shâtîbî at all. The aim of this article, which employs the literature review and document analysis methods, is to determine how al-Shâtîbî approaches the controversies among syntax scholars in the aforementioned work and to reveal his views on whether these debates provide any benefit to the science of syntax. In the article, it is concluded that al-Shâtîbî states that some of the controversies regarding the essential-detail, the theory of 'âmil, i'râb, word type and morphology do not have any effect on any different syntactic judgement or are unnecessary. It is hoped that this article, which is thought to be original and different from existing academic studies, will contribute to the world of science.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Syntax, al-Shâtîbî, al-Makâşid al-Shâfiya, Controversy.

* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı, Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Literature, Rize, Türkiye, abdulkadir.kismir@erdogan.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-5297-0138>, <https://ror.org/0468j1635>

Geliş Tarihi / Date of Submission : 01.07.2024

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 23.10.2024

Atıf / Citation: Kışmır, Abdulkadir. "Şâtîbî'nin Nahvî İhtilâflara Bakışı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 60 (Aralık 2024), 75-90. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1508069>

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

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Giriş

Her bilimsel disiplinde olduğu gibi nahiv ilmi¹ de üzerinde ittifak edilen meselelerin yanında ihtilâflı birçok dilsel problemi konu edinmiştir. Arapçanın genel kâidelerinin ortaya çıkarılması veya ulaşılan hükümlerin değerlendirilip sebep-sonuç arasındaki ilişki anlamına gelen illetlerinin tespiti için nahiv âlimleri çaba sarfetmişler, kendi görüş ve düşüncelerinin toplandığı eserler telif etmişlerdir. Yaşadıkları muhit, yer aldıkları dil ekolü ve dilsel malzemenin çeşitliliği gibi farklı etkenler aynı dilsel meselede nahiv âlimleri arasında ihtilâfın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Varlığı azımsanmayacak derecede olan ihtilâflar sadece dildeki farklı ekollere mensup bilginler arasında yaşanmamış aynı zamanda aynı ekol içerisindeki nahivciler arasında da görülmüştür. İhtilâflar bazen herhangi bir meselenin özünde bazen alt konularında bazen ise hükmün illetinin tespitinde ortaya çıkmıştır. İlk dönemden itibaren nahiv ilminde muteber kabul edilen eserlerde ihtilâflar zikredilmiş, aralarında tercihlerde bulunulmuştur. Fakat çoğu Endülüs dil ekolü ile bağlantılı olan bazı müteahhir nahivciler ihtilâfın sonuca etki eden dikkate değer bir semeresinin olması gerektiğini dile getirmişlerdir. Bunlar içerisinde nahiv usulüne toptan eleştiriler getiren İbn Madâ'yı (öl. 592/1196) bir tarafa bırakırsak, İbn Yaîş (öl. 643/1245), Ebû Hayyân (öl. 745/1344), İbn Akîl (öl. 769/1367), Ezherî (öl. 905/1499), Süyûtî (öl. 911/1505) ve bu konuda önemli bir yere sahip Şâtıbî (öl. 790/1388) başta olmak üzere bazı nahiv âlimleri ihtilâfın sonuca etki eden bir faydasının olması gerektiğini düşünmüşlerdir.

Bu makalede Şâtıbî'nin *el-Makâsüdü's-şâfiye fî şerhi hülâsati'l-Kâfiye* adlı eserinde ihtilâflı bazı meseleler ile ilgili nahiv âlimlerinin görüşlerine dair yaptığı değerlendirmeler ele alınacaktır.

Nahiv ilminde gramer âlimleri arasında geçen ihtilâfları değerlendiren bazı çalışmalar yapılmıştır. Muhammed Fâzıl Sâlih es-Samerrâî'nin *Semeretü'l-Hilâfi'n-Nahvî ve Eserubû* adlı bir kitabı² ve ondan üretilmiş *Kîmetü'l-Hilâf fî'd-dersi'n-nahvî 'inde Ebî Hayyân el-Endelüsî* isimli makale³ çalışması bu konuda en önemli çalışmalar sayılabilir. Sâmererrâî kitabında hilâf konusunu işlemiş ve ihtilâfın semeresinin olup olmadığına yönelik gerek kendisinin gerekse nahivcilerin görüşlerini aktarmaya çalışmıştır. Makalesinde ise Ebû Hayyân'ın görüşlerini ayrı olarak değerlendirmiştir. Ayrıca Âdil Fethî Riyad tarafından kaleme alınan *el-Hilâfu gayru'l-müsmir fî'n-nahvî'l-'Arabî* isimli makale⁴ de -meseleyi özet olarak ele alsa da- zikredilmeye değer diğer bir çalışmadır. Abdunnebî Muhammed Mustafâ Hîbe Cafer tarafından yapılan *İhtilâfu'n-nuhât simârubû ve âşârubû fî'd-dersi'n-nahvî* isimli yüksek lisans⁵ çalışması da bu konuda başvurulabilecek bir diğer eserdir. Fakat bu eserde müellif Şâtıbî'ye atıfta bulunmamıştır. Oysaki bize göre hilâf konusunda en net ve kapsamlı açıklamalar yapan Şâtıbî'dir. Bu yüzden makalede Şâtıbî'nin görüşleri diğerlerinden bağımsız olarak ele alınacaktır.⁶

1. İhtilâfın Nahiv İlmine Etkisi

Nahiv tarihinde herhangi bir gramer meselesiyle alakalı serdedilen farklı görüş ve düşünceler incelendiğinde ihtilâfların⁷ nahve yönelik tesiri hususunda temelde iki sonuç ortaya çıktığı görülmektedir.

¹ Cürcânî'ye (öl. 816/1413) göre nahiv, "Arapça terkiplerin halleri kendileriyle tanıyan kuralları bilmektir." bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 236.

² Muhammed Fâzıl Sâlih Sâmererrâî, *Semeretü'l-Hilâfi'n-Nahvî ve Eserubû* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2021).

³ Muhammed Fâzıl Sâlih Sâmererrâî, "Kîmetü'l-Hilâf fî'd-Dersi'n-Nahvî 'inde Ebî Hayyân el-Endelüsî", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 2/78 (2018), 53-87.

⁴ Âdil Fethî Riyâd, "el-Hilâfu Gayru'l-Müsmir fî'n-Nahvî'l-'Arabî", *Mecelletü Kayrâlâ* 18 (2021), 146-155.

⁵ Abdunnebî Muhammed Mustafâ Hîbe Cafer, *İhtilâfu'n-Nuhât Simârubû ve Âşârubû fî'd-Dersi'n-Nahvî* (Sudan: Câmi'atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

⁶ Şâtıbî eserinde genel olarak ihtilâfın sonucuna odaklanmış ve fayda hasil olmadığını düşündüğü konularda görüşünü belirtmiştir. Bu sebeple çalışmamızda sadece Şâtıbî'nin bu görüşleri esas alınacaktır.

⁷ Bu makalede ihtilâf ifadesiyle nahiv âlimleri arasındaki farklı görüşler kastedilmektedir. Hilâf-ihtilâf arasındaki anlamsal fark dikkate alınmamıştır. Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Şükrü Özen, "Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/527.

Birincisi tartışmaların lafız veya anlam bakımından nahiv ilmine olumlu yönde tesir ettiği; ikincisi ise ihtilâfın pratikte bir karşılığının olmaması sebebiyle gramer ilmine pozitif bir katkı sağlamadığıdır. Bu durum bazı nahiv âlimlerinin dikkatinden kaçmamış ve kaleme aldıkları eserlerde kendilerince yararlı veya yararsız olarak telakki ettikleri tartışmaları bu açıdan değerlendirmişlerdir. Bununla birlikte nahiv âlimleri bazen tartışmaların nahiv ilmine olumlu bir semeresinin olup olmadığına yönelik farklı mülâhazalarda bulunmuşlardır. Örneğin nahiv ilminde dilliler arasında cereyan eden bazı tartışmaların semeresi lafızda kendini gösterdiğinden olumlu karşılanmış ve bu ilme değer kattığı düşünülmüştür.

Bu tür tartışmalara leyse/ليس'ye benzeyen mâ/ما'i nâfiyeden sonra gelen in/إن harfinin nâfiye mi zâit mi olduğu hususunda Basra ve Kûfeli dilliler arasındaki ihtilâf örnek verilebilir.

Basralı dillilere göre ما'i nâfiyeden sonra gelen إن harfi zâittir. Ayrıca , ما , إن ile ismi arasına girdiği için onu amelden düşürmüştür.⁸ Zira İbn Mâlik'in de ifade ettiği gibi ما harfi ليس'ye kıyas edilerek âmil kabul edilmiştir. Söz konusu harf ile ismi arasına إن harfinin gelmesi nedeniyle ما'nın ليس'ye olan benzerliği kaybolmuş ve amelden düştüğü iddia edilmiştir.⁹ Fakat bunun dışında إن harfinin nefi edatından sonra gelen min/من harf-i ceri gibi anlam bakımından cümlede bir değişikliğe sebep olmadığı da zikredilmiştir. Örneğin “ما إن زيد قائم” ile “ما زيد قائم” cümlelerinin manası aynı kabul edilmiştir. Zira her iki cümle de “Zeyd ayakta değildir.” anlamı taşımaktadır.¹⁰

Kûfeli dilliler ise bu konuda Basralılardan farklı düşünerek إن'in nâfiye müekkede olduğunu zikretmişlerdir. Bu durumda onlara göre haber “ما إن زيد قائم” örneğinde görüldüğü üzere mansûb olarak okunmaktadır. Söz konusu harfin nâfiye olduğu hususunda birçok ayeti¹¹ delil olarak ileri sürmelerinin yanı sıra Kûfeliler

بني عُدَانَةَ مَا إِنْ أَنْتُمْ ذَهَبًا وَلَا صَرِيغًا وَلَكِنْ أَنْتُمْ الْحَرْفُ¹²

[Basît Bahri]

Ey Beni Ğudane! Siz ne altın ne de gümüşsünüz, ancak çömlüksünüz.

şeklindeki beyti şâhit olarak sunmuşlardır. Yukarıdaki beyitte görüldüğü üzere ذهبا ve صريفا kelimeleri mansûb haber şeklinde kullanılmıştır.¹³

Nahiv âlimleri arasında cereyan eden yukarıdaki tartışmada görüldüğü üzere farklı görüşlerin semeresi lafızda kendini göstermiştir. Zira Basralılar ve onların görüşünün doğru olduğunu kabul edenler, إن ile kullanımında ما'nın âmil olmadığını söyleyerek haberi merfû okumuşlardır. Kûfeliler ve onlar gibi düşünenler ise إن'i nâfiye olarak ele almışlar ve cümlede herhangi bir değişikliğe gitmeden haberi mansûb okumuşlardır. Muhammed Fâzıl Sâlih es-Sâmerrâî'ye göre bu durum ihtilâfın olumlu bir sonucudur.¹⁴

⁸ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Mukteḍab*, thk. Muhammed Abdulhâlik Uzayme (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2013), 1/51; Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübî'l-e'Arîb*, thk. Fahrüddîn Kabâve (İstanbul: Dâru'l-Lubâb, 2018), 54-55; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Şâtübî, *el-Makâsidi's-Şâfiye fî şerhi Hulâsati'l-Kâfiye*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin vd. (Mekke: Ma'hedü'l-Bühûsi'l-İlmiyye, 2007), 2/220.

⁹ Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâi el-Endelûsî İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî (Kahire: Dâru Heccer, 1990), 1/368.

¹⁰ Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed Enbârî, *el-İnşâf fî Mesâilü'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyine'l-Başriyyin ve'l-Kûfiyyin*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 2/522.

¹¹ bk. el-Bakara 2/93; İbrâhîm 14/10, 11; Yâsîn, 36/15; el-Mülk 67/20.

¹² Beytin şâiri bilinmiyor. bk. Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *el-Makâsidi'n-Nahviyye fî Şerhi Şevâbidi Şurûhi'l-Elfiyye*, thk. Alî Muhammed Fâhir, Ahmed Muhammed Tevfik es-Sûdânî (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 2/635.

¹³ Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelûsî Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-Tekmil fî Şerhi Kütübî't-Teshîl*, thk. Hasen Hindâvî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1997), 4/258; Bedruddîn Hasen b. Ümmü Kâsım Murâdî, *el-Cene'd-dâni fî ħurûfi'l-me'ânî*, thk. Fahrüddîn Kabâve, Muhammed Nedîm Fâzıl (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 1/328 vd.; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, 55.

¹⁴ Sâmerrâî, *Semeretü'l-Hilâfi'n-Nahvî*, 72.

Nahiv eserlerinde ele alınan bazı tartışma ve ihtilâflar ise sonuca herhangi bir etki etmediği gerekçesiyle farklı değerlendirilmiştir. Örneğin müfred alem münâdânın mebnî olma sebebi hususunda nahivcilerin ihtilâfları bu duruma misal verilebilir.

Sîbeveyhi (öl. 180/796) konuşmalarında çok tekrarlamaları sebebiyle Arapların müfred münâdâyı tenvinsiz olarak merfû kullandıklarını belirtmiştir. O, nidâ harfî ve münâdâyı gramatik olarak seslere benzetmektedir.¹⁵ Yani gerek münâdâ gerekse nidâ harfî tek bir kelime gibi telakki edilmektedir.¹⁶ Ebû Alî el-Fârisî'nin (öl. 377/987) de içlerinde bulunduğu bir grup Basralı nahivci münâdânın harf manası içeren “يا زيد” gibi hitap isimlerinin (zahir) yerine kullanıldığını iddia ederek zamme üzere mebnî olduğunu zikretmişlerdir.¹⁷

Kûfeli nahivcilerin önemli isimlerinden Ferrâ (öl. 207/822) ise “يا زيد” ifadesinin aslında “يا زيداه” şeklinde olduğunu daha sonra son iki harfin hazfedildiğini ve bu şekil bir kullanıma geçildiğini belirterek hazfedilen harflere delalet etmesi açısından zamme üzere mebnî olduğunu iddia etmiştir.¹⁸

Ebû Hayyân, nahiv âlimlerinin münâda ile alakalı bazı farklı görüşlerine temas ettikten sonra bu meseleyle ilgili çok sayıda değişik yorumların yapıldığını fakat hem lafızda hem de anlamda herhangi bir değişikliğe yol açmayan bu tür tartışmalara ihtiyaç duyulmaması sebebiyle eserinde her bir açıklamaya yer vermediğini kaydetmiştir.¹⁹

Yukarıdaki örnekte müfred alem münâdânın neden mebnî kılındığına dair açıklamalar şüphesiz nahiv âlimlerinin dilde cevapsız bir soru bırakmama çabaları olabilir. Fakat Ebû Hayyân'ın da ifade ettiği gibi her bir farklı görüşün ele alınması için konunun pratikte faydasının görülebilirliği önemlidir.

Konu ile ilgili yukarıdaki örneklere bakıldığında bazı ihtilâfların olumlu karşılandığı bazılarının ise nahiv ilmine bir yarar sağlamadığı müşahede edilmektedir. Fakat kaynaklara bakıldığında ihtilâfın etkisiyle alakalı üçüncü bir durum söz konusudur. Şöyle ki: Aynı konuda bir nahiv âliminin olumlu baktığı bir tartışmaya diğer bir nahiv âlimi olumlu bakmayabilir. Buna örnek olarak isim cümlesinde mübtedâ ve haberden hangisinin asıl öge olduğu hususunda nahiv âlimleri arasındaki fikir ayrılığı verilebilir.

Nahiv âlimleri isim cümlesinde mübtedânın, fiil cümlesinde ise fâilin asıl öge olduğunu belirtmekle beraber ikisi arasında hangi ögenin daha kuvvetli olduğu hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu konuda mübtedânın, fâilin veya her ikisinin de ayrı birer asıl olduğu şeklinde üç ayrı görüş ileri sürülmüştür.²⁰ Sîbeveyhi'ye nispet edilen görüşe göre mübtedâ fâile göre asıldır. Çünkü cümleye onunla başlanır ve tehir edilmesi halinde bile fâilden farklı olarak aynı dilbilgisel konumunda değerlendirilir. Fakat fâil tekaddüm ettiğinde fâil olarak değerlendirilmez. Bu sebepten ötürü Sîbeveyhi mübtedâyı merfûatta asıl kabul etmiştir. Halil b. Ahmed'e (öl. 175/791) nispet edilen görüşe göre ise fâil asıldır. Çünkü fâilin âmili

¹⁵ Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 2/185.

¹⁶ Ebû'l-Hasen Alî b. Mü'min İbn Ufûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/184; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî İbnü'l-Fehhâr, *Şerhu'l-Cümel*, thk. Rav'a Muhammed Nâcî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 2/10.

¹⁷ Hasen b. Ahmed Ebû Alî el-Fârisî, *İşâhu'l-'Aduđî*, thk. Hasan Şâzeli Ferhûd (Mısır: Dâru't-Te'lif, 1969), 230; Enbârî, *el-İnşâf*, 2/165 vd.; İbn Ufûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*, 2/183; İbnü'l-Fehhâr, *Şerhu'l-Cümel*, 2/10.

¹⁸ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 13/246.

¹⁹ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 13/246; Şâtübî'ye göre İbn Mâlik de gerçek bir fayda sağlamadığı gerekçesiyle bazı nahvî tartışmalara değinmemiştir. Nidâ harfinin hazfedilmesi konusunda farklı görüşlere değinmemesi bu duruma bir örnek teşkil eder. bk. Şâtübî, *el-Makâsîdü's-Şâfiye*, 5/253.

²⁰ İbn Mâlik, *Şerhu'l-Teshîl*, 1/256; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 3/242; Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed Nâzirü'l-Ceyş, *Tembüdu'l-Kavâ'id bi Şerhi Teshîli'l-Fevâid*, thk. Alî Muhammed Fâhir (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 2/840; Ebû Abdillâh Muhammed b. Bedruddîn İbnü'd-Demâmînî, *Ta'liku'l-Fevâid 'alâ Teshîli'l-Fevâid*, thk. Muhammed b. Abdurrahmân el-Mufeddâ (Riyad: Metâbi el-Humeydî, 1983), 3/8; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. Ahmed Semsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/307.

lafzî olduğundan manevî âmili olan mübtedâdan daha kuvvetlidir. Bu sebeple ona göre fâil asıl, mübtedâ ise fer'dir.²¹ Radî, Ahfeş (öl. 215/830 [?]) ve İbn Serrâc (öl. 316/929) gibi nahiv âlimlerinin mübtedâ ve fâilin her ikisi de asıl kabul ettiklerini, aralarında tercihe gitmediklerini belirtmektedir.²²

Ebu Hayyân eserinde İbn Mâlik'in konu ile ilgili görüşlerini inceledikten sonra ihtilâfın hiçbir fayda sağlamadığı gerekçesiyle konu hakkında ileri sürülen diğer delillere yer vermemiştir.²³

İbnü'd-Demâmînî (öl. 827/1424) ise ihtilâfın aslında önem arz ettiğini zira burada iki ihtimâl vurgu yapıldığını ve tartışmanın semeresi olduğunu iddia etmiştir. O, bu konuda bir örnek üzerinden tartışmanın faydasını izah etmeye çalışmıştır. Ona göre “من قام؟” “Kim ayağa kalktı?” sorusuna verilen cevabın زيد olduğu düşünüldüğünde merfûatta asıl olanın mübtedâ olduğunu iddia edenlere göre bu kelimenin haberi hafzedilmiş, fâil olduğunu iddia edenlere göre ise fiili hafzedilmiştir. Bu açıklamanın akabinde İbnü'd-Demâmînî bu iki ihtimâlin nasıl olduğu hakkında takdiri bir soruya cevap vermiştir. Öncelikle “من قام؟” sorusunun görünüşte isim gerçekte ise fiil cümlesi olduğunu belirtmiştir. Zira ona göre “من قام؟” sorunun aslı “قام زيد أم عمرو أم خالد” “Zeyd mi, Amr mı yoksa Hâlid mi ayağa kalktı?” şeklindedir. Çünkü o istifhâmın fiil ile kullanılmasını daha doğru bulmaktadır. İbnü'd-Demâmînî'ye göre yukarıdaki kullanımın uzunluğu sebebiyle ihtisara ihtiyaç duyulmuş, istifhâm hemzesi yerine men/مَنْ getirilerek cümle sûreten isim cümlesine dönüşmüştür. Sonuçta cümlenin görülen yapısına bakılarak verilen cevabın (زيد) haberi hafzedilmiş mübtedâ olarak değerlendirildiği, hakiki yapısına bakılarak ise fiili hafzedilmiş fâil olduğu söylenmiştir. Bu husus İbnü'd-Demâmînî'ye göre ihtilâfın olumlu bir semeresidir.²⁴

2. Şâtıbî'nin Nahvî İhtilâflara Yaklaşımı

Fıkıhta oluşturduğu makâsîd düşüncesini nahve taşıyan²⁵ önemli bir nahivci olarak Şâtıbî, nahvî kurallara dilin maksadına uygun bir şekilde yaklaşmayı tercih etmiş, bu maksada hizmet etmeyen görüş, düşünce ve ihtilâfları değersiz görmüş ve herhangi bir kâide için konulan şartların mantıkî tutarlılığının yakalanması gerektiği fikrini benimsemiştir. Bu düşüncesinden dolayı örneğin İbn Mâlik'in (öl. 672/1274) vâv/و ve yâ/ي'nin birbirine kalb ve sonrasında idğam edilmesiyle ilgili ileri sürdüğü muttasıl olma şartını gereksiz bulmuş ve aralarında başka bir harfin zaten mantıkî olarak girmemesi gerektiğini belirtmiştir.²⁶

Şâtıbî sadece ihtilâflı meselelerde itirazlarda bulunmamış, nahiv âlimlerinin herhangi bir nahvî hükmün illetinin tespitine yönelik dile getirdikleri bazı açıklamaları da faydasız addetmiştir. Örneğin eyyü/ئِي kelimesinin mu'reb oluşuyla ilgili her bir açıklamayı aktarmaya sıcak bakmamıştır. Kendisi, İbn Mâlik'in ism-i mevsûl konusuna dair nazmettiği ئِي kelimesiyle ilgili beytini²⁷ ele alırken müellifin mezkûr kelimeyi mu'reb kabul etmesi sebebiyle karışıklığa mahal vermemesi adına diğerlerinden farklı olarak değerlendirdiğini kaydetmiştir. Ayrıca ئِي kelimesinin ba'd/بَعْض kelimesiyle eş anlamlı; kül/كُل kelimesiyle

²¹ Süyûtî, *Hem'u'l-Hevâmî*, 1/307. Radî (öl. 688/1289) Sîbeveyhi ve Halîl b. Ahmed'e nispet edilen görüşlerin kesinlik ifade etmediğini kaydeder. bk. Muhammed b. el-Hasen Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî 'ala'l-Kâfiye*, thk. Yûsuf Hasen Ömer (Bingazi: Câmî'atü Karyûnis, 1996), 1/67; Nâzirül-Ceyş (öl. 778/1376) ise fâilin asıl olduğunu İbn Habbâz'a (öl. 639/1241) nispet etmiştir. bk. Nâzirül-Ceyş, *Tembîdu'l-Kavâ'id*, 2/844.

²² Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî 'ala'l-Kâfiye*, 1/67.

²³ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 3/244.

²⁴ İbnü'd-Demâmînî, *Ta'lîku'l-Ferâid*, 3/8; Sâmerî'ye göre Ebû Hayyân daha doğru bir tespitte bulunmuştur. bk. Sâmerî, *Semeretü'l-Hilâfi'n-Nahvî*, 29; İhtilâfın semeresine dair bazen aynı nahivci farklı görüşler ileri sürmüştür. Ebû Hayyân'ın harf-i târifin vazî ile ilgili kaleme aldıkları bu konuda örnek verilebilir. bk. Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî Ebû Hayyân, *İrtisâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*, thk. Recep Osman Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 2/985; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 3/218, 230.

²⁵ Hânî Muhammed Abdurrezzâk Kazzâz, “Eşerü'l-Fikri'l-Makâşidî fi'l-Uşûli'n-Nahviyye 'inde's-Şâtıbî”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Luğati'l-'Arabîyye* 4/21 (2022), 1585.

²⁶ Şâtıbî, *el-Makâsîdü's-Şâfiyye*, 9/211.

²⁷ أَيْ كَمَا وَأَعْرَبَتْ مَا لَمْ تُصَفِّ وَصَدَّرُ وَصَلِيهَا ضَمِيرٌ ائْتَدَفُ

ise zıt anlamlı oluşunu kıyasa konu yapmış ve bu benzerlikler sebebiyle söz konusu kelimenin mu‘reb kabul edildiğini belirtmiştir. Bununla beraber o, *ف* kelimesinin izâfet durumunda bulunması sebebiyle mu‘reb olduğu gibi konuya dair birçok farklı açıklamanın yapıldığını ifade etmiştir. Fakat o, bu hususta dile getirilen görüş ve düşüncelerin hepsini zikretmenin gereksiz olduğunu, zira nahvî herhangi bir sonuca etkilerinin olmadığını iddia ederek konu hakkında her bir görüşün gündeme getirilmesini doğru bulmamıştır.²⁸

Şâtıbî’ye göre nahiv ilminde dile dair söylemlerin kayda değer bir yararının olması gerekmektedir. Bu sebeple Araplar tarafından kullanılmayan bir ifadenin nahiv âliminin dilsel malzemesi olamayacağına dair Cermî’nin (öl. 225/840) görüşünü de hatırlatarak bu ilimde yapılan çalışmaların bir amaca matuf olması gerektiğini, bunun dışındaki görüş ve fikirleri zamanı boşa harcama ve meyvesiz ürün elde etme çabası olarak gördüğünü zikretmiştir.²⁹

Şâtıbî’nin *el-Mağâsîdû’s-Şâfiyye fî Şerhi Hûlâsati’l-Kâfiyye* isimli çalışması *el-Elfiyye*’de³⁰ geçen hemen hemen bütün meselelere ayrıntılı bir şekilde değinmektedir.³¹ Bu sebeple en önemli *el-Elfiyye* şerhi olduğu iddia edilmiştir.³² Şâtıbî bu eserinde nahiv meselelerini detaylı bir şekilde sunmakla beraber özellikle nahvî ihtilâf ve tartışmalarla ilgili birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Nahvî ihtilâfları dile ait bir hükme terettüp eden ve etmeyen ihtilâflar olarak iki kısımda incelemiştir.³³ Fakat eserinde daha çok ihtilâfın faydasız yönüne işaret etmiş, olumlu yönleri dair herhangi bir açıklama yapmayı yöntem olarak benimsememiştir.

2.1. Asıl ve Fer‘ Konusundaki İhtilâflara Şâtıbî’nin Yaklaşımı

Şâtıbî eserinde asıl ve fer‘ konusuna temas etmiş olmakla beraber aşağıda ele alınan meselelerde nahiv âlimleri arasındaki ihtilâfların hükme tesirinin olmayışına dikkat çekmiş ve bu husustaki bazı açıklamaları faydasız telakki etmiştir.

2.1.1. İsmi veya Fiilin Asıllığı Meselesinde İhtilâf

Şâtıbî mefûlü mutlak konusunda Basralı ve Kûfeli nahiv âlimleri arasında geçen masdar veya fiilden hangisinin asıl olduğuna yönelik meşhur tartışmaya değinmiş, Basralı nahiv âlimlerinin masdarı, Kûfeli nahivcilerin ise fiili asıl kabul ettiklerini belirtmiş ve masdarın neden asıl olması gerektiğine dair İbn Mâlik’in delillerini³⁴ ele almıştır. Şöyle ki; İbn Mâlik masdarın birkaç sebepten ötürü asıl kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Öncelikle masdar ona göre mâzî, muzârî ve emir olarak üç kısma ayrılan fiile nazaran tek bir sığa olması sebebiyle asıldır. Aynı zamanda masdar anlamsal olarak müfred; fiil ise hades ve zaman ifade etme bakımından mürekkeptir. Diğer taraftan masdar umûm, fiil ise husûs ifade etmektedir. Umûm ifade etmesi onun asıl olduğunun bir delilidir. Ayrıca hem lafzen hem de takdîren fiili olmayan masdarların bulunması da masdarın asıl olduğuna işaret etmektedir. Fiilin asıl olduğu kabul edilmesi durumunda ise İbn Mâlik’e göre masdarların asılları bulunmayan fer‘ler olması gerekecektir. Şâtıbî konu hakkında İbn Mâlik’in görüşlerini aktardıktan sonra asıl ve fer‘ konusunda nahivciler arasında süregelen tartışmaların olumlu bir semeresinin olmadığını beyan etmiştir.³⁵

²⁸ Şâtıbî, *el-Mağâsîdû’s-Şâfiyye*, 1/503-504.

²⁹ Şâtıbî, *el-Mağâsîdû’s-Şâfiyye*, 9/171.

³⁰ İbn Mâlik’in meşhur eseri *el-Elfiyye* üzerinde çok sayıda şerh çalışması yapılmıştır. bk. Abdülbaki Turan, “Elfiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/28-29.

³¹ Şâtıbî eserinde sadece İbn Mâlik’in *el-Elfiyye* isimli eserindeki görüşlerine yer vermemiş aynı zamanda *Şerhu’t-Teshîl* isimli eserine de atıfta bulunmuştur.

³² Ahmed b. Abdullâh İvaz Sâlim Behbeh-Muhammed Ahmed İbn Yahyâ, “Ecvibetü’s-Şâtıbî fî’l-Mağâsîdû’s-Şâfiyye ‘an muhtemelâti müşkilâti’l-Elfiyye: Dirâse fî’l-Menhec ve’l-İsti‘mâl”, *et-Tevâsul* 44 (2022), 158.

³³ Şâtıbî, *el-Mağâsîdû’s-Şâfiyye*, 2/21 vd.

³⁴ Daha detaylı bilgi için bk. İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 2/178 vd.

³⁵ Şâtıbî, *el-Mağâsîdû’s-Şâfiyye*, 3/223 vd.; Ebû Hayyân da bu konuda aynı düşünceleri paylaşmıştır. bk. Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 7/134 vd.

Şâtübî bu konunun devamı niteliğinde sayılabilecek sıfat-ı müşebbehenin fiilden mi yoksa masdardan mı müştak olduğu hususundaki tartışmalara da değinmiştir. O, İbn Mâlik'in sıfatın masdardan müştak olduğu yönündeki görüşünü aktarmakta kalmayıp bu konuda onun ileri sürdüğü delilleri de açıklamıştır. Şâtübî, sıfatın hem masdar hem de ism-i fâil anlamı içermesi ve fiil gibi muayyen bir zaman ifade etmemesini İbn Mâlik'in görüşünde etkili argümanlar olarak görmüştür. Fakat asıl ve fer' kaynaklı bu ihtilâfın da nahiv ilmi açısından herhangi bir hükme olumlu tesirinin olmadığını ifade ederek konu hakkındaki tartışma ve açıklamaları gereksiz bulmuştur.³⁶

Örneklerden de anlaşılacağı üzere Şâtübî tartışmanın nahvî bir hükme tesiri, farklı bir ifadeyle ihtilâfın olumlu bir semeresinin olmadığını düşünmesine rağmen İbn Mâlik'in konuya dair delillerini ele alıp zikretmekte bir sakınca görmemiştir.

2.1.2. Muzâri Fiilde Mu'rebliğin Asıllığı Meselesinde İhtilâf

Şâtübî, İbn Mâlik'in mâzî ve emir fiilin mebnî, muzâri fiilin ise mu'reb olduğuna yönelik nazmettiği beyti³⁷ incelerken muzâri fiilin neden mu'reb olarak ele alındığına dair açıklamalarda bulunmuştur. O, muzâri kelimesinin benzerlik anlamı içerdiğini zira bu fiilin isme benzer yönlerinin olduğuna dikkat çekmiştir. Arapların benzerliğe önem verdiklerini hatırlatan Şâtübî, muzâri fiilin isme benzeyen yönlerine vurgu yapmıştır. Ayrıca lafız ve anlam yönünden benzerliğe dikkat çekerek bu konuda yapılan talilleri çok beğendiğini de ifade etmiştir. Ayrıca Şâtübî, İbn Mâlik'in Basra ve Kûfe ekolleri arasında tartışma konusu yapılan muzâri fiilin aslen mu'reb olup olmadığı hususundaki tartışmaya değinmediğini aktarmıştır. O, Kûfeli dilcilerin muzâri fiilin mu'rebliğini asıl, Basralıların ise fer olarak gördüğü bu tartışmanın İbn Mâlik tarafından dikkate alınmamasını asıl ve fer' ile ilgili bu ihtilâfın Arap dilinde bir faydasının olmamasına bağlamaktadır. Ona göre İbn Mâlik tarafından ihtilâfın dikkate değer görülme sebebi nahiv hükümleriyle doğrudan bir ilişkisinin olmamasıdır.³⁸

Bu örnekte Şâtübî, muzâri fiilin isme benzerlik yönleri üzerinde durmakta ve farklı görüşlerin olduğunu aktarmakla yetinmiştir. Meselenin ihtilâf içeren boyutunu ise İbn Mâlik'in faydasız telakki ettiği şekilde yorumlayarak farklı görüşlerin sonuca herhangi bir olumlu tesirinin olmadığını hükmetmiştir.

2.2. Âmilin Tespitindeki İhtilâflara Şâtübî'nin Yaklaşımı

Bu başlık altında Şâtübî'nin, âmilin tespitine ilişkin farklı görüşlere yaklaşımı ele alınacaktır. Şâtübî eserinde özellikle âmil meselesi üzerinde çok durmuş, eserinin farklı yerlerinde konuya dair açıklamalarda bulunmuştur.

2.2.1. Mübtedâ ve Haberin Âmilinin Tespitinde İhtilâf

Şâtübî, İbn Mâlik'in mübtedâ ve haberi merfû kılan âmilin tespiti ile ilgili nazmettiği

وَرَفَعُوا مُبْتَدَأً بِالِإِبْتِدَاءِ كَذَلِكَ رَفَعِ خَيْرٍ بِالْمُبْتَدَأِ

[Recez Bahri]

Mübtedâyı ibtidâ, haberi de mübtedâ ile ref' ettiler.

şeklindeki beyti verdikten sonra konuyla alakalı ileri sürülen görüş ve düşünceleri sistematik bir şekilde ele almıştır. İbn Mâlik'in mübtedânın ibtidâ ile, haberin ise mübtedâ ile merfû kılındığına dair görüşünü paylaştıktan sonra bu hususta farklı görüşlere de yer vermiştir.³⁹ Bazı nahivcilerin mübtedâ ve haberin âmilini ibtidâ,⁴⁰ bazılarının ise mübtedânın âmilini ibtidâ, haberin âmili ise ibtidâ ve mübtedâ

³⁶ Şâtübî, *el-Makâsîdû's-Şâfiye*, 3/224-225.

³⁷ وَفَعَلَ أَمْرٌ وَمُضِيٌّ بَيْنَا وَأَعْرَبُوا مُضَارِعًا

³⁸ Şâtübî, *el-Makâsîdû's-Şâfiye*, 1/103-104.

³⁹ Şâtübî, *el-Makâsîdû's-Şâfiye*, 1/615.

⁴⁰ Enbârî, *el-İnşâf*, 1/38.

olarak kabul ettiklerini zikretmiş,⁴¹ son görüşün Enbârî tarafından da tercih edildiğini bildirmiştir. Kûfeli dilcilerin ise mübtedânın âmîlini haber, haberin âmîlini ise mübtedâ olarak benimsediklerini belirtmiştir.⁴²

Şâtübî, yukarıdaki bilgileri aktarıp meselenin uzun olduğunu ifade ettikten sonra konu hakkındaki ihtilâfları Arapçanın gramerini oluşturma gayesi içerisinde olan nahiv âlimlerinin açıklamaları olarak gördüğünü ifade etmekte ve bu durumu ıstılah oluşturma çabalarına bağlamaktadır. Ona göre bu tartışmalarda kelâmî bir fayda yoktur.⁴³ Şâtübî konu hakkında el-Ferrâ (öl. 207/822) ile Cermî arasında geçen meşhur tartışmaya⁴⁴ da değinerek bu husustaki görüşlerini temellendirmeye çalışmaktadır. Şâtübî'ye göre âmîl teorisi içerisinde zikredilenler aslında nahiv meselelerini temel düzeyde anlatabilme amacına matuftur. Ona göre İbn Mâlik'in ifadeleri de bunu teyit etmektedir. Zira Şâtübî, İbn Mâlik'in "...ورفعوا" ifadesiyle⁴⁵ aslında lafızları merfû kılanın Araplar veya mütekellim kendisi olduğunu kastetmektedir. Şâtübî'ye göre gerçekte ibtidâ ve mübtedâ âmîl olmamasına rağmen nahivciler bilerek ameli lafızlara yüklemişlerdir. Şâtübî, bu durumu yukarıda da ifade edildiği üzere nahivcilerin ıstılah oluşturma amacı içerisinde olduklarına delil kabul etmiştir. Ayrıca o konu hakkındaki düşüncelerinin çok önceden İbn Cinnî (öl. 392/1002) tarafından da dile getirildiğini belirtmiştir. Şöyle ki: İbn Cinnî'ye göre nahivcilerin lafzî veya manevî âmîl ifadelerinin hakikatte karşılığı yoktur. Örneğin "ضرب سعيد جعفر" "Saîd Cafer'i dövdü." örneğinde ona göre ضرب fiili ب، ر، ض harflerinden oluşmaktadır. Seslerden müteşekkil olan bu kelime İbn Cinnî'ye göre âmîl olamaz. O, nahiv âlimlerinin ameli lafızlara hamletmesinin sebebi olarak mamûle yakın oluşlarına, başka bir ifadeyle beraber kullanılmalarına bağlamaktadır. Fakat ona göre gerçekte âmîl mütekellimdir ve kelime sonundaki değişikliği yapan da odur.⁴⁶

Şâtübî, konuyu ilişkin görüşlerini İbn Cinnî üzerinden izah ederken aslında nahiv âlimlerinin maksadını anlatmayı da hedeflemiştir. Şâtübî'ye göre âmîl teorisine şiddetle karşı çıkan İbn Madâ (öl. 592/1196) bu maksadı anlayamadığı için nahivcileri eleştirmiştir.⁴⁷

Şâtübîye göre İbn Cinnî'nin de ifade ettiği gibi gerçekte mütekellim âmîl olmasına rağmen kolaylık ve genişlik sağlaması açısından⁴⁸ bu durum nahiv âlimleri tarafından lafızlara hamledilmiş ve mecazen lafızların âmîl olduğu fikri ortaya çıkmıştır. Lafızlar sanki zihindeki düşüncenin yerine geçmiş ve onun maksadını yerine getirmiştir.⁴⁹

⁴¹ Müberred (öl. 286/900) bu görüştedir. bk. Müberred, *el-Muktedab*, 2/48.

⁴² Şâtübî, *el-Makâsüdü's-Şâfiye*, 1/615; Basralı ve Kûfeli nahivciler arasında geçen bu konudaki tartışmalar için bk. Enbârî, *el-İnşâf*, 1/38 vd.

⁴³ Şâtübî, *el-Makâsüdü's-Şâfiye*, 2/21; İbn Akil (öl. 769/1367) de Şâtübî gibi düşünmektedir. bk. Bahâuddin Abdullâh İbn Akil, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2012), 1/189; Üşmûnî'nin (öl. 918/1513) lafzî bir ihtilâf olarak açıkladığı hususu Sabbân (öl. 1206/1792) üzerinde herhangi bir hüküm terettüp etmeyen şekilde anlamıştır. bk. Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî Sabbân, *Hâşiyetu's-Şabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyye İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1997), 1/284.

⁴⁴ Enbârî, *el-İnşâf*, 41 vd.; Abdülkerîm b. Muhammed Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ (Haydarâbâd: Meclisü Dâireti Me'ârifü'l-'Usmâniyye, 1962), 3/254.

⁴⁵ Şâtübî buna benzer bir durumu da şibih fiilin haber olması meselesinde de dile getirmiştir. bk. Şâtübî, *el-Makâsüdü's-Şâfiye*, 2/3.

⁴⁶ Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/109 vd.

⁴⁷ Şâtübî, *el-Makâsüdü's-Şâfiye*, 1/615 vd.; İbn Madâ'nın âmîl nazariyesi ile ilgili görüşleri için bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdurrahmân İbn Madâ, *er-Red 'Ala'n-Nuhât*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ (Kahire: Dâru'l-İtisâm, 1979), 69 vd.

⁴⁸ Şâtübî, *el-Makâsüdü's-Şâfiye*, 3/133.

⁴⁹ Muhammed Abdulfettâh Hatîb, "Uşûlü'l-Hitâbi'n-Nahvî Kirâ'eten fî Kitâbi Makâşidi's-Şâfiyye fî Şerhi'l-Hulâşati'l-Kâfiyye li'l-İmâm Ebî İshâk eş-Şâtübî", *Hanlîyyetü'l-Adâb ve'l-'Ulûmi'l-İctimâ'iyye* 31/327 (2011), 48.

2.2.2. Fâilin Âmilinin Tespitinde İhtilâf

Şâtıbî, İbn Mâlik'in fâil konusunda nazmettiği beyitte⁵⁰ geçen كَمَرُوعِي أَتَى ifadesinden fiili, fâilin âmili olarak kabul ettiğini zikretmiştir. O, meselenin Basralı ve Kûfeli dilciler arasında tartışmalı olduğunu belirtmiş, Basralıların fâilin âmilini fiil veya fiil manası taşıyan kelime olarak tespit ettiklerini, buna karşılık Kûfelilerin ise isnâdı âmil olarak telakki ettiklerini aktarmıştır. Şâtıbî Kûfelilerin görüşünün tercihe şayan olmadığını düşünmektedir. Isnâdı müsned ile müsnedün ileyh arasındaki nisbet olarak tanımlayan Şâtıbî'ye göre fâilin âmilinin fiil kabul edilmesi daha isabetlidir. Zira ona göre manevî âmilin zikredilmesi için ortada lafzî âmilin bulunmaması gerekmektedir. Şâtıbî'ye göre fâilin yanında fiil mevcuttur ve âmil olmaya müsaittir. Diğer taraftan merfû muttasıl zamirin yani fâilin fiile bitişmesi de Şâtıbî'ye göre fiilin âmil olduğuna başka bir delildir. Şâtıbî, konuyla ilgili düşüncelerinin paylaştıktan sonra ihtilâfın istulâh düzeyde kaldığını ve ihtilâf üzerine hüküm bina edilemeyeceğini söyleyerek tartışmanın somut bir faydasının olmadığını hükmetmiştir.⁵¹

2.2.3. Şibih Cümleyi Oluşturan Ögelerin Âmilinin Tespitinde İhtilâf

Şâtıbî, haberin şibih cümle olarak gelebileceğine dair İbn Mâlik tarafından nazmedilen beyti⁵² ele alırken konuya dair birçok farklı görüş ve düşünceyi aktarmıştır. Bu bağlamda şibih cümlenin, hazfedilen haberin yerine geçtiğini ifade etmiş ve harf-i cerli veya zarfı yapının bir müteallaka ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Daha sonra şibih cümleyi oluşturan ögelerin âmilinin tespiti gibi farklı tartışmaları ele almıştır. Söz konusu yapıların âmilini kevn/كون ve istikrâr/استقرار manası olduğunu düşünen nahivcilerin yanı sıra mübtedânın âmil olduğunu kabul eden nahivcilerden de bahsetmiştir. Ayrıca bazı nahiv âlimlerinin muhâlefet⁵³ manasını âmil olarak kabul ettiklerini zikretmiştir. Böylece bu hususta temelde üç farklı görüşün olduğunu belirtmiştir. O, konu hakkında detaylı bilgiler verdikten sonra ise nahiv âlimleri arasında cereyan eden ihtilâflar ile ilgili temel görüşünü aktarmıştır. Ona göre nahivciler arasında ihtilâf vuku bulan tartışmalar iki kısımda değerlendirilir. Birinci kısımda, tartışılan veya ihtilâf edilen mesele dil ile ilgili bir hükmü içermekte ve farklı sonuçlara varmaktadır. Ona göre bu durum önemlidir ve nahiv ilmi açısından birçok fayda barındırmaktadır. İkinci kısımda ise ihtilâfın nahvî hükme bir tesiri yoktur. Nahiv eserlerinde bunların zikredilmesi Şâtıbî'ye göre tartışılan meseleyle ilgili tarafların sözlerini aktarmak ve şerh maksadını yerine getirmek dışında bir fayda sağlamamıştır. Bu yüzden Şâtıbî bu gibi ihtilâfların nahiv kitaplarında ele alınmasını, metni uzatmaktan ve sayfa karartmaktan başka herhangi bir dilsel yararı olmayan uğraşlar olarak görmekte ve nahiv ilmine ziyade bir katkı sağlamadığını düşünmektedir. Örneğin Şâtıbî'ye göre harf-i cerli veya zarfı bir yapıya كائن veya استقر gibi bir takdirin yapıp yapılmaması netice olarak herhangi bir anlamsal değişikliğe sebep olmamaktadır. Dolayısıyla bu konuda farklı görüşlerin varlığı nahiv ilmi açısından önemli bir değer ifade etmemektedir.⁵⁴

2.2.4. Meçhul Fiille Oluşturulan Cümlelerde Mefûllerin Âmilinin Tespitinde İhtilâf

Şâtıbî, nâib-i fâil konusu ile ilgili İbn Mâlik'in nazmettiği beyitleri⁵⁵ incelerken fâilin yerine mefûlün bih, masdar, zarf-ı zaman, zarf-ı mekân ve car mecrûrun gelebileceğini zikretmiş, mefûlün bih varken

⁵⁰ الفاعل الذي كَمَرُوعِي أَتَى زَيْدٌ مُبَيَّرًا وَجْهَهُ نِعْمَ الْقَيِّ

⁵¹ Şâtıbî, *el-Makâsidi*'s-Şâfiye, 2/545 vd.; Daha fazla bilgi için bk. Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 6/181 vd.

⁵² وَأَخْبَرُوا يَطْرَفٍ أَوْ يَحْرَفٍ حَرِّ نَاوِينَ مَعْنَى كَائِنٍ أَوْ اسْتَقَرَّ

⁵³ Kûfeli nahivciler tarafından kabul edilen görüşe göre gerek mübtedâ gerekse haber birbirlerinin âmilidirler. Örneğin “ زَيْدٌ ” “Zeyd Kardeşindir” cümlesinde her bir öge diğerine âmil olmaktadır. Aynı zamanda aynı anlamı taşımaktadırlar. Zarfı yapıda ise anlam bakımından farkı göstermek için “ زَيْدٌ أَمَامَكَ ” “Zeyd önündedir.” örneğinde olduğu gibi mansûb yapılmıştır. Daha fazla bilgi için bk. Enbârî, *el-İnşâf*, 1/197 vd.

⁵⁴ Şâtıbî, *el-Makâsidi*'s-Şâfiye, 2/3 vd.

⁵⁵ يَنْتُوبُ مَفْعُولٌ بِهِ عَنْ فَاعِلٍ فِيمَا لَهُ كَيْبَلٌ خَيْرٌ نَائِلٍ

diğerlerin nâib-i fâil yapılamayacağını kaydetmiştir.⁵⁶ O, konu ile ilgili farklı görüş ve meseleleri sayfalarca irdeledikten sonra nâib-i fâilin yani fâilin yerine geçen ögenin merfû, diğer ögelerin ise önceki cümledeki gibi mansûb olduklarını belirtmiştir. Bununla beraber bu ögelerin âmilinin hangi fiil olduğu konusunda iki farklı görüşe dikkatleri çekmiştir. Bazılarının meçhûl fiili âmil kabul etmelerine karşılık bazılarının eski malûm fiilin âmil olmaya devam ettiğine yönelik iddialarını aktarmıştır. Şâtıbî bu tartışmaları da üzerine hüküm bina edilmeyen ihtilâflardan saymıştır. Ona göre tartışılan konuda âmilin hangisi olduğuna dair ifadeler hikmete yönelik tespitlerden öteye geçmemektedir. Çünkü malûm veya meçhûl fiilin âmil olduğunu iddia etmek sonuç olarak cümlede herhangi bir değişikliğe yol açmamaktadır.⁵⁷

2.2.5. Merfû Muzâri Fiilin Âmilinin Tespitinde İhtilâf

Şâtıbî, muzâri fiilin merfû oluşuyla ilgili İbn Mâlik'in nazmettiği beyti⁵⁸ ele alırken bu konuda farklı görüşlere de temas etmiştir. Şöyle ki: İbn Mâlik'e göre muzâri fiil nevâsib ve cevâzımdan hâlî olduğunda (önünde nasb ve cezm eden edatları bulunmadığında) merfûdur. Şâtıbî, İbn Mâlik'in bu konuda Basralı nahvi âlimlerinden ayrıldığını zikretmiştir. Zira Basralılara⁵⁹ göre mezkûr fiilin merfû oluş sebebi ismin yerine kâim olmasıdır. Şâtıbî'ye göre İbn Mâlik'in ifadelerinden iki ihtimâl ortaya çıkmaktadır. Birincisine göre âmil, fiilin nasb ve cezm edatlarından hâlî olmasıdır. İkinci ihtimâl ise fiilin nasb ve cezm edatlarından hâlî olması şarttır ve âmil değildir. Şâtıbî bu konuda üç temel görüşün olduğunu kaydetmiştir. Bunlardan ilki İbn Mâlik'in görüşüdür. İkincisi ise yukarıda da ifade edildiği üzere Basralılara nispet edilen ve fiilin ismin yerine kâim olduğu görüşüdür. Bu durumda âmil manevî olmaktadır. Üçüncüsü ise muzâri fiilin başında bulunan zâit harfler sebebiyle merfû olduğunu iddia eden bazı nahivcilerin görüşüdür. Şâtıbî'ye göre üçüncü görüş diğerlerine nazaran daha zayıftır. Şâtıbî konuya dair açıklamalara ve İbn Mâlik'in kendi görüşünün doğru olduğunu kanıtlama çabalarına değindikten sonra konu hakkındaki tartışmaların üzerine hüküm terettüp etmeyen durumlar olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰ Zira her iki durumda da muzâri fiil merfudur. Âmilin, nasb ve cezm edatlarından hâlî olması veya ismin yerinde kullanılması gibi farklı isimle anılması ona göre sonucu etkilememiştir.⁶¹

2.2.6. Mansûb Muzâri Fiilin Âmili Tespitinde İhtilâf

Şâtıbî, eserinde İbn Mâlik'in muzâri fiilin gizli bir اُن ile nasbı hususunda zikrettiği beyti⁶² ve konu ile ilgili görüşleri belirttikten sonra başta Sibeveyhi olmak üzere birçok Basralı nahiv âliminin muzâri fiilin gizli اُن ile nasbedildiği noktasında hemfikir olduklarını beyan etmiştir. Basralı nahivcilerden Cermî'nin ise fa/ف, vâv/و ve illâ en/أُنْ لا anlamına gelen ev/أو harfinden sonra gelen muzâri fiillerin bunlar tarafından nasbedildiklerine dair görüşünü aktarmıştır. Ayrıca Ferrâ'nın emir, nehy, istifhâm, temennî ve arz gibi talebî cümlelerden sonra gelen ve başında fâ-i sebebiye bulunan muzâri fiilin hilâfen (muhâlefet) mansûb geldiğine dair görüşünü zikretmiştir.⁶³

⁵⁶ Şâtıbî, *el-Makâsîdü's-Şâfiye*, 3/5 vd.; Bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır. Bk. Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Erdâhu'l-Mesâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), 2/133.

⁵⁷ Şâtıbî, *el-Makâsîdü's-Şâfiye*, 3/61.

⁵⁸ اَرْفَعُ مُضَارِعًا إِذَا يُجْرَدُ مِنْ حَارِمٍ وَنَاصِبٍ كَتَسَعَدُ

⁵⁹ bk. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/10; Müberred, *el-Mukteḍab*, 2/5.

⁶⁰ Şâtıbî, *el-Makâsîdü's-Şâfiye*, 6/1 vd.

⁶¹ Konu hakkındaki tartışmalar için bk. Enbârî, *el-İnşâf*, 2/448.

⁶² وَبَعْدَ فَآ جَوَابِ نَفْيِ أَوْ طَلَبِ مُحْضَيْنِ أَنْ وَسْتَرْهُ حَتْمَ نَصَبَ

⁶³ Şâtıbî, *el-Makâsîdü's-Şâfiye*, 6/48-49; Enbârî (ö. 577/1181) Ferrâ'ya nispet edilen görüşü bütün Kûfelilere hamletmiş ve gerekçesini açıklamıştır. Kûfelilere göre örneğin "إِنَّمَا فَتُكْرِمُكَ" "Bize gel, sana ikram edelim." cümlesinde cevap olan fiilde emir bulunmamaktadır. Aynı şekilde "أَيْنَ بَيْتُكَ فَأُورِكَ" "Evin nerede? Seni ziyaret edeceğim." cümlesinde cevapta istifhâm bulunmamaktadır. Diğer yerlerde de aynı durumun olduğunu iddia eden Kûfeliler, bu gerekçeyle fiilin önceki durumun hilâfına mansûb olduğunu zikretmişlerdir. bk. Enbârî, *el-İnşâf*, 2/454; Bedruddîn Hasen b. Ümmü Kâsım Murâdî, *Terdâhu'l-*

Şâtıbî, konuya dair açıklamaları nahvî hikmeti dışında herhangi bir hükme terettüp etmediği gerekçesiyle üzerinde durulması gereken meseleler olarak ele almadığını belirtmiştir.⁶⁴

Konuyla alakalı olarak burada Şâtıbî'nin lâmu'l-cuhûd⁶⁵ ile ilgili Kûfelilerin düşüncelerine yönelik değerlendirmesi de verilebilir. O, İbn Mâlik'in اُ'ın gizli gelmesi gereken yerlere örnek olarak verdiği lâmu'l-cuhûd konusunu işledikten sonra Kûfelilerin onu nasb harfî olarak ele aldıklarına değinmiştir. Ayrıca Şâtıbî bu hususta Kûfe ekolü içerisinde farklı görüşlerin bulunduğu fakat bunların semeresinin olmaması sebebiyle zikredilmeye değer bulmadığını belirtmiştir.⁶⁶

Şâtıbî'nin Kûfeli dilcilerin iddia ettiği durumun pratikte bir fayda sağlamayacağına dair ifadelerinin yanı sıra lâmu'l-cuhûddan sonra gelen fiilin anlamsal olarak gizli bir اُ'ı barındırması sebebiyle diğer görüşlere temas etmediği düşünülebilir.

2.2.7. Mefûlün Bihin Âmili Tespitinde İhtilâf

Şâtıbî, İbn Mâlik'in müteaddî fiil ile ilgili nazmettiği beyitleri⁶⁷ açıklarken mefûlün bihi nasb eden âmil ile ilgili farklı görüşlerin olduğunu kaydetmiş, Basralıların mefûlün âmîlinin fiil olduğu hususundaki görüşlerini ele aldıktan sonra bu konuda ileri sürülen diğer yorumlara dikkat çekmiştir. Kûfelilerden bir kısmının mefûlün bihin âmîlinin fâil olduğunu, diğer bir kısmın ise fâil ve fiilin beraber âmîl olduğuna dair görüşü sunmuştur. Bazılarının mefûliyyet manasının âmîl olduğuna yönelik ifadelerini aktarmıştır. Şâtıbî daha sonra İbn Mâlik'in “فانصب به مفعوله” “Onunla mefûlünü nasbet.” ifadesi üzerinden gerçekte âmîlin mütekellim olduğunu fakat nahiv âlimlerinin fiili orada âmîl için bir karine kabul ettiklerini, bu yüzden âmîlin lafızlara hamledildiği kaydetmiştir. Bundan dolayı Şâtıbî beyitte geçen به kelimesindeki zamirin sebep ifade ettiğini söylemiştir. Şâtıbî'ye göre her ne kadar nahiv âlimlerinin mefûlün nasbı noktasında tartışmaları nahvî hikmetlerin ortaya çıkarılmasına dair bir fayda sağlasa da pratikte bunun nahiv ilmine bir yararı yoktur. Çünkü Şâtıbî, âmîli farklı lafızlara yüklemenin mefûlün nasbına herhangi bir etkisi olmadığını düşünmektedir. Zira âmîlin fiil veya fâil olduğuna hükmetmek ona göre sonucu etkilemeyecektir.⁶⁸

2.3. İ' râb Konusundaki Bazı İhtilâflara Şâtıbî'nin Yaklaşımı

Bu başlık altında Şâtıbî'nin bazı kelimelerin i' râbı üzerindeki ihtilâflara dair düşünceleri ve cer durumunun neden isme özel olduğuna yönelik farklı açıklamalar karşısındaki yorumları ele alınacaktır.

2.3.1. Esmâ-i Sittenin İ' râbında İhtilâf

Şâtıbî, i' râbın bazı kelimelerde harf ile olduğuna işaret eden İbn Mâlik'in beyitlerini⁶⁹ ele alırken esmâ-i sittenin i' râbı ile ilgili farklı görüşlere de temas etmiştir. İbn Mâlik'in Zeccâcî⁷⁰ (öl. 337/949) gibi düşündüğünü zira mezkûr kelimelere gelen harfleri i' râbın kendisi kabul ettiğini bildiren Şâtıbî, Ebû Alî el-Fârisî'nin ise i' râbı illet harfleri üzerinde hareke olarak takdir ettiğini belirtmiştir.⁷¹ Şâtıbî ayrıca و , ا ve ي

Maķâsıd ve'l-Mesâlik bi Şerhi Elġıyye İbn Mâlik, thk. Abdurrahmân Alî Süleymân (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2008), 3/1254; Süyûtî, *Hem' u'l-Hevâmi*, 2/304 vd.

⁶⁴ Şâtıbî, *el-Maķâsıdii'ş-Şâfiyye*, 6/49.

⁶⁵ Olumsuz ك'ın haberinin başına gelen ve tekid anlamı katan harftir. bk. İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 4/22.

⁶⁶ Şâtıbî, *el-Maķâsıdii'ş-Şâfiyye*, 6/27 vd.

⁶⁷ عَلَامَةُ الْفِعْلِ الْمَعْدَى أَنْ تَصِلَ هَا غَيْرَ مَصْدَرٍ بِهِ نَحْوُ عَمَلٍ

⁶⁸ Şâtıbî, *el-Maķâsıdii'ş-Şâfiyye*, 3/131 vd.; Nahivciler arasındaki tartışmalar için bk. Enbârî, *el-İnsâf*, 1/66 vd.; Ebû Hayyân, *et-Tezvîl*, 7/6; Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh Ezherî, *Şerhu't-Taşrih 'ale't-Tavdîh*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/463.

⁶⁹ وَأَرْفَعُ بِصَمِّ وَأَنْصِبُ بِالْأَلْفِ وَأَجْزُ بِبَاءٍ مَا مِنَ الْأَسْمَاءِ أَصِفُ

⁷⁰ İbn Usfûr el-İşbîlî, *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*, 1/47 vd.

⁷¹ Ebû Alî el-Fârisî, *İzâhu'l-'Adudî*, 12.

harflerinin işbâ⁷² harfî olduklarını iddia edenlerden de bahsetmiş, bazı nahiv âlimlerinin söz konusu harfler ve öncesinde var olan hareketlerin beraber i'rabı gösterdiğine dair farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü zikretmiştir. Şâtıbî, İbn Mâlik'in konu hakkındaki değerlendirmesine katıldığını ifade ettikten sonra meseleyi daha fazla uzatmanın uygun olmadığını dile getirmiştir. Çünkü o her ne kadar nahiv âlimlerinin esmâ-i sittenin i'rabına dair farklı izahatlar yaptıklarını belirtmiş olsa da bunların sonucu bir hükme terettüp etmediğini iddia etmiştir.⁷³

Şâtıbî, esmâ-i sittenin i'rabı ile ilgili farklı görüşlerin lafzen herhangi bir değişikliğe yol açmadığını düşünerek bütün görüşleri vermenin bir fayda sağlamayacağına kanaat getirmiştir.

2.3.2. Ni' me/نعم ve Bi'se/بئس Kelimelerinden Sonra Gelen Mâ/ما'nın İ'rabında İhtilâf

Şâtıbî نعم ve بئس'den sonra gelen ما'nın fâil veya temyîz olup olmaması ile ilgili farklı görüş ve değerlendirmeleri ele alıp inceledikten sonra İbn Mâlik'in bu ihtilâflara detaylı bir şekilde inmediğini bildirmiştir. O, İbn Mâlik'in böylesi tartışma ve ihtilâfların lafzî herhangi bir değişikliğe sebep olmadığını fark ettiğini dile getirmiştir. Pratikte herhangi bir değişikliğe yol açmayan bu gibi tartışmaları zikretmenin çok bir faydasının olmadığını beyan etmiştir.⁷⁴

Şâtıbî, eserinde birçok yerde nahiv âlimleri arasında geçen bazı ihtilâfların çok önem arz etmediğini belirtmekle beraber bazen bu durumu İbn Mâlik'e nispet etmiştir. Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere İbn Mâlik'in ihtilâfları gündeme getirmemesini onların kayda değer nahvî bir hükme tesirinin olmayışı şeklinde yorumlamıştır.

2.3.3. Cer Durumun İsme Özel Olduğuna Dair Açıklamalarda İhtilâf

Şâtıbî, isim ve fiillerin i'rab durumunu izah ederken İbn Mâlik'in ref ve nasb durumlarının hem isim hem de fiilde müşterek olduğunu fakat cer durumunun isme özel olduğuna yönelik açıklamalarını aktarmıştır. İbn Mâlik'e göre mecrûr kelimenin âmili olan harf-i cer diğer âmiller gibi müstakil değildir. Zira o fiil veya fiil manasında bir müteallaka ihtiyaç duymaktadır. Buna karşılık fiiller de isimlerdeki mecrûrun karşılığı olarak cerm durumunda bulunduğunu bildirmiştir.⁷⁵ Şâtıbî, İbn Mâlik'in açıklamalarını belirttikten sonra konu hakkında çok sayıda farklı görüş ve söylemlerin olduğunu hatırlatmıştır. Fakat bunları aktarmanın nahiv ilmine herhangi bir yararının olmadığına dikkatleri çekmiştir. Ona göre İbn Mâlik'in bu mesele hakkındaki düşünceleri ve açıklamaları en sağlıklı yorumdur. Fiil ile isim arasında anlamsal bir benzerliğin kıyasa konu olmadığını, sadece fiilin lafzî benzerliği sebebiyle mu'rab olduğunu iddia eden Şâtıbî, fiilin cer halindeki isme benzerliğin uzak oluşu sebebiyle mecrûr durumunda bulunmadığını belirtmiştir.⁷⁶

2.4. Kelime Türünün Tespitindeki İhtilâflara Şâtıbî'nin Yaklaşımı

Bu başlık altında Şâtıbî'nin kelimenin türü ile ilgili ihtilâf konusu olan iki meseledeki düşünceleri ele alınacaktır.

⁷² İşba kavramının anlamı için bk. Emrullah Tuncel, "Kur'an Tilavetinde ve Kıraat İlminde İşba", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 849.

⁷³ Şâtıbî, *el-Makâsüdü's-Şâfiye*, 1/141 vd.

⁷⁴ Şâtıbî, *el-Makâsüdü's-Şâfiye*, 4/521-529; Söz konusu fiillerden sonra gelen ما'nın cümledeki dilbilgisel konumuna dair daha geniş bilgi için bk. Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 10/93 vd.

⁷⁵ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/39 vd.

⁷⁶ Şâtıbî, *el-Makâsüdü's-Şâfiye*, 1/134 vd.

2.4.1. İyyâ/إِيا Kelimesinin Türünün Tespitinde İhtilâf

Şâtübî, İbn Mâlik'in mansûb munfasıl zamirlerle ilgili nazmettiği beyti⁷⁷ değerlendirirken اِيا kelimesinin türü hakkında üç farklı görüşün⁷⁸ olduğunu kaydetmiştir. Ona göre söz konusu kelimeyi Zeccâc (öl. 311/923)⁷⁹ isim olarak değerlendirmiştir. Bazı nahiv âlimlerinin bu kelimeyi kendisinden sonra gelen zamiri destekleyen harf (imad) olarak ele aldıkları bilgisini paylaştıktan sonra İbn Mâlik'in de aralarında bulunduğu bir grup nahiv âliminin اِيا kelimesinin zamir olduğuna yönelik görüşlerinin daha isabetli olduğunu ileri sürmüştür. Söz konusu kelimenin neden zamir olarak değerlendirildiğine yönelik uzun açıklamalar yaptıktan sonra İbn Mâlik'in muhâlif görüşlere çok fazla dikkat çekmemesinin sebeplerinden birisinin konunun nahve doğrudan taalluk eden bir mesele olarak görülmediği sonucuna varmıştır.⁸⁰

Şâtübî'ye göre de zikri geçen kelime üzerindeki ihtilâflar lafızda bir değişikliğe neden olmaları sebebiyle nahiv ilminde çok önem arz etmeyen tartışmalar olarak görülmelidir.

2.4.2. Teaccüb ما'sının Türünün Tespitinde İhtilâf

Şâtübî, İbn Mâlik'in teaccüb konusuna dair nazmettiği beyitleri⁸¹ incelerken konuya dair hemen hemen bütün farklı görüş ve düşünceleri aktarmıştır. İbn Mâlik'in teaccüb fillerinin ilkinde bulunan ما'nın türü ile ilgili herhangi bir bilgi aktarmadığını zikrettikten sonra bu konuda ما'yı Halîl b. Ahmed ve Sibeveyhi'nin⁸² anlamında nekre, Ahfeş'in⁸³ istifhâm ve Ferrâ'nın⁸⁴ ise mevsûle anlamında ele aldığını kaydetmiştir. Daha sonra İbn Mâlik'in söz konusu teaccüb kelimesinin isim veya fiil olduğuna yönelik bir ifadesinin olmadığını belirterek farklı görüşleri delilleriyle beraber nakletmiştir. Yukarıda zikredilen ما'nın durumu ile ilgili konuya tekrar dönerek her bir görüşün delillerinin incelemeye koyulmuş ve en sonunda yapılan açıklamaların detaylı olduğunu, bu konuda büyük nahivcilerin bu gibi sonucu olmayan tartışmalardan kaçındığını zikrederek üzerinde hüküm terettüp etmeyen ihtilâfların nahiv ilmi açısından çok değer ifade etmediğini belirtmiştir.⁸⁵

2.5. İsimlerde Bulunan Ziyade Harflerin Tespitindeki İhtilâfa Şâtübî'nin Yaklaşımı

Şâtübî, İbn Mâlik'in isimlerde mücerred ve mezîd konusuyla ilgili nazmettiği beyti⁸⁶ incelerken Basralı ve Kûfeli dilcilerin bu hususta ihtilâfa düştüklerini aktarmıştır. Basralılara göre üç, dört ve beş harfli mücerred isimler bulunmaktadır. Buna karşılık Kûfeliler üç harfli isimlerin mücerred, bunun dışında

77 وَذُو انْتِصَابٍ فِي انْفِصَالٍ جُعِلَا إِيَّايَ وَالتَّفْرِيعِ لَيْسَ مُشْكِلَا

78 اِيا kelimesinin türü hakkındaki tartışmalar için bk. Enbârî, *el-İnşâf*, 2/570 vd.

79 Zeccâc'ın اِيا kelimesi hakkındaki görüşü için bk. Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve I'râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/48.

80 Şâtübî, *el-Makâsüdü's-Şâfiye*, 1/283 vd.; Konu hakkında İbn Mâlik başka bir eserinde detaylı bilgiler sunmuştur. bk. İbn Mâlik, *Şerhu't-Tesbîl*, 1/140 vd.; Ebû Hayyân bu ihtilâf ile ilgili gerekli bilgileri eserinde verdikten sonra söz konusu kelimedeki ihtilâfların dile büyük bir fayda sağlamadığını dile getirmiştir. Ona göre söz konusu kelime mansûb munfasıl zamirdir. Bunun dışındaki görüş ve düşünceler fazlalık olarak değerlendirilmelidir. Ebû Hayyân, *et-Tezvîl*, 2/212 vd.; İhtilâfların nahiv ilmine etkisi ile ilgili akademik çalışma yapan Abdunnebi Muhammed'e göre söz konusu kelimeyle alakalı tartışmaların sonuca etkisi yoktur. Çünkü farklı görüşler kabul edilse bile sonuçta kelimenin telaffuzunda herhangi bir değişiklik olmayacaktır. Hîbe Cafer, *İhtilâfu'n-Nuhat*, 217 vd.

81 بِأَفْعَلٍ انْطِقُ بَعْدَ مَا تَعَجُّبَا أَوْ جِئْتُ بِأَفْعَلٍ مَجْرُورٍ بِنَا

82 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/72.

83 Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Muhammed el-Esedî İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, thk. İmîl Bedî Yâkub (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 4/420.

84 İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 4/421.

85 Şâtübî, *el-Makâsüdü's-Şâfiye*, 4/432-447.

86 وَمُنْتَهَى اسْمٍ حَمْسٌ إِنْ مَجْرَدَا وَإِنْ يُرَدُّ فِيهِ فَمَا سَبْعَا عَدَا

kalanların ise mezîd olduğunu iddia etmişlerdir. Şâtıbî ise Kûfelilerin iddialarını ispatlamaları gerektiğini zira bir vezinde ilave harfin zâit olduğunu savunmanın ancak bir delille mümkün olabileceğini belirtmiştir. Şâtıbî'ye göre *أحمر* kelimesindeki hemze zâit bir harftir. Çünkü tümevarım yoluyla incelendiğinde bu kelimedeki ilave harfin hemze olduğu ortaya çıkmaktadır. Aynı durumun *جعفر* kelimesinde de bulunduğunu zikreden Şâtıbî, bu hususta bazı açıklamalar ve Kûfelilerin bazı itirazlarını kaydetmiştir. Sonuç olarak Şâtıbî, her ne kadar İbn Mâlik gibi düşünse de bu gibi ihtilâfların nahvî hükümlere önemli bir tesirinin olmadığını ifade etmiştir.⁸⁷

Sonuç

Gerek ilk dönem gerekse daha sonraki dönemlerde kaleme alınan nahiv eserlerinin hemen hemen hepsinde ihtilâf konusu olan birçok mesele tartışılmış, farklı görüş ve düşünceler okuyucuya aktarılmıştır. Müteahhir dönemde özellikle Endülüs ekolünü benimsemiş nahiv âlimleri arasında ihtilâfın sonucu üzerinden meselelere yaklaşanlar görülmüştür. Bu bağlamda ihtilâfa konu olan meseleler lafzen veya manen bir fayda sunup sunmaması açısından iki kısma ayrılmıştır. Özellikle Şâtıbî ihtilâfları bu açıdan değerlendirmiştir.

Şâtıbî, ismin veya fiilin hangisinin asıl olduğuna yönelik tartışmaları hükme herhangi bir tesirinin olmadığı ihtilâflar olarak ele almaktadır. Âmil teorisi üzerinde ortaya çıkan birçok tartışmayı ise nahivcilerin Arap dilini açıklama biçimi olarak görmektedir. Ona göre gerçekte âmil, mütekellimdir ve âmilin lafızlara hamledilmesi mecâzîdir. Bu durum aynı zamanda Şâtıbî'ye göre nahivcilerin istilâh oluşturma amacı içerisinde olduklarına bir delil teşkil etmektedir. Ayrıca Şâtıbî nahiv âlimlerinin her bir mesele üzerinde uzun uzadıya durma gerekçesinin nahvin daha anlaşılır kılınması için çabaları olarak görmektedir. Dolayısıyla Şâtıbî'nin bunu bazı nahiv âlimlerinin bir yöntemi olarak gördüğü söylenebilir. Muhtemelen bu sebeple âmil ve bu konudaki tartışmaları tamamen gereksiz bulan İbn Madâ'yı nahiv âlimlerinin izah biçimlerini yanlış anlamakla eleştirmiştir.

Kanaatimizce ihtilâfların olumlu bir yönünün olması gerektiğine dair en kapsamlı açıklamaları yapan nahiv âliminin Şâtıbî'dir. Ayrıca konu ile ilgili yapılan çalışmalarda Şâtıbî'nin gereği gibi ele alınmadığı hatta bir çalışmada kaynak olarak hiç kullanılmadığı dikkate nazara alınmalıdır.

Şâtıbî, i'rab konusunda ise esmâ-i sitte, *نعم* ve *بئس* konusundaki bazı ihtilâfları gereksiz bulmuş harf-i cerin isimlere ait bir özellik olması sebebiyle fiillerde cer halinin bulunmadığına yönelik izahatların bir kısmını sonuca tesir etmeyen açıklamalar olarak ele almaktadır. Şâtıbî *إيا* kelimesini ve *ما*'sı üzerinde yapılan tartışmaları da faydadan hâli bulmaktadır. Sarf konusunda sadece bir yerde ihtilâfı faydasız telakki eden Şâtıbî, bazen bizatihi ihtilâf konusu meselenin gereksiz olduğunu belirtirken bazen ise farklı görüş ve düşüncelerin illetlendirme çalışmalarında itirazlarda bulunmuştur. Zira ona göre nahiv ilminde dile dair söylemlerin kayda değer bir yararının olması gerekmektedir. Şâtıbî, bazen İbn Mâlik'in değinmediği ihtilâf konusu meseleleri hatırlatarak bunun İbn Mâlik tarafından bilinçli şekilde yapıldığını belirtmiştir. Bununla beraber Şâtıbî her ne kadar bazı tartışmaların gereksiz olduğunu belirtse de konuya dair görüşleri okuyucuya aktarmakta bir sakınca görmemiştir.

Şâtıbî eserinde her ne kadar ihtilâfların semeresinin olması gerektiğini zaman zaman belirtmiş olsa da her bir meselede bu düşüncesini açıklamadığını söyleyebiliriz. Zira Şâtıbî'nin zihin dünyasından bakıldığında farklı konularda görüş beyan etmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Muhtemelen Şâtıbî kaleme aldığı çalışmasında düşüncesini özet bir şekilde beyan etme bağlamında bazı önemli gördüğü hususlara değinmiş, her bir meselede aynı şeyleri tekrarlamaktan kaçınmıştır.

⁸⁷ Şâtıbî, *el-Makâsıdii's-Şâfiye*, 8/251 vd.; Bu konuda Basra ve Kûfe dil ekolleri arasındaki tartışmalar için bk. Enbârî, *el-İnşâf*, 2 vd.

Kaynakça

- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Makâşidü'n-Nahviyye fî Şerhi Şevâhidi Şurûhi'l-Elfiyye*. thk. Alî Muhammed Fâhir, Ahmed Muhammed Tevfik es-Sûdânî. 4 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.
- Behbeh, Ahmed b. Abdullâh İvaz Sâlim - İbn Yahyâ, Muhammed Ahmed. "Ecvibetü's-Şâtîbî fi'l-Makâşidi's-Şâfiyye 'an Muhtemelâti Müşkilâti'l-Elfiyye: Dirâse fi'l-Menhec ve'l-İsti'mâl". *et-Tevâsul* 44 (2022), 157-206.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed. *İẓâhu'l-Adudî*. thk. Hasan Şâzelî Ferhûd. Mısır: Dâru't-Te'lif, 1969.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-Tekmil fî Şerhi Kitâbi't-Teshîl*. thk. Hasen Hindâvî. 14 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1997.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *İrtişâfu'd-Đarab min Lisâni'l-Arab*. thk. Recep Osmân Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed. *el-İnşâf fî Mesâilil-Hilâf beyne'n-Nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kâfiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Ezherî, Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh. *Şerhu't-Taşrih 'ale't-Tavdîh*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Hatîb, Muhammed Abdulfettâh. "Uşûlü'l-Hitâbî'n-Nahvî kirâ'eten fî Kitâbi Makâşidi's-Şâfiyye fî Şerhi'l-Hulâsati'l-Kâfiyye li'l-İmâm Ebî İshâk eş-Şâtîbî". *Havliyyetü'l-Adâb ve'l-Ulûmi'l-İctimâ'iyye* 31/327 (2011), 8-108.
- Hîbe Cafer, Abdunnebî Muhammed Mustafâ. *İhtilâfu'n-Nuhât Şimârubû ve Âşârubû fi'd-Dersin'n-Nahvî*. Sudan: Câmî'atü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- İbn Akîl, Bahâuddin Abdullâh. *Şerhu İbn Akîl 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Haşâiş*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Evdâhu'l-mesâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübî'l-E'arîb*. thk. Fahrüddîn Kabâve. İstanbul: Dâru'l-Lubâb, 2018.
- İbn Madâ, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdirrahmân. *er-Red 'ala'n-Nuhât*. thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ. Kahire: Dâru'l-İtisâm, 1979.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâi el-Endelüsî. *Şerhu't-Teshîl*. thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1990.
- İbn Usfûr el-İşbîlî, Ebü'l-Hasen Alî b. Mü'min. *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Ya'îş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Muhammed el-Esedî. *Şerhu'l-Mufaşşal*. thk. İmîl Bedî Yâkub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'd-Demâmîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Bedruddîn. *Ta'lîku'l-Ferâid 'alâ Tesbîli'l-Fevâid*. thk. Muhammed b. Abdirrahmân el-Mufeddâ. 8 Cilt. Riyad: Metâbi el-Humeydî, 1983.
- İbnü'l-Fehhâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Şerhu'l-Cümel*. thk. Rav'a Muhammed Nâcî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.

- Kazzâz, Hânî Muhammed Abdurrezzâk. “Eserü'l-Fikri'l-Makâşidî fi'l-Uşûli'n-Nahviyye 'inde's-Şâtîbî”. *Mecelletü Külliyyeti'l-Luğati'l-'Arabîyye* 4/21 (2022), 1581-1634.
- Murâdî, Bedruddîn Hasen b. Ümmü Kâsım. *el-Cene'd-Dâmî fî Hurûfi'l-Me'ânî*. thk. Fahrüddîn Kabâve, Muhammed Nedîm Fâzıl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1992.
- Murâdî, Bedruddîn Hasen b. Ümmü Kâsım. *Tevdîhu'l-Makâşid ve'l-Mesâlik bi Şerhi Elfıyye İbn Mâlik*. thk. Abdurrahmân Alî Süleymân. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2008.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Mukteḍab*. thk. Muhammed Abdulhâlik Uzayme. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 2013.
- Nâzirü'l-Ceyş, Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed. *Tembîdu'l-Kavâ'id bi Şerhi Teshîli'l-Fevâid*. thk. Alî Muhammed Fâhir. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Özen, Şükrü. “Hilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/527-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Radî el-Esterâbâdî, Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'r-Rađî 'ala'l-Kâfiyye*. thk. Yûsuf Hasen Ömer. 4 Cilt. Bingazi: Câmî'atü Karyûnis, 1996.
- Riyâd, Âdil Fethî. “el-ĥilâfu Ğayru'l-Müşmir fi'n-Nahvi'l-'Arabî”. *Mecelletü Kayrâlâ* 18 (2021), 146-155.
- Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî. *Ĥâşiyetu's-Şabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî 'alâ Elfıyye İbn Mâlik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1997.
- Sâmerrâî, Muhammed Fâzıl Sâlih. “Kîmetü'l-ĥilâf fi'd-Dersi'n-Nahvî 'inde Ebî Ĥayyân el-Endelüs”. *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 2/78 (2018), 53-87.
- Sâmerrâî, Muhammed Fâzıl Sâlih. *Semeretü'l-Ĥilâfi'n-Nahvî ve Eseruhû*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2021.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ. 13 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâireti Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1962.
- Sıbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi*. thk. Ahmed Şemsuddîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1998.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Makâşidü's-Şâfiyye fî Şerhi Ĥulâsati'l-Kâfiyye (Şerhi Elfıyye İbn Mâlik)*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin vd. 10 Cilt. Mekke: Ma'hedü'l-Bühûsi'l-'İlmiyye, 2007.
- Tuncel, Emrullah. “Kur'an Tilavetinde ve Kıraat İlminde İşba'”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 848-872. <https://doi.org/1051702/esoguifd.1295952>.
- Turan, Abdülbaki. “Elfıyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'ânî'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988.

MEDİNE-İ MÜNEVVERE'NİN İSİMLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Nilgün ÇEVİK*

ÖZ

Sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik gelişmeleri inceleyen medeniyet tarihi çalışmalarında şehirler özel öneme sahiptir. Zira şehirler toplum, kültür ve medeniyetlerin merkezidir. İslâm medeniyetinin ilk merkezi Medine-i Münevvere'dir. "Medine" kelimesi nekre (belirsiz) veya marife (belirli) kullanılmaktadır. Nekre kullanımında cins ismi niteliğinde ve şehir anlamındadır. Aynı kelime İslâm döneminde marife olarak (el-Medine) ifadesiyle "Yesrib" şehrinin özel ismi olarak kullanılmıştır. "Yesrib" Hicaz bölgesinin önemli şehirlerinden olup hicretle birlikte daha itibarlı ve çekici hale gelmiştir. Kaynaklarda mezkûr şehrin "el-Medine" özel ismi dışında yüzü aşkın ismi bulunmaktadır. Bir yerin isim sayısının çokluğu, o yerin ehemmiyeti ve değeri ile ilgilidir. Bu makalede Medine-i Münevvere'nin isimleri ve bu isimlerin anlamları incelenmektedir. Söz konusu isimler genellikle dinî ve kültürel unsurlar, tarihî olaylar, coğrafi özellikler veya şehirde bulunan önemli yerlerle ilgili olup, Medine tarihi açısından önem arz etmektedirler. Araştırmamızda, literatürde tespit etmiş olduğumuz Medine-i Münevvere'nin isimlerinin anlam ve mülâhazalarına odaklanılarak, İslâm medeniyetinin ilk başkenti olan bu şehrin oluşum ve biçimlenişinin isimlerdeki tezahürü açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Şehir, Medine, Medine'nin İsimleri, Yesrib.

A STUDY ON THE NAMES OF MADINAH MUNAWWARAH

ABSTRACT

In studies of civilization history that examine social, cultural, political, and economic developments, cities hold a special significance. This is because cities are the focal points of society, culture, and civilizations. The first center of Islamic civilization is Madinah Munawwarah. The word "Medine" (City) is used both as an indefinite (nekre) and a definite (marife) noun. In its indefinite use, "Medine" denotes a city in a generic sense. During the Islamic period, the same word was used as a definite noun (al-Madinah) to refer specifically to the city of "Yathrib."

This city is one of the important cities of the Hijaz region and became more prestigious and attractive after the Hijra. In the sources, this city has more than a hundred names other than the special name "al-Madinah". The diverseness of names of a place is related to the importance and value of that place. In this article, the names of Madinah Munawwarah and their meanings are examined. These names are generally related to religious and cultural elements, historical events, geographical features, or important places in the city and are important for the history of Madinah. In our research, focusing on the meanings and considerations of the names we have identified in the literature regarding Madinah, the first capital of Islamic civilization, the manifestation of the formation and shaping of this city is explained through the names.

Keywords: Islamic History, City, Madinah, Names of Madinah, Yathrib.

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Karşıyaka İlçe Müftülüğü, Presidency of Religious Affairs, Karşıyaka District Mufti's Office, İzmir, Türkiye, nilguncevik@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-4736-1471>, <https://ror.org/007x4cq57>

Geliş Tarihi / Date of Submission : 25.04.2024

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 21.10.2024

Atıf / Citation: Çevik, Nilgün. "Medine-i Münevvere'nin İsimleri Üzerine Bir İnceleme". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 60 (Aralık 2024), 91-114. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1473747>

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

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Giriş

“Bir kimseyi, bir şeyi anlatmaya, tanımlamaya, açıklamaya, bildirmeye yarayan söz”¹ anlamında kullanılan isim (اسم) somut anlamlıdır. Diğer taraftan “şöhret, nam, şan”² anlamlarıyla soyut nitelikte belirleyici ve tanımlayıcı bir sözcük mahiyetindedir. Bir şeyin ismi o şeyin konumu, mahiyeti, değeri ve önemi hakkında bilgi vermektedir. Dolayısıyla isim kelimesinin zatında var olan üstünlük ve yücelik her bir isimde tezahür etmektedir. Bu minvâlde her bir ismin tarif, tasnif, tavsif, tafsil ve tahsis edici bir özelliğe sahip olduğu bir gerçektir. Bu hususiyet genel itibarıyla şehir isimleri üzerinde geçerlidir. Şehir isimleri şehri fiziken tasvir ettiği gibi manevi değerler hakkında bilgi de vermektedir. Özellikle antik ve kutsal kabul edilen şehirlerin isimleri bilgi hazinesi mahiyetinde değerlendirilebilirler.

Medine'nin isimleri, Kur'ân-ı Kerîm, hadis-i şerif, tarih, coğrafya ve edebi kitaplarda yer almaktadır. Medine şehir tarihçisi Ömer b. Şebbe (ö. 262/876) Medine'nin 10 ismi olduğunu kaydetmektedir.³ Ünlü coğrafyacı ve tarihçi, Yâkut el-Hamevî (ö. 626/1229) beldenin 29 isminin olduğunu belirtmektedir. Medine şehir tarihçisi es-Semhûdî (ö. 911/1506) Medine'nin 94 ismine yer vermektedir.⁴ Şerefi, *Esmâü'l-Medine* başlıklı çalışmada şehre ait 100 isim kaydetmiştir.⁵ Biz de bu çalışmamızda, Nevevî'nin (ö. 676/1278) “Allah'ın, Rasûlullah'ın, Mekke ve Medine'nin isimlerinin çok olmasının örneğinde görüldüğü gibi, bir yerin isim sayısının çokluğu, o yerin fazilet, ehemmiyeti ve azametini gösterir.”⁶ tespitini irdeleyip, Türkçe araştırmalar içerisinde pek çalışılmamış⁷ olan Medine'nin isimlerini ve anlamlarını inceleyerek her ismin sahip olduğu mânâyı ayrıca Mekke şehrinin isimleriyle olan benzerliklerini mülâhazalar şeklinde sunmaya çalıştık.

1. Medine

Arap Yarımadası'nın batısında, Hicaz bölgesinde yer alan Medine şehri Kızıldeniz kıyısına 100 km uzaklıkta ve Mekke'nin yaklaşık 450 km kuzeyinde kurulmuştur. Şehrin kurulduğu arazinin kuzeyini Uhud Dağı, güneyini Ayr Dağları, doğusunu Vakım, batısını Vebere harresi çevreler.⁸ Şehrin deniz seviyesinden yüksekliği Harem-i Şerif'te 619 metredir. Medine ve civarı zengin su kaynaklarına sahiptir.⁹ Şehir, 24.43° kuzey boylamı ve 39.58° doğu enleminde yer almaktadır.¹⁰

Medine, İslâm peygamberi Hz. Muhammed'in hayatı ve Müslümanların tarihi çerçevesinde en önemli şehirlerden biri olup İslâm devletinin ilk başkentidir. Hz. Muhammed ile ilk üç halife zamanında devletin

¹ Türk Dil Kurumu Sözlükleri, “ad”, (Erişim 1.12.2023).

² Kubbealtı Lügati, “isim”, (Erişim 16.03.2024).

³ Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe b. en-Numeyrî, *Târîhu'l-Medine*, nşr. Alî Muḥammed Dendel - Yâsin Sa'du'd-Dîn Beyân (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/104.

⁴ Ahmed b. Alî el-Hasenî es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ bi Abbâri Dâri'l-Muḥtafâ*, nşr. Hâlid Abdülğani Mahfûz (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 1/13-30.

⁵ Alî Şerefi, “Esmâü'l-Medine” *Mensuatü Mekkete'l-Mükerrreme ve'l-Medinetü'l-Münevverre (Encyclopedia of Makkah al Mukarramah and al-Madinah al-Munawwarah)* (Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 1428/2007), 2/473.

⁶ Ebû Zekeriyâ Muḥyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tebzîbu'l-Esmâ' ve'l-Luğât* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 4/157; Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *İ'lâmü's-sâcid fi Ahkâmi'l-Mesâcid*, nşr. Ebû'l-Vefâ Muḥtafâ el-Merâğî. (b.y., y.y., 1416/1996), 78.

⁷ Araştırmamızla ilgili çalışmalarda Medine'nin isimleri bilhassa şehrin tarihi ve coğrafi özelliklerinin anlatımında zikredilmektedir. bk. İrfan Küçükköy, *Peygamber Şehri Medine-i Münevverre* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 41; Mahmut Kelpetin, “İslâm Öncesi Medine”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2017), 99-100. Araştırmamızla ilgili bir başka çalışmada şehrin isimleri alfabetik sırayla ve ansiklopedik bilgi mahiyetinde yer almaktadır. bk. Ali Hüsrevoğlu, “Medine-i Münevverre'nin İsimleri”, *Yüzakı Dergisi* (Erişim 24. 03. 2024).

⁸ Küçükköy, *Peygamber Şehri*, 34.

⁹ Nebi Bozkurt-Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Medine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/305.

¹⁰ Maps, “Medine”, (29.01.2024).

merkezi sayılmaktadır.¹¹ Medine hicretle birlikte meşhur olmasına rağmen Hz. Peygamber nezdinde hicret öncesinde de önemlidir. Hz. Muhammed'in doğum yeri, baba ocağı Mekke şehridir. Diğer taraftan annesi ile son hatıralarının olduğu bir yurdu Yesrib/Medine şehrinde babasının akrabalarından Neccâroğulları yaşamaktadır. Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in annesi Selmâ bint Amr, Adî b. Neccâr'ın soyundandır. Neccâroğulları Abdülmuttalib'in dayılarıdır. Hz. Muhammed'in henüz altı yaşında iken annesiyle birlikte akrabalarından Neccâroğulları'nın ikamet ettiği Medine'ye gittiği, orada en-Nebiğa'nın misafiri oldukları bilinmektedir.¹² Nitekim hicretle birlikte yeniden geldiği bu topraklarda, onu ağırlamak isteyen muhataplarına “Sizler benim dayılarımsınız, ben sizdenim, sizin nakibiniz benim.” diyerek kendisinin o beldeye mensubiyetini ve aidiyetini dile getirmiştir.¹³ Hz. Peygamber Medine seyahatinde misafir oldukları evin bahçesinde babası Abdullah'ın kabrinin bulunduğu bu evde bir ay kadar kaldıkları bildirilmektedir. Hz. Muhammed'in annesinin Medine'den Mekke'ye dönüşte Ebvâ adlı yerde annesi vefat etmiştir.¹⁴ Hz. Peygamber'in hem akrabalarının bulunduğu hem de çocukluğunun bir kısmının geçtiği, annesini hatırlatan ve hüznle ayrıldığı bu topraklar yetişkinliğinde kendisine yeniden “yeni ve aydınlık” yurdu olacaktır. Netice itibarıyla, Hz. Peygamber'in çocukluğunun bir dönemini geçirdiği bu belde peygamberliğinin ikinci yarısında kendisine yurt olmuş ve yurt kalmıştır.

2. Medine'nin İsimleri

İsim bir şeyin zatının kendisiyle bilindiği kelimedir. İsim kelimesinin v-s-m (وسم) veya s-m-v (سمو) kelimesinden türediği belirtilmektedir. V-s-m (وسم) kökü esas alınırca nitelendirme, damga vurma, damgalama ve iz bırakma manasına gelmektedir.¹⁵ İsim, s-m-v (سمو) kökünden, yükselmek anlamında kullanılmaktadır.¹⁶ Bu anlamla alakalı olarak “sema” kelimesi yüksek olan gökyüzünün adı olmuştur. Yine *evin çatısı* veya *atın sırtına* yüksekliği nedeniyle sema ismi verilmiştir.¹⁷ Râğıb el-İsfahânî'nin ifadesiyle “her şeyin seması onun yukarı tarafıdır”.¹⁸ Bu noktada şehirlere verilen isimler de ait olduğu şehri betimlediği için önemlidir.

2.1. Medine'nin İslâm Öncesi İsimleri

Medine'nin bazı isimleri İslâm öncesi dönemde mevcuttur. Bunlardan Esrib (أثرب), Medine'nin literatürde görebildiğimiz en eski isimlerindendir.¹⁹ Esrib kelimesinin çoğulu Esârîb (أثارب) de şehrin adı

¹¹ Franz Buhl, “Medine”, *İslâm Alemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugatı* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979), 7/459.

¹² Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî, *es-Sîre* (Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzi), nşr. Süheyl Zekkâr (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 65; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî, *et-Tabakât*, nşr. 'Alî Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-İncî, 1421/2001), 1/116.

¹³ Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Himyârî. *es-Sîretu'n-Nebiyyye*, nşr. Muştâfâ es-Sakka v.d. (Mısır: Mektebetu Muştâfâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955), 1/508; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ce'îr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Târîhu'r-Umem ve'l-Mulûk* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407H.), 2/368; İbrahim Sançam, "Neccâr (Benî Neccâr)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/480.

¹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/95.

¹⁵ Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni, *Mucmelu'l-Luğa* (nşr.), (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, ts.), 1/925; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Şafvân 'Adnân ed-Dâvûdî (Beirut: Dâru'l-Kâlem, 1412), 871.

¹⁶ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâbiri'l-Kâmûs*, nşr. Alî Şirî (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1424), 19/536.

¹⁷ Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*. nşr. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâ'î (Beirut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 7/318; Ebû'l-Fağl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâlüddîn b. Manzûr er-Ruvefyî'î, *Lisân'l-'Arab* (Beirut: Dâru Şâdir, 1414/1993), 14/397.

¹⁸ er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 427.

¹⁹ Ebû't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Meğânîmu'l-Meğâbe fî Me'âlimi Tâbe* (Medine: Merkezi Buhûs ve Dirâsât, 1423/2002), 3/134.

olarak kullanılmaktadır.²⁰ Sözlüklerde ifsat etmek, kötölemek, başa kakmak, bozmak, zarar ziyan vermek, karıştırmak gibi anlamlara gelen, serb kökünden türeyen Esrib (أَثْرِبُ)²¹ kelimesinin varyantı olan sebr'in (سَبْرٌ) sözlük anlamında harre alanlarına benzer beyaz bir yere dikkat çekilmektedir. Bununla beraber bunun bir dağ ismi olduğu belirtilmiştir.²² el-Ezherî (ö.370/981), bu dağın Mekke'de bir dağ olduğunu kaydetmektedir.²³ Dolayısıyla Esrib isminin bölgedeki coğrafi bir özelliği yansıtması mümkündür. Zira Medine şehrinin arazi hususiyetlerinden birisi harre denilen çoğu Dımaşk ile Medine arasında bulunan düzlük ve tepeliklerden meydana gelen volkanik alanlara sahip olmasıdır. Suriye ile Yemen arasında on üç tanesi tanınmış yirmi dokuz harre olduğu ve bunların en bilinenlerinin Medine çevresinde bulunduğu belirtilmektedir.²⁴ Sebr'le (سَبْرٌ) aynı kökten türeyen Yesrib de Esrib'le aynı anlamdadır ve yer ismidir.²⁵

Galebe (غَلَبَة): Câhiliye dönemi isimlerinden biri "Galebe", ğa-le-be (غلب) fiilinden türeyerek galip gelmek, kazanmak, üstesinden gelmek, hastalığın üstesinden gelmek ve yüksek plato anlamlarında kullanılmıştır.²⁶ Yesrib şehrinin sakinlerinden Yahudilerin Amâlika'yı yenmesi, Evs ve Hazrec kabilelerinin Yahudileri mağlup etmesi, dolayısıyla diğer beldelere üstünlüğü ve hâkimiyeti sebebiyle şehre bu isim verilmiştir.²⁷ Bu ismin aynı anlamlı diğer bir kullanımı Ğulubbe'dir.²⁸

2.2. Medine'nin Kur'ân-ı Kerîm'de Yer Alan İsimleri

Kur'ân-ı Kerîm'de Medine'nin "el-Medine" (الْمَدِينَة) ismi haricinde farklı isimleri mevcuttur. Bazı lafızlara da "Medine" anlamı yüklenmiştir.

Yesrib (يَسْرِبُ): Câhiliye devri ve İslâm döneminin ilk yıllarındaki Divânlarda yer alan "Yesrib"²⁹ ismi, Kur'ân-ı Kerîm'de de "Ey Yesrib ehli" hitabında bir kere geçmektedir.³⁰ "Yesrib" kelimesinin benzer bir kullanımı ise "tesrîb"dir. "Bugün sizi kınama yok"³¹ âyetinde yer alan kınama ifadesi günahattan dolayı azarlamak ve ayıplamak anlamındadır.³² Esrib, Yesrib ve tesrib kelimeleri, gerek fizikî/somut gerek soyut anlamda olumsuzluk ve sevimsizlik içermektedir. Yesrib ile Esrib anlamdaştır. Yesrib, bozgunculuk anlamında serb (السَّرْبُ) veya ayıplamak ve kınamak anlamında tesrîb ile aynı kökten türeyen kelimedir. Bu minvâlde Rasûlullah'ın "Her kim Medine'ye Yesrib derse Allâh'a istîğfarda bulunsun, çünkü o Tâbe'dir."³³ beyanı oldukça anlamlıdır.

²⁰ Şerefî, "Esmâü'l-Medine", 2/473.

²¹ Ebû Mansûr Muḥammed b. Aḥmed el-Ezherî, *Tebzîbu'l-Luġa*, nşr. Muḥammed 'Avḍ Mir'ab (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001), 15/59; Ebû'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî'î, *Lisân'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Şâdir, 1414/1993), 1/235; ez-Zebidî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâbiri'l-Kâmûs*, 1/331.

²² Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 8/222.

²³ el-Ezherî, *Tebzîbu'l-Luġa*, 15/60.

²⁴ Mustafa Sabri Küçükkaşçı, "Harre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/244.

²⁵ Ebû'l-Ḳâsım İsmâil b. Abbâd eṭ-Ṭâlikânî, *el-Muḥîṭ fi'l-Luġa*, nşr. Muḥammed Ḥasen Âlu Yâsîn (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1414/1994), 10/141.

²⁶ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 4/420; el-Ezherî, *Tebzîbu'l-Luġa*, 8/134; İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 1/652.

²⁷ es-Semhûdî, *Vefâ'u'l-Vefâ*, 1/22.

²⁸ Şerefî, "Esmâü'l-Medine", 2/475.

²⁹ İmru'u'l-Ḳays b. Ḥucr b. el-Ḥârîs el-Kindî, *Divânu İmri'i'l-Ḳays*, nşr. Muḥammed Ebû'l-Faḍl (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif), 43; Ebû Ṭâlib b. 'Abdulmuṭṭalib el-Ḥâşimî, *ed-Dîvân* (eş-Şâmîle ez-Zehabiyye), 12.

³⁰ *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Mealî*, Süleyman Ateş (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1975), 418. el-Ahzâb, 33/13.

³¹ Kur'an Yolu (Erişim 17. Mart. 2024), Yûsuf 12/92.

³² er-Râġib el-İsfehânî, *el-Mufredât*, 173.

³³ Muḥammed b. İshâk el-Ḥavârizmî, *İsâretu't-Terġîb ve't-Teşvîk ilâ'l-Mesâcidi's-Selâse ve'l-Beyti'l-'Atâk*, nşr. Muştafâ Muḥammed ez-Zehabî (b.y.: Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1418), 301; Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eṣ-Şeybânî, *el-Müsned* (b.y.: Cem'iyetu'l-Meknez, 1431/2010), 6/2982.

el-Medine (المدينة): Şehir anlamına gelen medine kelimesinin me-de-ne (مدن) veya dâ-ne (دان) fiillerinden türediği kaydedilmiştir. Bu fiillerden ilki kabul edilirse medine ikamet edilen ve yerleşilen bir yer anlamına gelmektedir.³⁴ İkinci fiil esas alınır ise fiilin başına mim (م) ilave edilerek itaat edilen yer manasında kullanılmıştır.³⁵ Şehirde otoriteye itaat edildiği için itaat yeri kastedilerek bu ismin verildiği belirtilmektedir.³⁶ Bu ismin hesaba çekilme yeri ve zamanı anlamı da vardır.³⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de "el-Medine" kelimesi genel ifadeyle şehir anlamında kullanıldığı gibi "Medine-i Münevvere"nin özel ismi olarak da kullanılmıştır.³⁸ Bu isim 17 yerde şehir anlamında, 4 yerde ise "Medine-i Münevvere"ye mahsus isim olarak yer almaktadır.³⁹ Kaynaklarda bu ismin "Yesrib" yerine özel isim olarak ne zamandan itibaren kullanıldığına dair kesin bilgi bulunmamaktadır.⁴⁰ "Medine" kelimesinin şehir anlamında genel veya Hz. Muhammed'in hicretten vefatına kadar yaşadığı şehrin özel ismi mi olduğu, kelimenin nekre veya marife kullanımından anlaşılmalıdır. "Medine" (مدينة) kelimesinin nekre olarak kullanımı bütün şehirler için; marife kullanımını olan el-Medine (المدينة) ile Medinetü'r-resûl kastedilmektedir.⁴¹ el-Medine, Ömer b. Şebbe'nin "Medine'nin on adet ismi vardır."⁴² rivayetinde zikredilen isimlerin ilkidir.⁴³

el-Beled (البلد): el-Beled kelimesi meskunu olan veya olmayan, imarlı ve imarsız alan ile, gökyüzünde küçük yıldızlar haricinde yıldız olmayan yer veya toprak ya da kabir anlamlarında kullanılmıştır. Çoğulu bilâd ve büldândır. Belde kelimesine yakın telaffuzlu el-bülde (البلدة) kelimesi ise iki kaş arasındaki boş alanın ismidir.⁴⁴ Küçük veya şehirler içerisinde öne çıkmış şehre beled denilmektedir. Ayette işaret edilen şehir; bazı dilciler ve müfessirler tarafından Mekke⁴⁵ olarak bildirilmiştir. Kurtubi ise Vasiti'den naklederek Hz. Peygamber'in hayatında ikamet ettiği, vefatından sonra da bereketlendirdiği bu şehrin Medine olduğunu kaydetmektedir.⁴⁶ Sahabenin beled kelimesini Rasûlullah ifadesi ile terkiplayerek "Beledü Rasûlullah" dediği kaydedilmiş ve Medine'nin bir ismi olarak bildirilmiştir.⁴⁷

Arzullah (أرض الله): Medine'nin isimlerinden kabul edilen "Allah'ın arzı" anlamına gelen bu isim Nisâ Süresi'nde geçmektedir.⁴⁸ Bazı müfessirler tarafından "Allah'ın arzı"ndan kastın Medine olduğu

³⁴ İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab*, 13/402.

³⁵ er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, s. 763.

³⁶ İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab*, 13/403.

³⁷ el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 8/72.

³⁸ Şerefî, "Esmâü'l-Medine", 2/477.

³⁹ et-Tevbe, 9/101, 120; el-Ahzâb, 33/60; el-Münâfikûn, 63/8.

⁴⁰ Mustafa Sabri Küçükşacı, *Câbiliye'den Emevilerin Sonuna kadar Haremeyn* (İstanbul: Yıldız Yayıncılık, 2003), 210.

⁴¹ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/26.

⁴² Ömer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medine*, 1/162. Rivayette yer alan on isim şunlardır: *el-Medine*, *Taybe*, *Tâbe*, *Tayyibe*, *el-Miskâne*, *el-Azrâ*, *el-Câbire*, *el-Mecbûre*, *el-Muhabbibe* ve *Mabbûbe*.

⁴³ İbnu'l-Fakîh'in kaydettiği *Medine'nin on adet ismi vardır* rivayetinde *Medine* ismi yer almamaktadır. Ayrıca zikredilen isim sayısı on değil, on ikidir. Rivayette yer alan isimler şunlardır: *Taybe*, *el-Bâkeze*, *el-Müneffîye*, *el-Miskâne*, *el-Mübâreke*, *el-Mahfûfe*, *el-Muharrame*, *el-Azrâ*, *el-Müslîme*, *el-Mukaddese*, *el-Şâfiye* ve *el-Merzûğa*. Bk. Ebû 'Abdullâh Aĥmed b. Muĥammed el-Hemedânî, *el-Büldân*, nşr. Yûsuf el-Hâdî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1416/1996), 80.

⁴⁴ el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 8/42; İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab*, 3/94.

⁴⁵ el-Beled 90/1; Ebû'l-Ĥaccâc Mucâhid b. Cebr el-Kureşî, *Tefsîru Mu'âbid*, nşr. Muĥammed Abdu's-Selâm Ebû'n-Nîl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1410/1989), 729; el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 8/42; Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru Abdurrezzâk*, nşr. Maĥmûd Muĥammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999), 3/427; İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab*, 3/94.

⁴⁶ Ebû Abdullâh Muĥammed b. Aĥmed el-Ĥazrecî, *el-Câmi' li-Ĥikâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buĥârî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1423/2003), 20/60; es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/16.

⁴⁷ Şerefî, "Esmâü'l-Medine", 2/477.

⁴⁸ en-Nisâ, 4/97, es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/14.

kaydedilmiştir.⁴⁹ Müfessirler arasında “Arzullah” terkinin Medine’yi işaret ettiği hususunda ittifak bulunmamaktadır.⁵⁰ Hicret için Allah’ın geniş bir yeryüzüne ve pek çok beldeye sahip olduğu vurgulanmaktadır.⁵¹ “Arzullah” ismine anlam bakımından benzer bir isim de “hicret yurdu” mânasında kullanılan Arzu'l-Hicre’dir.⁵²

Beytu'r-Rasûl (بيت الرسول): Ev anlamında kullanılan beyt kelimesi bâ-te (بات) fiilinden türemiştir. Gecelemek anlamındaki fiilden kasıt gece uykusu olmayıp gecenin geçirildiği meskeni ifade etmektedir.⁵³ Somut anlamı yanı sıra soyut anlamıyla kabilesinde en şerefli insan için de⁵⁴ kullanılan beyt kelimesi, rasûl kelimesine izafe edilerek “Rasûl’ün evi” anlamında Medine’nin ismi kabul edilmiştir. Enfâl Sûresi’nde yer alan ilgili âyette evinden kelimesi müfessirlere göre “Medine” anlamına gelmektedir.⁵⁵

Dâr (دار): De-ve-ra (دور) kökünden türeyen dâr kelimesi ev, konak, hane, saray, kabile anlamlarında kullanılmıştır. İnsanların sürekli deveren ettiği yere “dâr” denilmektedir. Bununla birlikte duvara sahip olan, girilip çıkılan, aktif mekânlar ile bina ve arsaların toplandığı alana aynı isim kullanılır.⁵⁶ Râğib el-Isfehânî, etrafında duvar olması hasebiyle eve, daha geniş anlamıyla çevresi belirli şehir, bölge ve dünyaya dâr adı verildiğini zikretmektedir.⁵⁷ Bu isim Kur’ân-ı Kerim’de yer almaktadır. Ayette yer alan dâr (الدَّار) ⁵⁸ ifadesi yurt anlamında Medine’dir. Bu şehir Hz. Peygamber, muhacir ve ensar gibi en faziletli insanların yurdu kabul edilir. Dolayısıyla şehre “en hayırlıların yurdu” anlamında “Dârü'l-Ahyâr” ismi verilmiştir. Bu isme benzer bir kullanım “iyilerin yurdu” anlamında “Dârü'l-Ebrâr”dır. Benzer ifadelerin yer aldığı hadis-i şerifte beyan edilen “Dârü'l-Hicre” Medine’nin hicret yurdu olduğunu, “Dârü's-Sünne” Hz. Peygamber’in sünnetinin Medine’den yayıldığını, “Dârü's-Selâme” İslâm yurdu ile “Medine” kastedilmektedir.⁵⁹ Medine, İslâm fetihlerinin başlama noktası olması hasebiyle “Dârü'l-Feth” ismiyle zikretmektedir. Bu hususta bütün beldelerin kılıçla, Medine’nin ise Kur’ân’la fethedildiği hatırlatılır. Şehir bu meziyeti ile Hz. Peygamber’in övgüsünü kazanmıştır.⁶⁰ İmanın yayılma merkezi olan şehrin bir diğer ismi iman yurdu anlamında “Dârü'l-İman”dır.⁶¹

el-Îmân (الإيمان): el-Îmân ibaresi tasdik etmek ve güvenilir olmak anlamlarında kullanılmıştır.⁶² Kur’ân-ı Kerim’de Haşr Sûresi’nde⁶³ zikredilen “gönülden inanmış olanlar”la ilgili olarak, Medine’nin kendisinde imanın ortaya çıktığı, benzer mahiyette hadîs rivayetinde imanın Medine’den çıktığı ve yine kendisine döneceği yer olduğu zikredilmektedir.⁶⁴ Ayrıca hadis-i şerifte beyan edilen imanın merkezi anlamındaki

⁴⁹ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, nşr. ‘Abdullâh Maḥmûd Şehâte (Beyrut, 1423/2002), 1/402.

⁵⁰ Şerefi, “Esmâü'l-Medine”, 1/473.

⁵¹ Ebü'l-Kâsım Maḥmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakkâiki Gavâmiidi't-Tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1407), 4/117.

⁵² es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/15.

⁵³ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 3/23.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab*, 2/ 15; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-‘Arûs*, 3/21.

⁵⁵ el-Enfâl, 8/5; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Âmilî, *Câmi’u'l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi'l-Kur’ân*, nşr. Abdullâh b. ‘Abdilmuḥsin et-Turkî (Dâru Hicr, 1422/2001), 11/36.

⁵⁶ el-Ezherî, *Tebzîbu'l-Luḡa*, 14/09; İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab*, 4/298.

⁵⁷ er-Râğib el-Isfehânî, *el-Mufredât*, 321.

⁵⁸ el-Haşr, 59/9.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fi el-Buhârî, *el-Câmi’u'l-Müsnedü’s-Şahîhu'l-Muḥtaşar*, nşr. Muhammed Fu’âd ‘Abdulbâki (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), 540.

⁶⁰ el-Ḥavârizmî, *İsâretu't-Terğîb ve't-Teşvîk*, 304.

⁶¹ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/18; Şerefi, “Esmâü'l-Medine”, 2/474.

⁶² el-Ezherî, *Tebzîbu'l-Luḡa*, 15/368, 371.

⁶³ el-Haşr, 59/9.

⁶⁴ el-Buhârî, *el-Câmi’u'l-Müsnedü’s-Şahîhu'l-Muḥtaşar*, 1777.

“Kalbu'l-İman” ifadesi de Medine'nin ismi olarak zikredilmektedir.⁶⁵ Beğavî (ö. 516/1122) bu ayetin tefsirinde Medine şehrinin “İman yurdu” olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶ el-İmân ile aynı kökten gelen “el-Mü'mine” (المؤمنة) ismi de Medine'nin bir ismidir. Medine halkının mü'min olması; imanın oradan yayılmış olmasının yanı sıra fayda veren zarar vermeyen özellikleri, şehrin bolluk bereket taşınması ile tevazu gibi hasletlere sahip olması gereği mecazi anlamda “el-Mü'mine” denilmiş olacağı kaynaklarda yer almıştır.⁶⁷

Hasene (حسنة): Medine'nin “Hasene” ismi ha-su-ne (حسُن) veya ha-se-ne (حَسَن) kökünden türemiştir. Bedeni ve mekânsal güzellik ile cennet anlamlarına geldiği kaydedilmiştir.⁶⁸ Bazı tefsirlerde Nahl Sûresi'nde⁶⁹ geçen güzel bir yer anlamındaki “Hasene” kelimesi Medine'nin ismi olarak belirtilmiştir.⁷⁰

Müdhale Sıdkin (مدخل صدق): “Müdhale sıdkin”⁷¹, doğrulukla giriş anlamına gelmektedir. Müfessirlerin bazılarında göre İsrâ Sûresi'nde⁷² beyan edilen “müdhale sıdkin” ifadesinden kasıt Medine'dir. Aynı ayette yer alan “muhrace sıdkin” ise Mekke'dir. Tefsirlerde yer alan değerlendirmelerde hicret esnasında Rasûlullah'ın Mekke'den çıkışı “muhrace sıdkin”; Medine'ye girişi de “müdhale sıdkin” ile anlatılmaktadır.⁷³

2.3. Medine'nin Kaynaklarda Yer Alan Diğer İsimleri

Medine şehrinin kaynaklarda ulaşabildiğimiz isimleri dinî, coğrafi, fizikî ve mecazî vasıflarıyla dikkat çekicidir. 622 yılında Mekke'den Medine'ye hicret gereği yeni bir mekânla birlikte yeni bir dönem başlamıştır. Zaman içerisinde şehrin birçok ismi olmuştur. Bu isimlerin her biri aşağıda kendi kategorisinde alfabetik sırayla yer almaktadır.

2.3.1. Medine'nin Dinî Motif İçerikli İsimleri

Arzu'l-Hicre (أرض الهجرة): Medine'nin “Hicret yurdu” ismi, “Medine İslâm'ın yurdudur” rivayetinde geçmektedir.⁷⁴ Bu isim Rasûlullah'ın ve ashabının Mekke'den Medine'ye göç etmesi hasebiyle verilmiştir.⁷⁵

el-Barre (البرّة), el-Berre (البرّة): Medine'nin “el-Barre” ve “el-Berre” isimleri be-ra-ra (برر) kökünden gelmektedir. İyilik, hayr anlamı yanı sıra kara parçası manalarında kullanılmıştır.⁷⁶ İçinde şüphe, yalan ve hıyanet barındırmayan, yer ayrıca dünyanın ve ahiretin en hayırlısına bu isim verilmiştir.⁷⁷ Arapların iyilik yapan kadına el-Bârre veya el-Berre ismiyle hitap ettiği zikredilmektedir. Medine'nin de kendi halkına ve bütün dünyaya iyilik yapması hasebiyle şehre bu isim verildiği kaydedilir.⁷⁸ Ayrıca, zikredilen isim bereketli Mekke'nin de isimlerinden biridir. Mekke zezemin merkezidir ve bu isim zezemin faydalarının

⁶⁵ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/23.

⁶⁶ el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muḥammed b. el-Ferrâ' el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. 'Abdurrezâk el-Mehdî (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 5/58.

⁶⁷ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/23.

⁶⁸ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/143; el-Ezherî, *Tebzîbu'l-Luğâ*, 4/182-183.

⁶⁹ en-Nahl, 16/41.

⁷⁰ et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, 14/223; es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/18.

⁷¹ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/25.

⁷² el-İsrâ, 17/80.

⁷³ Muḳâtil b. Suleymân, *et-Tefsîr*, 2/546; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm el-Ḳayravânî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, nşr. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004) 1/157; et-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 15, 54; Ebû Abdullâh Muḥammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Cayb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 21/28.

⁷⁴ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Ersat*, nşr. Ṭârîk b. İvaḍullâh b. Muḥammed -Abdulmuḥsin b. İbrâhîm el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415), 5/380.

⁷⁵ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/15; Şerefi, “Esmâü'l-Medine”, 1/473.

⁷⁶ el-Ezherî, *Tebzîbu'l-Luğâ*, 15/134.

⁷⁷ el-Ezherî, *Tebzîbu'l-Luğâ*, 15/135.

⁷⁸ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/15.

çokluğundan dolayı şehre verilmiştir.⁷⁹ Dolayısıyla Mekke ve Medine’de neşvü nema bulan iyilik ve güzellikler kutsal toprakları donattığı için “Berre” ismi Medine’nin hususi isimlerinden sayılmıştır.⁸⁰

el-Bâkiye (الباقية): Be-gı-ye (بقي) fiilinden türeyen “el-Bâkiye” ismi süreklilik ve kalıcılık anlamı taşıyan bekâ ile aynı kökten gelmektedir. Bekâ, fenâ (fâni) kelimesinin zıddıdır.⁸¹ Hadiste İslâm beldeleri içerisinde en son yıkılacak yerin Medine olacağı bildirilmiştir.⁸² İbnu'l-Faķih’in⁸³ kaydettiği “el-Bâkiye” ismine “Medine’nin İsimleri” başlıklı çalışmada rastlamadığımızı söyleyebiliriz. Kanaatimizce İslâm’ın merkezi sayılan Medine’nin daimi olması arzusuyla şehre bu isim verilmiştir.

Harem (الحرم), Haremu Rasûlullah (حَرَمَ رَسُولِ اللَّهِ), el-Muharrem (المحرّم): Harem kelimesi yasak, dokunulmaz anlamına gelmekte ve Hill (الحل) kelimesinin zıddı olarak kullanılmaktadır.⁸⁴ Şehrin dokunulmazlığını ve saygınlığını ifade eden harem kelimesi ile haram eş anlamlıdır. Bu kelime Hz. Peygamber tarafından sınırları çizilen Mekke ve Medine’nin çevresi için kullanılmaktadır. Harem adı verilen alanda zararlılar dışındaki canlılarının öldürülmesi ve bitki örtüsüne zarar verilmesi yasak/haram kılınmıştır.⁸⁵ Medine’nin haremi dağ ve harrelerle çizilmiştir. Doğu ve batı sınırları Vâkım, Vebere harreleri; güney ve kuzey sınırları ise Ayr ve Küçük Sevr dağları ile belirlenerek yaklaşık 22 km yarıçapındaki alan, alem isimli sınır işaretleri ile belirtilmiştir.⁸⁶ Hz. Peygamber, Mekke’nin Hz. İbrahim’in, Medine’nin ise kendi Harem’i olduğunu belirterek Medine’nin de Mekke gibi dokunulmazlığını beyan etmiştir.⁸⁷ Rasûlullah bu hususta “Medine emin bir Harem’dir.”⁸⁸ demektedir. Ayrıca Hz. Peygamber, “Medine’nin halkını korkutanı, Allah da korkutsun.”⁸⁹ diyerek Medine şehrinin dokunulmazlığını teyit etmektedir. Medine’nin harem kılınması ile olarak, aynı kökten türeyen ve müstakilen kullanılan bir isim de “el-Muharreme” dir.⁹⁰

el-Hayre (الحيرة), el-Hayyire (الحَيِّرة), el-Muhtâre (المختارة): Hayrı çok olan anlamına gelen “el-Hayre” ve “el-Hayyire” Medine’nin isimlerindedir. Hayr (خير) şerrin zıddı olup her şeyin faziletisine bu isim verilmektedir.⁹¹ “el-Muhtâre” kelimesi ihtiyar etmek manasında dikkatli seçimi ifade etmektedir. Medine’nin hem Hz. Peygamber’in sağlığında ve vefatından sonra seçilmiş olması nedeniyle bu ismin verildiği kaydedilmektedir.⁹² Hz. Peygamber’in “Medine, Mekke’den hayırlıdır.”⁹³ beyanında yer alan hayr ismi üstünlük ifadesidir. Aynı anlam “Şayet bilselerdi Medine onlar için en hayırlıdır.”⁹⁴ hadisinde de yer almaktadır.

Karyetü'l-Ensâr (قرية الأنصار), Karyetü Rasulillah (قَرْيَةُ رَسُولِ اللَّهِ): Karye (قَرْيَة) ve Kirye (قَرْيَة) kelimeleri büyük şehir için kullanılmaktadır.⁹⁵ Suyun havuzda toplanmasına da karye denilmektedir.⁹⁶ Bu kelimenin

⁷⁹ ez-Zehranî, *Mu'cemu Esmâ-i Mekke*, 34.

⁸⁰ Şerefî, “Esmâü'l-Medine”, 1/473.

⁸¹ el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 5/230.

⁸² Ebû 'Îsâ Muĥammed b. 'Îsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015, 5/135.

⁸³ İbnu'l-Faķih, *el-Büldân*, 80.

⁸⁴ Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/28; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, 5/29.

⁸⁵ el-Buĥârî, *el-Câmi' u'l-Muinedü's-Şaĥîhu'l-Muĥtaşar*, 3/20.

⁸⁶ Bozkurt - Küçükaşçı, "Medine", 28/311.

⁸⁷ Muslim, *es-Saĥîh*, 3/618.

⁸⁸ el-Ĥavârizmî, *Îşâretu't-Terġîb ve't-Teşvîk*, 307.

⁸⁹ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/17-18.

⁹⁰ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/25.

⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/264.

⁹² es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/25.

⁹³ Ebû Abdullâh Muĥammed b. İsmâ'îl el-Buĥârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, nşr. Hâşim en-Nedvî (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/160.

⁹⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, 5/1306.

⁹⁵ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/23.

çoğulu kurâ'dır. (قري)⁹⁷ Kur'ân-ı Kerîm'de karye kelimesi tekil olarak otuz yedi; ikil kullanımla bir ve çoğul olarak "kurâ" şeklinde on sekiz yerde geçmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de "Ümmü'l-kurâ" (أم القري)⁹⁸ terkihi iki kere zikredilmiştir. Bu isim Mekke'nin isimlerindedir.⁹⁹

Karye kelimesiyle başlayan "Karyetu'l-Ensâr", "Karyetü Rasulillah" şeklindeki her iki terkip de Medine'nin isimlerindedir. Arapların küçük ve büyük şehirlere karye ismi verdiği kaydedilmiştir.¹⁰⁰ Semhûdî'ye göre Medine, karyeden büyük yerleşim merkezidir. Hz. Peygamber'e yardımcı olan ensar, Kur'ân-ı Kerîm'de övülmüştür.¹⁰¹ "Ensarın şehri" terkihi ile de Medine kastedilerek "Karyetü'l-Ensâr" şehre isim olmuştur. "Allah, bu karyeyi şirkten korumuştur."¹⁰² hadisinde ifade edilen karye Medine'dir. Bu şehrin karye ifadeli diğer bir ismi "Karyetü Rasulillah"tır. Bu isim, deccal fitnesinin Medine'ye giremeyeceğinin beyan edildiği hadiste yer almaktadır.¹⁰³

el-Câbire (الجابرة), Cebâri (جبار), el-Cebbâre (الجبارة), el-Mecbûre (المجبورة): "Medine'nin on adet ismi vardır." hadisinde zikredilen isimlerden birisi "el-Câbire", diğeri "el-Mecbûre"dir.¹⁰⁴ Zikredilen isimlerin kökü ce-be-ra (جبر) fiili olup bir şeyin ıslahını zor kullanarak yaptırmayı ifade etmektedir.¹⁰⁵ Semhûdî, bu fiilden türeyen "el-Câbire", "Cebâri", "el-Cebbâre" ve "el-Mecbûre" isimlerinin şehrin adı olmasını Medine'nin diğer şehirleri de Müslüman olmaya mecbur bırakması ile açıklamıştır. Allah, peygamberini hem bu şehirde ikamet ettirmek hem de onun burada defnedilmesi yoluyla bu şehri ayrıcalıklı kılmıştır. Yine şehre verilen bereket hasebiyle buranın hususiyetinin olması, burada humma hastalığının yok edilmesi gibi özellikler şehrin "el-Mecbûre" isminin verilmiş sebebi olarak belirtilmektedir.¹⁰⁶

el-Merhûme (المرحومة): Medine'nin ra-hı-me (رحم) kökünden türeyen el-Merhûme ismi şefkat, incelik ve hassasiyet gösterilen yer anlamındadır.¹⁰⁷ Merhametlilerin en merhametlisi Allah'ın rahmetinin indiği mekân Semhûdî'ye göre Medine'dir. Hz. Peygamber'e de burada merhamet edilmesi şehrin bu isimle anılmasının sebebidir.¹⁰⁸ "el-Merhûme" ismi, Mekke'nin "Ümm-ü Rahım" ve "Ümmü Ruhm" isimlerine benzemektedir.¹⁰⁹ Şerefî'ye göre mezkûr benzer isimlerinin bu şehirlere verilmesi bu beldelerin rahmete mazhar olmaları hasebiyledir.¹¹⁰

el-Miskîne (المسكينة): Medine'nin bir diğer ismi yukarıda kaydettiğimiz "Medine'nin on adet ismi vardır..." hadisinde adı geçen el-"Miskine" 'dir.¹¹¹ Diğer bir hadiste de "Ey Miskîne!" hitabı ile yine Medine anlatılmaktadır.¹¹² Neden bu ismin konulduğu hakkında kesin bilgi olmadığı¹¹³ veya bahse konu ismin kök

⁹⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 4/340.

⁹⁷ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 5/203.

⁹⁸ el-En'âm, 6/96; eş-Şûrâ, 42/7.

⁹⁹ Ebû Sa'îd el-Ḥasen b. Yesâr el-Başrî, *Fedâ'ihu Mekke ve's-Sekenu Fihâ* (nşr. Sâmi Mekki el-'Âni) (Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh, ts.),19; el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/426.

¹⁰⁰ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/23.

¹⁰¹ el-Enfâl, 8/72.

¹⁰² Ebû Ya'lâ Aḥmed b. Alî el-Mevsîlî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1438/2017), 5/157.

¹⁰³ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî, *el-Musannef*, nşr. Sa'd b. Nâsir eş-Şetrî (Riyad: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 1436/2015), 21/329.

¹⁰⁴ Ömer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medine*, 1/162.

¹⁰⁵ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 6/116.

¹⁰⁶ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/24.

¹⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 12/230.

¹⁰⁸ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/26.

¹⁰⁹ el-Buḥârî, *eş-Şahîh*, 6/91; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/232.

¹¹⁰ Şerefî, "Esmâü'l-Medine", 1/477.

¹¹¹ Ömer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medine*, 1/162.

¹¹² Ömer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medine*, 1/163.

anlamındaki boyun eğme ifadesiyle Medine'nin hususiyeti belirtilmiştir. “el-Miskîne” kelimesinin kökü se-ke-ne (سكن) fiili hareketsizliği, hareketin çekilmesini bildirmektedir.¹¹⁴ Yağmur veya rüzgârın durması, susmak, kızgınlığın gitmesi, ev, mesken, kirasız ev gibi anlamlar da kök anlamıyla uyumludur.¹¹⁵ Semhûdî, hudû ve huşû içerisinde olan mütevazi Medine halkının yurdu olduğu için bu ismin kullanıldığını kaydetmektedir.¹¹⁶

el-Muhabbe (المحبة), Mahbûbe (المحبوبة): el-Muhabbe ve Mahbûbe isminin kökü hab-be (حب) fiili, büyük küçük bitki veya bir şeyin çokluğu ayrıca sevgi anlamındadır. Hastalıktan arınmışlık ifadesi ihbâb (الإحباب) da aynı kökten gelmektedir.¹¹⁷ Hz. Peygamber'in Medine sevgisi ile insanların peygambere olan sevgisini yansıtan “el-Muhabbe” ve bu ismin benzerleri “el-Muhabbebe” ve “el-Mahbûbe” Medine'nin isimlerindedir. Zikri geçen bu isimlerle aynı isim kökünden gelen *dost* anlamında “el-Habîbe” (الحبيبة) ismi de Medine'ye verilmiştir. Mezkûr isimler Hz. Peygamber'in “Ey Allâh'ım Mekke'yi sevdiğimiz kadar veya daha fazla Medine'yi bize sevdin.”¹¹⁸ duasının tezahürü gibidir.¹¹⁹

el-Mahfûfe (المحفوفة): “el-Mahfûfe” sardı, çevreledi anlamında haf-fe (حف) fiilinden türemiştir.¹²⁰ “Gökteki meleklerin ve hayırların Medine'yi kuşatması, korku ve endişelerden muhafaza etmesi; ayrıca melekler tarafından deccâl fitnesi ve tâun hastalığından korunması” gereği Medine'ye bu isim verilmiştir.¹²¹ Ayrıca “Mekke ve Medine meleklerle çevrilidir ve her tünelin ucunda bir melek durmaktadır.” Bu yüzden deccâl fitnesi ve tâun hastalığı asla oraya giremez.”¹²² hadisiyle bu durum teyit edilmektedir.

el-Mahfûza (المحفوزة): Medine şehrinin korunmuşluğunu ifade eden bir diğer ismi “el-Mahfûza”dır. Kelimenin kökü hıfz (حفظ), unutmamanın zıddıdır.¹²³ Korumak, muhafaza etmek, savunmak anlamlarına gelen bu isim, “el-Mahfûfe” isminde zikredildiği gibi Medine'nin muhtelif felaketlerden korunduğunu vurgulamaktadır.¹²⁴

el-Mahrûse (المحرسة): el-Mahrûse korumak, himaye etmek anlamında ha-ri-se (حرس) kökünden gelmektedir.¹²⁵ “el-Mahrûse” ismi “Medine, melekler tarafından kuşatılmış ve onun her tünelinin başında onu koruyan bir melek vardır.” hadisinde yer almaktadır.¹²⁶ Medine'nin “korunan” anlamındaki “el-Mahrûse” tanımlamasının müstakil bir isim olduğu kaydedilmiştir.¹²⁷

el-Mekîne (المكينة): el-Mekîne ismi me-kü-ne (م ك ن) fiil kökünden türemiştir. Güçlü olma, sağlam, muhkem, itibarlı¹²⁸ anlamlarına gelen bu fiilden türeyen mekîn (مكن) kelimesi “padişah ve vali yanında

¹¹³ İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab*, 13/218.

¹¹⁴ el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 5/312.

¹¹⁵ el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 5/313.

¹¹⁶ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/26.

¹¹⁷ İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab*, 1/292-293.

¹¹⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, 1/9.

¹¹⁹ Şerefî, “Esmâü'l-Medine”, 1/476.

¹²⁰ el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/30.

¹²¹ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/25.

¹²² Aĥmed b. Ĥanbel, *el-Müsned*, 4/830.

¹²³ el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/198.

¹²⁴ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/25.

¹²⁵ İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab*, 6/48.

¹²⁶ Ebû Sa'îd el-Mufaddâl b. Muĥammed el-Muĥri' el-Cenedî, *Fedâ'ilu'l-Medine*, nşr. Muĥammed Muĥi' el-Ĥâfız, Gazve Bedîr (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1407), 23.

¹²⁷ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/25.

¹²⁸ el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 5/387.

rütbe ve menzilet sahibi olan kimse ayrıca vakar ve temkin sahibi ile sakin, mütemekkin, mutut ve mukarrer olan” için kullanılmaktadır.¹²⁹

Semhûdî'ye göre bu isim şehrin Allâh katındaki mekânı ve makamı hasebiyle Medine'ye verilmiştir.¹³⁰

el-Mukaddese (المقدسة): el-Mukaddese Medine'nin bir ismidir. Ka-de-se (قدس) fiil kökünden türeyen “el-Mukaddese” ismi Allah'ı tenzih etmek, eksik ve çirkinlikten beri olmak anlamlarını taşımaktadır.¹³¹ Şehir şirkten ve diğer pisliklerden arındırılmıştır. Burada günah ve hatalardan temizlendiği için bu isim Medine'ye verilmiştir.¹³² Mekke ve Kudüs'e aynı adlandırmanın yapılması, yerin mübârekliliği ile ilgilidir.¹³³ Aynı kökten gelen “Kâdis” kaynaklarda hem Kâbe¹³⁴ hem de Mekke'nin ismi olarak yer almaktadır.¹³⁵

el-Mübâreke (المباركة): el-Mübârek isminin kökü olan be-ra-ke (برك) fiili devenin dizlerini ve göğsünü yere indirip, çökmesi için kullanılmaktadır. Ayrıca suyun biriktiği çukur ve havuz ile sabit ve mukim olmak anlamlarına gelmektedir.¹³⁶ Aynı kökten gelen bârake (بارك) fiili ise tebrik etmek, bolluk ve bereket dilemek için kullanılmıştır.¹³⁷ Bereketliliği ifade eden ve Medine şehrinin bir adı olan “el-Mübârek” kelimesi “Ey Allâhım! Medine'ye Mekke'ye verdiğin bereketin iki katını ver.” hadisinde de geçmektedir.¹³⁸

Mübevvü'l-Helâl ve'l-Harâm (مُبَوُّوُ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ): “Mübevvü” ibaresi tebevü (التبوء) kelimesiyle irtibatlı olarak, istikrar bulmak ve yerleşmek anlamlarında kullanılmaktadır. “Mübevvü'l-Helâl ve'l-Harâm” ismi et-Taberânî'nin hadisinde geçmektedir.¹³⁹ Medine'ye verilen bu ismin helâl ve harâm hükümlerinin yerleştiği mekân olması gereği verildiği kaydedilmiştir.¹⁴⁰

Mübeyyinü'l-Helâl ve'l-Harâm (مبين الحلال والحرام): Medine'nin dinî mesaj içerikli bir ismi de “Mübeyyinü'l-Helâl ve'l-Harâm”dır. Mübeyyin ismi beyyene (بَيَّنَّ) fiilinin ismi faili olarak beyan eden, açıklayan¹⁴¹ mânasına gelmekte ve helâl ve harâm hükümlerin Medine'de beyan edilmeye başladığını anlatmaktadır.¹⁴² Bu isim yukarıda zikri geçen “Mübevvü'l-Helâl ve'l-Harâm” ismine benzer mahiyettedir.

Mühâceru Resûlillah (مُهَاجِرُ رَسُولِ اللَّهِ): İsim terkinde yer alan göç edilen yere işaret eden mühâcer ismi he-ce-ra (هَجَرَ) fiilinin mufâale babında terk etmek, hicret etmek manalarındaki hâ-ce-ra (هَاجَرَ) fiilinden türemiştir.¹⁴³

Hz. Peygamber'in bir hadisinde "Medine, benim hicret yurdum ve yeryüzündeki yatağımdır." demektedir.¹⁴⁴ Nakilde yer alan “mühâcer” ifadesi Hz. Peygamber'e izafe edilerek Medine'nin ismi olarak anılmıştır.¹⁴⁵

¹²⁹ James, W. “Mekân”, Redhouse, *Müntehabât-ı Luğât-i Osmâniyye* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016), 258.

¹³⁰ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/28.

¹³¹ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 5/73; el-Ezherî, *Tebzîbu'l-Luğa*, 8/304.

¹³² es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1, 27.

¹³³ Kur'an Yolu (Erişim 17 Mart 2024), İsrâ, 17/1; Arîk, Ömer, “Esmâü'l-Mekke” *Mensuatü Mekketel-Mükerrime ve'l-Medineti'l-Münevvere* (Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 1428/2007), 502.

¹³⁴ Ebû 'Ubeyd 'Abdullâh b. Abdil'azîz el-Endelusî, *Mu'cemu Me'sta'ceme min Esmâi'l-Bilâd ve'l-Mevâdi* (Beirut: Âlemu'l-Kutub, 1403), 1/ 270.

¹³⁵ Ebû 't-Tîb Muhammed b. Aḥmed b. 'Alî el-Fâsî, *Şifâu'l-Ġarâm bi Aḥbâri'l-Beledi'l-Ḥarâm* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/65.

¹³⁶ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 5/367; el-Ezherî, *Tebzîbu'l-Luğa*, 10/129.

¹³⁷ İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 10/395.

¹³⁸ el-Buḥârî, *es-Sahîh*, 3/23; es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/24.

¹³⁹ et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Ersat*, 5/380.

¹⁴⁰ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/24.

¹⁴¹ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 8/380; el-Ezherî, *Tebzîbu'l-Luğa*, 15/355.

¹⁴² es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/24.

¹⁴³ el-Ezherî, *Tebzîbu'l-Luğa*, 6/29.

el-Müslime (المسلمة): İslâm, Allah'a boyun eğmek ve ona yönelmek anlamına gelmektedir. İslâm kelimesinden türeyen ve Allah'ın emrine teslim olup, Allah'a ibadette samimi davranan kimseye Müslim denilmektedir.¹⁴⁶ Medine halkı da Allah'a itaatiyle öne çıkmaktadır. Zira bu şehir kılıç ve oklarla yani savaşla değil gönüllülükle İslâm'a girmiştir.¹⁴⁷ Şehirler sakinlerinin dini uygulamaları nedeniyle belirli bir dini kimlik taşıyabilir. İslam müntesiplerinin isminin "Müslüman" olması gibi İslam değerlerine sahip çıkan şehir halkına nispeten "el-Müslime" ismi mecazen Medine'ye verilmiştir. Ayrıca, Medine'nin İslâm kelimesiyle terkiplen diğer ismi olan "İslâm'ın kubbesi" anlamındaki Kubbetül-İslâm adlandırılması hadiste yer almaktadır.¹⁴⁸

Tâbe (طابة), Tâib (طائب), Taybe (طَيِّبَة), Tayyibe (طَيِّبَة), El-Mutayyebe (المطيبة): Hoş, güzel veya helal oldu anlamına gelen tâ-be (طاب) fiilinden türeyen "Tâbe" Medine'nin bir ismidir.¹⁴⁹ Allah, "Medine'yi Tâbe diye isimlendirmiştir."¹⁵⁰ Hadîs-i şerifte adı geçen Tâbe'nin benzer anlamlı diğer kullanımları da "Tâib", "Taybe", "Tayyibe" ve "el-Mutayyebe"dir.

Semhûdî'nin tarifine göre Tâbe şirk ve şirkin sebep olduğu pisliklerden arınmış, kendisi ve kokusu güzel, insanın bedenine ve ruhuna iyi gelen demektir. Medine'nin her işi de Tâbe ismi gibi temiz ve hoştur.¹⁵¹ Bol yağmurla sulanan topraklara sahip Medine'nin rüzgarı ve toprağı güzeldir. Hoş kokulu rüzgâr orada eser ve yağmur yağınca oluşan koku müthiştir.¹⁵² "Taybe" ve "Taybe'l-Kübrâ" isimleri Mekke'nin de ismidir.¹⁵³

2.3.2. Medine'nin Fizikî ve Coğrafi Hususiyetini Vurgulayan İsimleri

el-Arûz (العروض): Medine'nin fiziki özelliklerini hatırlatan isimlerden birisi "el-Arûz"dur. Bu isim çukurluğa verildiği gibi dağın yanında bulunan yol için kullanılmıştır.¹⁵⁴ "el-Arûz" isminin Medine şehri için kullanılma sebebi, yüksek Necid şehirleri yanında vadide, geniş bir düzlüğe kurulması olabilir.¹⁵⁵ "el-Arûz" Mekke'nin de isimlerinden biridir. Mekke, Tâif ve ikisinin etrafı için bu ad kullanılmaktadır.¹⁵⁶

el-Âsime (العاصمة): A-sı-me (عصم) fiilinden türeyen Âsime kelimesi önlemek, korumak anlamlarına gelmektedir.¹⁵⁷ Medine için kullanılmıştır. ¹⁵⁸ Semhûdî'ye göre Medine için kullanılması muhacirlerin müşriklerden korunması sebebiyledir. Diğer taraftan bu isim başşehir anlamına gelen Âsime¹⁵⁹ kelimesiyle uyumludur. Merkezîyet ifade eden bu adlandırmanın "el-Âsimate'l-Mukaddese" şeklinde sıfatlı kullanımı ise Suudi döneminde Mekke'ye verilmiştir.¹⁶⁰

¹⁴⁴ Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Aḥmed eş-Şâmî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, nşr. Ḥamdî b. Abdulmecîd es-Selefi (Beirut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1983), 20/205.

¹⁴⁵ Şerefi, "Esmâü'l-Medine", 2/477.

¹⁴⁶ el-Ezherî, *Tebzîbu'l-Luğâ*, 12/312.

¹⁴⁷ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/2.

¹⁴⁸ eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 5/380.

¹⁴⁹ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 7/461.

¹⁵⁰ Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 5/94.

¹⁵¹ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/20.

¹⁵² el-Ya'kûbî, Aḥmed b. İshâk el-Ya'kûbî, *el-Büldân* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 151.

¹⁵³ Arîk, "Esmâü'l-Mekke", 500.

¹⁵⁴ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 1/ 275; Şerefi, "Esmâü'l-Medine", 2/475.

¹⁵⁵ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/21.

¹⁵⁶ Yâkût el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 4/112.

¹⁵⁷ el-Ezherî, *Tebzîbu'l-Luğâ*, 2/34.

¹⁵⁸ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 17/ 485.

¹⁵⁹ Serdar Mutçalı, *Arapça - Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 574.

¹⁶⁰ Abdullah Muhammed el-Ebah ez-Zehranî, *Mu'cemu Esmâ-i Mekke* (Mekke: 1431), 109.

el-Bahre (البحرة), el-Behîre (الْبَحِيرَة), el-Buheyre (الْبُحَيْرَة):

Bahr (بَحْر); deniz, büyük su, derya, çok ve geniş su veya okyanus anlamlarında kullanılmaktadır. Çoğul kullanımı bihâr (بِحَار), buhûr (بُحُور) ve ebhur'dur. (أَبْحُر) ¹⁶¹Toprak ve şehir anlamına gelen Bahre (البحرة) sözcüğü, geniş bir araziye sahip olan Peygamber'in şehri Medine için de isim olmuştur. ¹⁶²

el-Belât (البلات): Taş döşeli yere; yeri, taş ile döşemeye ayrıca yerin düzleştirilmesine ve çorak araziye belât adı verilmektedir. ¹⁶³ Medine'nin taşlı döşeli birçok yerinin bulunması hasebiyle "Belât" ismini aldığı zikredilmektedir. ¹⁶⁴ Mescid-i Nebevî ile Attarın çarşının bulunduğu alan da bu isimle anılmıştır. ¹⁶⁵ Belât, hususen ilk defa Mescid-i Nebevî'nin etrafına yapılan Medine'deki tarihî yapılarından biri olarak zikredilmekte ve burada küttâb ve nessahların çalıştığı belirtilmektedir. ¹⁶⁶

Cezîretü'l-Arab (جزيرة العرب): dört tarafı su kaplı veya yalnız bir darboğaz vasıtasıyla karaya bitişik olan yer parçasına veya adaya cezîre denir. Cezîre denizde, suyun çekilmesiyle açığa çıkan veya sel altında kalmayan kara parçasıdır. Arab yarımadası da sınırları, Fars Körfezi ve Sudan Denizi tarafından iki yanında çevrelenmiş olduğundan "ada" olarak adlandırılmıştır. Kuzey tarafını Dicle ve Fırat nehirleri çevrelemektedir. ¹⁶⁷ Medine için kullanılan isimlerden birisi "Cezîretü'l-Arab"tır. Hz. Peygamber'in "Müşrikleri Cezîretü'l-Arab'dan çıkartınız." ¹⁶⁸ talimatı ile "Allâh, bu Cezîre'yi şirkten temizledi." ¹⁶⁹ cümlesindeki Cezîre ifadesiyle Medine kastedilmektedir. ¹⁷⁰

el-Hezra (الهدراء): Farklı anlamlara sahip el-Hezra kelimesinin kökü he-ze-ra (هذر) fiili çok konuştu anlamındadır, burada kastedilen dikkate alınmayan, gereksiz ve anlaşılmayan konuşmadır. ¹⁷¹ Ayrıca Hezra kelimesi çok sıcak gün için kullanılmaktadır. ¹⁷² "el-Hezra", Medine'nin bir ismi olarak kaydedilmiştir. ¹⁷³ Şerefi, "Hezra" ismiyle şehrin sıcaklığına atıf yapılmış olabileceğini kaydetmektedir. ¹⁷⁴ Ayrıca su yüklü develerin çıkardığı sesin çağrışımı da Hezra isminin kullanılma sebebi sayılmıştır. Bununla birlikte "el-Hezra" benzer bir söyleyişle "el-Hedra" (الهدراء) da okunabilir. ¹⁷⁵

en-Nahr (النهر), en-Necr (النجر): Boğazlamak, kesmek, katletmek, anlamlarına gelen ne-ha-ra (نَحْر) fiili sıcak olmak anlamı da taşımaktadır. ¹⁷⁶ Medine'nin "en-Nahr" ismi aynı kökten türemiştir. Şerefi'ye göre "en-Nahr" ismi şehre sıcaklığı nedeniyle verilmiştir. Zira Medine ve Mekke sıcak iklime sahiptir. Diğer taraftan "en-Nahr" Mekke'nin de ismidir. ¹⁷⁷ Semhûdî, en-Nahr kelimesinin "bir şeyin aslı" anlamını dile

¹⁶¹ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/220; İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 4/44.

¹⁶² es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/16.

¹⁶³ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 7/432; el-Ezherî, *Tebzîbu'l-Luğâ*, 13/238.

¹⁶⁴ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/16.

¹⁶⁵ eş-Şerefi, "Esmâü'l-Medine", 2/473.

¹⁶⁶ İmâd Tâhir, "el-Belât", *Mevsuatu Mekketel-Mükerrreme ve'l-Medineti'l-Münevvere*. (Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 1428/2007), 5/151.

¹⁶⁷ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 7/304; el-Ezherî, *Tebzîbu'l-Luğâ*, 10/319.

¹⁶⁸ Abdurrezzâk, *el-Muṣannef*, 5/154; Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 1/2016.

¹⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 4/134.

¹⁷⁰ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/17.

¹⁷¹ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 4/39; el-Ezherî, *Tebzîbu'l-Luğâ*, 6/211.

¹⁷² Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheyli, *er-Rand'ul-Unf fî Şerhi's-Sireti'n-Nebevyye* (Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-'Arabî, 1412), 4/292.

¹⁷³ ez-Zerkeşî, *İ'lâmu's-Sâcid*, 234.

¹⁷⁴ eş-Şerefi, "Esmâü'l-Medine", 2/473.

¹⁷⁵ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/29.

¹⁷⁶ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/210.

¹⁷⁷ Şerefi, "Esmâü'l-Medine", 2/478.

getirerek iki şehrin de İslâm şehirlerinin esas şehirleri olarak onlara bu ismin konulduğunu belirtmektedir.¹⁷⁸ “en-Nahr”a benzer bir isim “en-Necr” (النَّجْر) de aynı anlamda Medine’nin isimlerinden sayılmaktadır.¹⁷⁹

es-Selika (السَّلَاة): Se-le-ga (سَلَق) kökünden türeyen ve dümdüz yer anlamına gelen kelimenin diğer anlamı yumurtayı ateşte pişirmektir.¹⁸⁰ Semhûdî “es-Selika” isminin Medine’ye verilme sebepleri arasında Medine’nin saha genişliğinin fazlalığı ve dağlarına uzak olmasını kaydetmiştir. Şerefi’ye göre hava sıcaklığının yüksek olması ve humma hastalığının çok görülmesi “es-Selika” isminin verilmesinin nedenleri arasındadır.¹⁸¹

Tıbâbâ (طَبَابَا), Zebâbâ (طَبَابَا): “Tıbâbâ” Medine’nin bir ismidir.¹⁸² Semhûdî “Zebâbâ” ismini zikretmektedir.¹⁸³ Zikri geçen isimlerde telaffuz yakınlığı bulunmaktadır. Yâkût, ismi kaydetmekte birlikte anlamından bahsetmemektedir. Semhûdî; Tıbâbâ’yı düz alan Zebâbâ’yı ise hummaya yakalanmak olarak değerlendirmektedir.¹⁸⁴

Yended (يَنْدَد), Yender (يَنْدَر), Tended (تَنْدَد), Tender (تَنْدَر): Yended bir koku çeşidi olan amber veya yüksek tepe anlamında “nedd” kelimesinden türemiş, Yended kelimesinin son harfi ra (ر) ile okunarak “Yender” ismi şehrin adı olmuştur. Bu isim “Medine'nin on tane ismi vardır...” hadisinin yer aldığı kaynaklarda “Yender” veya “Yended”, “Tended”, “Tender” veya “Neyder” olarak kaydedilmiştir.¹⁸⁵

Zâtü'l-Hırâr (ذَاتُ الْحَرَارِ), Zâtü'l-Hucer (ذَاتُ الْحُجَرِ), Zâtü'n-Nahl (ذَاتُ النَّحْلِ): Zât (ذَات) kelimesi, müennes sahiplik ifadesi olup şehrin çoğunlukla sahip olduğu özellikler vurgulanmıştır. Semhûdî’ye göre “Medine, sıcaklığı veya harre alanlarının çok olması nedeniyle “Zâtü'l-Hırâr” yani harreli ismiyle nitelenmiş olmalıdır”.¹⁸⁶

Sahiplik ifade eden ikinci isim “Zâtü'l-Hucer” ise içinde hücre adıyla anılan evdeki odalar için kullanılmaktadır. Medine’ye de bu anlamda hücrelere sahip olduğu için bu ismin verildiği zikredilmiştir.¹⁸⁷ Bahse konu hücrelerin sıradan odalar olmadığı Semhûdî’nin “Zâtü'l-Hucer” ismini izah ederken aktardığı şüirden açıkça görülmektedir. Zira beyitte “annelerin ev sahipliği yaptığı hücrelerden” bahsetmektedir.¹⁸⁸ Burada “odalar” manasındaki “hucurât” (إِلَى حَجَرَات) ifadesinin Hucurât Suresi’nde¹⁸⁹ beyan edilen odalar olduğu “annelerimiz” (أُمَّنَا) ifadesinden anlaşılmaktadır. “Annelerimiz” den kastedilen ise bir başka ayette “eşleri de onların anneleridir” (وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ)¹⁹⁰ şeklinde beyan edilen Hz. Peygamber’in eşleridir ve onlar oda sahipleridir.¹⁹¹ Ayrıca şehrin giriş yolu taşlık olduğu için “Zâtü'l-Hacer” olarak da adlandırılmıştır.¹⁹²

¹⁷⁸ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/29.

¹⁷⁹ Şerefi, “Esmâü'l-Medine”, 2/ 478; Taşkendi, 504.

¹⁸⁰ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/19.

¹⁸¹ Şerefi, “Esmâü'l-Medine”, 2/ 477.

¹⁸² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 5/83.

¹⁸³ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/21.

¹⁸⁴ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/21.

¹⁸⁵ Ömer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medine*, 1/104; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 7/516; es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/30.

¹⁸⁶ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/19.

¹⁸⁷ Şerefi, “Esmâü'l-Medine”, 2/477.

¹⁸⁸ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/19.

¹⁸⁹ el-Hucurât, 49/4; Muḳâtil b. Suleymân, *et-Tefsîr*, 4/91.

¹⁹⁰ el-Ahzâb, 33/6.

¹⁹¹ Muḳâtil b. Suleymân, *et-Tefsîr*, 3/474; el-Ḳurtubî, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 14/122.

¹⁹² Küçükköy, 42.

Medine'nin zirai imkanları, hurma alanlarının çokluğu ve sayısı 130'dan fazla olduğu kaydedilen hurma çeşitliliği de şehrin ismini "Zâtü'n-Nahl" yani Hurmalıklı kılmıştır.¹⁹³

2.3.3. Medine'nin Soyut veya Mecazî Manâlı İsimleri

Şehir isimlerinde, şehri temsil eden manevi veya sembol değerlere ait izler görülebilmektedir. İslâm'ın ilk başkenti Medine'nin de soyut veya mecazî anlamlı isimleri aşağıda açıklanmıştır.

el-Azrâ (العذراء), **el-Arrâ** (العراء), **el-Ğarrâ** (الغراء): Medine'nin birbirine anlam itibarıyla benzeyen "el-Azrâ", "el-Arrâ" ve "el-Ğarrâ" isimleri şehrin güzelliği, ayak basılmamışlığı ile eskimemiş olmasına dikkat çekmektedir. Şehrin geniş kumlu topraklarının el değmemiş olması "el-Azrâ" ifadesiyle tanımlanmıştır.¹⁹⁴ Rasûlullah'ın şehrinin, şehrin aşağılanmaması ve adaletsiz biri tarafından yönetilmemesi nedeniyle böyle anıldığı kaydedilmektedir.¹⁹⁵ Mekke'nin de bir ismi "el-Azrâ" dır.¹⁹⁶ "el-Azrâ" ile aynı anlamdaki "el-Arrâ"¹⁹⁷ kelimesi genç ve bakire bir kız anlamında kullanılmaktadır.¹⁹⁸ Medine'nin diğer bir ismi "Ğarrâ"dır. Bitkilerin güzelliği ile hoş kokusu veya sıcak bir gün Ğarrâ ismiyle tanımlandığı gibi güzel bir kadın, güzel bir mekân da bu isimle tarif edilmiştir. Beyazlık ve parlaklık ile şeref sahibi ve soylu olma bu ismin anlamlarındandır.¹⁹⁹ Medine de diğer beldelerden farklı olan güzelliği ve hoşluğundan kaynaklanan farklılığı nedeniyle "Ğarrâ" ismiyle de bilinmektedir.²⁰⁰ Medine, lügatlerde birbirine yakın anlamlı iki isim olan "el-Ğarrâ" ve "el-Azrâ"nın anlam içeriklerine benzetilmiştir.²⁰¹ Düşmanlar için girilmesi güç ve zor olan Medine de korunduğu için benzetme ile mezkûr isimlerle anılmaktadır.²⁰²

el-Cünne (الجنة), **el-Cünnetü'l-Hasîne** (الجنة الحصينة): el-Cünne kelimesi sığınak, korunak, barınak, kalkan ve siper anlamlarına gelmektedir.²⁰³ Hz. Peygamber'in Uhud Savaşı'nda Medine'yi işaret ederek "Ben sağlam bir zırhın içindeyim, bırakınız buraya girsinler onlarla savaşalım."²⁰⁴ dediği nakledilmiştir. Ayrıca, zikredilen bir hadiste zırhın Medine olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.²⁰⁵

Ekkâletü'l-Büldân (أكالة البلدان), **Ekkâletü'l-Kurâ** (أكالة القرى): Yemek yemek, tüketmek, zenginleşmek anlamlarında kullanılan e-ke-le (أكل) fiilinden²⁰⁶ türeyen "Ekkâle" (أكالة) kelimesi, beldeler ve köyler kelimelerine izafe edilerek beldeleri veya köyleri yiyen anlamında kullanılmıştır.²⁰⁷ Medine'nin diğer şehirler arasında farklılığını ve üstünlüğünü ifade eden "Ekkâletü'l-Büldân" ve "Ekkâletü'l-Kurâ" isimleri birbirine benzemektedir. Semhûdî'ye göre bahse konu isimlerin Medine'ye isim olarak verilmesi, Medine'nin diğer bölgeler üzerinde hâkim olması nedeniyledir. Zira diğer şehirlerin fethi, Medine ile gerçekleştirilmiştir. Medine şehri, tabiri câizse diğer şehirleri fethederek ortadan kaldırmıştır.²⁰⁸ Çünkü, Hz. Peygamber Medine'ye hicretle emrolunmuş, akabinde Medine'de başlayan süreçte diğer şehirlerin fetihleri

¹⁹³ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/63; Şerefi, "Esmâü'l-Medine", 2/475.

¹⁹⁴ el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 2/95.

¹⁹⁵ İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab*, 4/78, 553.

¹⁹⁶ el-Fâsî, *Şifâu'l-Ğarâm*, 1/65.

¹⁹⁷ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, 1/77.

¹⁹⁸ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/21.

¹⁹⁹ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/22.

²⁰⁰ İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab*, 5/21.

²⁰¹ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, 1/77; İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab*, 4/78.

²⁰² es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/22.

²⁰³ el-Ĥalîl b. Aĥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 6/20-22; İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab*, 13/94.

²⁰⁴ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/17.

²⁰⁵ Aĥmed b. Ĥanbel, *el-Müsned*, 5/2228.

²⁰⁶ İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab*, 11/20-21.

²⁰⁷ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, 20/73.

²⁰⁸ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/15.

gerçekleştirilmiştir.²⁰⁹ Hadis-i şerifte bildirildiğine göre, Hz. Peygamber'in "karyeleri ortadan kaldıran karye ile emrolundum." sözüyle Yesrib yani Medine'yi kastettiği nakledilmektedir.²¹⁰

el-Fâdiha (الفاصحة): ismin kökü fe-da-ha (فصح) fiili hurmanın kızarmaya başlaması ya da deve ve güvercinin karışık renklerinden bir renginin çirkin olması yanı sıra gizliliğin ortaya çıkması anlamına gelmektedir.²¹¹ Pislüğün giderilmesi, temizliğin ortaya çıkarılması için kullanılan bu kelime Medine'nin özelliği ile kıyaslanmıştır. Bu anlayışla Medine'de bulunan bir insan içerisinde kötü bir inanç barındırmaz, eğer barındırırsa mutlaka ortaya çıkacaktır. Kötülüklerin açığa çıkıp temizlenmesi başka beldelede görülmeyen bir özelliktir.²¹²

el-Kâsime (القاصمة): Medine'nin ka-sa-me (قاصم) kökünden gelen "el-Kâsime" ismi yok etmek, kırmak manalarına gelmektedir. "Kasamallâhü zahrahu" (قَصَمَ اللهُ ظَهْرَهُ) ifadesi Allah belini kırdı anlamında kullanılmakta ve öldürücü gücü vurgulamaktadır.²¹³ Bu isim şehre kötülük yapmak isteyenleri ve oraya yönelen bütün azgınları kasıp kavurur anlamında kullanılmıştır. Eğer Medine'yi yok etmek isteyen olursa Allah ona izin vermeyecektir.²¹⁴

eş-Şafiye (الشافية): Sözlükte, şe-fi-ye (شفي) fiilinden türeyen şifa (الشِّفَاءُ) kelimesi hastalığın giderilmesi²¹⁵ anlamında kullanılmıştır. Hz. Peygamber, Medine'nin toprağının her türlü derdin devası olduğunu bildirdiği için "eş-Şafiye" ismi Medine'ye verilmiştir. "Mezkûr topraklarda cüzzamdan Allâh'ın izniyle şifa bulan kişilere rastlandığı gibi Medine hurmalarından şifa bekleyenler de bilinmektedir. Yakınlarda bulunan Su'ayb adı verilen yerin toprağının hummaya şifa olması nedeniyle" de şehre "eş-Şafiye" ismi verilmiştir".²¹⁶

el-Merzûka (المرزوقة): Merzûka ismi rızıklanmak, yiyecek kazanmak anlamında ra-ze-ga (رزق) fiil kökünden türemiş, nasipli, mutlu manalarında kullanılmıştır.²¹⁷ "el-Merzûka", Medine'nin Yakut el-Hamevî'nin Mu'cem'inde zikredilen isimlerdendir.²¹⁸ Semhûdî, bu ismin Allah'ın, orayı rızıklandırmasından dolayı Medine'ye isim olarak verildiğini kaydetmektedir. Medine ahalisinin maddî manevî her açıdan rızıklandırılmış olması hasebiyle ona bu ismin verildiği düşünülmüştür.²¹⁹ Hz. Peygamber'in "Her kim; Medine'yi beğenmeyerek terk ederse Allah o kimseden daha hayırlısını Medine'ye kısmet eder." şeklindeki beyanı da Medine halkının özel olarak rızıklandırıldığını anlatmaktadır.²²⁰ Mekte de Hz. İbrâhim'in duasıyla, beldenin farklı kaynaklardan "çeşitli ürünlerle rızıklandırılması"²²¹ hasebiyle "el-beldetü'l-Merzûka" olarak tanınmıştır.²²²

Madce'u Resulillah (مضع رسول الله): "Madce'u Resulillah" tabirinin yatacak yer, yatak anlamına gelen Madce' kelimesi, uyudu, yanı üzere yattı anlamına gelen da-ce-a (ضجع) fiilinden türemiştir.²²³ "Allah

²⁰⁹ Şerefi, "Esmâü'l-Medine", 2/477.

²¹⁰ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, 887; Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 3/987.

²¹¹ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/108.

²¹² es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/22.

²¹³ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, 8/297.

²¹⁴ İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab*, 10/160; es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/22.

²¹⁵ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 6/290.

²¹⁶ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/20.

²¹⁷ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 5/89; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, 8/326.

²¹⁸ Yâkût el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 5/83.

²¹⁹ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/26.

²²⁰ Şerefi, "Esmâü'l-Medine", 2/477.

²²¹ el-Bakara, 2/126.

²²² Şerefi, "Esmâü'l-Medine", 2/479.

²²³ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 1/212.

Rasûlü'nün yatağı anlamına gelen bu terkinin kaynağı Hz. Peygamber'in "Medine benim hicret yurdum ve yeryüzündeki yatağımdır." beyanıdır.²²⁴

el-Mekar (المَكَرَ): Medine'nin bir ismi, yerleşmek, yaşadığı, karar verdi anlamlarına gelen karra (قَرَّ) fiilinden türeyen, devamlı yerleşim mekânı manasında kullanılan "el-Mekar"dır. Aynı kökten gelen içi su dolu büyük havuza mekar (المَكْرَة) adı verilmektedir.²²⁵ "el-Mekar" Hz. Peygamber'in "Allah'ım bize orada karar ve güzel rızık ihsan eyle!" duasında yer alan *karar* (قَرَارًا) kelimesine istinaden verilmiştir.²²⁶

el-Mekketân (المَكَّتَان): "el-Mekketân", iki Mekke anlamında tesniye bir kelimedir. Kaynaklarda verilen bilgiye göre Araplar Mekke'yi "Mekketân" şeklinde isimlendirmiştir. Bu isimlendirme ile şehrin iç ve dış ya da alçak ve yüksek bölümleri kastedilmektedir. Hz. Ömer'in Medine'den sürgün ettiği bir kadınının şirinde söylediği Mekketeyn (المَكَّتَيْن) ifadesinden kasıt Medine'dir.²²⁷

Mescidü'l-Aksâ (المسجد الأقصى): Terkipte yer alan "aksâ" kelimesi uzak anlamına gelmektedir. Bu terkip "Kur'ân-ı Kerîm'de²²⁸ "el-Mescidü'l-Aksâ'ya" ifadesiyle geçmektedir. "Uzak mescid" anlamına gelen bu yerden kastedilenin Beytül-Makdis olduğu belirtilmiştir.²²⁹ Mescidü'l-Aksâ'nın Mescid-i Haram ile arasındaki mesafesinin uzak olması nedeniyle bu ismin verildiği bildirilmektedir.²³⁰ Diğer taraftan Hz. Peygamber zamanında bu isimde mescidin bulunmadığı, söz konusu mescidin Mekke'de Ci'rane'deki vadinin arka tarafındaki Hz. Peygamber'in Udvetü'l-Kusva'da namaz kıldığı yerin en uzak mescit (Mescid-i Aksa) olduğu²³¹ ya da bahse konu mescidin gökyüzünde²³² olduğuna dair görüşler de mevcuttur. Semhûdî ise meseleye mekandan ziyade makam açısından değerlendirerek "fazilet noktasında Mescid-i Nebvî'nin Mescidü'l-Aksâ'dan daha üstün olduğunu" kaydetmektedir. Mescid-i Nebvî'nin, Mescid-i Haram gibi değeri nedeniyle Mescid-i Aksa'nın yerini alacağını belirtmektedir. Semhûdî'ye göre "Eğer bir kişi Mescid-i Aksa'da namaz kılmayı veya itikaf yapmayı adarsa, bu adak orada yerine getirilmelidir. Ancak Mescid-i Nebvî'nin faziletinin daha yüksek olması nedeniyle burada yapılması da geçerli olur. Şayet bir kimse, Mescid-i Nebvî'de namaz kılmayı veya itikaf yapmayı adarsa, bu adak Mescid-i Aksa'da yerine getirilemez, fakat Mescid-i Haram'da yerine getirilmesi geçerli olur."²³³ Kanaatimizce Mescid-i Nebvî; Mescid-i Haram'a kıyasen verilen değeri nezdinde Mescid-i Aksa'yla kıyaslanmıştır. Ayrıca Peygamber mescidi; Mescid-i Haram gibi önemli ve faziletli olmakla birlikte Medîne'nin Mekke'ye uzak olması nedeniyle "uzak mescid" olarak adlandırılmış olabilir.

el-Muveffîye (المَوْفِيَّة): Tam, bütün, noksansız olmak, tamamlamak, bitirmek anlamlarına gelen ve-fâ (وَفَى)²³⁴ fiilinden türeyen Medine'nin "el-Muveffîye" ismi İbnu'l-Fakîh'in rivayetinde zikredilmektedir.²³⁵ Yâkût, bol hurma yetiştiği için sulak beldenin "el-Muveffîye" olarak adlandırıldığını kaydetmektedir.²³⁶ Semhûdî, bu ismin ifâ (الإيفاء) veya tevfiye (التوفية) kelimeleriyle alâkalı olduğunu zikretmiştir. Yine "Medine'nin misafirlerini en iyi şekilde ağırladığını, halkının Allah'a olan görevlerini ifa ettiklerini dile

²²⁴ eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 20/205; es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/27.

²²⁵ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 5/21; el-Ezherî, *Tebzîbu'l-Luġa*, 8/227.

²²⁶ Ömer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1/405.

²²⁷ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/28.

²²⁸ el-İsrâ, 17/1.

²²⁹ eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 14/416.

²³⁰ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, 20/117.

²³¹ Ebû'l-Velîd Muḥammed b. 'Abdullâh el-Ġassânî. *Aḥbâru Mekke ve mâ Cae fibâ mine'l-Âsâr* (nşr. Ruşdî es-Sâlih Mulaḥḥas), (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1403/1983), 2/207.

²³² Muḥammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti*, Çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayınları, 1991), 1/140.

²³³ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/73.

²³⁴ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 8/409; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 20/301.

²³⁵ İbnu'l-Fakîh, *el-Buldân*, 80.

²³⁶ Yâkût el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 5/225.

getirir. Dolayısıyla orada yaşayanların vefaları sebebiyle mezkûr ismin şehre verildiğini anlatmaktadır.²³⁷ Zebîdî ise Medine'nin eksikliğinin olmadığını, ihsanın çok olması hasebiyle bu ismi aldığını kaydetmektedir.²³⁸

en-Nâciye (الناحية): Medine'ye verilen "en-Nâciye" ismi; necata ermek, kurtulmak manasında ne-câ (ne-ce-ve) (نجا) veya yüksek yer anlamında nâ-câ (ناجا) fiillerinden türemiştir. Bu anlamlara istinaden Medine şehri zulümden, hastalık ve zorbalıklardan kurtulmuştur. Diğer beldelerden daha yüksekte olduğu için "en-Nâciye" olarak isimlendirilmiştir.²³⁹

Neblâ (نبلاء): "Neblâ" ismi ne-be-le (نبل) fiilinden türemiştir. Ok atmak gibi somut veya şerefli olma, soyluluk, seçkinlik, fazilet gibi soyut anlamlara sahiptir.²⁴⁰ Benzer bir ifade olan "Nebile" ismi, güzelliğiyle bilinen kadını tarif etmektedir. Aynı kökten türeyen nuble sevap, ecir, atıyye; inbâl hurma ağacının taze hurma vermesi hasebiyle kullanılmaktadır.²⁴¹ Medine şehrinin asaletini ve güzelliğini vurgulayan bu isim, toplumun gösterdiği değeri yansıtmaktadır.

Seyyidetü'l-Büldân (سَيِّدَةُ الْبُلْدَانِ): Beldelerin reisi anlamına gelen "Seyyidetü'l-Büldân", Medine'nin bir ismidir. Hz. Peygamber'in, Medine'ye "Ey Taybe, Ey Seyyidetü'l-Büldân..." şeklinde nidada bulunduğu kaydedilmiştir.²⁴²

3. Medine ile Mekke'nin İsimleri Arasında Benzerlikler

Şehir olarak farklı hususiyetlere sahip Mekke ve Medine'nin isimleri birbirine benzemektedir. Semhûdî, Medine'den daha fazla isme sahip bir şehrin olmadığını dile getirmekle birlikte onun bu tespitinin kendi dönemi için isabetli olduğu söylenebilir. Zira kaynaklar taranarak yapılan araştırmalarda, Mekke şehrinin isim adedinin de Medine'nin isimleri gibi yüz adedi aştığı görülmektedir.²⁴³ İki şehir de sevgi, saygı ve eşsizlik ifadeleriyle ayrıca tâzîm ve hürmet içerikli sıfatlarla anılan birçok aynı veya benzer isme sahiptir. Örneğin Mekke'nin sade ve basit imarı Beyt²⁴⁴ ismini, Medine'nin detaylı ve temelli yapıları Dâr²⁴⁵ ismini öne çıkarmaktadır. Mekke ve Medine'nin dağlar arasındaki konumu onları "el-Arûz", ikisinde de iyiliklerin temelini atılması "el-Berre"; güzellikleri gereği "Taybe" ve düşmanın onları ele geçirememesi ile "el-Azrâ" olarak isimlendirilmiştir. Bununla birlikte Medine'nin "el-Mecbûre", "el-Câbire", "Cebârî" ile "el-Cebbâre" isimleri zorlayıcı gücü ifade etmektedir. Benzer bir anlatım Kâbe'nin ve Mekke'nin ortak isimlerinden "Nâsse" (النَّاسَةُ) ile bu ismin harf ve anlam bakımından benzeri "Bâsse" (البَّاسَةُ) isminde görülmektedir. Rivayetlere göre Mekke mevkiinde zulüm kabul görmemiş, orada hiç kimse haddini aşmamıştır, aştığı takdirde Mekke onu barındırmamıştır. Bu nedenle "Nâsse" ve "Bâsse" isimleri şehrin adı olmuştur.²⁴⁶ Güçlü, baskın ve otoriter karakteri yansıtan bu isimler, büyük bir güce sahip olanın kutsal topraklarda zulmü kalıcı bırakmayacağına işaret etmektedir. Şehrin "el-Âsime" ismi ise Medine'nin siyasi başkent hususiyetini tarif etmektedir. Bu ismin kullanılabilirliğini koruduğunu söyleyebiliriz. Zira asırlar sonra Suudiler tarafından bu ismin sıfatlı kullanımı "el-Âsîmetü'l-Mukaddese" Mekke'ye verilmiştir. "Kutsal başşehir" anlamına gelen bu tabir Mekke'nin dinî başkent oluşunu hatırlatmaktadır.

²³⁷ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/28.

²³⁸ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 20/301.

²³⁹ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/28.

²⁴⁰ Şerefî, "Esmâü'l-Medine", 2/478.

²⁴¹ es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, 1/28.

²⁴² Şîreveyh b. Şehridâr b. Şîreveyh b. Fenâşserü 'Ebû Şucâ' ed-Deylemî el-Hemežânî, *el-Firdavs bi'Me'sûri'l-Hiçâb*, nşr. es-Sa'îd b. Besyûni Zağlûl (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/300.

²⁴³ Arîk, "Esmâü'l-Mekke", 2/496-506; *Mu'cemü Esmâ Mekke* (معجم أسماء مكة) Erişim 29.01.2024.

²⁴⁴ er-Râğîb el-İsfehânî, *el-Mufredât*, 151; Arîk, "Esmâü'l-Mekke", 2/499.

²⁴⁵ er-Râğîb el-İsfehânî, *el-Mufredât*, 321; Şerefî, "Esmâü'l-Medine", 2/474.

²⁴⁶ Ezrakî, *Abbâru Mekke*, 1/89; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/182.

Müslümanlar için Mekke ve Medine'nin ikisi de hürmetli şehirdir. Bu şehirlerin temsil özellikleri dikkate değerdir. Kuran-ı Kerim'de "güzel bir örneklik" olarak tercüme edilen "Üsve-i Hasene"nin iki örneğinden bahsedilmektedir. İlki Hz. İbrahim diğeri Hz. Muhammed için zikredilmiştir.²⁴⁷ Şehirler nezdinde düşünülürse Hz. İbrahim, Mekke'nin; Hz. Muhammed ise Medine'nin mimarıdır. Bu münasebetle "Harameyn" isimli iki şehrin hatıratında var olan kutsala dair izler şehrin isimlerinde gizlenmiştir. Özetle ifade edilirse Mekke ve Medine'nin isimleri, "el-Mekketân" isminin ifade ettiği gibi iki şehrin aslında birbiriyle bütünleştiğine ve anlam bulduklarına işaret etmektedir. Birinden çıktığında diğerine girileceği anlayışı "doğrulukla çıkış" ve "doğrulukla giriş" isimlerine yüklenmiş denilebilir. İki şehrin birbiriyle yarıştığını düşündüren bazı isimler olmakla birlikte beldelerin benzer isimleri kanaatimizce çoğu zaman birbirinin mütemmimidir.

Müslümanların nezdinde her iki şehrin önemi, fazileti ve değeri tartışılmazdır. Her iki şehrin de saygıdeğer ve şerefli olması Mekke ve Medine'nin Mükerre ve Müşerrefe sıfatları ile anılmasını sağlamıştır. Harameyn şehirlerinden Mekke, Ümmü'l-Kurâ vasfıyla "şehirlerin anası"; Medine ise Seyyidetü'l-Büldân sıfatıyla "şehirlerin reisi" ismi ile şöhrat bulmuştur.

Sonuç

Yer adları, genellikle mekânın coğrafi konumunu, kültürel, tarihî ve toplumsal özelliklerinin yanı sıra dinî, edebî ve psikolojik hissiyatlarını da yansıtır. Ayrıca şehrin doğal çevresi, coğrafi özellikleri ile jeolojik ve ekolojik yapısı hakkında bilgi verirler. Bu adlar, ait olduğu topluluğun kimliğini ve özelliklerini taşıyarak o yerin özgünlüğünü vurgular. Bu bağlamda şehirlerin isimleri özel değer taşımaktadır. Şehir isimleri sadece mekânı tanımlamakla kalmaz, aynı zamanda insanların dünya görüşlerini, değerlerini ve kültürel miraslarını da yansıtır. Bu nedenle şehirlerin adlarına değerli bir bilgi gözüyle bakmak, araştırmacıya derin bir perspektif kazandırabilir.

Medine'nin sahip olduğu dinî, fizikî, coğrafi ve mecazî anlamlı isimlerinden de anlaşıldığı gibi şehrin birçok hususiyeti isimlerine yansımıştır. İsimlerin her biri tahlil edildiğinde, şehrin özel ve değerli olduğu ayrıca kutsal kabul edildiği anlaşılmaktadır. Medine'nin İslâm öncesi isimleri, şehrin eski dönemlerde var olduğunu, yüzyıllar boyunca yerleşim yeri olduğunun göstergesidir. Dini motif içerikli isimleri ise Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde ifade edilen bir mesajı verebilmekte ya da dinin bazı hususiyetlerini vurgulamakta kimi zaman barış, huzur ve sükuneti simgelemektedir. Medine'nin fizikî ve coğrafi hususiyetini vurgulayan isimleri, şehrin doğal güzelliklerini ve coğrafi özelliklerini etraflıca belirtmektedir. Diğer taraftan manevi, kültürel ve tarihî önemini vurgulayan soyut veya mecazî manâlı isimleri de şehrin kutsallığına atfedilmiştir. Bunlar daha ziyade sevgi, saygı, bağlılık ve hayranlık uyandırmaktadır. İsimlerin bir kısmı mecazi anlamıyla bu şehrin canlı olduğu hissini vermekte bir kısmı da şehrin mekânına değil makamına dair de bilgi içermektedir. Medine isminin münevver ve müşerref gibi sıfatlarla nitelendirilmesi de şehrin saygınlığını izhar etmektedir. Dolayısıyla şehrin mezkûr isimleri, şehri tanıtan değerli bir bilgi hazinesidir. Şehrin isim sayısının giderek artması ve Hz. Peygamber'den rivayet edilen on isme ilave edilen onlarca isim, şehrin oluşumunu ve gelişimini ya da şehrin fiziki ve manevi hususiyetlerine işaret etmektedir.

Diğer taraftan Mescid-i Harâm'ın Mekke'yi, Mescid-i Nebî'nin Medine'yi ve Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'ü özel kıldığı aşikardır. Bu özel konumlar şehirlere kutsiyet kazandırarak benzersiz ve çekici kılmıştır. Mezkûr isimler de şehirlerinin fazilet ve üstünlük yarışı hususunda ipuçları vermektedir. Zira Mescid-i Nebî'nin diğer iki kutsal mabedin manevi değerleriyle kıyaslanması; daha değerli veya önemli görülmesi ayrıca Medine'nin Mescid-i Akşa ismiyle anılması bu hususu düşündürmektedir.

Sultan Fâtih'in Vakfiyesi'nde beyan ettiği "Hüner bir şehir bünyâd etmektir. Reâyâ kalbin âbâd etmektir." sözlerinin emsalsiz ilk örneği Medine'dir. Bu minvâlde ilk İslâm devletinin başkenti Medine'nin sahip olduğu isimlerin somut anlamları şehrin imar edilmesine, soyut anlamları da adeta ümrana işaret etmektedir. Hz. Peygamber Medine'de düzenli şehir bir yapısının mimarı; toplumsal adalet, barış ve

²⁴⁷ el-Mümtehine, 60/4; el-Ahzâb, 33/21.

refahın lideri olarak emin bir medeniyet merkezi kurmuştur. Bu merkez Rasûlullah'ın zamanında insanın zulme ya da zarara uğramayacağı bununla birlikte huzur ve sükûnet bulacağı şehir timsali olmuştur.

Özetle ifade edersek Hz. Muhammed'in hicretle edindiği İslâm'ın yeni yurdu Medine, tarihî seyirde düzenli, gelişmiş ve örnek bir şehir haline gelmiştir. Sadece bir şehir olmakla kalmamış, Hz. Peygamber'in kurduğu yeni devletin ilk başşehri olmanın kıvancını da taşımıştır. Medine şehrinin özgün tarihi, kültürel ve sosyal dinamikleri kendisinden sonrakilere model teşkil etmiştir. Netice itibarıyla, uzun bir süreçte Medine'ye kazandırılan bahse konu isimler, medeniyetin membaı ve merkezi Medinetü'n- Nebî'nin unutulmaz yadigârlarıdır.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî. *Tefsîru Abdurrezzâk*. nşr. Maḥmûd Muḥammed 'Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eṣ-Şeybânî. *el-Müsned*. 12 Cilt. Cem'iyetu'l-Meknez, 1431/2010.
- Arîk, Ömer. "Esmâü'l-Mekke". *Mevsuatu Mekketel-Mükerreme ve'l-Medîneti'l-Münevvere*. 9 Cilt. 2/496-506. Londra: Müessesetu'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 1428/2007.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1975.
- el-Begâvî, el-Ḥuseyn b. Mes'ûd b. Muḥammed b. el-Ferrâ'. *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'an*. nşr. Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Dâru İḥyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1420.
- Bozkurt, Nebi - Mustafa Sabri Küçükaşçı. "Medine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003. 28/305-311.
- el-Buḥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Câmi' u'l-Müsnedü's-Şahîhu'l-Muḥtaşar*. nşr. Muḥammed Zuheyr en-Nâsîr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Ṭavki'n-Necât, 1422.
- el-Buḥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl el-Buḥârî. *et-Târîhu'l-Kebîr*. nşr. Hâşim en-Nedvî. 8 Cilt. Dâru'l-Fikr.
- Buhl, Franz, "Medine", *İslâm Alemleri Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugatı*. 13 Cilt. 7: 459-471. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1979.
- el-Cenedî, Ebû Sa'îd el-Mufaḍḍal b. Muḥammed el-Muḥri'. *Feḍâ' ilu'l-Medîne*. nşr. Muḥammed Muḥri' el-Ḥâfîz - Gazve Bedîr. Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, 1407.
- ed-Deylemî, Şireveyh b. Şehridâr b. Şireveyh b. Fenâhserû, Ebû Şucâ' ed-Deylemî el-Hemezânî. el-Firdevs bi' Me'sûri'l-Ḥiṭâb. nşr. es-Sa'îd b. Besyûnî Zağlûl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Ebû Ṭâlib, Ebû Ṭâlib b. Abdulmuḥṭalib el-Ḥâşimî, ed-Dîvân. eṣ-Şâmîle ez-Zehbiyye.
- Ebû Ubeyd el-Bekrî, Abdillâh b. Abdil'azîz el-Endelusî. *Mu'cemu Me'sta'ceme min Esmâi'l-Bilâd ve'l-Mevâdi'*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1403.
- Ebû Ya'lâ, Ebû Ya'lâ Aḥmed b. Alî el-Mevşîlî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ* (nşr. Heyet), 6 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1438/2017.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muḥammed b. Aḥmed. *Tebzîbu'l-Luğa*. nşr. Muḥammed 'Avḍ Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 2001.
- el-Ezraî, Ebû'l-Velîd Muḥammed b. 'Abdullâh el-Ğassânî. *Aḥbâru Mekke ve mâ Cae fibâ mine'l-Âsâr* (nşr. Ruşdî es-Şâlih Mulaḥḥas), 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1403/1983.
- el-Fâsî, Ebû 'ṭ-Ṭîb Muḥammed b. Aḥmed b. Alî el-Fâsî, *Şifâu'l-Ğarâm bi Aḥbâri'l-Beledi'l-Ḥarâm*. 2 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebû't-Ṭâhir Muḥammed b. Ya'kûb. *el-Meğânimu'l-Meṭâbe fî Me'âlimi Ṭâbe*. Medine: Merkezu Buḥûs ve Dirâsât, 1423/2002.
- Ḥalîl b. Aḥmed, Ebû Abdurrahmân el-Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. nşr. Mehdî el-Maḥzûmî, İbrahim es-Sâmerrâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- el-Ḥasen el-Başrî. Ebû Sa'îd el-Ḥasen b. Yesâr el-Başrî. *Feḍâ' ilu Mekke ve's-Sekenu fibâ* (nşr. Sâmi Mekki el-'Ânî). Kuveyt: Mektebetu'l-Felâḥ, ts.

- Hüsrevoğlu, Ali, “Medîne-i Münevvere'nin İsimleri”, *Yüzüka Dergisi*. Erişim 24. 03. 2024. <https://www.yuzaki.com/2008/11/medine-i-munevverenin-isimleri-1-hicretin-selametini-sunnetin-yurdu/>
- İbnu'l-Fakîh, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî. *el-Büldân*. nşr. Yûsuf el-Hâdî. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1416/1996.
- İmru' u'l-Kays, İmru' u'l-Kays b. Hucr b. el-Hârîs el-Kindî, *Dîvânü İmri' i'l-Kays*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fağl. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- el-Havârizmî, Muhammed b. İshâk el-Havârizmî. *İsâretu't-Terğîb ve't-Teşvîk ilâ'l-Mesâcidi's-Selâse ve'l-Beyti'l-Atîk*. nşr. Muşafâ Muhammed ez-Zehbî. Mektebetu Nizâr Muşafâ el-Bâz, 1418.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ' Abdullâh b. el-Absî. *el-Muşannef*. nşr. Sa'd b. Nâsır eş-Şetrî. 25 Cilt. Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliya, 1436/2015.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni. *Mucmelu'l-Luğa* (nşr.), 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.
- İbn İshâk, Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muṭṭalibî. *es-Sîre* (Kitâbu's-Siyer ve'l-Megâzi). nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Hîmyerî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. nşr. Muşafâ es-Sakkâ v.d. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Muşafâ el-Bâb'l-Halebî, 1375/1955.
- İbn Mâce, Ebû ' Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fağl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruvefî'î. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İbn Sa'd, Ebû ' Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' *et-Tabakât*. nşr. ' Alî Muhammed Omer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1421/2001.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Omer b. Şebbe b. en-Numeyrî, *Târîhu'l-Medîne*, nşr. Alî Muhammed Dendel - Yâsin Sa'du'd-Dîn Beyân. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Kelpetin, Mahmut. “İslâm Öncesi Medine”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2017), 95-113. <https://doi.org/10.15370/maruifd.333530>.
- Kubbealtı Lügati, “İsim”, Erişim 16.03.2024. <https://www.lugatim.com/s/isim>
- el-Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. *el-Câmi' li-Âhkâmî'l-Kur'ân*. nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1423/2003.
- Kur'ân Yolu. Erişim 17 Mart 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr>.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. *Câhiliye'den Emevilerin Sonuna kadar Haremeyn*, İstanbul: Yıldız Yayıncılık, 2003.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Harre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/244-245. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Küçükköy, İrfan. *Peygamber Şebri Medine-i Münevvere*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvatta*. nşr. Muhammed Muşafâ el-A'zamî. 8 Cilt. Ebû Ḍabî: Muessesetu Zâyid b. Sultân, 1425/2004.
- Maps, “Medine”, (29.01.2024). <https://www.google.com/maps/place/Medine+Suudi+Arabistan/@24.5177758,39>
- Mucâhid b. Cebr, Ebû'l-Haccâc Mucâhid b. Cebr el-Kureşî. *Tefsîru Mucâhid*. nşr. Muhammed Abdu's-Selâm Ebû'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1410/1989.

- Mu'cemü Esmâ Mekke (معجم أسماء مكة). Erişim 29.01.2024.
<https://makkawi.azurewebsites.net/Article/689/>
- Mukâtil b. Suleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. nşr. Abdullâh Maḥmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut, 1423/2002.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça - Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yaḥyâ b. Şeref. *Tebzîbu'l-Esmâ' ve'l-Luġât*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Ömer b. Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Numeyrî. *Târîhu'l-Medine*. nşr. Fehîm Muhammed Şeltût. 5 Cilt. Cidde: 1399.
- er-Râġib el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Ḥuseyn b. Muḥammed *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. nşr. Şafvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrût: Dâru'l-Ķalem, 1412.
- er-Râzî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-Ķayb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Redhouse, James, W. *Müntehabât-ı Luġât-i Osmâniyye*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016.
- es-Sâhib, Ebû'l-Kâsım İsmail b. Abbâd et-Tâlikânî. *el-Mubît fî'l-Luġa*. nşr. Muhammed Hasen Âlu Yâsîn. 10 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1414/1994.
- Sarıçam, İbrahim. "Necâr (Benî Necâr)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/ 480-481. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- es-Semhûdî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Abdullâh. *Vefâu'l-Vefâ bi Aḥbâri Dâri'l-Muṣtafâ*. nşr. Ḥâlid Abdulġanî Maḥfûz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1419.
- es-Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî, *er-Ravd'ul-Unf fî Şerḥi's-Sîreti'n-Nebevîyye*. 7 Cilt. Dâru İhyâ' i't-Turâsî'l-'Arabî, 1412.
- Şerefi, Ali. "Esmâu'l-Medine" *Mevsuatu Mekketel-Mükerrreme ve'l-Medineti'l-Münevvere*. 9 Cilt. 2/472-480. Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 1428/2007.
- eṭ-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Evsaf*. nşr. Târiḳ b. İvaḍullâh b. Muḥammed -'Abdulmuḥsin b. İbrâhîm el-Ḥuseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḥaremeyn, 1415.
- eṭ-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed eṣ-Şâmî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. nşr. Ḥamdî b. Abdulmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ' i't-Turâsî'l-'Arabî, 1983.
- eṭ-Taberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî, *Târîhu'r-Umem ve'l-Mulûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407H.
- eṭ-Taberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. nşr. Abdullâh b. 'Abdilmuḥsin et-Turkî, 24 Cilt. Dâru Hicr, 1422/ 2001.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri, "ad". Erişim 1.12.2023. <https://sozluk.gov.tr/>
- et-Tirmiżî, Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ. *es-Sünen*. nşr. Heyet. 5 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.
- Yaḥyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ Yaḥyâ b. Sellâm el-Ḳayravânî. *Tefsîru Yaḥyâ b. Sellâm*. nşr. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- el-Ya'ḳûbî, Ahmed b. İshâk. *el-Büldân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- Yâḳût el-Ḥamevî, Ebû 'Abdullâh Yâḳût b. 'Abdullâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Büldân*, 7 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1995.

ez-Zebîdî, Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdurrezzâk. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs*. nşr. 'Alî Şîrî. 20 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1424.

Zehrânî, Abdullah Muhammed el-Ebah ez-Zehranî. *Mu'cemu Esmâ-i Mekke*, Mekke: 1431.

ez-Zemaḥşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf 'an Ḥakâiki Ğavâmiği't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î. *İ'lâmu's-Sâcid bi Abkâmi'l-Mesâcid*. nşr. Ebû'l-Vefâ Muştafâ el-Merâğî. b.y., y.y., 1416/1996.

SÜNNETULLAH BAĞLAMINDA ALLAH'IN YARDIMINA LİYAKAT

Hasan NAS*

ÖZ

Allah Teâlâ'nın, kendisine inanan ve İslâm uğrunda mücadele eden kullarına yardımı, Kur'an-ı Kerîm'de dikkat çeken en açık mesajlardan biridir. Cenâb-ı Hak, elçilerine ve İslam davasına içtenlikle bağlı olan kullarına açık desteğini bildirmiş ve bu yönde onlara birçok lütufta bulunmuştur. Bununla birlikte Allah'ın yardımı, mümin ile kâfiri ayırmaksızın bütün toplumlar için geçerli olan sünnetullah yasasıyla birlikte değerlendirilmediği takdirde sonuçsuz birtakım beklentiler içerisine girilmesi ve nihayetinde ümitsizliğe düşülmesi mukadder olacaktır. Kur'an'da anlatılan ilâhî yardım sahnelerine bakıldığında, bunlardaki liyakat, içtenlik, üstün gayret ve eldeki bütün imkânların seferber edildiği gerçeği hemen fark edilecektir. Buna göre ilâhî yardıma nail olabilmek, öncelikle mücadele için gerekli teçhizatı edinmeyi ve imkânlar ölçüsünde tedbir almayı lüzumlu kılmaktadır. Öte yandan Allah'ın inananlara yönelik yardımı, çoğu kez onları zafere ulaştırması şeklinde tahakkuk etmekle birlikte bu, her zaman için yalnızca dünyalık başarılar şeklinde de düşünülmemelidir. Kur'an'daki anlatımlardan hareketle ilâhî yardımın hangi durumlarda tezahür ettiğine odaklanan bu çalışmada, sünnetullah yasasına bağlı olarak Allah'ın yardımının koşulsuz ve tek taraflı olmayıp ancak belli şartlar altında tahakkuk ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Sünnetullah, İlâhî Yardım, Liyakat.

THE MERIT OF QUALIFICATION FOR ALLAH'S ASSISTANCE IN THE CONTEXT OF SUNNETULLAH

ABSTRACT

The assistance of Allah Almighty, to His servants who believe in Him and engage in the struggle for the sake of their faith is one of the most emphasized messages in the Quran. Allah has openly declared His support for His messengers and those devoted to the cause of Islam, bestowing numerous favors upon them. However, the comprehension of divine assistance becomes futile and may lead to eventual despair unless it is considered in conjunction with the universal law of sunnetullah, which is applicable to all societies irrespective of belief or disbelief. Upon examining the scenes of divine aid depicted in the Quran, the evident themes of merit, sincerity, exceptional effort, and the mobilization of all available means become apparent. Consequently, to attain divine assistance, it becomes essential to first equip oneself for the struggle and take necessary precautions within the limits of available resources. It is crucial to recognize that Allah's assistance, extended to those who earnestly strive for the cause of Islam, often materializes in the form of achieving victory. However, this should not be solely interpreted as worldly success at all times. In this study, which focuses on the situations in which divine help manifests itself based on the narrations in the Quran, it has been concluded that, in accordance with the law of sunnatullah, Allah's help is not unconditional and one-sided, but only occurs under certain conditions.

Keywords: Exegesis, Quran, Sunnatullah, Divine Assistance, Merit.

* Dr., İstanbul Recep Tayyip Erdoğan Anadolu İmam Hatip Lisesi, İstanbul Recep Tayyip Erdoğan Anatolian Imam Hatip High School, İstanbul, Türkiye, hasannas29@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-6879-5389>, <https://ror.org/00jga9g46>

Geliş Tarihi / Date of Submission : 11.06.2024

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 30.10.2024

Atf / Citation: Nas, Hasan. "Sünnetullah Bağlamında Allah'ın Yardımına Liyakat". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 60 (Aralık 2024), 115-130. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1499589>

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

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Giriş

Kur'an-ı Kerim'de resullere ve müminlere yönelik ilâhî yardımlardan sıkça bahsedildiği görülmektedir. Bu husustaki bazı ifadelerde Cenâb-ı Hak, elçilerine yardımda bulunmayı kendi üzerine aldığı haber vermekte¹ ve kendisine iman eden kimselere yardım edeceğini bildirmektedir.² Kimi anlatımlarda Allah'ın, risaletle görevlendirdiği resullerine ve müminlere mutlaka destek vereceği bildirilirken³ kimi yerlerde de bu yardımdan şartlı olarak söz edilmektedir.⁴ İlâhî yardım bir hakikat olmakla birlikte Kur'an'da bu yardımın mahiyetinin açıkça bildirilmemesi ve realitede -günümüzde de olduğu gibi- müminlerin zaman zaman farklı dinî ve etnik toplumlar karşısında çok ağır imtihanlardan geçtikleri halde Allah'tan beklenen yardımın tecelli etmediği telakkisi, bu meselenin üzerinde durmayı gerekli kılmaktadır.

Kur'an'da yer yer zikredilen hususlardan biri de Allah Teâlâ'nın evrene yerleştirdiği fizik, biyoloji yasaları gibi insan ve toplumlara yönelik yasaların da işlemekte olduğudur.⁵ Buna göre Cenâb-ı Hak'ın yarattığı mahlûkat üzerindeki iradesi, belirli kanunlar çerçevesinde gerçekleşmektedir.⁶ İbn Haldun da (ö. 808/1406) ilk kez kendisinin tespit ettiğini söylediği⁷ "Umran/Sosyoloji" ilmi ile toplumlarda geçerli olan yasalara dikkat çekmiş ve sosyal hayatta vuku bulan her şeyin, ortaya çıkan her yeni durumun kendine has bir doğası olduğunu belirtmiştir.⁸ Toplamların yükselmesi, çökmesi yahut helak olup dünya sahnesinden çekilmesi de rastgele değil, Kur'an'da "sünnetullah" adı verilen insan-tarih-toplum yasaları doğrultusunda gerçekleşmektedir ve "Allah'ın sünneti"nde bir değişiklik yoktur.⁹ Cenâb-ı Hak'ın mevzubahis yardımı, mümin ile kâfiri ayırmadan bütün insan toplulukları için geçerli kıldığı bu yasalarla birlikte ele alınmadığı takdirde sonuçsuz birtakım beklentiler içerisine girilmesi, hayal kırıklıkları yaşanması ve nihayetinde ümitsizliğe düşülmesi mukadder olacaktır.

Bu çalışmada öncelikle Allah'ın toplumsal yasası olan sünnetullah kavramı üzerinde durulacak ve bu kavramın mahiyetine dair bazı hususlara dikkat çekilecektir. Zira sünnetullahın doğası anlaşılmadan bu konuyla yakından ilgili bulunan Allah'ın yardımı meselesinin de doğru anlaşılması mümkün değildir. Akabinde Kur'an'dan âyetler ve örnek anlatımlar eşliğinde Allah'ın, tarih boyunca elçilerine ve ilâhî çağrıya icabet eden mümin kullarına desteği ve bu yardımın mahiyeti üzerinde durulacaktır. Zira ilâhî yardım tek boyutlu ve dünya hayatıyla sınırlı olmayıp Allah yolunda gayret gösteren kimselerin birçok vesileyle ilâhî inayete nail olmalarını da ifade etmektedir. Ayrıca Allah'ın yardımının tezahür ettiği mücadele ortamlarına dair analitik bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır. Bu suretle inananları zafere ulaştıran liyakat ve başarı yolundaki bazı hikmetler üzerinde durularak bu sürecin nasıl işlediği açıklanmaya çalışılacaktır.

Allah'ın yardımını meselesi bazı bilimsel çalışmalarda inceleme konusu yapılmıştır. Bu hususta yapılan kapsamlı bir çalışmada¹⁰ Kur'an'da Allah'ın yardımını ifade eden lafızlar, ilâhî yardımın şartları, bireysel ve toplumsal maksat ve hedefleri, gerçekleşme şekilleri gibi konular ele alınmıştır. Başka bir çalışmada Bedir

¹ es-Sâffât, 37/171-172.

² er-Rûm, 30/47; Yûnus, 10/103.

³ el-Mümin, 40/51.

⁴ Muhammed, 47/7; el-Hac, 22/40.

⁵ Abdulkaki Güneş, "Kur'an'da Sünnetullah ve Toplamların Çöküş Nedenleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 63.

⁶ Bk. el-Enfâl, 8/53; er-Ra'd, 13/11. Bu âyetlerden anlaşıldığına göre Cenâb-ı Hak'ın bazı toplumlara verdiği nimetler onların güzel ahlak, nitelik ve davranış biçimlerini muhafaza etmeleri durumunda devamlı olacaktır. Aksi halde bu nimetler onlardan alınacak ve onların izzetli olanı zelim, güçlü olanı zayıf ve zengin olanı fakir duruma düşürülecektir.

⁷ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-iber ve dîvânü'l-mübtede ve'l-baber fî târihi'l-Arabi ve'l-Berber ve men âsarabum min zevi's-sâni'l-ekber (Târîhu İbn Haldûn)* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1401/1981), 1/49-50.

⁸ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-iber*, 1/47.

⁹ el- İsrâ, 17/77; el-Ahzâb, 33/62; Fâtur, 35/43; el-Fetih, 48/23.

¹⁰ Mahmut Öztürk, *Kur'an'da Allah'ın Yardımı* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004).

savaşı özelinde Allah'ın yardımının mahiyeti irdelenmiştir.¹¹ Benzer bir çalışma da Katar Üniversitesinde yapılmıştır.¹² Bu çalışmada ise bunlardan farklı olarak sünnetullah yasasına vurguda bulunmak suretiyle özellikle ilâhî yardımı celp eden hususlara odaklanılacak ve Allah'ın yardımına ne şekilde liyakat kesbedileceği üzerinde durulacaktır.

1. Sünnetullah Kavramı

Öncelikle belirtelim ki bu terkipte yer alan “sünnet” ve “Allah” kelimeleri Cahiliye döneminde de bilinmekteydi. Bununla birlikte Kur'an, “sünnetullah” ifadesine, onu Allah'ın yasasını ifade edecek mahiyette kendine özgü bir anlam yüklemiş bulunmaktadır.¹³ Sünnetullah tabirinin ilk bölümünde yer alan “sünnet” lafzı, Kur'an'ın ilk muhatap kitlesinin de anladığı biçimiyle “Orijinal, sürekli ve belli bir standarda oturmuş davranış biçimi” anlamındadır. İlk muhataplar “sünnetullah” ibaresiyle karşılaştıklarında bunu “Allah'ın öteden beri süregelen ve sürecek olan, kendine özgü bir davranış tarzı” olarak telakki etmişlerdir.¹⁴ Sünnet kelimesinde mündemiç olan düzenli, sürekli ve özgün uygulama manası Kur'an'da Allah'a izafe edilmek suretiyle, O'nun yaratma ve idaresinde uygulanmakta olan ve değişmeyen tatbikatının bulunduğu dikkat çekilmiş olmaktadır.¹⁵ Zaman zaman sünnetullah kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılan “âdetullah” terimi ise özellikle Allah'ın, fizik âlemde gördüğümüz tabiat hadiselerini, aynı sebebin ardından aynı sonucu ortaya çıkaracak şekilde yaratmasını ifade etmektedir. Böylece Cenâb-ı Hak, âdeti üzere tekrar eden bu fiilleriyle evrende düzenli bir işleyişi mümkün kılmaktadır. İslam kelamcıları da tabiat bilimlerinde, evrendeki düzeni sağlayan sebep-sonuç münasebetlerini ifade eden tabiat kanunlarını “âdetullah” veya “âdet” olarak isimlendirmişlerdir.¹⁶

Sünnetullah kavramı, klasik dönemlerde, Allah'ın gönderdiği dine ve peygamberlere karşı çıkanların helak oluşlarını netice veren ilâhî düzen şeklinde anlaşılmış olmakla birlikte modern dönemde daha geniş bir perspektifle değerlendirilmiştir.¹⁷ Sünnetullah kavramı, bazı modern tefsirlerde¹⁸ olduğu gibi *el-Menar* tefsirinde de yoğun bir şekilde işlenmiştir. Hatta Abdullah Mahmud Şehhate'ye (ö. 2002) göre *Menar* tefsirinin en mühim özelliği, bu kavrama geniş bir şekilde yer vermiş olmasıdır.¹⁹ Muhammed Abduh (1849-1905) bu hususta, Allah'ın insanlar arasındaki uygulamasının hikmete ve sağlam esaslara dayandığını söylemektedir. Ona göre savaşlarda Allah'ın bu kanunlarına uygun hareket eden kimseler, kim olurlarsa olsunlar galip gelirler. Bunu dikkate almayanlar ise Allah yolunda bile olsalar kaybederler. Uhud savaşında İslam ordusunun yaşadığı mağlubiyetin nedeni de bundan başkası değildir. Bu sebeple Müslümanlara Cenâb-ı Hakk'ın toplumsal yasalarını öğrenmek ve buna göre davranmak daha çok yararlıdır.²⁰

¹¹ Muhammet Altaytaş, “İlâhî Takdir ve Yardımın Sünneti Açısından Kur'an-ı Kerim'de Bedir Gazvesi”, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 5/9 (2022).

¹² Muhammed Mahmûd ed-Dûmî, “Şürûtu Nasrî'l-Müminin Fi Kitâbillâhî'l-Mübîn”, *Katar Üniversitesi Şeriat Fakültesi İslâmî Araştırmalar Dergisi* 30 (2012).

¹³ İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/159.

¹⁴ Ömer Özsoy, *Sünnetullah (Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması)* (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 53.

¹⁵ Çelebi, “Sünnetullah”, 38/159.

¹⁶ Recep Akdoğan, “Âdetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm”, *Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 164; Çelebi, “Sünnetullah”, 38/159.

¹⁷ Hekim Tay, “Modern Dönemde Sünnetullah Kavramının Anlaşılması Tefsîrî'l-Menâr Örneği”, *İslam ve Yorum: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)*, (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 3/ 488. Tay, çalışmasında kavramın modern döneme ait bazı eserlerde yer alan “sosyal problemlerle ilgili talimatlar”, Allah'ın toplumsal alanda kâinatı yönetme yasası”, “Allah'ın kendine özgü değişmeyen tutumu” şeklindeki bazı kullanımlarına da işaret etmektedir.

¹⁸ Örnek olarak bk. Seyyid Kutub, *Fîzılâli'l-Kur'an*, trc. Bekir Karlığa vd. (İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1970), 2/458-461, 12/225-227; Hayreddin Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 1/675-677.

¹⁹ Tay, “Modern Dönemde Sünnetullah Kavramının Anlaşılması Tefsîrî'l-Menâr Örneği”, 486.

²⁰ Muhammed Abduh-Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîrî'l-Kur'ani'l-Hakîm (Tefsîrî'l-Menâr)* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme l'l-Kitâb, 1990), 4/116. Reşid Rıza da (1865-1935), sünnetullah konusunda, Âl-i İmrân sûresi 137. âyeti izah ederken bu ilmin çok önemli ve faydalı olduğunu vurgulamaktadır. Akabinde İslam ümmetinin tarihte üretmiş oldukları

Kur'an'dan anlaşıldığına göre Cenâb-ı Hak, anbean mutlak iradesiyle kâinatta gerçekleşen hadiselerin arkasındaki fail olarak²¹ mahlûkatına yönelik takdirini belli ilkelere bağlı kılmak suretiyle devam ettirmeyi bir esas olarak belirlemiştir. Bunun yanı sıra insana da bu yolda yürüyebilmesi için idrak kabiliyeti ve duyu organları bahşetmiştir. Buna göre Allah, insanların tercih ve davranışlarıyla sebep-sonuç münasebeti doğrultusunda, eylemlerine mukabil uygun sonuçları karşılına çıkarmaktadır. Böylece Cenâb-ı Hak'ın belli sebeplere bağlı olarak ortaya çıkardığı belli sonuçlar, yine O'nun yönetimi ve teminatı altında tezahür edecektir.²² Bu yasaya göre toplumlarda gerçekleşen değişimler, insan faktörüne bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bu bakımdan insan, tercihleriyle değişimin merkezinde bulunmakta ve söz konusu değişimin istikametini tayin etmektedir. Toplum müspet yönde ilerlediği takdirde ilâhî irade ona destek vermekte ve ortaya daha yaşanılır bir toplumsal hayat çıkmaktadır. Fakat toplum gereken azmi ortaya koymaz, Allah'ın ona lütfettiği kabiliyetleri kullanmaz ve serpilmekte olan hayata içtenlikle katılma isteği duymazsa, o zaman ruhu körelir ve cansız bir madde haline gelmekten kurtulamaz.²³

Sünnetullah kavramına yönelik farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bir anlayışa göre, Kur'an'da yer alan bu sosyal değişim kanunu, sadece müminlere yahut inkârcılara özel olmayıp bütün toplumlara teşmil edilebilecek umumi bir yasadır. İlgili âyette²⁴ geçen "kavim" lafzının nekre (belirsiz) olarak gelmesi de onun bütün toplumları içine aldığına ve sadece belirli bir millete yönelik olmadığına işaret etmektedir. Bu sebeple ilâhî yasa, mümin ile kâfir, siyah ile beyaz; her dinden ve ırktan insana ayırım yapmadan, taviz vermeden uygulanmaktadır.²⁵ Bu telakkiye göre Cenâb-ı Hak'ı, bazı kimseleri kayırarak ilkesiz davranan bir kral gibi kabul etmek büyük bir hata olacaktır. Çünkü evrendeki fizik, biyoloji yasaları gibi söz konusu yasa da bütün insan toplulukları için aynı yönde geçerlidir. Benzer bir yaklaşıma göre ise Cenâb-ı Hak müminlerin tarafında bulunmakla birlikte, sünnetullah gereği, davranışını değiştirmeyeceğini taahhüt ettiğinden tarih, kendi tabii sürecinde taraf tutmamakta ve hiçbir topluluğa ayrıcalık tanımamaktadır.²⁶ Her iki yaklaşım da aynı sonuca varmaktadır.

Kur'an'daki sünnetullah kavramının toplumsal bir yasa olarak telakki edilmesinin hatalı bir yaklaşım olacağını iddia eden farklı bir görüş de vardır.²⁷ Buna göre Kur'an'da geçen sünnetullah kavramı helak edilen toplumlarla ilgili olup Kur'an'dan tarihin işleyişiyle, yani toplumların kurulması, gelişmesi ve değişmesiyle ilgili yasalara ulaşmak söz konusu değildir. Kur'an'ın mesajında bu konu bir ehemmiyet de arz etmez. Kanaatimizce sünnetullah kavramı her ne kadar Kur'an'da geniş kapsamlı bir tarih yasası olarak geçmese de Kur'an'daki toplumsal değişimle ilgili diğer âyetlerle birlikte ele alındığında Kur'an'ın bu hususta bir perspektif sunduğu açıktır. Bu sebeple Kur'an'ın insan topluluklarının serüveniyle ilgili bir şey söylemediğini iddia etmek isabetli değildir.

Bize göre, Kur'an'ın bütününe bakıldığında Allah'ın kendisine inanıp güvenenleri desteklediğini ve tarihsel sürecin bağlı olduğu sosyal yasalar içerisinde tarihî işleyişin seçmeci bir mahiyette olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu durum Cenâb-ı Hak'ın toplumsal kanununa aykırı gibi gözükse de haddizatında burada bir tenakuz yoktur. Çünkü Allah'ın yasasına göre insanoglu kendi kaderine terk edilmemiş ve tarihin akışı kötülere karşı iyilerin, zulme karşı adaletin ve bâtıla karşı hakikatin tarafında olacak şekilde

diğer ilimler gibi, Müslümanların selameti için bu hususta da bir ilim dalı üretmeleri gerektiğini söylemektedir. Bk. Abduh-Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm*, 4/114-115.

²¹ el-Bakara, 2/255; er-Rahmân, 55/29; el-Bürûc, 85/16.

²² Yaşar Düzenli, *Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan* (İstanbul: İFAV, 2000), 156.

²³ Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 195-196.

²⁴ er-Ra'd, 13/11.

²⁵ Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 25.

²⁶ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 182-183.

²⁷ Vejdi Bilgin, "Kur'an'dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkânı -Sünnetullah Kavramı Çerçevesinde Bir Eleştiri-", *EskiYeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* (2011), 22/41-42.

tanzim edilmiştir.²⁸ O halde Allah'ın, belli özel durumlarda kendi dini uğrunda her türlü fedakârlığı gösteren kullarını desteklemesinin de sünnetullah çerçevesinde düşünülmesi mümkündür.

Allah'ın inananlara yönelik yardımının, ancak müminlerin gereken adımları atma ve zafer yolunda gerekli şartları sağlama hususunda kuvvetli bir istek göstermeleri halinde vaki olacağı da belirtilmelidir. Yani Cenâb-ı Hakk'ın müminlere yönelik desteği, onların harekete geçmeleri ve bu ilâhî nusrete layık olmalarıyla yakından ilgilidir. O halde bütün insanların boyun eğmek zorunda oldukları toplumsal yasaları dikkate almak suretiyle içinde bulunduğumuz dünyayı takva ekseninde dönüştürmek mümkündür. Zira sünnetullah yasasının farkında olan toplumlar, tarihe müdahale etme imkânına kavuşarak tarihin akışını değiştirebilir ve kalıcı medeniyetler inşa edebilirler. Aksi takdirde önceki insan topluluklarının ölümcül hatalarını tekrarlayan toplumlar, kendilerini bekleyen olumsuz akıbetleriyle yüzleşmekten kurtulamazlar.²⁹

2. Kur'an'da Allah'ın İnananlara Yönelik Yardımı ve Bu Yardıma Liyakat

2.1. Kur'an'da Allah'ın İnananlara Yönelik Yardımı

Kur'an-ı Kerîm'de ilâhî inayet ve yardım, sık sık zikredilen bir olgudur. Cenâb-ı Hakk'ın inananlara yardım ve desteğini ifade eden ilgili âyetlerde, umumiyetle doğrudan yardımı belirten n-s-r (نصر) lafzı geçmekle birlikte³⁰ bazen de e-y-d (أيد) ³¹, d-f-'a (دافع) ³² gibi fiillerle Allah'ın inayetine işaret edilmektedir. Savaş ortamlarında Allah'ın İslam ordusuna bin,³³ üç bin³⁴ ve beş bin³⁵ melek ve düşman üzerine rüzgâr göndermekle³⁶ yardım edeceği müjdelanmaktadır. Kimi âyetlerde Allah'ın nusretini ifade etmek üzere O'nun, elçilerine ve müminlere en çok ihtiyaç duydukları kritik zamanlarda, onları kuşatan endişe ve korkudan uzaklaştıran bir ruh hali olan sekinetini lütfetmesinden söz edilmektedir.³⁷ Buna mukabil inkârcıların kalplerinin, müminlere karşı korkuyla doldurularak onların motivasyonlarının düşürülmesinden bahsedilmektedir.³⁸ Bazı yerlerde de Cenâb-ı Hakk'ın desteğinin O'nun görünmez ordularını indirmesi suretiyle gerçekleştiği bildirilmektedir.³⁹

Kur'an'da zikredilen ilâhî inayetle ilgili anlatımlara göre Cenâb-ı Hak, risaletle görevlendirdiği resullerine destek olmayı kendi üzerine almıştır ve onlar hakikat düşmanlarına karşı galip geleceklerdir.⁴⁰ İlâhî çağrıya icabet eden kullarına yardım etmek O'nun üzerinde bir haktır.⁴¹ Kimi yerlerde Allah Teâlâ'nın,

²⁸ Özsoy, *Sünnetullah (Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması)*, 163-164.

²⁹ Güneş, "Kur'an'da Sünnetullah ve Toplamların Çöküş Nedenleri", s. 67.

³⁰ el-Bakara, 2/214; Âl-i İmrân, 3/160; er-Rûm, 30/47; el-Mümin, 40/51.

³¹ el-Enfâl, 8/26, 62; et-Tevbe, 9/40; el-Mücâdele, 58/22; es-Saf, 61/14.

³² el-Hac, 22/38.

³³ el-Enfâl, 8/9.

³⁴ Âl-i İmran, 3/124.

³⁵ Âl-i İmran, 3/125.

³⁶ el-Ahzâb, 33/9.

³⁷ Sözlük ve tefsirlerde sekine lafzı hakkında "Allah'ın yardımı, rahmet, vakar, melekler, itmi'nân, müminin gönlünü sükûnete erdiren ve ona güven duygusu kazandıran melek, korkunun izale olması, ağır başlılık, durulmak, istikrar bulmak" gibi yakın anlamlar zikredilmiştir. Bk. Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıbâh tâci'l-luğa ve sıbâhi'l-Arabîyye*, thk. Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 549; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müjfredât fî ğarîbi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem-Beyrût: Dâru's-Şamiyye, 1412), 417; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1414), 13/213-214; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005), 5/326. Kur'an'daki kullanımlarına bakıldığında, toplam altı yerde geçen sekine lafzının hepsinin de Medenî sûrelerde yer aldığı görülmektedir. Bunlardan beşi Hz. Peygamber ve ona tâbi olanlarla, bir tanesi de İsrailoğulları ile ilgili anlatımda geçmektedir. Bk. el-Bakara, 2/248; et-Tevbe, 9/26, 40; el-Fetih, 48/4, 18, 26.

³⁸ Âl-i İmrân, 3/151; el-Enfâl, 8/12; el-Ahzâb, 33/26; el-Haşr, 59/2.

³⁹ et-Tevbe, 9/26, 40; el-Ahzâb, 33/9.

⁴⁰ es-Sâffât, 37/171-172.

⁴¹ er-Rûm, 30/47. Bk. Yûnus, 10/103.

resullerine ve inananlara mutlaka yardımda bulunacağı müjdelenirken⁴² kimi âyetlerde de bu yardım, şarta bağlı olarak sunulmaktadır.⁴³ Kur'an'da Allah'ın yardımına dair bazı ifadeler şöyledir: *"İyi bilin ki, Allah'ın yardımı pek yakındır."*⁴⁴ *"O, layıkıyla, en güzel biçimde inayette bulunandır."*⁴⁵ *"O, ne güzel mevla ve ne iyi yardımcıdır!"*⁴⁶ *"Allah, kuluna kâfi değil midir?"*⁴⁷ *"Dost olarak da yardımcı olarak da Allah yeter."*⁴⁸ *"Nusret ancak O'nun katındandır."*⁴⁹ *"Allah size yardım ederse, artık sizi yenecek yoktur."*⁵⁰ *"Allah, 'Ben ve elçilerim kesinlikle galip geleceğiz.' diye hükmetmiştir."*⁵¹

Kur'an'da Allah'ın yardımını bildiren bu ve benzeri anlatımlardan isabetli sonuçlar çıkarabilmek için mezkûr ilâhî inayetlerin hangi bağlamlarda zikredildiğine de dikkat etmek gerekmektedir. Bu durum göz ardı edildiği takdirde özel/konjonktürel bazı durumlardan genel/evrensel ilkeler çıkarmak suretiyle hataya düşülmesi mukadderdir. Özellikle Mekke döneminde anlatılan Kur'an kıssalarının, Hz. Peygamber ve etrafında kenetlenen ilk İslam cemaatinin morallerini yüksek tutma, ümitlerini artırma ve yaşadıkları sıkıntılarda onları teselli etme amacına matuf olduğuna dikkat edilmelidir. Nitekim bu süreçte anlatılan peygamber kıssalarına bakıldığında, ilgili anlatımlarda resullerin ve onlara inanan kimselerin, mücadeleleri neticesinde başarıya ve esenliğe ulaştıkları, inkârcıların ise mağlup olarak helak edildikleri görülmektedir. Medine dönemindeki ilâhî yardım anlatımlarında ise müminlerin sık sık çıktıkları savaşlarda düşmanları karşısında azim, cesaret ve kararlılıklarının artırılması hedeflenmiştir. Bu yüzden, örneğin tevhid tarihi boyunca katledilen ve dünyevî başarıya erişemeyen peygamber kıssalarına⁵² ayrıntılı yer verilmemiş ve bunlar yalnızca Ehl-i kitapla ilgili bağlamlarda ve onları kınamak amacıyla zikredilmiştir.⁵³

Kur'an-ı Kerîm'de Cenâb-ı Hakk'ın, resullerine ve istikamet üzere yürüyen kullarına desteğini bildiren çok sayıda örnek anlatım bulunduğundan, makale sınırlarını dikkate alarak, bunların bir kısmını aktarmakla yetinmek istiyoruz. Bunlardan biri, insanlığın ikinci atası kabul edilen Hz. Nûh'a yönelik ilâhî inayettir. Bilindiği üzere o, Allah'ın resulü olarak uzun yıllar⁵⁴ Allah'a ortak koşan kavmini tevhide davet etmiş ve bu yolda çeşitli engel ve tehditlerle karşılaşmıştır. Hz. Nûh, muhataplarının inkâr ve isyanlarında ısrarcı olmalarına rağmen karamsarlığa kapılmadan onları kararlılıkla hidayete çağırmıştır. Ancak o her davet ettiğinde kavmi, kendilerini diriltecek mesajı duymamak için parmaklarını kulaklarına tıkamışlardır. Yine, onu görmemek ya da ona görünmemek için elbiselerine bürünmüş, peygamberin çağrısına kibir ve inatla direnmişlerdir.⁵⁵

Hz. Nûh uzun mücadelelerden sonra, artık kavminin getirdiği çağrıya inanmasından ümidini kestiğini Rabbine yönelerek O'ndan hükmünü vermesi için niyazda bulunmuştur: *"Ben mağlup oldum, bana yardım et!"*⁵⁶ *"Benimle onların arasında hükmünü ver. Beni ve beraberimdeki müminleri onlardan kurtar."*⁵⁷ *"Rabbim!*

⁴² el-Mümin, 40/51.

⁴³ el-Hac, 22/40; Muhammed, 47/7.

⁴⁴ el-Bakara, 2/214.

⁴⁵ Âl-i İmrân, 3/150.

⁴⁶ el-Enfâl, 8/40; el-Hac, 22/78.

⁴⁷ ez-Zümer, 39/36.

⁴⁸ en-Nisâ, 4/45.

⁴⁹ Âl-i İmrân, 3/126; el-Enfâl, 8/10.

⁵⁰ Âl-i İmrân, 3/160.

⁵¹ el-Mücâdele, 58/21.

⁵² Bk. el-Bakara, 2/61, 91; Âl-i İmrân, 3/21, 112, 181; en-Nisâ, 4/155.

⁵³ Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerîm Açısından Allah'ın Yardımı, Peygamber'in Zaferi* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 13-14, 212.

⁵⁴ *"Andolsun biz, Nûh'u kendi kavmine resul olarak gönderdik. O da dokuz yüz elli yıl onların arasında kaldı. Neticede onlar zülümlerine devam ederken tufan onları yakaladı."* (el-Ankebût, 29/14).

⁵⁵ Nûh, 71/5-7.

⁵⁶ el-Kamer, 54/9-10.

⁵⁷ eş-Şuarâ, 26/118.

Beni yalanlamalarına karşı bana yardım eyle!”⁵⁸ “Onlar birçok kimseyi saptırdular. (Rabbim!) Sen de bu zalimlerin sadece dalâletlerini artır!”⁵⁹ “Rabbim, inkârcılardan yeryüzünde hiç kimseyi bırakma”.⁶⁰ Cenâb-ı Hak, elçisinin duasını karşılıksız bırakmamış ve ondan kendilerini selamete çıkaracak olan gemiyi yapmasını istemiştir.⁶¹ Hz. Nûh, müminlerle birlikte gemiyi yapıp bitirdiğinde ilâhî yardım gökten şiddetli bir yağmur indirerek yerden de coşkulu pınarlar çıkartarak ve bu suları da birleştirerek gelmiştir.⁶² Böylece Hz. Nûh ile ona inanan az sayıda bir mümin topluluk selamete çıkmış, hakikate ısrarla direnen bu inkârcı millet ise tufanda boğularak mağlup edilmiştir.

Allah'ın yardımıyla esenliğe ulaşan resullerden biri de Hz. İbrâhim'dir. O, bir tevhid elçisi olarak, içinde bulunduğu müşrik toplumu batıl tanrılara kulluktan kurtarıp özgürleştirmek amacıyla elinden gelen gayret ve fedakârlığı göstermiştir. Enbiyâ sûresindeki anlatımda⁶³ Hz. İbrâhim, Allah'tan başka birtakım sahte tanrılara kullukta bulunmaları sebebiyle babasını ve kavmini kınamış ve onlara “*Şu tapmakta olduğumuz heykeller de nedir?*” demiştir. Onun bu sözlerine mukabil muhatapları, atalarının onlara ibadet ettiklerini söylemişlerdir. Hz. İbrâhim de bir delil değeri taşımayan bu sözlerine mukabil Rabbini şöyle tanıtmıştır: “*Hayır, sizin Rabbiniz, yarattığı göklerin ve yerin Rabbidir ve ben de buna şahitlik edenlerdenim.*” Akabinde Hz. İbrâhim onlar uzaklaşıp gittikten sonra en büyük put hariç diğer bütün putları parçalamıştır. Müşrikler dönüp geldiklerinde tanrılarına yapılan muameleye şahit oldukları ve “*Ey İbrâhim, bunu ilahlarımızı sen mi yaptın?*” diye sorduklarında Hz. İbrâhim, onları fitratlarıyla buluşturmak amacıyla “*Belki de bu işi şu büyükleri yapmıştır. Haydi onlara sorun, şayet konuşuyorlarsa!*” diye cevap vermiştir. Hz. İbrâhim'in bu sözü üzerine müşrik kavmi, kullukta buldukları putların kendilerini korumaya ve konuşmaya dahi güç yetiremediklerini kavramış, ancak çok zaman geçmeden yine eski bozuk inançlarına dönmüşlerdir. Onlar kendilerine rahmet olarak gönderilen ve onları cehennem ateşinden korumak isteyen Allah'ın resulüne iman etmek yerine, onu yakmak için kent meydanında büyük bir ateş tutuşturarak ateşin içine atmışlardır. Fakat Cenâb-ı Hak, elçisi Hz. İbrâhim'i yalnız bırakmayarak ateşi onun için bir selamete çevirmiş ve müşriklere karşı üstün getirmiştir.

Kur'an'da ismi en fazla zikredilen peygamber olan Hz. Mûsâ da Allah'ın yardımlarıyla, kavmiyle birlikte selamete çıkan resulere dendir. Hz. Mûsâ ile İsrailoğulları Mısır'da uzun yıllar boyunca Firavun'un zulmüne maruz kalmış ve hep birlikte hak din üzere ayakta kalma mücadelesi vermişlerdir. Bunlardan birinde, Hz. Mûsâ'nın Firavunla mücadelesinde karşımıza çıkan bir hadise, Cenâb-ı Hakk'ın, ellerinden gelen her şeyi yapan kullarının dostu ve yardımcısı olduğunu göstermektedir. Bilindiği üzere Hz. Mûsâ, uzun yıllar Firavun ve avanesiyle mücadele etmiş ve artık Mısır'dan ayrılmalari emri gelmiştir.⁶⁴ Hz. Mûsâ, İsrailoğulları ile birlikte Mısır'ı terk etmek amacıyla gece vakti yola çıkmışlardır. Firavun da ordusuyla birlikte onları yakalamak için sabah vakti yola çıkmış ve Kızıldeniz'e vardıkları bölgede onlara çok yaklaşmıştır. Mevcut durum, önlerinde Kızıldeniz ve hemen arkalarında Firavun'un ordusu olması hasebiyle kurtuluşlarının mümkün olmadığını göstermiştir. İşte o kritik durumda İsrailoğulları “İşte bizi yakaladılar” diye ümitsizliğe kapıldıklarında⁶⁵ Hz. Mûsâ, onlara “*Asla bize erişemeyecekler! Rabbim benimle birlikte ve O bana yol gösterecektir.*”⁶⁶ diyerek Rabbine duyduğu güveni belirtmiştir.

İsrailoğulları, artık bütün ümitlerinin tükendiğini ve kurtulma imkânı kalmadığını düşünerek Allah ve resulü hakkında olumsuz zanlarda bulunmaya başlamışlardır. Onlar Hz. Mûsâ'yı suçlayarak, “Sen bizi bu duruma mı düşürecektin? Bak, bizi yakaladılar” demişlerdir. Allah'ın elçisi, onların bu sözlerine karşılık,

⁵⁸ el-Müminûn, 23/26.

⁵⁹ Nûh, 71/24.

⁶⁰ Nûh, 71/26.

⁶¹ Hûd, 11/37; el-Müminûn, 23/27.

⁶² el-Kamer, 54/11-12.

⁶³ el-Enbiyâ, 21/52-71.

⁶⁴ eş-Şuarâ, 26/52; ed-Duhân, 44/23.

⁶⁵ eş-Şuarâ, 26/61.

⁶⁶ eş-Şuarâ, 26/62.

Cenâb-ı Hakk'ın yardım vaadini hatırlatarak onları bastırmıştır.⁶⁷ Yani, hakikat sizin sandığınız gibi değildir. Onlar bize asla ulaşamayacaklar. Rabbim benimle birlikte ve bana kurtuluş yolunu mutlaka gösterecektir. Nitekim sonunda Allah'ın yardımıyla Hz. Mûsâ ve beraberindeki müminler galip gelmiş ve Firavun, ordusuyla birlikte Kızıldeniz'de boğularak mağlup olmuştur.⁶⁸

Kur'an'da yer verilen Tâlût ile Câlût kıssası da muharebe meydanlarında sonucu sadece asker sayısı ve teçhizatın değil, asıl kararlılık üzere gücünün son sınırına kadar mücadele edip Allah'ın yardımına güvenmenin belirlediğini ortaya koyan anlatımlardan bir tanesidir.⁶⁹ Bu kıssada geçtiği üzere Hz. Mûsâ'dan sonra İsrailoğulları, peygamberlerinden, hezimete uğradıkları düşman karşısında savaşmak için bir komutan tayin etmesini talep etmişlerdir. Bunun üzerine peygamberleri, Allah'ın onlara komutan olarak Tâlût'u tayin ettiğini bildirmiş ve sonrasında İslam ordusu, Tâlût komutasında yola koyulmuştur. Ordu çok susamış bir halde yola devam ederken Tâlût, Cenâb-ı Hakk'ın onları bir ırmakla sınavacağını söylemiş ve bir avuç dışında o ırmaktan doyasıya içenlerin artık kendisiyle birlikte sefere devam etmeyeceklerini bildirmiştir.⁷⁰

İslam ordusunda az sayıda asker dışında diğerleri ırmaktan kana kana su içtiğinden, ırmaktan karşıya geçen askerler sayıca az kalmıştır. Bunun üzerine, düşmanın çok kuvvetli olduğunu dile getiren bazıları: *"Buğün Câlût ve ordusuna karşı koyacak takatimiz yok"*⁷¹ diye söylenmeye başlamışlardır. Bunlara karşılık, İslam ordusundaki sayıca az, fakat nitelikli ve Allah'ın desteğinin kendileri tarafında olduğunu bilen bir grup: *"Allah'ın izniyle nice az topluluklar, nice çok topluluğa üstün gelmiştir, Allah sabredenlerle beraberdir"*⁷² diyerek mukabelede bulunmuştur. Bu seçkin topluluk, Câlût'un ordusuyla karşı karşıya geldiklerinde de *"Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır, bize direnme gücü ver, inkârcı topluluğa karşı bize yardım eyle"*⁷³ diye niyazda bulunarak düşman ordusuyla savaşmaya başlamışlardır. Büyük bir muharebe sonunda Allah'ın desteğiyle bu sabırlı ve inanmış ordu zafere ulaşmış, Câlût Hz. Dâvûd tarafından öldürülmüş ve ordusu da mağlup edilmiştir.⁷⁴

Cenâb-ı Hakk'ın, resullerine ve müminlere yönelik desteğine son bir örnek olmak üzere, Bedir savaşında yaşanan hadiselerle yer vermek istiyoruz. Kur'an'da *"Hak ile bâtılın birbirinden ayrıldığı gün"*⁷⁵ olarak geçen⁷⁶ Bedir savaşında yaşananlar, Allah'ın hükümlerini gösteren ve O'nun müminlerin destekçisi olduğuna işaret eden birçok ilâhî inayet tablosu içermektedir. Allah, bu harbin yaşanması ve şirkin belinin kırılması için Bedir savaşının gerçekleşmesinin sebeplerini hazırlamıştır.⁷⁷ Bilindiği gibi Mekkeliler sadece kervanlarının emniyetini sağlamak amacıyla o sefere çıktıkları için, kervanın kurtulduğu haberini aldıklarında müşrik ordusundan birçok kimse savaşmaksızın geri dönmeyi düşünmüştür. Müminler

⁶⁷ İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, h. 1422), 4/232-233.

⁶⁸ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1422/2001), 17/581.

⁶⁹ Bk. el-Bakara, 2/246-251.

⁷⁰ Büyük bir savaş öncesinde İslam ordusundaki savaşçı sayısını aza indirecek böyle bir imtihan calib-i dikkattir. Anlaşılan Cenâb-ı Hak, İslam ordusu savaşa girmeden önce onlardan gönlü iman ve cihat isteğiyle dolu olanlarla münafıkları ve savaş konusunda tereddütlü olanları ayırt etmek istiyordu. Böylece sayı olarak az da olsa dünyevî bir amacı olmayan ve bütün içtenliğiyle varlığını Allah'ın uğrunda feda etmekten kaçınmayan bir ordunun ortaya çıkması isteniyordu. Haddizatında savaşçı sayısı az olsa da Allah'ın nusretine tam bir güvenle sefere çıkan orduya karşı koymak zordur.

⁷¹ el-Bakara, 2/249.

⁷² el-Bakara, 2/249.

⁷³ el-Bakara, 2/250.

⁷⁴ Kutub, *Fîzîlâli'l-Kur'an*, 1/549-551.

⁷⁵ "Hak ile bâtılın birbirinden ayrıldığı gün (Yevmü'l-furkân)", ilk dönem tefsirlerde Cenâb-ı Hakk'ın hak ile bâtıl arasında hükmünü verdiği ve O'nun nusretiyle hak olanın bâtıl olana muzaffer olduğu Bedir günü, zafer günü şeklinde açıklanmıştır. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/200-201; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/224.

⁷⁶ el-Enfâl, 8/41.

⁷⁷ el-Enfâl, 8/42.

arasında da savaşa karşı isteksiz kimseler vardır ve açıkça ölüme götürülüyorlarmış gibi bu hususta Hz. Peygamber'e itirazda bulunmuşlardır.⁷⁸

Bedir muharebesinde Müslümanların ordusu üç yüz on üç asker, yetmiş deve ve iki attan müteşekkildir.⁷⁹ Müşrik ordusunda ise tam teçhizatlı yaklaşık bin savaşçı vardır.⁸⁰ Bu nedendir ki, Hz. Peygamber Mekke ordusunun Bedir ovasına ulaştığını gördüğünde şöyle niyazda bulunmuştur: “Allah'ım! İşte Kureyş kibir ve gururla geldi. Onlar sana düşmanlık ediyor ve senin elçini yalanlıyor. Bana vaatte bulunduğun nusretini bekliyoruz, onları mağlup eyle.” Yine “Ey Allah'ım! Şayet bugün bu az topluluk mağlup olursa yeryüzünde sana kullukta bulunacak kimse kalmaz.” diyerek Rabbine iltica etmiştir.⁸¹

Cenâb-ı Hak Bedir gününde, savaşın öncesinden bitimine kadar kendisine güvenip dayananların yanında olup onlara inayette bulunmuştur. En başta, ya müşriklere ait ticaret kervanının ya da Mekke ordusuna karşı zaferin Müslümanların olacağını müjdeleyerek⁸² onlara cesaret vermiştir. Savaştan önceki gece Allah'tan bir lütuf olarak, müminleri bedensel ve zihinsel olarak rahatlatan ve onların korkularını izale eden bir uyku bastırmıştır.⁸³ Ayrıca Hz. Peygamber Bedir kuyularını kendi kontrollerine almak amacıyla karargâhını kuyulara yakın yerde kurmuştur. Fakat İslam ordusunun yerleştiği bölge yumuşak kumdan oluştuğu için Müslümanlar hareket etme konusunda zorluk yaşıyordu. Cenâb-ı Hakk'ın bir ihsanı olarak muharebeden bir önceki gece yağmurun yağması onlara bir emniyet duygusu vermiş ve yerleştikleri alanı uygun hale getirerek hareketlerini kolaylaştırmıştır.⁸⁴

Savaş öncesinde Müslüman askerlerin Mekke ordusuna gerçek sayısının iki katı gösterilmesi, müşrik ordusunun moral gücünü de zayıflatmıştır.⁸⁵ Allah Teâlâ ayrıca müminleri müjdelemek ve cesaretlendirmek amacıyla onlara art arda sıralanmış bin⁸⁶, üç bin⁸⁷ ve beş bin⁸⁸ melekle destek vereceğini bildirmiştir.⁸⁹

⁷⁸ el-Enfâl, 8/5-6.

⁷⁹ el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut; ed-Dâru'l-Âlemiyye, 1989), 1/23, 27.

⁸⁰ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekka (Kahire: Şirketü Mustafa el-Babi el-Halebi, 1375/1955), 1/617.

⁸¹ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/621.

⁸² el-Enfâl, 8/7.

⁸³ el-Enfâl, 8/11. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/160.

⁸⁴ Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/61-62.

⁸⁵ Âl-i İmrân, 3/13.

⁸⁶ el-Enfâl, 8/9.

⁸⁷ Âl-i İmrân 3/124. Fahreddîn er-Râzî, müfessirlerin ekseriyetinin Âl-i İmrân sûresi 124. âyetin Bedir muharebesinden bahsettiği kanaatinde olduğunu söylemektedir. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mejâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l- Arabî, h. 1420), 8/350. Mezkûr âyetin Bedir veya Uhud savaşı hakkında olduğu konusunda farklı değerlendirmelerle ilgili olarak bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/20-29; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/469-470; Fahreddîn er-Râzî, *Mejâtîhu'l-ğayb*, 8/349-351.

⁸⁸ Âl-i İmrân, 3/125.

⁸⁹ Bedir muharebesinde meleklerin yardımı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Fahreddîn er-Râzî, müfessirlerin ve siyer âlimlerinin, Allah'ın Bedir günü melekleri indirdiği ve onların bizzat savaşarak İslam ordusuna destek verdikleri konusunda aynı kanaatte olduklarını belirtmektedir. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mejâtîhu'l-ğayb*, 8/351. Kimi müfessirler de bahsedilen yardımın, meleklerin Müslüman savaşçıları müjdeleyerek cesaretlendirmeleri, müşriklerin kalplerini de korkuyla doldurmaları şeklinde gerçekleştiğini ifade etmiştir. Mâtürîdî, tefsirinde Âl-i İmrân suresi 126. âyeti açıklarken bu konudaki ihtilafa değindikten sonra, meleklerin fiilî olarak savaşa katılmadıklarını söylemektedir. Zira bir melek bile kâfirlerin hakkından gelmek için yeterlidir. Mâtürîdî, bunun için de Cebrail'in (a.s) Hz. Lût'un kavminin beldelerini tek başına kaldırıp ters çevirmesi örneğini zikretmektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/470. Fahreddîn er-Râzî, Abdullah İbn Abbas'tan gelen “Melekler Bedir savaşından başka bir günde savaşmamışlardır. Bedir muharebesinin dışındaki savaşlarda yalnızca sayı ve destekçi olarak bulunmuşlardır.” rivayetini zikrederek çoğunluğun bu görüşte olduğunu söylemekte ve kendisi de bu fikre meylenmektedir. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mejâtîhu'l-ğayb*, 8/351. Ancak o, Enfâl suresi 10. âyeti izah ederken bu savaşta meleklerin bizzat savaşmak amacıyla değil de ilgili âyette ifade edildiği gibi İslam ordusunu müjdelemek ve onlara moral vermek amacıyla bulduklarını belirterek bu görüşün daha isabetli olduğunu söylemektedir. Nitekim o da müfessirlerden nakille, bir tek meleğin dünyayı ortadan kaldırmaya kâfi geleceğini söyledikten sonra Cebrail'in (a.s) kanadının bir tüyü ile Hz. Lût ile Hz. Salih'in beldelerini alt üst etmesi örneğini zikretmektedir. Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mejâtîhu'l-ğayb*, 15/460. Bedir savaşında meleklerin yardımı meselesiyle ilgili iki makale çalışması için bk. Musa Koçar, “Hz. Peygamber'in

Muharebe esnasında da Cenâb-ı Hak bir taraftan meleklerle müminlerin kalplerini azim ve kararlılıkla güçlendirmelerini emretmiş, bir taraftan da kendisinin müşriklerin kalplerini korkuyla dolduracağını söylemiştir.⁹⁰ Böylece Cenâb-ı Hak'ın inayeti ile Müslümanlar, Mekke müşriklerle yapmış oldukları ölüm kalım derecesindeki bir savaşta muzaffer olmuş ve başta Ebû Cehil olmak üzere Kureys'in önderlerinden birçok kimseyi de öldürerek müşriklere ağır bir mağlubiyet yaşatmıştır.

Cenâb-ı Hak'ın, elçilerine ve inananlara yönelik yardımı, umumiyetle onları mücadele ortamlarında muzaffer kılmayı şeklinde tahakkuk etmekle birlikte bu, her zaman için böyle dünyevî başarılar olarak anlaşılmamalıdır. Zira İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) ve Fahreddin er-Râzî'nin de (ö. 606/1210) vurguladıkları gibi Allah'ın, peygamberlerine ve müminlere desteği, düşmanlarının karşı çıkamayacakları güçlü bir delil, sırat-ı müstakim üzere kararlılık, ahirette yüce makamlar ya da dünyevî başarı ve zaferler vermesi şeklinde tecelli edebilir.⁹¹ Bu sebeple Allah'ın dini uğrunda mücadele edenler, birtakım imkânsızlıklardan ötürü İslam düşmanlarına karşı yenilseler de onlar Allah nezdinde galip hükmündedirler. Çünkü Kur'an'a göre gerçek başarı, dünyevî zaferler değil Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaktır. Kula düşen, Allah'ın dininin yardımcısı olmak⁹² ve iki güzellikten birine ulaşmak için⁹³ var gücüyle gayret göstermektir. Nitekim Kur'an'da bildirildiği üzere resullerden bazıları hakikat düşmanları tarafından katledilmiş,⁹⁴ bazı Müslümanlar da ateş dolu çukurlara atılarak can vermiş⁹⁵ ve yürümeye çalıştıkları sırat-ı müstakim yolunda katlanılması zor, ağır imtihanlarla karşılaşmışlardır.⁹⁶

2.2. Kur'an'da Allah'ın Yardımına Liyakat

Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği üzere Cenâb-ı Hak'ın yardımı, O'nun rızası uğrunda her türlü fedakârlığı göstermekten kaçınmayan müminlerle beraberdir. Kur'an'da Allah Teâlâ'nın; meleklerini göndermek, en kritik durumlarda müminlere içinde buldukları endişe ve korkudan onları kurtaran sekinetini lütfetmek, buna mukabil inkârcıların kalplerini endişe ve korkuyla doldurmak, hak yolunda mücadele edenleri görünmez birtakım ordularla desteklemek ve benzerleri gibi farklı şekillerde inayetlerde bulunduğu zikredilmektedir. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'deki örneklerden ve Hz. Peygamber'in tatbikatından anlaşıldığına göre Allah'ın yardımlarında ve bahsettiği zaferlerde bazı hikmetler söz konusudur. Buna göre ilâhî yardıma giden yolda öncelikle savaş için gereken teçhizatı edinmek ve askeri kuvvet toplamak amacıyla imkânlar elverdiği ölçüde tedbir almak lazımdır. Aynı zamanda iman, itaat, sabır ve sebat, niyet, azim ve kararlılık, tevekkül, birlik ve beraberlik gibi maddi ve manevi donanımlarla Allah'ın yardımına liyakat gereklidir. Bunların neticesinde Cenâb-ı Hak, sonucu belirleyen takdiri ve hükmü ile müminleri muzaffer kılacaktır. Yani zafere giden yol; öncelikle tedbir, liyakat ve üstün gayretten geçmektedir.⁹⁷

Kur'an'da Allah'ın cari olan âdet ve kanunlarına göre zafer ve başarının şartlarını açıklayan âyetlerin birinde, müminlere, İslam düşmanlarına karşı "güçleri yettiğince" kuvvet hazırlamaları emredilmektedir.⁹⁸ Buna göre, hakikat uğrunda mücadele edenler, teçhizat edinmek, zafere ulaşma yolunda yakın-orta-uzak

Savaşlarında Meleklerin Yardımı Problemi", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 57-68; İsrail Balcı, "Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur'an, Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kritiği", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi* 13 (2009), 85-124. Ayrıca hadis, siyer, tefsir ve meğâzi literatüründe meleklerin doğrudan savaştıklarını ifade eden anlatımları görmek için bk. Büşra Nur Güler, "Sîret-Nüzûl İlişkisi Bağlamında Bedir ve Hendek Savaşı'nda Meleklerin Yardımı Meselesi", *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 43-74.

⁹⁰ el-Enfâl, 8/12.

⁹¹ Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/492-493; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/363.

⁹² Muhammed, 47/7; es-Saf, 61/14.

⁹³ et-Tevbe, 9/52.

⁹⁴ el-Bakara, 2/61, 91; Âl-i İmrân, 3/21, 112, 181; en-Nisâ, 4/155.

⁹⁵ el-Bürûc, 85/4-8.

⁹⁶ el-Bakara, 2/214.

⁹⁷ Altaytaş, "İlahî Takdir ve Yardımın Sünneti Açısından Kur'an-ı Kerim'de Bedir Gazvesi", 101.

⁹⁸ el-Enfâl, 8/60.

vadeli planlar yapmak ve bunları hayata geçirmek için güçlerinin son sınırına kadar gerekli gayret ve fedakârlığı göstermek durumundadırlar.⁹⁹ Her ne kadar Allah, kudreti bakımından herhangi bir sebep var etmeksizin dostlarını muzaffer kılmaya kadir ise¹⁰⁰ de O, dünya hayatında sebeplere sarılmayı emretmiştir. Nitekim içinde bulunduğumuz âlemde hayatımızın devamı rızıklardan yararlanmaya, ölüm bir hastalığa yahut bir sebebe bağlı olduğu gibi Allah'ın kendisine inananlara desteği de ancak belli sebeplere bağlı olarak gerçekleşmektedir.¹⁰¹

Allah Teâlâ, hak-batıl mücadelesinde kendisine güvenen kullarının yanında olmakla birlikte, sünnetullah gereği, dünyevî zaferleri daha iyi hazırlık yapan ve sistemli/planlı çalışmalar ortaya koyanlara vermektedir. Böylece “Allah'ın günleri”¹⁰² toplumlar arasında yer değiştirmekte ve O'nun tayin etmiş olduğu sosyal yasalar geçerliliğini devam ettirmektedir.¹⁰³ Kaldı ki Cenâb-ı Hakk'ın nusreti de inananların üstün çabaları doğrultusunda tecelli edecek ve O, ancak rızası yolunda istikamet üzere yürüyenleri inâyetiyle destekleyecektir. Nitekim Uhud'da yaşananlar, Cenâb-ı Hakk'ın bütün ümmetler için geçerli kıldığı yasaya uygun olarak, muharebe disiplinine bağlı kalan kimselerin, mümin ya da kâfir fark etmeksizin muzaffer olacaklarını gösteren önemli bir örnektir.

Allah'ın yardımına talip olan müminlerin öncelikle bunu hak etmiş olmaları lazımdır. Bunun için de her şeyden önce yalnızca Allah'ın dini ve rızası uğruna seferber olmak; dünyalık çıkarlar peşinde koşmamak gerekir. Yine istişareyle hareket etmek, stratejiler geliştirmek, aynı amaç etrafında kenetlenip birlik-beraberlik içinde mücadele vermek, maddi ve manevi teçhizata sahip olmak, sabır ve cesaretle sorumluluklarını yerine getirmek, uzun soluklu ve planlı-programlı adımlar atmak bunlardan bazılarıdır. Bu meziyetlerle birlikte, İslam toplumunun moral ve motivasyonuna zarar verecek olan tefrika, çekişme,

⁹⁹ İslam dünyası son birkaç asırdır insanlığa yön verme konumundan uzaktır. Bunun farklı sebepleri bulunmakla birlikte, Müslüman dünyanın sistemli, planlı ve uzun vadeli çabalardan yoksun olması, bu olumsuz durumun ortaya çıkmasında önemli bir faktördür. Dünyada Müslüman nüfus yaklaşık iki milyar olmasına ve İslam ülkelerinin sayısı altmış civarında bulunmasına rağmen, bu büyük topluluk tarihin nesnesi olarak kalmaya devam etmektedir.

¹⁰⁰ “... Eğer Allah dileseydi onlardan (savaş olmadan da) elbette intikam alırdı. Fakat (O'nun muharebeyi emretmesi) sizi birbirinizle imtihan etmesi içindir...” (Muhammed, 47/4). Bu dünya hayatında her şey ilâhî imtihan amacına matuf bulunduğu gibi (el-Mülk, 67/2), Allah'ın dini uğruna mücadele etmek de bu sınamanın önemli bir kısmını teşkil etmektedir. Bu vesileyle Allah, gerçekten iman edenleri ortaya çıkarmayı, onlardan şehitler edinmeyi, müminleri arındırmayı, inkârcıları ise yok etmeyi dilemektedir (Âl-i İmrân, 3/140-141). Sünnetullah doğrultusunda Allah'ın muradı, İslam düşmanlarını bir sebep olmaksızın değil, ancak “müminlerin elleriyle” cezalandırmak suretiyle rezil rüsva ederek inananlara inayette bulunmasıdır. (et-Tevbe, 9/14). Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/250.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/248.

¹⁰² Âl-i İmrân, 3/140. “Eyyâmullah” tabiri Kur'an-ı Kerim'de Cenâb-ı Hakk'ın tarihle dinamik münasebetini izhar eden özlü ifadelerden biridir. Esasen bu kavram İslam öncesinde Arapların bildikleri ve “tarihî olay ve hadiseler” manasında kullandıkları “Eyyâmü'l-Arab” ifadesinin benzeridir. Bu telakkiye göre tarihsel akış rastgele olmayıp Cenâb-ı Hakk'ın ümmetler için tayin ettiği ilkelere göre gerçekleşmektedir. Ümmetler bu ilkelere göre kalkınır yahut tarihten silinirler. Bu hakikat, aynı zamanda, anbean faâl olan Cenâb-ı Hakk'ın belirleyici olarak yasalarıyla tarihe müdahalede bulunduğu işaret etmektedir. Öte yandan “Allah'ın günleri” kavramının neye delâlet ettiği konusunda farklı görüşler vardır. Kimileri bu ifadenin, “Allah'ın peygamberlik vazifesi verdiği resullerine ve müminlere yardım edip onları düşmanlarına karşı üstün kıldığı zamanlar” anlamına geldiğini söylemektedir. Kimileri de eyyâmullah tabirinin, “Peygamberlere kulak vermeyip onlara karşı çıkan kâfir ve zalim kavimlere yönelik Allah'ın azabının gerçekleştiği zamanlar” anlamında olduğunu ifade etmektedir. Müfessirlerin ekseriyetine göre ise bu tabir “Hem lütuf hem de azap zamanları” anlamındadır. Eyyâm lafzı Kur'an'da “Allah'ın toplumlar için belirlediği yasalar”ı ifade edecek şekilde dört yerde geçmekte ve buralarda aktif tarihî yasanın önemi vurgulanmaktadır. Bu kavramla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Rıza Korkmazgöz, “Dinamik Tarih Algısının Kur'anî İfadesi: Eyyamullah”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 155-174.

¹⁰³ Allah Teâlâ'nın zafer ve yenilgi günlerini insanlar arasında çevirip durmasında belli hikmetler vardır. Bunlardan biri de insanların kendi tercihleriyle İslam'ı benimsemelerinin sağlanmasıdır. Eğer müminler girdikleri bütün savaşlarda zafer elde eden taraf olsalardı, hayatın bütünüyle imtihan olmasının bir değeri kalmayacağı gibi inkârcılar da ister istemez iman etmeye zorlanmış olurlardı. Hâlbuki Allah'ın muradı, herkesin kendi serbest iradesiyle Müslüman olmasıdır. Bk. Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/678-679.

yılgınlık, gevşeklik, emre itaatsizlik ve çokluğa güvenme ve benzeri duygu, düşünce ve davranışlardan da mümkün olduğunca sakınmak gerekir.¹⁰⁴

Muhammed Mahmûd ed-Dûmî de Allah Teâlâ'nın, her zaman ve her yerde dinine ve mümin kullarına yardım etmeyi kendi üzerine aldığı belirtmektedir. Mamafih Cenâb-ı Hak, ilâhî yardımın ancak belli şartların yerine getirilmesiyle söz konusu olacağını da bildirmektedir. Buna göre müminler bu şartları yerine getirdikleri takdirde Allah'ın yardımını da mutlaka tahakkuk edecektir. Fakat inananlar sorumluluklarını yerine getirme hususunda ihmalkâr davranırlarsa bu durumda ilâhî yardımın gecikmesi yahut hezimet, mukadder olacaktır.¹⁰⁵ ed-Dûmî, Cenâb-ı Hakk'ın inayeti için gerekli gördüğü şartları şöyle sıralamaktadır: İhlas ve samimiyetle Allah'a ve yardımına iman etmek, Hendek savaşında sahabe-i kiramın Allah'a beslediği hüsnüzan gibi¹⁰⁶ O'nun nusretinin her daim kendileriyle birlikte olduğuna inanmak, her hususta Allah'a ve elçisine itaat etmek, Allah'ı zikretmek, O'na yakarmak ve istiğfarda bulunmak gibi salih amellere sarılmak, Allah'ın dini için gayret göstermek, Hz. İsa'nın tâbileri olan havârilere gibi¹⁰⁷ Allah'ın dininin yardımcıları olmak, mücadele için gereken hazırlıkları yapmak suretiyle sebeplere sarılmak, düşmanın gücüne mukabil güç hazırlamak, savaş esnasında ve sıkıntılı zamanlarda sabır ve sebat göstermek, zaferin anahtarı olan sabrı kuşanmak.

Muhammed Mahmûd ed-Dûmî'ye göre Allah Teâlâ, hikmetine bağlı olarak yardımını beklenen zamandan sonraya da bırakabilir. Fakat bir de Müslümanlardan kaynaklanan ve ilâhî yardımını geciktiren yahut engelleyen birtakım nedenler vardır ki, bu zafiyetler de şunlardır: Huneyn savaşında olduğu gibi müminlerin zafer için kendilerini yeterli görme ve ilâhî nusreti göz ardı etme şeklindeki iman zafiyeti, Uhud'daki gibi Allah'ın ve elçisinin talimatlarına uyulmaması, yine Uhud muharebesinde yaşandığı üzere Müslümanların dünya malına yönelik hırs ve sevgileri, ganimet düşkünlüğü, Müslümanlar arasında tarihî, dinî, kültürel vb. nedenlerden dolayı oluşan ihtilaf ve çekişme, müminlerin mücadele için gereken hazırlığı yapmayı bırakıp dünyevî zevk ve lezzetlere düşkünlük göstermeleridir.¹⁰⁸

Nitekim Kur'an'da yer verilen ilâhî yardım tabloları sünnetullah çerçevesinde analitik bir yaklaşımla ele alındığında, bunların her birindeki liyakat, içtenlik, tedbir, üstün gayret ve eldeki bütün imkânların Allah'ın dini uğrunda seferber edildiği gerçeği hemen fark edilecektir. Geçmiş peygamber kıssaları, Tâlût-Câlût, ashab-ı kehf kıssaları ve diğer mücadele ortamlarına dair anlatılanlar bunlardan bazılarıdır. Peygamberler ve onlara tâbi olan müminler, ilâ-yi kelimetullah yolunda ihlas, samimiyet ve fedakârlıkla mücadele etmiş ve nihayetinde ilâhî desteğe mazhar olmuşlardır.

Bu hakikatin en müşahhas örneklerinden biri olarak Hz. Peygamber de Allah'ın elçisi olmasına ve O'nun koruması altında bulunmasına¹⁰⁹ rağmen hiçbir zaman tedbiri elden bırakmamıştır. Risaleti boyunca büyük bir azim ve iradeyle mücadelesini sürdürmüş ve nihayetinde Allah'ın yardımıyla muzaffer olmuştur. Onun şîretinden bir örnek olmak üzere, Medine'ye hicreti esnasında takip ettiği strateji dikkat çekicidir. O, hicret için yola çıkacağı zaman müşriklere yakalanmamak için yatağına Hz. Ali'yi yatırmak suretiyle onları yanıltarak zaman kazanmıştır. Yola çıktığı zaman da tedbir amaçlı, asıl hedefi olan Medine istikametine değil de Mekke'nin güneybatısında bulunan Sevr dağına gitmiş ve orada üç gün beklemiştir.¹¹⁰ Geceleyin

¹⁰⁴ Sülün, *Allah'ın Yardımı, Peygamber'in Zaferi*, 158-160. Cenâb-ı Hak, imtihan dünyasında ancak şartların olgunlaşmasıyla ve takdir ettiği tarzda yardımda bulunmaktadır. Bu münasebetle ilâhî yardımın gerçekleşmesi için inananların Allah'ın elçisine itaat etme, yalnızca Allah'ı ve müminleri dost edinme, takva üzere olma, Allah'ın dinine yardım etme, Allah'tan ümidi kesmeme, mal ve bedenle mücadele etme vesaire gibi birtakım özelliklere sahip olmaları gerekir. Geniş bilgi için bk. Öztürk, *Kur'an'da Allah'ın Yardımı*, 36-95.

¹⁰⁵ ed-Dûmî, "Şürûtu Nasri'l-Müminin Fî Kitâbillâhi'l-Mübîn", 21.

¹⁰⁶ el-Ahzâb, 33/22.

¹⁰⁷ Âl-i İmrân, 3/52; es-Saf, 61/14.

¹⁰⁸ Geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. ed-Dûmî, "Şürûtu Nasri'l-Müminin", 25-59.

¹⁰⁹ el-Mâide, 5/67.

¹¹⁰ Ahmet Önkâl, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/460.

mağaradan ayrıldığı da Mekkeliler tarafından takip edilebileceği düşüncesiyle mutat yolların dışında bir güzergâh takip ederek¹¹¹ alternatif yollar kullanmak suretiyle¹¹² emniyet içerisinde Medine'ye ulaşmıştır.

Allah'ın yardımını bir hakikat olmakla birlikte Kur'an'da anlatıldığı üzere, kimi dönemlerde Allah'ın elçileri ve onlara tâbi olan müminler dayanılması zor, büyük sınamalardan geçtikleri halde bekledikleri ilâhî yardım hemen tecelli etmemiştir.¹¹³ Esasen Allah'ın yardımının gerçekleşme vakti, kimi zamanlar müminler tarafından bir gecikme olarak algılansa da durum gerçekte Allah Teâlâ'nın, zaferi, belli hikmetlere bağlı olarak ertelemesinden ibarettir. Zira Cenâb-ı Hak, sünneti gereği İslam düşmanlarına geçici olarak imkân vermiş olabilir. Gerçek müminlerin imanlarını ortaya çıkarmak amacıyla imtihan sırrına bağlı olarak yardımını tehir etmiş olabilir. Hudeybiye Antlaşması meselesinde olduğu gibi, cereyan etmekte olan hadiseler karşısında, müminlerin anlık değerlendirmeleri neticesinde hayır ya da şerrin nerede olduğunu kestirememeleri söz konusu olabilir. Herkesin gerçek yüzünün ve gizli hakikatlerin ortaya çıkması amacına matuf olabilir. Allah Teâlâ İslam'ın muhaliflerine mühlet vermiş olabilir. Yahut Hz. Peygamber dönemindeki hadiselerde, onun son peygamber olması nedeniyle Hz. Peygamberin özel konumundan dolayı zafer çabucak gerçekleşmemiş olabilir. Son tahlilde ilâhî yardımın gerçek zamanı, Cenâb-ı Hak'ın takdir ettiği zamandır.¹¹⁴

Buraya kadar takdim edilen bilgi ve değerlendirmeler doğrultusunda, kimi dönemlerde Allah'ın yardımının ve "yakın feth"¹¹⁵ belli hikmetlere bağlı olarak, beklenen zamandan sonra tahakkuk etmesinin de sünnetullahın bir parçası olduğunu söylemek mümkündür. Bu gerçeklik dikkate alınmadığı takdirde, müminlerin yersiz birtakım beklentilere kapılarak ümitsizliğe düşmeleri ve hayal kırıklıkları yaşamaları kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca tevhid mücadelesinde bazı resullerin dahi öldürülmüş oldukları gerçeği,¹¹⁶ Allah'ın sünneti gereği, dünyevî zaferlerin her zaman için gerçekleşmesinin zorunlu olmadığını; inananların girdikleri her mücadeleden muzaffer olarak çıkmalarını beklememeleri gerektiğini de açık bir şekilde ortaya koymaktadır.¹¹⁷ Buna göre müminlerin dünyada arzuladıkları zaferler, Allah'ın yardımına lîyakat göstermeleriyle birlikte yine O'nun hikmet ve takdirine bağlı olarak ve O'nun belirlediği bir vakitte tahakkuk etmektedir. Zira son tahlilde zafer, ancak Allah katındadır.¹¹⁸

Sonuç

Cenâb-ı Hak, sarsılmaz iman sahibi olup yardımına ve ilâ-yi kelimetullah davasına tam bir samimiyetle bağlı olan kullarına destek vereceğini vadetmiş ve bu doğrultuda sözünü yerine getirerek onlara yürümeye çalıştıkları sırât-ı müstakîm yolunda direnme azmi lütfetmiştir. Hakikaten tevhid tarihinde, muharebe ortamlarında neticeyi sadece asker sayısı ve teçhizatın değil; asıl, kararlılık üzere gücünün son sınırına kadar mücadele edip Allah'ın yardımına güvenmenin tayin ettiğini ortaya koyan birçok örnek hadise mevcuttur.

¹¹¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs, h. 1423), 3/359.

¹¹² Hz. Peygamber'in hicret esnasında takip ettiği alternatif güzergâha dair harita için bk. Önkal, "Hicret", 17/458.

¹¹³ el-Bakara, 2/214.

¹¹⁴ Geniş bilgi ve örneklendirmeler için bk. Mahmut Öztürk, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Allah'ın Yardımının Gecikmesinin Nedenleri ve Hikmetleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010 Ocak-Haziran), 18–31.

¹¹⁵ es-Saf, 61/13.

¹¹⁶ Âl-i İmrân, 3/183.

¹¹⁷ Bu açıdan Allah'ın rızasını arzulayan bir kimsenin hedefi, dünyada büyük fetihlere ulaşmak değil, onu büyük bir azaptan esenliğe çıkaracak olan Cenâb-ı Hak'a ve resulüne tam bir güvenle O'nun yolunda bütün imkânlarıyla cihat etmek olmalıdır (es-Saf, 61/10-12). Verilen mücadele sonunda zafere ulaşmak, elbette insanın arzuladığı bir durumdur (es-Saf, 61/13). Esasen Kur'an'da iki âyette Allah'ın nusretiyle dünyevî başarı arasında -doğrudan- bir münasebet kurulmuş (en-Nasr, 110/1; es-Saf, 61/13), bir âyette ise Cenâb-ı Hak'ın inananlara lütfettiği sekinetin akabinde yakın bir fetih müjdesi verilmiştir (el-Fetih, 48/18). Buna göre dünyevî zaferler Allah'ın nusretinin sadece sınırlı bir boyutunu oluşturmaktadır. Allah'ın mûminden istediği de tevhid mücadelesinde mutlaka başarılı olması değil, her halükarda O'nun yolunda olmasıdır.

¹¹⁸ Âl-i İmrân, 3/126. Benzer değerlendirmeler için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/471; Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâike Gavâmi'zî't-Tenzîl ve Uyûmi'l-Ekâvil fî Vücûbi't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, h. 1407), 1/412.

Kur'an'daki örnek anlatımlarda da görüldüğü üzere Allah'ın izni ve inayetiyle nice az mümin topluluk, nice çok inkârcı topluluğa galip gelmiştir. Ancak bu noktada Kur'an'da Allah'ın yardımını ifade eden anlatımlardan doğru sonuçlara ulaşabilmek için bu inayetlere hangi bağlamlarda yer verildiğini de dikkate almak gerekir. Aksi halde Hz. Peygamber ve İslam cemaatinin tevhid mücadelelerine paralel olarak yer verilen bazı anlatımları mutlaklaştırmak suretiyle hataya düşülmesi mukadderdir. Bu minvalde Kur'an'da özellikle müminlerin moral ve motivasyonlarını artıracak örnek anlatımlara yer verildiğini göz önünde bulundurmak gerekir.

Cenâb-ı Hakk'ın tüm toplumlar için tayin etmiş olduğu sünnetullah yasası, sadece müminlere yahut diğerlerine özgü olmayıp mümin ile inkârcı, beyaz ile siyah; her inanç ve topluma teşmil edilebilecek umumi bir kanundur. Bununla birlikte Kur'an'ın bütününe bakıldığında Allah'ın kendisine inanıp güvenenlerin tarafında olduğunu ve tarihsel sürecin bağlı olduğu sosyal yasalar içerisinde tarihî akışın ayırıcı bir mahiyete sahip olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu ilk bakışta Cenâb-ı Hakk'ın toplumsal kanununa aykırı gibi görünse de haddizatında bir çelişki yoktur. Çünkü Allah'ın yasasına göre insanoğlu kendi kaderine terk edilmemiş ve tarihin akışı kötülere karşı iyilerin, zulme karşı adaletin ve bâtila karşı hakikatin safında olacak şekilde tanzim edilmiştir.

Allah Teâlâ'nın, resullerine ve inananlara yönelik yardım ve üstün gelme vaadi genellikle onları muzaffer kılması şeklinde tahakkuk etmekle birlikte bu, her zaman için yalnızca dünyalık başarılar şeklinde telakki edilmemelidir. Zira ilâhî yardım tek boyutlu ve dünya hayatıyla sınırlı olmayıp inananların birçok vesileyle ilâhî inayete nail olmalarını ifade etmektedir. Nitekim tevhid daveti sürecinde bazı resullerin öldürülmüş oldukları hakikati, dünyevî zaferlerin her zaman için gerçekleşmesinin zorunlu olmadığını gösteren açık bir işarettir. Bu sebeple Cenâb-ı Hakk'ın, resullerine ve inananlara desteği, kimi zaman muhaliflerinin karşı çıkamayacakları güçlü bir hüccet, sırat-ı müstakîm yolunda azim, ahirette yüce makamlar ya da dünyevî başarı ve zaferler vermesi şeklinde tecelli edebilir. Haddizatında Cenâb-ı Hakk'ın en büyük lütfu, mümin kulunu rızası üzere yaşamaya muvaffak kılmasıdır.

İlahî yardıma nail olmak için öncelikle gereken hazırlığı yapmak, kuvvet toplamak ve eldeki imkânlar ölçüsünde tedbir almak gerekmektedir. Aynı zamanda iman, niyet, sabır, itaat, azim ve kararlılık, tevekkül, birlik olmak gibi maddi ve manevi donanımlarla Allah'ın yardımına layık olmak gereklidir. Zafere giden yol; öncelikle tedbir, liyakat ve üstün gayretten geçmektedir. Zira ilâhî destek, belli şartları yerine getirmeye bağlı olup koşulsuz ve tek taraflı değildir. Bu çabalar neticesinde Allah Teâlâ, sonucu tayin eden takdiri ve hükmüyle inananları muzaffer kılacaktır. Müminlerin, dünyada arzuladıkları başarılarla ulaşabilmelerinin Allah'ın yardımını hak etmeleriyle birlikte, yine O'nun hikmet ve iradesiyle tahakkuk ettiğini de unutmamaları gerekir. Zira sebeplere sarılmakla birlikte zafer, ancak Allah katındandır.

İlâ-yi kelimetullah yolunda peygamberlerin ve onlara tâbi olan müminlerin zaman zaman İslam muhalifleri karşısında ağır imtihanlardan geçmelerine rağmen arzu ettikleri ilâhî yardımın hemen tecelli etmediği de bir hakikattir. Bu durum her ne kadar inananlar nezdinde ilâhî yardımın gecikmesi olarak telakki edilse de haddizatında bu, Allah'ın belli hikmetlere bağlı olarak zaferi ertelemesinden ibarettir. Cenâb-ı Hak, sınırsız ilmi ve hikmeti doğrultusunda inayetini tehir etmekte ve takdir ettiği bir vakitte gerçekleştirmektedir. Zira Allah'ın yardımının gerçek zamanı, yine O'nun belirlediği zamandır.

İslam dünyası son birkaç asırdır tarihin öznesi olmaktan uzaklaşmış, mağlup olmuş ve Batılı ülkelerin türlü baskı ve operasyonlarına maruz kalmıştır. Şayet birlik sağlanmaz, sistemli, planlı ve uzun vadeli çabalar ortaya konmazsa sünnetullah işlemeye ve Müslümanlar tarihin nesnesi olarak kalmaya devam edeceklerdir. Bu realiteye bir örnek olmak üzere, dünyada Müslüman nüfus yaklaşık iki milyar olmasına ve İslam ülkelerinin sayısı altmış civarında bulunmasına rağmen İslam dünyası yaklaşık bir asırdır devam eden ve bütün Müslümanların ortak meselesi olan Filistin meselesinde dahi bir sonuç alabilmiş değildir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed-Reşîd Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l- Kur'ani'l-Hakîm (Tefsîrî'l-Menâr)*.12 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Akdoğan, Recep. “Âdetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm”. *Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*. 157-171. ed. Vecihi Sönmez vd. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Altaytaş, Muhammet. “İlâhî Takdir ve Yardımın Sünneti Açısından Kur'an-ı Kerim'de Bedir Gazvesi”, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 5/9 (2022), 83-104.
- Balci, İsrâfil. “Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur'an, Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kritiği”. *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 13 (2009), 85-124.
- Bilgin, Vejdî. “Kur'an'dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkânı -Sünnetullah Kavramı Çerçevesinde Bir Eleştiri-”. *EskiYeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 22 (2011), 35-43.
- Cevherî, Ebû Nasr. *es-Sıhâb Tâcü'l-Lağâ ve Sıhâbi'l-Arabîyye*. thk. Muhammed Muhammed Tamir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Çelebi, İlyas. “Sünnetullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/159. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Düzenli, Yaşar. *Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*. İstanbul: İFAV, 2000.
- Dûmî, Muhammed Mahmûd. “Şürûtu Nasri'l-Müminine fî Kitâbillâhi'l-Mübîn”. *Katar Üniversitesi Şeriat Fakültesi İslâmî Araştırmalar Dergisi* 30 (2012), 21-64.
- Güler, Büşra Nur. “Sîret-Nüzûl İlişkisi Bağlamında Bedir ve Hendek Savaşı'nda Meleklerin Yardımı Meselesi”. *Hadis ve Sîyer Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 43-74.
- Güneş, Abdulkâki. “Kur'an'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 61-93.
- Hayreddin Karaman ve diğerleri. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2006.
- İbn Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-Vecîz*. thk. Abdusselam Abdüşşâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1422.
- İbn Haldûn. *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtede ve'l-Haber fî Târîhi'l-Arabi ve'l-Berber ve men Âsarahum min Zevî's-Şâni'l-Ekber (Târîbu İbn Haldûn)*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fîkr, 1401/1981.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Siretü'n-Nebevîyye*. thk. Mustafa es-Sekka. 2 Cilt. Kahire: Şirketü Mustafa el-Babi el-Halebî, 2. Basım, 1375/1955.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, h. 1414.
- Koçar, Musa. “Hz. Peygamber'in Savaşlarında Meleklerin Yardımı Problemi”. *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*. 57-68. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.
- Korkmazgöz, Rıza. “Dinamik Tarih Algısının Kur'anî İfadesi: Eyyamullah”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 155-174.
- Kutub, Seyyid. *Fîzîlâli'l-Kur'an*. trc. Bekir Karlığa vd. 16 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1970.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu Ehl-i's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâs, h. 1423.
- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

- Önkal, Ahmet. "Hicret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/460. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah (Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması)*. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Öztürk, Mahmut. *Kur'an'da Allah'ın Yardımı*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Öztürk, Mahmut. "Kur'an-ı Kerim'e Göre Allah'ın Yardımının Gecikmesinin Nedenleri ve Hikmetleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (Ocak-Haziran 2010), 15–36.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Davûdî. Dımeşk: Dâru'l-Kalem-Beyrût: Dâru's-Şamiyye, 1412.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-kebir)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, h. 1420.
- Said, Cevdet. *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Sülün, Murat. *Kur'an-ı Kerim Açısından Allah'ın Yardımı, Peygamber'in Zaferi*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1422/2001.
- Tay, Hekim. "Modern Dönemde Sünnetullah Kavramının Anlaşılması Tefsîru'l-Menâr Örneği". 3 Cilt. *İslam ve Yorum: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)*. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019. 3/485-504.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: ed-Dâru'l-Âlemiyye, 3. Basım, 1409/1989.
- Zemahşerî, Cârullah. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmi'zi't-Tenzîl ve 'Uyûmi'l-Ekâvîl fî Vücûbi't-Te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, h. 1407.

İSLÂM'DA DÜŞÜNSEL FAALİYETLER ÜZERİNE GÜNCEL BİR İNCELEME

Hande Nur BOZBUĞA*

ÖZ

Bu makalede, İslâm dünyasındaki düşünsel faaliyetlerin günümüzde nasıl tasnif edildiği Ahmet Arslan'ın görüşleri üzerinden incelenecektir. İslâm düşüncesi, çağdaş Türk düşüncesinin önemli felsefe ve kültür tarihçilerinden Arslan'ın çalışmalarının ana konusunu oluşturur. O, çalışmalarında İslâm'da felsefi bir faaliyetin imkânı, özgünlüğü ve tasnifi meseleleriyle ilgilenir. Dine yönelik değerlendirmelerini telifleri yanı sıra medya araçları vasıtasıyla da geniş bir kitle ile paylaşır. Arslan'ın bu faaliyetleri mahiyeti, kapsamı ve sınırlılıkları açısından dörde ayırır: Meşşâî felsefe, kelâm, tasavvuf ve yöneticilere tavsiye metinleri. Arslan, İslâm'da felsefeyi bu alanlara hasrederek tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlerin akli faaliyetlerini düşünsel faaliyetler olarak görmez. Ancak kelâm ve tasavvuf inanç ilkelerine dayanan ilimler olmalarına rağmen Arslan tarafından tasnife dâhil edilir. Bu makalede Arslan'ın ilgili tasnifi değerlendirilecek, tasnifin İslâm ve Batı dünyasından bazı isimler tarafından savunulduğu ve Arslan'ın onlardan iktibas ettiği iddia edilecektir. Böylelikle felsefe ile İslâm ilişkisine çağdaş dönemde din konusundaki değerlendirmeleriyle öne çıkan bir felsefe tarihçisi üzerinden dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Ahmet Arslan, İslâm Düşüncesi, Yunan Tarzında Felsefe, Kelâm.

A CURRENT STUDY ON INTELLECTUAL ACTIVITIES IN ISLAM

ABSTRACT

In this article how intellectual activities in the Islamic world are classified today will be examined through Ahmet Arslan's views. Islamic thought constitutes the main subject of the works of Arslan, one of the important philosophy and cultural historians of contemporary Turkish thought. In his works, he deals with the possibility, originality and classification of a philosophical activity in Islam. He shares his evaluations of religion with a wide audience through media tools as well as his works. Arslan divides these activities into four in terms of their nature, scope and limitations: Peripatetic philosophy, kalam, sufism and advice texts for administrators. Arslan does not see the mental activities of Islamic sciences such as tafsir, hadith and fiqh as intellectual activities by restricting philosophy to these fields in Islam. However, although theology and sufism are sciences based on the principles of faith, they are included in the classification by Arslan. In this article, Arslan's relevant classification will be evaluated and it will be claimed that the classification was defended by some some names from the Islamic and Western world and that Arslan quoted from them. Thus, attention will be drawn to the relationship between philosophy and Islam through a historian of philosophy who stands out with his evaluations of religion in the contemporary period.

Keywords: Philosophy of Religion, Ahmet Arslan, Islamic Thought, Philosophy in Greek Style, Kalam.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Onyedli Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Bandırma Onyedli Eylül University, Faculty of Theology, Department of Religious Sciences, hbozbuga@bandirma.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-3927-8088>, <https://ror.org/02mtr7g38>

Geliş Tarihi / Date of Submission : 05.04.2024

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 19.12.2024

Atıf / Citation: Bozbuğa, Hande Nur. "İslâm'da Düşünsel Faaliyetler Üzerine Güncel Bir İnceleme". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 60 (Aralık 2024), 131-145. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1465612>

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

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Giriş

Düşünce tarihi boyunca ilimler çeşitli unsurlar göz önünde bulundurularak tasnif edilmiştir. Bu çalışma İslâmî ilimlerin felsefi düşünce ile ilişkisi meselesine yoğunlaşmıştır. İslâm'ın düşünsel faaliyetlerle ilişkisinin kurulması MS 8-9. yüzyıllardan itibaren ortaya çıkar. İslâm'a felsefi çabaların dâhil edilmesi Abbâsî Devleti döneminde görülen Yunan metinlerinin tercüme edilmesi hareketi ve bu çabalarla ortaya çıkan entelektüel birikimle ilk defa ilim tasnifleriyle kendini gösterir. İlk olarak Ya'kûb b. İshak Kindî (öl. 252/866 [?]) *dini ve insani* olmak üzere bir ilim tasnifinde bulunur. İlimlerin kaynağına dayanan bu tasnifte dini ilimlerin kaynağı vahiy, insani ilimlerin kaynağı ise akıldır.¹ Fârâbî (öl. 339/950) ise İslâm ile felsefeyi, Kindî'den daha ayrıntılı bir biçimde yaptığı bir tasnifle ortaya koyar. O ilimleri dil, mantık, matematik, fizik ve metafizik ile medenî ilimler olarak beşe ayırdığı bu tasnife hem felsefi ilimleri hem de İslâmî ilimlerden fıkıh ve kelâmı dâhil eder.² Bununla birlikte Yunan felsefesi ile İslâm öğretisi arasında bir uyum sağlama arayışında olan Fârâbî, bu hususta kozmolojik bir teori geliştirir.³ İslâm ile felsefe konusunda Fârâbî ile benzer bir yaklaşımı benimseyen İbn Sînâ (öl. 428/1037), felsefeyi İslâm teolojisiyle uyumlu hale getirmeyi amaçlar. Onun bu amacını *mümkünü'l-vücûd* ile *vâcibü'l-vücûd* ayrımıyla ortaya koyduğu ontoloji anlayışında ve sudûr teorisiyle savunduğu kozmoloji tasavvurunda görebilmek mümkündür.⁴

Arslan'ın din ile felsefe ilişkisi konusunda görüşleri üzerinde çalışıp değerlendirmede bulunduğu Ebû Hamîd el-Gazzâlî (öl. 555/1111) *er-Risâletü'l-ledüniyye* adlı çalışmasında ilimleri aklî ve naklî ilimler olarak kaynakları açısından tasnif eder.⁵ Bu konuda zikredilmesi gereken bir diğer isim ise İbn Rüşd (öl. 595/1198)'dür. O, *Faslü'l-makâl* adlı eserinde felsefe ile dini birbirine entegre etmeye çalışarak iki ilmin ilişkisini *iki süttekardeş* metaforuyla ortaya koyar.⁶ Yine Arslan'ın çalışmalarında yer verdiği ve akıl ile inanç ilişkisine yönelik görüşlerini değerlendirdiği bir diğer isim İbn Haldûn (öl. 808/1406) da ilimleri akıl ve nakille ilişkileri açısından tasnif eder. İbn Haldûn bu konuda Gazzâlî gibi ilimlerin kaynağı açısından bir sınıflandırma yapar.⁷ Bahsi geçen düşünürlerin çalışmalarıyla ele aldıkları İslâm ile felsefe münasebeti, İslâm düşünce tarihinde böyle bir çabanın varlığını ortaya koymaktadır. İslâm'da düşünsel faaliyetlerin yeri bugüne kadar yapılan çalışmalarda da önemli bir mesele olmuştur. Bu çalışmalara Türkiye'de de düşünsel anlamda katkı sağlayan isimler vardır.

Bu çalışmada İslâm teolojisine eleştirel bir perspektifle yaklaşan günümüz felsefe tarihçilerinden Ahmet Arslan'ın görüşlerini inceleyeceğiz. Böylece çağdaş Türk düşüncesinde felsefi araştırmaların temel meselesini dinin ya da daha özeldir İslâm'ın felsefe ile ilişkisine yönlendiren Arslan'ın görüşlerinin hem İslâm düşünce tarihindeki yerini ve önemini tespit etmeyi hem de günümüz Türkiye'sinde İslâm'ın felsefe ile ilişkisine yönelik görüşlerden birini öne çıkarmayı amaçlıyoruz. Arslan'ın tercih edilmesinin başlıca nedeni, onun İslâm dünyasındaki felsefi etkinliklere ilişkin tasnifinin Batı'daki tasniflerden yararlanılarak meydana getirilmiş olmasıdır. Nitekim o, eserlerinde akıl ile inanç ya da din ile felsefe ilişkisine dair tartışmaların merkezinde felsefi meseleleri koyar. İslâm teolojisine bu teolojinin dışından yaklaşan birinin dahi İslâm ile felsefe arasında gerçekleşen bir ilişkiyi mümkün ve hatta tarihsel bir vaka olarak gördüğünü ispat etmeye çalışacağız. Bu çalışmada Arslan'ın görüşlerine yer verilmesinin diğer bir nedeni ise Arslan'ın Yunan ve İslâm felsefesine dair incelemeleri ve ders materyallerinin hem felsefe tarihi hem de kültür tarihi alanında önemli bir birikim oluşturmasıdır. O, İzmir'de uzun yıllar sürdürdüğü söz konusu akademik

¹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 60, 163-164.

² Fârâbî'nin ilimler tasnifi hakkında detaylı bilgi için ilgili çalışmasına bk. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2014).

³ Fârâbî'nin sudûr teorisi hakkında detaylı bilgi için bk. Fârâbî, *es-Siyaset el-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın vd. (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 1-2; Fârâbî, *İdeal Devlet: el-Medinetü'l-Fâzıla* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 51-53.

⁴ İbn Sînâ'nın ontoloji anlayışı için bk. İbn Sînâ, *et-Tenbîhât vel-İşârât*, nşr. Mahmûd eş-Şihâbî (Tahran: Danişgâh-ı Tahran, 1339/1960), 22-30, 108-110. Kozmoloji anlayışı için bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 137-140.

⁵ Ebû Hamîd Gazzâlî, *Mecmûatu Resâli'l-İmâm el-Gazzâlî* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1406/1986), 3/96-101.

⁶ İbn Rüşd, *Felsefe ve Din İlişkileri: Faslü'l-makâl, el-Keşf an Minhâci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 75.

⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, nşr. Derviş el-Cüveydî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005), 406-407.

faaliyetleriyle felsefi düşüncenin gelişimine hem yerel hem de ulusal düzeyde katkı sağlamıştır. Diğer yandan yalnızca akademik çevreye değil, medya araçlarıyla felsefi düşüncenin toplum nezdinde tanınmasına ve tartışılır hale gelmesine önyak olmuştur. Bu çerçevede Arslan, İzmir'in Türkiye'de İslâm ve Batı felsefesi üzerine yapılan tartışmaların önemli merkezlerinden biri olmasına vesile olmuştur.

Arslan'ın akıl-din ya da felsefe-din ilişkisini ifade ederken birbiriyle uyumsuz görünen görüşler ortaya koyması göz önünde bulundurulması gereken bir gerçektir. Bu gerçek, Arslan'ın kendisi tarafında da ifade edilmiştir. O, *İslâm Felsefesi Üzerine* adlı eserinin önsözünde “Makalelerde ileri sürülen bazı görüş, iddia veya tezlerde eğer farklılıklar, hatta belki tutarsızlıklar veya çelişkiler varsa bunu yazarın düşüncesinde zaman içinde ortaya çıkan değişikliklere bağlamak gerekir” ifadesiyle bu duruma işaret eder.⁸

Arslan'ın konumuzla alakalı bazı düşüncelerindeki uyumsuzluklar ise konjonktürel şartlarla açıklanabilir. Nitekim o, yazınsal çalışmalarında genellikle felsefe-din ya da akıl-inanç arasında olumlayıcı ifadelerle yer verirken görüşlerini bir sempozyum ya da TV programında ifade ettiği bağlamlarda daha eleştirel ve pejoratif ifadeler tercih etmiştir.⁹ Sözgelimi ona göre modern dönemde din, modası geçmiş bir olgudur. Din geçmişte siyaseti, estetiği, ahlaki kurma konusunda çok başarılı olmuştur. Toplum kurucudur medeniyet kurucudur onun sayesinde epey kazancımız olmuş ama artık o iş bitmiştir.¹⁰ Dolayısıyla Arslan'ın telif ve konuşmaları arasındaki bu farklılıklar çalışmamızda da kendini hissettirecektir.

Arslan'ın felsefe ile İslâm ilişkisini mümkün gören ifadeleri bulunsa da onun bu konudaki genel tutumu her iki alanın birbirinden ayrı alanlar olduğudur. Felsefe ile İslâm'ı birbirine yaklaştıran tutumunun daha çok telif çalışmalarında gözlemlendiği söylenebilir. Nitekim o, İslâm'ın insan hakları, hoşgörü, hümanizm, demokrasi ve dini çoğulculuk gibi modern kavramlarla uyumlu bir öğretiye sahip olduğunu savunur.¹¹ Bunun yanı sıra görüşlerini daha çok sözel olarak ifade ettiği durumlarda dinde felsefi unsurların imkânını reddeden ifadeleri yoğunluk gösterir.¹² Ona göre din, dünyayı inşa eden bilgileri içerirken felsefenin bir yandan anlam, dünya oluşturma ve estetik; diğer yandan bilgi ihtiyacı vardır. Felsefe bu çok yönlü yapıyla bir dünya kurar ve bunu akli yöntemlerle gerçekleştirir.¹³ Ancak bu çalışmada Arslan'ın felsefe ile din ilişkisine olan yaklaşımını değil, onun İslâm düşünce tarihinde felsefi olarak değerlendirdiği ilimlerin tasnifini ele alacağız.

Arslan ilimler konusunda özgün bir tasnif sunmamakla birlikte kelâm ile tasavvufu akli çıkarımlara yer vermeleri açısından felsefi ilimler kapsamında değerlendirir.¹⁴ Onun bu konudaki görüşleri öncelikle kavramsal açıdan ele alınacak böylece ona göre bir ilmin felsefi olarak değerlendirilmesinin kriterinin ne olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca Meşşâî gelenek, kelâm ve tasavvuf alanındaki felsefi vurgularla ilgili görüşleri tahlil edilecektir.

Çağımızın önemli felsefe ve kültür tarihçilerinden olan Arslan, felsefe anlayışını din, daha özelden İslâm ile felsefe ilişkisi sorunsalı etrafında şekillendirir. O, İslâm'da düşünsel faaliyetlerin imkân ve niteliğini, kendisinden önceki görüşleri de değerlendirerek ele alır. İslâm'da felsefi faaliyetleri M. 8. yüzyılda

⁸ Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013), vii.

⁹ Bu konuda bk. Hande Nur Bozbuğa, *Modern Türk Düşüncesinde Din Eleştirisi: Ahmet Arslan Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 76.

¹⁰ “Prof. Dr. Ahmet Arslan ‘Dinin Modası Geçmiştir’”, Youtube, Erişim 20 Mayıs 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=rXkP2AsThVg>

¹¹ Bkz.: Arslan'a göre, “İslâm, Laiklik ve Çağdaşlaşma” başlıklı makalesine göre Kur'an'da insanı akli yetisini kullanmaya davet eden ve insanın Tanrı'dan bağımsız ontolojik doğallığını ifade eden ayetler vardır. Bkz.: Ahmet Arslan, *İslâm, Demokrasi ve Türkiye* (Ankara: BigBang Yayınları, 2015), 132.

¹² “Bir Elit Felsefeci: Ahmet Arslan”, Youtube, Erişim 10 Ekim 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=r9Xc9CGzX0&t=6s>

¹³ “Büyük Sorular”, Youtube, Erişim 14 Ekim 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=M5t20I77bgg&t=1045s>

¹⁴ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 30.

Bağdat'ta Abbasi yönetiminin himayesi altında gerçekleşen tercüme hareketi ile başlatıp Meşşâî felsefe ile devam eden süreç açısından dikkate alır.

İslâm düşüncesinde mümkün ve özgün olan düşünsel faaliyetlerin kapsam ve sınırlılığı hakkındaki görüşler aynı zamanda İslâm ile felsefe ilişkisine dair bakış açısına işaret eder. Bu çalışmada Arslan'ın İslâm ile felsefenin mahiyeti üzerine düşüncelerinin yanında İslâm düşüncesinin ne olduğuna dair görüşleri ele alınacaktır. Bu görüşlerinin oluşmasındaki etkenler ve yararlandığı kaynaklar tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylelikle İslâm'da düşünsel faaliyetler hakkındaki değerlendirmelere katkı sağlanması hedeflenmiştir.

1. İslâm Dünyasında Düşünsel Faaliyetlerin Günümüzdeki Durumu

Arslan çalışmalarında İslâm'da düşünsel çalışmaların seyrinin başlangıcından 16. yüzyıla kadar olan kesitini tahlil etmiştir. Bu başlık altında İslâm'da düşünsel faaliyetlerin ana hatlarıyla 18. yüzyıl sonrasından günümüze kadar geçen sürecine dikkat çekilecektir. Tercüme faaliyetleriyle birlikte İslâmi öğretilerin rasyonel bir biçimde ele alınmaya başladığı, 18. yüzyılla birlikte Batı'daki bilimsel gelişmelerin etkisiyle İslâmi tartışmalara Batı'daki gelişmelerin dâhil edildiği tahlil edilmiştir. İslâm düşüncesi, 19. yüzyıl sonlarından itibaren Batıdaki lâ-dini gelişmeler karşısında eleştirel bir hüviyet kazanmıştır. İslâmi öğretiler bu dönemde de rasyonel yöntemlerle eskisinden daha yoğun bir biçimde iç içe geçmiştir.

Felsefi çalışmalara İslâm dünyasında reddiyeci ya da mesafeli karşılıklar olmasına rağmen felsefe Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürler tarafından Kur'an'da yer alan *hikmet* kavramında değerlendirilmiş, felsefi bilgi, hikmet bilgisi olarak görülmüştür. Bu bakış açısıyla İslâm düşüncesindeki pek çok mesele felsefi açıdan tartışılma imkânı bulmuştur. Nitekim felsefe, Arslan'ın da ifade ettiği gibi düşünce sonucunda ortaya çıkan bir ürün değil, bir *metodolojî*dir. Felsefenin bir metodoloji olarak görülmesi, bir konu hakkında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına imkân tanıdığı gibi felsefi faaliyetin sürekliliğini de temin edecektir. Zira belli bir ideolojiyi ihtiva etmeyecek, meselelere yaklaşım biçimi sunacaktır.

Arslan'a göre İslâm düşüncesinde rasyonel gelişmelerin altın çağı 8-12. yüzyıldır. Ardından 17. yüzyıldan itibaren Batı'da bilimsel gelişme ortamının etkisiyle felsefi tartışmaların ele alındığı İslâm kelâmı metinleri ortaya çıkmıştır. 12-18. yüzyıllar arası İslâm düşüncesinde şerh ve haşiyeye çalışmalarının yoğunluk kazandığı bir dönem olmuştur.¹⁵ 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başında İslâm düşüncesi çalışmaları Batılı bilimsel gelişmeler, ideolojiler ve ekollerle mukayesesi açısından ele alınmıştır. Abdülkâdir el-Cezîrî (öl. 1883), Cemâleddin Efgânî (öl. 1897), Seyyid Ahmed Han (öl. 1898), Muhammed Abduh (öl. 1905) ve Cemâleddin el-Kâsımî (öl. 1914) gibi önemli İslâm araştırmacıları kelâmî metodolojileriyle yenilikçi bir tavır benimsemiştir. Onlar çalışmalarını Batı'da gelişen ilmi çalışmaları, İslâmi ilkeler açısından değerlendirerek ortaya koymuştur. Onlardan biri olan Seyyid Ahmed Han, *Tebyînü'l-Kelâm* (1862) adlı eserinde Allah'ın filleri ile evreni mukayese eden bir yaklaşım sunmuştur.¹⁶

20. yüzyılda bu çalışmalar İslâm düşüncesinin Batılı ateist ve materyalist ekollerle mücadelesine evrilmiştir. Örneğin Hüseyin el-Cisr (öl. 1909) *Risâletü'l-Hamîdiyye*¹⁷ adlı eserinde evrim teorisini tartışmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise Batılı ekollerle mücadele *İslâmcı* görüş üzerinden gerçekleşmiştir.¹⁸ Onlardan Filibeli Ahmed Hilmi'nin (öl. 1914) *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*¹⁹ ve İzmirli İsmail Hakkı'nın (öl. 1946) *Yeni İlm-i Kelâm*²⁰ adlı eserleri bu yöndeki çabaları yansıtan çalışmalardır. Bu çalışmalarda Batı'nın bilimsel gelişmeleri alınarak örf, adalet ve kültürüne mesafeli olunması gerektiği teması yansıtılmıştır. 20. yüzyılın sonlarına doğru ise İslâm öğretisi, modern felsefi yöntemlerle ele alınmıştır. İslâm düşüncesindeki

¹⁵ Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013), 14.

¹⁶ Rotraud Wielandt, "XIX. Yüzyılın Sonlarından Günümüze İslâm Kelâm Düşüncesinin Ana Akımları", *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 911, 912.

¹⁷ Hüseyin el-Cisr, *er-Risâletü'l-Hamîdiyye* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989).

¹⁸ İslamcılık hakkında bk. Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2003), 5-14.

¹⁹ Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür*, sad. Necip Taylan, Eyüp Onart (İstanbul: Çağırıt Yayınları, 1977).

²⁰ İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Tedkikat ve Telifât-i İslâmiye Heyeti, 1339-1341/1920-1923).

tartışmalar, hermenötik ve epistemolojik gibi modern felsefi yöntemlerle yorumlanmıştır. Bu kapsamda örnek olarak Nasr Hamîd Ebu Zeyd (öl. 2010) verilebilir. O, *Mefhûmu'n-nass* adlı eserinde Kur'an'ın hem edebi hem de bilimsel ilkeler çerçevesinde anlaşılabilirliğini savunmuştur. Aynı yüzyılda Fazlurrahman (öl. 1988) ve Muhammed Arkoun (öl. 2010) Kur'an'ın içerik ve hükümlerinin modern yöntemlerle anlaşılabilirliğini göstermeye çalışmıştır.²¹ Günümüz Türk düşüncesinde İslâm'da düşünsel faaliyetlerin kapsam ve sınırlılıkları meselesinde görüş beyan etmiş önemli isimlerden biri Ahmet Arslan'dır. O, İslâmi ilimleri tasnifinde Batılı ve İslâm araştırmacılarının metinlerine başvurmuş, onların bu konudaki görüşlerini benimsemiştir. Dolayısıyla Arslan, çağdaş dönemde İslâm düşüncesinin imkânlarını ve sınırlarını yeniden ele alan önemli bir düşünür olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda onun değerlendirmeleri İslâm düşüncesi üzerine yeni açılımlar sunmaktadır.

2. Arslan'a Göre İslâm Düşüncesinin İmkânı

Arslan, bir felsefeci olarak, İslâm öğretisi ve ilkelerini eleştirel bir bakış açısıyla incelemiştir. Öncelikle onun genel olarak din, İslâm ve felsefe kavramlarını nasıl tanımladığı tespit edilmelidir. Arslan'a göre din, inançla ilgili bir olgudur. Bir din, dünyevi hayatı düzenleyecek ilke ve kurallardan yoksun olarak hayata müdahale etmemelidir.²² Dünyevi hayata yönelik kurallar akıl ve felsefe tarafından belirlenmelidir.²³ O, bu tanımla akıl ile dini, daha bu kavramların tanımlanması aşamasında köklü bir ayrıma tabi tuttuğunu göstermektedir. Bu tanım onun dini, pratik hayatı düzenleyen bir olgu olarak değerlendirmedeğini gösterir. Felsefeyi ise metodolojisine dikkat çekerek akla dayanan bir eleştiri faaliyeti olarak görür. Bu nedenle felsefeyi herhangi bir sınırlamaya gitmeden bir metodoloji olarak tanımlamış olur. Diğer yandan o, akıl konusunda özgün bir tanımlama ortaya koyar. Ona göre akıl, zihni ve tecrübi verilerden meydana gelen iki kısımdan oluşur. Aklın zihinsel yönü mantıksal analizlerden, tecrübi yönü ise nedensellik ilişkisi içerisindeki dünyevi verilerden oluşur. Dolayısıyla o, akla dayanan bir eleştiri faaliyeti olan felsefenin hem tecrübi hem de rasyonel verilerle ilgilendiğini düşünür.²⁴

Arslan, İslâm'da felsefenin olup olmadığını ve özgünlüğünü, İslâmi ilimler üzerinden inceler. Ona göre İslâm ile felsefe ilişkisi İslâm'ın inanç ve ibadet esaslarından değil, kültür ve tarihten çıkarılabilir. Ona göre İslâm esasları dogmatik unsurlar içermesi ve varlıkların doğasının Tanrısal otorite ile açıklanması nedeniyle felsefenin ortaya çıkmasına imkân vermez.²⁵ Bununla birlikte İslâm tarihinde felsefi düşüncenin 8. yüzyılda ortaya çıktığını ve özgün bir faaliyet olduğunu savunarak bu görüşünü İslâm düşünce tarihinden verilerle destekler. Nitekim çeviri faaliyetlerini yürüten ve Meşşâî felsefeyi oluşturan filozoflar için *Yunan tarzında felsefe yapan filozoflar* kavramını kullanır. Bu filozofların felsefi faaliyetlerini ise *saf felsefe* faaliyeti olarak isimlendirir.²⁶ O, saf felsefe faaliyeti kavramı ile Meşşâîlerin İslâmi meseleleri Yunan felsefi metodolojisini kullanarak ele almalarından dolayı kullanmaktadır.

İslâm'da özgün bir felsefi düşünce olup olmadığı tartışmaya açık bir konudur. Bu noktada öncelikle özgünlük kavramının mahiyeti belirginleştirilmelidir. Arslan'a göre özgünlük, bir probleme getirilen analitik bir çözüm ve bir verinin orijinal bir sentezde birleştirilmesidir.²⁷ Dolayısıyla o, İslâm düşüncesinde bu çerçevedeki felsefi faaliyetleri özgün olarak değerlendirir.

Arslan çalışmalarında İslâm ve felsefe ilgili 20. yüzyıl Batılı İslâm dünyası araştırmacılarının yorumlarına işaret eder. Bu eleştirilerinin bir kısmında İslâm dünyasında 8. yüzyılda başlayan çeviri faaliyetleri ile Yunan felsefi metinlerinin İslâm dünyasına kazandırılması çabasının göz ardı edildiğini

²¹ Wielandt, "XIX. Yüzyılın Sonlarından Günümüze İslâm Kelâm Düşüncesinin Ana Akımları", 952-954.

²² Arslan, *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, 316.

²³ Ahmet Arslan, "Çağdaş Bir Müslüman Düşünürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır?", *Müslüman İmajı (Kutlu Doğum Haftası: 1995)* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 141-154, 145-146.

²⁴ Arslan, *Hâşîye 'alâ Tebâfüt Tablîli* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), vii.

²⁵ Ahmet Arslan, *Bir Ömür Düşünmek: Nehir Söyleşi*, ed. Devrim Özkan - Buğra Kalkan (Ankara: Eksi Kitaplar, 2016), 338.

²⁶ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 1, 30.

²⁷ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 52-53, 68.

belirtir. Bu kapsamdaki eleştirilerinden biri Müslümanların tercümelerle Yunanlıların felsefi mirasını sadece Batı'ya aktardığı görüşüdür. Bu görüşü savunanlardan biri olan Ernest Renan (öl. 1892), İslâm dininin bilim ve felsefeyi engellediğini, Müslüman toplumlardaki bilimsel ve felsefi başarıların İslâm'dan değil, İslâm'a rağmen gerçekleştiğini savunur.²⁸ Philippe d'Iribarne de İslâm felsefesinin Yunan mirasının seçmeci bir şekilde dâhil edilmesiyle şekillendiğini iddia ederek özgün olmadığını savunur.²⁹ İslâm ile felsefe ilişkisi konusundaki menfi bu eleştiriye rağmen Batılı araştırmacılardan bu görüşün aksini savunanlar da olmuştur. Onlara göre İslâm felsefecileri yaptıkları çeviri eserleri eleştirel değerlendirmelerle ortaya koyar ve onları kendi görüşleriyle sentezleyerek sunar.³⁰ Ayrıca İslâm filozofları bir sorunu farklı boyutlarıyla ele alıp felsefi düşüncelerini inanç unsurlarına dâhil eder ve yeni öğretiler geliştirerek özgünlüklerini ortaya koyar. Böylelikle onlar Yunan felsefe geleneğini İslâm öğretisini dikkate alarak yeniden yorumlarlar. İslâm ile felsefe ilişkisine bu çerçeveden bakan Batılı araştırmacılardan biri Dimitri Gutas'tır. O, İslâm'da çeviri faaliyetini ve felsefeyi özgün olarak değerlendirir. Çeviri faaliyetleriyle birlikte ortaya çıkan düşünsel faaliyetlerin İslâmi unsurlarla birlikte özgün bir şekilde geliştirildiğini ifade eder.³¹ Benzer bir görüşü savunan Arslan, İbn Sînâ'nın Tanrı kavramından hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlama denemesi³² ve ruhun maddeden bağımsız ve zâtıyla kâim bir töz olduğunu kanıtlamak üzere ileri sürdüğü ontolojik delili bu konuda özgün çalışmalara örnek olarak sunar.³³

Arslan, İslâm düşüncesiyle ilgili düşüncelerinin şekillenmesinde çağdaş Fransız kaynaklardan Louis Gardet'in (öl. 1986), Georges C. Anawati'nin (öl. 1994) ve Roger Arnaldez'in (öl. 2006) görüşlerinden etkilenir, onların kavram ve tartışmalarına atıfta bulunur. O, *müslüman site* (la cite musulmane)³⁴ ve *kötürümleşme* (ankylosé)³⁵ kavramları ile Meşşâî filozoflar-Gazzâlî ilişkisi,³⁶ kelâm-felsefe ilişkisi,³⁷ kelâmcıların İslâm filozoflarına hasmâne yaklaşımı,³⁸ Fârâbî'nin mistik ve ezoterik bir felsefesi olduğu³⁹ tartışmalarını ele alırken bu kaynaklardan yararlanır. Arslan İslâm'ın belli bir hukuk sistemi ile hayatı düzenlemesini ve kurallardan oluşan bir toplumsal yapı oluşturmasını Gardet gibi *müslüman site* kavramı ile izah eder. Ayrıca İslâm'da felsefe, kelâm ve tasavvufun gelişim süreçlerinin belli bir dönemde özgün çalışmalar ortaya koyamadığını ifade ederek bu durumu Arnaldez'den iktibasla *kötürümleşme* kavramıyla ortaya koyar. Onun bu kavramsal tercihleri felsefi düşüncelerinin şekillenmesinde Batılı araştırmacıların kaynaklarının birincil kaynaklar olduğunu göstermektedir. İslâm'ın inanç, kültür ve toplumla ilişkisini bu alanlardaki birincil kaynaklara referansta bulunmak yerine Batılı görüş ve kavramlar üzerinden değerlendirmesi görüşlerinde ne kadar objektif olduğu meselesini gündeme getirmektedir.

²⁸ Ernest Renan, "İslamlık ve Bilim", *Nutuklar ve Konferanslar*, çev. Ziya İhsan (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1946), 184-188.

²⁹ Philippe d'Iribarne, *Demokrasi Karşısında İslâm* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017), 130. Gardet de benzer bir görüşü savunur. Ona göre İslâmi ilimler MS 9-13. yıllar arasında özgün ve orijinal çalışmalardan yoksunlaşır. Bu dönem aralığında hazırlanan çalışmalar tekrarlanan el kitapları ve haşiyelerle kemikleşerek ilmi anlamda alana yeni bir katkı sağlamaz bk. Louis Gardet, "İslâm'da Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", çev. Ahmet Arslan, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 28/1-2 (1970), 222.

³⁰ Ömer Mahir Alper, "İslâm Felsefesine Giriş", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 36-37.

³¹ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 20-22.

³² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik I*, 35-36.

³³ İbn Sînâ'nın ontolojik delil kategorisinde değerlendirilen *uçan adam* metaforu hakkında detaylı bilgi için bk. *İslâm Filozoflarının Felsefe Metinleri*, der ve çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 295-296; Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 23-24.

³⁴ Louis Gardet, *Müslüman Site: Toplumsal ve Siyasi Hayat*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014).

³⁵ Gardet, "İslâm'da Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", 225-226; Roger Arnaldez, "İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", çev. Ahmet Arslan, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 28/1-2 (1970), 240.

³⁶ Arslan bu görüşünü, Roger Arnaldez'e atıfta ortaya koyar bk. Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 59.

³⁷ Arslan, *Bir Ömür Düşünmek*, 191, 193.

³⁸ Louis Gardet - Georges Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 18.

³⁹ Gardet - Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş*, 113, 349, 366, 478-479.

Arslan'ın İslâm düşüncesi kapsamına kelâm ve tasavvufu dâhil eden yaklaşımında yine Arnaldez ile birlikte doçentlik çalışması olan İbn Haldûn'un etkisi olduğu görülmektedir. Arnaldez ve İbn Haldûn'da da İslâm düşüncesi Meşşâî felsefe, kelâm ve tasavvuf alanları etrafında ele alınmıştır. Bununla birlikte Arslan'ın ayrıntıda bazı noktalarda onlardan farklı görüşler benimsediği de görülmektedir. Sözgelimi o, kelâm ve tasavvufta felsefi unsurların varlığını İslâmî ilimlerde akli faaliyetlere yer verilmesinin bir örneği olarak değerlendirip olumlu bir faaliyet olarak görür. Ancak Arnaldez ve İbn Haldûn kelâm ve tasavvuf gibi İslâmî bir ilimde akli faaliyetlerin varlığını olumsuz bir durum olarak ele alır. İkisi de kelâm ile tasavvufun dogmatik temellere dayanmasından dolayı İslâmî ilimlerde felsefi metodolojiye yer verilmesine karşı olumsuz bir tutum benimser.⁴⁰ Diğer yandan Arslan'ın bu yaklaşımı ve başka tartışmalarda da yukarıdaki isimlerden farklı görüşler ortaya koyması⁴¹ onun hiçbir görüşün körü körüne taraftarı olmayıp kendi felsefi metodolojisi çerçevesinde hangi görüşü tutarlı buluyorsa onu savunduğunu da gösterir. Bu durumu söz konusu örnekte görebildiğimiz gibi, Gazzâlî ile Meşşâî filozoflar arasındaki akıl ile inanç tartışmalarına yönelik değerlendirmelerinde de görebilmek mümkündür. O, bazı görüşlerinde Meşşâîleri, bazısında ise Gazzâlî'yi haklı bulan bir yaklaşım benimsemiştir. Sözgelimi Arslan, Gazzâlî'nin Meşşâî filozofları felsefeyi İslâm'ın önüne geçirecek bir tür hakikat olarak gördükleri konusundaki görüşlerini benimserken Gazzâlî'nin onları bazı görüşlerinden dolayı tekfir eden yaklaşımına karşı çıkar.⁴² Bu durum, Arslan'ın felsefi meseleleri değerlendirirken makul ve düşünsel bağımsızlığı esas aldığını gösterir.

Arslan, akli bir yöntem olarak kullanmaları nedeniyle İslâm'da felsefi ilimleri Meşşâî felsefe, kelâm ve tasavvuf olmak üzere üç alan olarak ifade etmiştir. Bu tasnifi, onun İslâm felsefesi alanındaki çalışmasının içeriği hakkındaki şu ifadesinden çıkarmak mümkündür:

Bu kitapta yer alan yazıların ortak konusu, genel olarak İslâm felsefesidir. Ancak onların büyük bir kısmı Ortaçağ İslâm dünyasında ortaya çıkmış ve felsefe adı altında zikredilen çeşitli hareketler veya gelenekler içinde yer alan büyük filozoflar, kelâmcılar veya mutasavvıfların özel öğretileri veya ele aldıkları özel problemler üzerinde geliştirmiş oldukları özel kuramları, fikirleri üzerine spesifik akademik incelemeler, etütler olmaktan çok bu hareketlerin bütününe, onların genel meselelerine, başarı ve başarısızlıklarına ilişkin bazı yorum ve değerlendirmelerle ilgilidir.⁴³

Arslan'ın Meşşâî felsefe, kelâm ve tasavvuf tasnifine ek olarak politik bilgiler olan ve *bükkümdarlara öğütler* de denilen faaliyetleri de mantıksal, tutarlı ve sistematik akıl yürütmelere dayanmaları açısından felsefi bir etkinlik olarak değerlendirir. Nizâmülmülk (öl. 1092) ile Ebubekir el-Turtûşî'yi (öl. 1127) bu konuda çalışmaları bulunan isimler olarak değerlendirir.⁴⁴ Nizâmülmülk'ün *Siyasetname* ile Ebubekir el-Turtûşî'nin *Sirâcü'l-Mülûk* adlı eseri politik çıkarımları ve öğütleri içerir. Arslan'ın söz konusu dördüncü tasnifi dışarıda tutulacak olursa İslâm'da düşünsel faaliyetler konusunda yaptığı üçlü tasnif onun İslâm düşüncesindeki meseleler konusunda temel kaynaklarından olan Arnaldez ve İbn Haldûn tarafından da savunulan bir tasniftir. Arslan, Arnaldez'in bu tasnifi ele aldığı makalesini "İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümlendi?" başlığı ile Türkçeye kazandırmıştır. Ayrıca o, İbn Haldûn'un da bu kapsamdaki görüşlerini değerlendirdiği kapsamlı çalışmalar telif etmiştir.⁴⁵ Arslan'ın bu çalışmaları İslâm'da düşünsel faaliyetlerin ne olduğu konusunda söz konusu çalışmalardaki tasniflerden etkilenebileceğini gösterir.

⁴⁰ Ahmet Arslan, *İbn Haldun* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 332, 397-400; a.mlf., *İslâm Felsefesi Üzerine*, 40-44.

⁴¹ Bk. Gardet ve Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş*, 21-23, 62; Karş. Ahmet Arslan, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, haz. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2010), 166-168.

⁴² Bu konuda detaylı bilgi için bk. Bozbuğa, *Modern Türk Düşüncesinde Din Eleştirisi: Ahmet Arslan Örneği*, 52-54.

⁴³ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, ix.

⁴⁴ Arslan, *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, 316.

⁴⁵ Bk. Arslan, *İbn Haldun*, 332, 397-400.

3. İslâm Düşüncesinde Felsefi Ekoller

3. 1. Yunan Tarzında Felsefe Hareketi

İslâm dünyasında 8. yüzyıldan itibaren insan, evren, toplum, Tanrı ve benzeri kavramlar felsefi açıdan açıklanmaya başlar. İslâm düşünürleri dini, ahlâki ve politik meselelerle Yunan felsefesini sentezleyerek özgün düşünceler ortaya koyarlar. Yunan tarzında felsefe yapan filozoflar Yeni Platonculuk, Platon (öl. MÖ 348/347) ve Aristoteles (öl. MÖ 322) felsefesi üzerinden felsefeyi incelemekle birlikte diğer yandan felsefe ile İslâm arasında bir uzlaşma sağlamaya çalışırlar. Böylelikle onlar Tanrı, evren ve insan üzerine görüş beyanında bulunmayı, soyutlamalar ve genellemeler yaparak ilkeler oluşturmayı ve bu ilkelerle doğru ve iyi bir yaşam modeli sunmayı hedeflerler.⁴⁶

Arslan'a göre İslâm dünyasında felsefi faaliyetler ortaya çıksa da İslâm ile felsefe ilişkisi konusunda fazla bir mesafe kat edilmemiştir. Felsefe ile uğraşanlar felsefi faaliyetleri kısmen gerçekleştirmiş olsalar da bunu ileri bir boyuta taşıyamamıştır. Ona göre bunun birinci nedeni İslâm dünyasında felsefenin din karşıtı bir faaliyet olarak algılanmasıdır. Arslan bu konuda Gazzâlî'nin felsefecileri eleştirisinin önemine dikkat çeker. Gazzâlî, *Tebâfütü'l-Felâsife*'de metafizik ve teolojik konularda Meşşâî felsefecilerin görüşlerini eleştirir. Bununla birlikte Arslan, Gazzâlî'nin onlara yönelttiği eleştirilerin haklı ya da haksız yönleri olsa da İslâm felsefesi gibi büyük bir düşünsel alanın sadece Gazzâlî'nin eleştirileriyle silineceği düşüncesini ne tarihsel ne de rasyonel olarak makul bulur. Çünkü İslâm dünyasında felsefe Gazzâlî'den sonra da devam etmiş; Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), Seyfeddin Âmidî (öl. 631/1233), Adudüddin İcî (öl. 756/1355), İbn Haldûn ve Celâlüddin Devvânî (öl. 908/1502) gibi düşünürler ortaya çıkmıştır.⁴⁷ Sonuç olarak Arslan İslâm'da felsefi faaliyetlerin hak ettiği değeri elde edememesinde Gazzâlî'nin rolüne dikkat çekse de onun bu gelişmedeki tek sorumlu olmadığını altını çizer.

Arslan'a göre İslâm'da düşünsel faaliyetlerin zayıf kalmasının ikinci nedeni ise Meşşâî filozofların felsefeyi dinin önüne geçirmeleridir. Yunan felsefesini hakikat olarak gören Meşşâîler, felsefeye din karşısında öncelik vermiştir. Benzer bir iddia, Arslan'ın çağdaşı din eleştirilerinde bulunan Türk bilim insanı Celal Şengör tarafından da savunulmaktadır. Şengör, Meşşâî filozofların İslâm dininden anlamadıklarını ve dini, felsefenin alt bir dalı olarak gördüklerini düşünür.⁴⁸ Bu iddia İslâm düşüncesi tarihinde Gazzâlî tarafından Meşşâî filozoflara yöneltilen bir eleştiridir. Gazzâlî, Meşşâî filozofların fikirlerinin İslâm öğretisiyle uyum içerisinde olmadığını ve onların vahye aykırı bazı görüşleri savduklarını iddia eder.⁴⁹ Ona göre filozoflar, dinin esaslarıyla çelişen öğretilerinden dolayı dindar sayılamazlar ve Yunan filozoflarının yolundan giderek onlarla aynı düşünceyi paylaştıkları için bazı konularda da tekfir edilmelidirler. Arslan, Gazzâlî'nin Meşşâî filozofları felsefeyi dinin önüne geçirdikleri konusundaki eleştirilerini haklı bulur. Çünkü İslâm filozoflarının Yunan felsefesinin sadece dilini, kavramlarını ve terminolojisini, yani İslâmiyet'e uygun düşen bazı tezlerini benimseme yoluna gitmediklerini, bu felsefeyi ön plana çıkarıp dini ihmal ettiklerini Arslan'ın kendisi de düşünür. İslâm filozoflarının dinin metafizik boyutunu ihmal ederek felsefeyi bir din haline getirdiklerine ve bir hakikat olarak ele aldıklarına dikkat çeker. Bu nedenle o, Gazzâlî'nin "İslâm filozoflarının Yunan felsefesini bir hakikat gibi görmeleri" eleştirisini destekler.⁵⁰

⁴⁶ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 2-4, 49.

⁴⁷ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 12-14.

⁴⁸ "Teke Tek: Orta Çağ'da Avrupa ve İslam Dünyasında Bilim ve Felsefe", Erişim 10 Ekim 2023, <https://fatihaltayli.com.tr/videolar/2018/01/15/teke-tek-orta-cagda-avrupa-islam-dunyasinda-bilim-felsefe>

⁴⁹ Gazzâlî, *Tebâfü'l-ün* ikinci mukaddimesinde Meşşâî filozofların dini konuların bazılarında inkâra düştüklerini belirtir: "Âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın sıfatları ve cesetlerin/bedenlerin dirilişine dair hükümler gibi dinin inanç esaslarına ilişkin tartışmaları içermektedir ki, filozoflar bunların hepsini inkâr etmişlerdir." bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tebâfü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 8.

⁵⁰ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 292.

Arslan, felsefenin dinin önüne geçirilmesi ile felsefe-din ayrılığı konusunda hem Meşşâî filozofların hem de bu filozoflara yöneltilen eleştirilerin haklı ve haksız yönlerinin olduğuna dikkat çeker.⁵¹ Ona göre Gazzâlî, Meşşâî felsefe eleştirilerinde akıl ile inanç arasında tesis edilecek bir ilişkinin imkânını ortadan kaldırır. Ancak bu eleştirilerin oluşturduğu boşluğu dolduracak felsefi bir proje ya da bir akıl-inanç sentezi de ortaya koymaz. Ona göre Gazzâlî eleştirilerinden sonra İslâm'ın kavram ve değerlerinden ayrılmadan İslâm ile felsefe ilişkisinde ortak bir dil oluşturarak felsefenin İslâmîleşmesi için girişimde bulunabilirdi.⁵²

Arslan, Yunan tarzında felsefe hareketinin son temsilcisinin İbn Haldûn olduğunu savunur. Aynı zamanda onu Orta Çağ İslâm düşüncesinin son büyük filozofu olarak görür.⁵³ Ona göre İbn Haldûn, bilimler üzerinde özgün görüşler geliştirmiş ve bu görüşleri felsefe, tarih ve toplum ilişkisiyle ilgili iddialarında ifade etmiştir. Örneğin İbn Haldûn'un geliştirdiği umran ve asabiyet kavramları bugün hala önemini korumaktadır.⁵⁴ Ayrıca İbn Haldûn bilimsel çalışmalarında benimsediği metodoloji açısından da Meşşâî filozoflar gibi Aristoteles'le benzer bir bakış açısı benimser. İbn Haldûn, Aristoteles gibi her bir bilimi öncelikle tanımıyla ele alır, felsefi metodolojisinde hem rasyonel hem de tecrübi verileri dikkate alır. Ona göre İbn Haldûn, İslâm'da felsefe, din ve bilim ilişkisi konusunda kendisinden sonra geliştirilecek düşünceler için önemli bir kaynak olmuştur. Dolayısıyla Arslan, İslâm felsefesinin İbn Rüşd (öl. 595/1198) ile sona ermemiş olup İbn Haldûn'la devam ettiğini düşünür.⁵⁵ O, İbn Haldûn'u görüşleri açısından her ne kadar bir Meşşâî filozof olarak değerlendirse de akıl ile nakli ayıran metodolojisi, ilimler tasnifi, metafizik meselelerin felsefi açıdan ele alınamayacağı yönündeki tutumu nedeniyle onun Gazzâlî'ye yakın görüşler de benimsediğini savunur. Sonuç olarak Arslan, İslâm'da felsefi faaliyetlerin geri kalmasının nedeni olarak İslâm filozoflarının tutumunu görür. Gazzâlî'nin bu konudaki olumsuz etkisine dikkat çekse de bu durumun tek sorumlusu olarak görmez.

3.2. Kelâm

Arslan'a göre İslâm düşüncesinde kelâm ilminde tarihsel gelişim sürecinde felsefi bir yöntem benimsenmiştir. Bu açıdan kelâm Yunan tarzı felsefe hareketinin bir devamıdır. Arslan'ın bu konudaki ifadesi şöyledir:

Kelâm, İslâm dünyasında Meşşâî felsefeden önce ortaya çıkar ve tarihsel gelişim sürecinde bazı dönemlere ayrılır. Bu dönemler doğuş, gelişim ve kurumsallaşma, Meşşâî felsefe ile karşılaşma ve kemikleşme dönemleridir. Kelâm, Gazzâlî sonrasında felsefi metodolojiye kapı açar.⁵⁶

Arslan'a göre kelâmın ilk yıllarında sorunlar dinin metafizik, ahlâk ve politika ile ilişkisi üzerinden ele alınır.⁵⁷ Bu olaylar büyük günah, inanç, inanç ile amel ilişkisi gibi kelâmında yeni teolojik sorunların ortaya çıkmasına neden olur. Tanrı'nın ezeli bilgisi ve takdiri ile insan özgürlüğü arasındaki ilişki gibi tartışmalar da bu meselelerden doğar. Bu tartışmalar çerçevesinde İslâm düşüncesinde ilk politik ve teolojik ekoller ortaya çıkar.⁵⁸ Diğer yandan Arslan'a göre bu tartışmaların ve farklı ekollerin ortaya çıkmış olması İslâm'ın, Hristiyanlık kadar dogmatik bir din olmayıp tartışmalı bazı konularda yorum yapma hakkı veren bir din olduğunu ortaya koyar. Kur'an; Tanrı'nın özü, sıfatları ve kader gibi gaybî konularda birtakım doğruları dogmatik olarak dayatmaz. Ayrıca İslâm'da, Hristiyanlıkta olduğu gibi kurumsallaşmış bir din adamları

⁵¹ Arslan'ın felsefe ile din ilişkisiyle ilgili İslâm filozofları ile Gazzâlî arasında orta yolu temsil eden bu tutumu, İbn Haldûn'un bu konudaki görüşüyle benzer görünmektedir. Çünkü Arslan, İbn Haldûn'un felsefesi hakkında telif ettiği eserinde onun da böyle bir tutum benimsediği çıkarımında bulunmuştur. Bk. Arslan, *İbn Haldûn*, 515-523.

⁵² Arslan, "Çağdaş Bir Müslüman Düşünürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır?", 148.

⁵³ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, xx.

⁵⁴ Arslan, *İbn Haldûn*, 156.

⁵⁵ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 73.

⁵⁶ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 7, 207.

⁵⁷ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 189-190.

⁵⁸ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 7-8.

sınıfı olmadığı için tartışmalı konularda nihai kararı veren bir makam da yoktur.⁵⁹ Bu durum İslâm'da ayetler hakkında muhakeme imkânı sağlayarak farklı fikirlerin ortaya çıkmasına katkı sağlar.⁶⁰

Arslan'a göre irade, özgürlük, kudret ve sorumluluk kavramlarının Tanrı ile ilişkisi kelâmda tartışmalı meselelerdendir. O, Kur'an'ın bazı dogmaları dayatmadığını ifade etmesine rağmen insanın özgürlüğü ile Tanrısal iradenin her şeyi önceden bilip takdir ettiği ile ilgili ayetler arasında çelişkinin olduğunu savunur. İnsanlara haksızlık edilmediği,⁶¹ kötülük yapılmadığı,⁶² eziyet edilmediği⁶³ ancak insanların kendilerine zulmettiği⁶⁴ ve insanlara kaldıramayacakları yüklerin yüklenmeyeceği⁶⁵ yönünde ayetler vardır. Bu ayetler Arslan'a göre her ne kadar çelişkili gibi görünse de aslında her insanın hayatında karşılaştığı meselelere göre bir sonuç çıkarmasına imkân veren bir yapı sunmaktadır. Dolayısıyla çelişkili olarak değerlendirilmemelidir.⁶⁶

Arslan, Gazzâlî'nin kelâmın felsefileşme sürecindeki önemine dikkat çeker. Ona göre Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde doğa, evren ve metafizik gibi konular üzerine getirdiği eleştirileri ile kelâmın gelişimine katkı sağlar. Bu durum daha sonraki yıllarda bir Tehâfüt geleneğinin doğmasına da hizmet eder.⁶⁷

Arslan, Gazzâlî sonrası kelâm ve felsefe ilişkilerini tarihsel olarak iki ayrı dönem bağlamında değerlendirir. Birincisi, mantık disiplininin önemine işaret eden 12. yüzyıl sonrasındır. Bu dönemi, *durağanlaşma dönemi* olarak da adlandırır. Fahreddin Râzî ve Nâsirüddin Tûsî (öl. 672/1274) gibi önemli kelâmcılar bu dönemde yaşar. İkincisi, ona göre, 16. yüzyıldan itibaren önceki dönem eserleri üzerine şerh, haşiye ve ta'likâtların yazıldığı kelâmın *kemikleşme dönemi* olarak görülür.⁶⁸ Bu dönemden itibaren kelâmda özgün çalışmalar yerine önceki çalışmaların tekrarlandığını ifade eder.

Arslan'a göre İslâm düşüncesinde kelâmın felsefileşmesinden sonra felsefe ile kelâm daha fazla karşı karşıya gelir. Ona göre Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*'nda kelâmcılar hakkında küçümseyici açıklamalarda bulunur.⁶⁹ Ancak bu eser incelendiğinde Fârâbî'nin, kelâmcıların tamamını küçümseyen bir ifadesine rastlanmaz. Fârâbî, kelâmcıları beş gruba ayırarak ilk dört gruba dair olumlu ifadelerde bulunur. Onun olumsuz eleştirisi yalnızca beşinci grubun metodolojisi içindir. Beşinci grup kelâmcılar hakkındaki ifadesi şöyledir:

Onlar arasında bir başka grup daha vardır ki onlar kendi dinlerini şüphe götürmez bir biçimde doğru kabul ettiklerinden, ne yolla olursa olsun, başkalarının yanında onu üstün kılmak, güzel göstermek, onunla ilgili şüpheleri ortadan kaldırmak ve hasımlarını ondan uzaklaştırmak gerektiği düşüncesindedirler. Onlar, bununla ilgili olarak yalan, aldatmaca, mugalata ve kandırmayı kullanmakta beis görmezler. Çünkü onlara göre, dinlerine karşı çıkan insanlar iki türdür: O ya düşmandır, dolayısıyla onu uzaklaştırmak ve yenmek için, cihat ve savaşta olduğu gibi, yalan ve mugalata kullanılması caizdir ya da o düşman değildir, akıl ve temyiz yetisinin zayıflığından dolayı ruhunun dinden alacağı nasipten haberi olmayan biridir.⁷⁰

Alıntılanan pasajda da görüldüğü gibi Fârâbî, kelâmcıların görüş ve metodolojileri hakkında genellemeler yapmamakta, onları kategorize etmekte ve yalnızca beşinci grubu eleştirmektedir. Arslan kelâmcıların da benzer bir şekilde İslâm filozoflarının İslâm'ı ciddiye almadıkları yönünde düşüncelere

⁵⁹ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 6-7.

⁶⁰ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 49.

⁶¹ En-Nisâ 4/40.

⁶² El-A'raf 7/28.

⁶³ Er-Ra'd 13/11; el-Enfâl 8/53.

⁶⁴ El-Hûd 11/10; el-Yûnus 10/44.

⁶⁵ El-Mü'minûn 23/62; el-Bakara 2/286; el-En'âm 6/42; ez-Zümer 39/70.

⁶⁶ Arslan, *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, 178-179.

⁶⁷ Arslan, *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, 206-207.

⁶⁸ Arslan, *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, 14.

⁶⁹ Arslan, *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, 291-292.

⁷⁰ Arslan, *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, 58.

sahip olduklarını düşünür. Kelâmcılara göre Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd toplumu halk ve felsefeyle uğraşanlar olmak üzere ikiye ayırırlar. Felsefeyi bir tür filozofların dini, din dilini ise halk tabakasına hitap eden bir inanç sistemi olarak görürler.⁷¹ Yunan felsefesinin hakikatin tek ifadesi olduğunu ve doğru anlaşılmuş bir din ile felsefi bir sistem arasında özdeşlik olması gerektiğini savunurlar. Dolayısıyla aklın kavrayamayacağı hiçbir hakikatin olmadığını oldukça dogmatik bir biçimde ileri sürerler. Arslan'a göre onlardan biri olan Gazzâlî, İslâm filozoflarının felsefe anlayışında bir katılık, dogmatiklik ve kapalılık olduğu konusundaki görüşlerinde haklıdır. Felsefi ve kelâmî meseleler çerçevesinde geliştirilen felsefe, başta Gazzâlî olmak üzere daha sonra er-Râzî, Âmidî ve el-Îcî gibi kelâmcı filozoflarla sürdürülür. Bu tür faaliyetler, kelâm ile felsefe arasında bir mesafe olmadığını ya da kelâmın felsefeyi dışlamadığını gösterir.

Arslan, Meşşâîlerin Tanrı-evren-insan, ebedi-ezeli, inanç-bilgi ilişkisini birbirine yaklaştırdığını iddia ederek yukarıdaki görüşünden uzaklaşır. Çünkü o, kelâmcıların bu kavramları akıl ile inanç arasında bir uçuruma neden olacak kadar ayırdıklarını düşünür. Kelâmcıların Tanrı'nın sıfatları ve fiilleri gibi inanç unsurlarında aklın yeri olmadığını düşünerek felsefe ile akli küçümsediklerini ve böylece diğer bir aşırılığı temsil ettiklerini ifade eder. Dolayısıyla onlar yaklaşımlarıyla insanın ve evrenin doğası ile ontolojik hakikatleri reddederek onları sembole, hayale ve vehme dönüştürürler.⁷²

3.3. Tasavvuf

Arslan'a göre İslâm düşüncesindeki üçüncü felsefi hareket tasavvuftur. O, tasavvufu mistisizmin bir türü olarak görse de bu görüşü tartışmaya açık bir konudur.⁷³ Mistisizm neredeyse bütün inançlarda ortaya çıkmış, tarihi geçmişi İlk Çağ Yunan'a kadar götürülebilen özel bir dini hayat biçimidir. Yeni Platonculuk ve Plotinus'un (öl. MÖ 270) öğretileri Tanrı'ya mistik yollarla ulaşmayı bir yöntem olarak benimsedikleri için felsefi bir mistisizm olarak değerlendirilmiştir.⁷⁴

Arslan'a göre öncelikle tasavvuf İslâm'ı dünya ve ahiret bütünlüğü içinde okumaya karşıdır. Tasavvuf öğretisinde zâhir ile bâtın, şeriat ile hakikat birbirinden ayrılarak din bir hukuk sistemi ve şeriat olarak değil, birey ile Tanrı arasında mahrem bir ilişki olarak görülür. İnsanların ahirete önem vermesi ve onun için çabalaması gerektiği savunulur. Hz. Peygamberin ahlâkıyla ahlâklanmak ve bu çerçevede bir hayat yaşamak hedeflenir. Bu bakımdan İslâm, bir iç deneyimdir, hukuk sistemi ya da şeriat değil bir iç yaşantı, ahlâk ve sevgidir.⁷⁵ Arslan bu görüşlerinde tasavvufu sadece manevi bir alan olarak görerek tasavvuf ehlinin kapı ve makamlara ulaşmak için talep ettiği pek çok ritüelin varlığını göz ardı eder. Ancak tasavvufta tevbe, zikir, çile, halvet, râbîta, mücâhede ve seyr-i sülûk gibi birçok ritüel vardır.⁷⁶ Arslan ise tasavvufun sevgi, aşk gibi yönlerine vurgu yaparak onun aslında bireysel ve bâtınî yönünü dikkate alır. Çünkü ona göre tasavvuf, insanların dünyevileşmesine bir tepki olarak doğmuştur. Ayrıca ona göre tasavvuf zâhir ile bâtın ayırımından dolayı modern döneme uygun bir disiplindir. Modern dönemde dünya ile ahireti birbirinden ayırmak dini sosyal ve politik hayattan uzaklaştırmak, bireyi ön plana çıkarmak modernite ile tasavvuf arasındaki ortak noktaları oluşturur.⁷⁷

Arslan'a göre tasavvuf hem düşünce ve akıl hem de şeriattan uzaklaşanların alanıdır. Ona göre İslâm düşünce tarihinde tasavvuftan düşünsel ve pratik bir katkı görülmemiş olup münzevi bir hayatı ifade etmesi açısından aktif bir rolü yoktur.⁷⁸ Tasavvuf tıpkı kelâm gibi İslâm'ın kendi kavram ve değerlerinden doğmuştur. Arslan, tasavvufun gelişim tarihi hakkında İbn Haldûn'un görüşünü benimser. Bu görüşe göre

⁷¹ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 1999), 89-90.

⁷² Arslan, *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, 296-297.

⁷³ Bu konuda bk. Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 18-22.

⁷⁴ Arslan, *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, 342.

⁷⁵ Arslan, *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, 144.

⁷⁶ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 179-183, 205, 214-221.

⁷⁷ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 13.

⁷⁸ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 306-309.

tasavvuf ortaya çıktığından itibaren ilk iki döneminde İslâm'ın çoğunlukla erdemli, ahlâki ve pratik bir hayat tarzıdır. Üçüncü dönemi tasavvufi öğretilerin sistemleştiği ve felsefeye bir metodoloji olarak yer verildiği ve teorik bir muhtevaya sahip olduğu bir dönem olarak görür. Arslan, felsefeyi bir metodoloji olarak kullanmak ile akli çıkarımlara yer vermelerini kasteder. Onun bu yorumu felsefe tanımı ile de uyum göstermektedir. Çünkü ona göre felsefe bir konu üzerine eleştirel bir düşünme faaliyeti ve *metodolojî*dir. Tasavvufi meseleleri felsefi bir metodoloji ile ele alıp değerlendirme 13. yüzyılda İbn Arabî (öl. 638/1240), İbn Seb'în (öl. 669/1270) ve İbn Fâriz'de (öl. 632/1235) görülür.

Arslan, İbn Arabî'nin zâhir ile bâtın ayrımını ve vahdet-i vücûd teorisini Tanrı'yı tüm niteliklerden bağımsız bir varlık olarak tanımlayan Plotinus'un *Bir* öğretisi ile ilişkilendirir. İbn Arabî'nin tasavvufta Tanrı'nın zahir olması ile Hegel'in (öl. 1831) *Geist* kavramı arasında ilişki kurar. Geist, evrimsel gelişim ve ilerleme potansiyeli açısından, sahip olduğu potansiyelleri gerçekleştirerek ortaya çıkar. Arslan, tasavvufun 13. yüzyılla birlikte *durağanlaşma* ve *kemikleşme* sürecine girdiğini savunur. Ona göre bu dönem İbn Arabî'nin epistemoloji, ontoloji, antropoloji ve mutluluk doktrinlerinin bir tekrarıdır.⁷⁹

Arslan, tasavvufun teorik olarak felsefi bir yön kazanmasını olumlu bir gelişme olarak ele alırken Henry Corbin'in (öl. 1978) *İslâm Felsefesi Tarihi: İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze* adlı eserin çevirisine yazdığı önsözde tasavvuftaki felsefi faaliyetleri olumsuz çalışmalar olarak değerlendirir. Birbirleriyle uyumsuz görünen bu görüşlerinden tasavvuf ile felsefe ilişkisini eleştirdiği görüşü İbn Haldûn'un da savunduğu bir görüştür. İbn Haldûn tasavvufun tarihsel süreçte felsefi bir içerik kazandığını ancak bu durumun hem tasavvufa hem de felsefenin kendisine zarar vereceğini düşünür.⁸⁰ Onun bu yorumu tasavvufun felsefi bir metodoloji kazanmasına yönelik farklı vurgulara sahip açıklamalarının olduğunu gösterir. Arslan'ın bu konudaki uyumsuz görünen fikirleri bir tenakuz olarak değerlendirilebileceği gibi konjonktürel farklılıklarla da açıklanabilir.⁸¹

Sonuç

Arslan İslâm'da felsefenin imkânı, özgünlüğü ve İslâmî ilimlerden hangisinin felsefi olduğu hakkında farklı görüşleri ele alarak bir değerlendirmede bulunmuştur. İslâm'da felsefi etkinliği mümkün görmüş, özgün felsefi faaliyetlerin olduğunu düşünmüş, felsefenin İslâm düşüncesinde Meşşâî felsefe, kelâm ve tasavvuf tarafından temsil edildiğini savunmuştur. Kelâm ya da tasavvufu sadece felsefe ile ilişkileri açısından ele aldığı, ayrıntılı bir kelâm ya da felsefe tarihi ve problemlerine yer vermediği görülmüştür. Onun bu tutumu, felsefesinde belirlediği temel mesele olan “felsefe-din” tartışması bağlamından uzaklaşmaması açısından tutarlı bir yaklaşımdır.

Arslan, Meşşâî felsefe için Yunan tarzında felsefe ya da saf felsefe kavramlarını öne çıkarır. Onların felsefi görüşlerine eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşarak haklı ve haksız oldukları yönleri işaret eder. Bu tutumu onun İslâm felsefesiyle ilgili belli bir görüşün tarafgiri olmadığını gösterir. Bununla birlikte İslâm'da düşünsel faaliyetler konusunda sınırlayıcı bir tasnif benimser. Onun bu sınırlamalarından ilki, çalışmalarında İslâm felsefesini Yunan tarzında felsefe hareketi üzerinden tanımlamasıdır. İslâm düşüncesinin oluşum ve gelişimine Meşşâî filozofların dışında katkısı olan başka kişi ve ekoller de var olmuştur. İhvân-ı Safa, Ebubekir er-Râzî (öl. 313/925), İbn Miskeveyh (öl. 431/1030), İbn Bacce (öl. 533/1139), İbn Tufeyl (öl. 581/1185), Şihâbeddin Sühreverdî (öl. 632/1234), İshrâkiyye ve Fahreddin Râzî'nin felsefi öğretileri İslâm düşüncesinin gelişimine önemli katkılar sunmuştur. Mantık, psikoloji, metafizik, ahlâk ve politikanın İslâm felsefesinin problemleriyle ilişkisi konusunda öğretiler geliştirirler. Dolayısıyla İslâm'da düşünsel faaliyetler Arslan'ın tasnifindeki gibi sadece Meşşâîler gibi bir grup ile değil, söz konusu isimlerin ve ekollerin katkıları da göz önünde bulundurularak ortaya konmalıdır.

Arslan'ın İslâm'da düşünsel faaliyetler konusunda bir diğer sınırlandırması İslâmî ilimlerden yalnızca kelâm ve tasavvufu felsefi ilimler olarak değerlendirmesidir. Onun bu tasnifi kelâm ve tasavvufun belli bir

⁷⁹ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 18.

⁸⁰ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 2/19; İbn Haldûn'un bu konudaki görüşü için bk. Arslan, *İbn Haldûn*, 332, 397-400.

⁸¹ Bozbuğa, *Modern Türk Düşüncesinde Din Eleştirisi: Ahmet Arslan Örneği*, 102.

döneminde felsefi ilimlerdeki gibi meselelerin ontoloji, antropoloji, doğa ve insan bilimleri ile ilgili akılsal çıkarımlar getirmiş olmalarıdır. Onun bu tasnifi aynı zamanda onun hem felsefe kavramına yaklaşımına hem de yararlandığı kaynaklara işaret eder. Onun felsefeyi genel olarak bir eleştiri faaliyeti olarak tanımlaması kelâm ve tasavvufun, tarihlerinin belli bir döneminin felsefi olarak değerlendirilmesine imkân sağlamıştır. Oysa felsefe, bir eleştiri faaliyeti ise İslâmî ilimlerden İslâm tarihi, tefsir, fıkıh usulü ya da fıkıh gibi alanların da felsefi düşünce kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Benzer bir şekilde İslâm tarihinde de tarih verileri akılsal çıkarımlarla oluşturulur. Tefsir alanında da akli çıkarımlar oldukça önemlidir. İslâm'da felsefi faaliyetleri Meşşâî felsefe, kelâm ve tasavvufu sınırlandırma Arslan'ın yararlandığı kaynaklardan Arnaldez ve İbn Haldûn'un çalışmalarında savunulan bir tasniftir. Dolayısıyla Arslan'ın İslâm düşüncesi kapsamına İslâmî ilimlerden yalnızca kelâm ve tasavvufu dâhil etmesi yararlandığı bu kaynaklardan etkilenmiş olabileceği ihtimalini güçlendirir.

İslâm'da düşünsel faaliyetler ilk defa kelâm ekolü olan Mu'tezile ile başlamış, 8-12. yüzyıllar arasında tercüme hareketleriyle birlikte gelişerek altın çağını yaşamıştır. Yunan felsefesi tesirinde gelişen İslâm felsefesi ile birlikte kelâm ve tasavvuf da 12. yüzyıldan itibaren rasyonel metodolojiyi ilmi çalışmalarına tatbik etmiştir. 18. yüzyıldan günümüze İslâm düşüncesi, Batı'daki ilmi gelişmeler de eklenerek ilerlemiştir. Bu çalışmada Arslan'ın sunmuş olduğumuz İslâm'da düşünsel faaliyetlerin tasnifi konusundaki görüşleri başlangıcından günümüze, 12-17. yüzyıllar arasında görülen şerh ve haşiye dönemi gibi bir kesintiye rağmen, ilerleyerek devam etmiştir. Bu gelişim 18. yüzyıldan günümüze de olumlu bir şekilde sürmüştür. Bu dönem aralığında önemli kişi ve çalışmalara ana hatlarıyla işaret edilerek İslâm düşüncesinde din ile felsefe ilişkisinin modern İslâm düşüncesinde 12-18. yüzyıl arasında rasyonel bir metodoloji takip ettiği, 18. Yüzyıldan itibaren ise bu metodolojiyle birlikte Batılı bilimsel gelişmelerin de İslâmî tartışmalara dâhil edildiği savunulmuştur. Günümüzde özellikle temel İslâmî bilimler alanında giderek artan interdisipliner perspektifler ile felsefeyi bir yöntem olarak kullanma tutumu, İslâm düşüncesinde bu ilimlerin de dâhil olacağı felsefi tasniflerin ortaya çıkacağı konusunda bizleri umutlandırmaktadır.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. “İslâm Felsefesine Giriş”. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Çetinkaya, ed. Bayram Ali. 13-54. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Arnaldez, Roger. “İslâm’da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”. çev. Ahmet Aslan. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 28/1-2 (1970), 231-241.
- Arslan, Ahmet. *Bir Ömür Düşünmek: Nebir Söyleşi*. Özkan, ed. Devrim – Kalkan, Buğra. Ankara: Eksi Kitaplar, 2016.
- Arslan, Ahmet. “Çağdaş Bir Müslüman Düşünürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır?”. *Müslüman İmajı (Kutlu Doğum Haftası: 1995)*. 141-154. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Arslan, Ahmet. *Hâşiye ‘alâ Tebâfüt Tablîli*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Arslan, Ahmet. *İbn Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Arslan, Ahmet. *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*. Ankara: BigBang Yayınları, 2015.
- Arslan, Ahmet. *İslâm Felsefesi Üzerine*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013.
- Arslan, Ahmet. *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*. Haz. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2010.
- Augustinus. *Confessions and Enchiridion*. trans. by Albert C. Outler. Westminster: Philadelphia, 1955.
- Bozbuğa, Hande Nur. *Modern Türk Düşüncesinde Din Eleştirisi: Ahmet Arslan Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi: İbni Rüşd’ün Ölümünden Günümüze*. çev. Ahmet Arslan. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- d’Iribarne, Philippe. *Demokrasi Karşısında İslâm*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017.
- Fârâbî. *İlmlerin Sayımı*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2014.
- Fârâbî. *Mutluluğun Kazanılması*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 1999.
- Fârâbî. *es-Siyaset el-Medeniyye*. çev. Mehmet Aydın vd. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Fârâbî. *İdeal Devlet: el-Medinetü’l-Fâzıla*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Gardet, Louis – Anawati, Georges. *İslâm Teolojisine Giriş*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Gardet, Louis. “İslâm’da Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”. çev. Ahmet Aslan. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 28/1-2 (1970), 219-230.
- Gardet, Louis. *Müslüman Site: Toplumsal ve Siyasi Hayat*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Mecmûatu Resâilü’l-İmâm el-Gazzâlî*. Beyrut: Dârü’l-kütübü’l-ilmîyye, 1406/1986.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı: Tebâfütü’l-Felâsife*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, nşr. Dervîş el-Cüveydî, Beyrut: Mektebetü’l-asriyye, 1425/2005.
- İbn Rüşd. *Felsefe ve Din İlişkileri: Faslu’l-makâl, el-Keşf an Minbâci’l-edille*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- İbn Sînâ. *et-Tenbîhât vel-İşârât*. nşr. Mahmûd eş-Şihâbî. Tahran: Danişgâh-ı Tahran, 1339/1960.
- İbn Sînâ. *Kütâbu’s-Şifâ: Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İslâm Filozoflarının Felsefe Metinleri. der ve çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

Kindî. *Felsefî Risâleler.* çev. Mahmut Kaya. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Renan, Ernest. "İslamlık ve Bilim". *Nutuklar ve Konferanslar.* çev. Ziya İhsan. 184-188. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1946.

Tunaya, Tarık Zafer. *İslâmcılık Akımı.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2003.

"Teke Tek: Orta Çağ'da Avrupa ve İslam Dünyasında Bilim ve Felsefe", Erişim 10 Ekim 2023, <https://fatihaltayli.com.tr/videolar/2018/01/15/teke-tek-orta-cagda-avrupa-islam-dunyasinda-bilim-felsefe>

Wielandt, Rotraud. "XIX. Yüzyılın Sonlarından Günümüze İslâm Kelâm Düşüncesinin Ana Akımları", *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke. çev. Orhan Şener Koloğlu vd., İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.

Youtube. "Bir Elit Felsefeci: Ahmet Arslan." Youtube. Erişim 10 Ekim 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=-r9Xc9CGzX0&t=6s>

Youtube. "Büyük Sorular." Erişim 14 Ekim 2020. ["https://www.youtube.com/watch?v=M5t20I77bgg&t=1045s](https://www.youtube.com/watch?v=M5t20I77bgg&t=1045s)

Youtube. "Prof.Dr. Ahmet Arslan 'Dinin Modası Geçmiştir'". Erişim 20 Mayıs 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=rxkP2AsThVg>

SÖYLEM ANALİZİ BAĞLAMINDA PAPA II. URBANUS VE HAÇLI SEFERİ ÇAĞRISI

Ayşe ÇEKİÇ*

ÖZ

Haçlı Seferleri 1096-1291 yılları arasında Batı Avrupa'nın yayılcı içgüdüyle Doğu İslam dünyasına düzenlediği seferler bütünüdür. Papa II. Urbanus'un Clermont Konsilinde verdiği genel Haçlı vaazı seferlerin yapılma gerekçesini açıklar mahiyettedir. Tanrı meşruiyetiyle kilisenin sözcüsü olarak seferleri başlatan Urbanus, Clermont vaazında Haçlıların neden Kudüs hac yolculuğuna çıkmaları gerektiği konusunu detaylıca ele almıştır. Bunu yaparken kitlesel bir hareketin fitilini ateşleyen Urbanus'un sözleri o günün şartlarında Batı Avrupa'nın gerek dini gerekse dünyevi ihtiyaçlarını karşılar bir durum arz etmektedir. Urbanus'un Haçlı olacaklara Tanrı desteğini vaat etmesi ve sefere çıkmaktan kaçınanları da İsa Mesih üzerinden korkutması iyi bir motivasyon olarak Haçlı kimliğini sağlamlaştırmıştır. Çalışmada söylem analizi yöntemi kullanılmış ve Haçlı kaynaklarının Urbanus'un vaazıyla ilintili kısımları bütüncül bir şekilde incelenmiştir. Bu sayede Urbanus'un ağzından konuşan kilise ve Avrupa siyasetinin ne demek istediği daha anlaşılır bir mahiyet kazanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Haçlı Seferleri, Papa II. Urbanus, Clermont Konsili, Haçlı Kimliği, Kudüs.

POPE URBAN II AND THE CALL FOR CRUSADE IN THE CONTEXT OF DISCOURSE ANALYSIS

ABSTRACT

The Crusades were a set of expeditions organised by Western Europe between 1096-1291 to the Eastern Islamic world with an expansionist instinct. The general Crusader sermon given by Pope Urban II at the Council of Clermont explains the reason for the expeditions. Urban, who initiated the campaigns as the spokesman of the church with the legitimacy of God, discussed in detail in his Clermont sermon why the Crusaders should make the pilgrimage to Jerusalem. Thus, Urban's words, which ignited a mass movement, fulfilled both the religious and secular needs of Western Europe in the conditions of that day. Urban's promise of God's support to those who would become Crusaders and his telling those who refrained from going on Crusade to fear Jesus Christ reinforced the Crusader identity as a good motivation. The discourse analysis method was used in the study and the parts of the Crusader sources related to Urban's sermon were analysed in a holistic manner. In this way, the meaning of the church and European politics, which Urban spoke through his mouth, has become more understandable.

Keywords: Crusades, Pope Urban II, Council of Clermont, Crusader Identity, Jerusalem.

* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic History, Mardin, Türkiye, aysecekic@artuklu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-4214-1584>, <https://ror.org/0396cd675>

Geliş Tarihi / Date of Submission : 23.04.2024

Kabul Tarihi / Date of Acceptance : 30.09.2024

Atıf / Citation: Çekiç, Ayşe. "Söylem Analizi Bağlamında Papa II. Urbanus ve Haçlı Seferi Çağrısı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 60 (Aralık 2024), 147-157. <https://doi.org/10.21054/deuifd.1472442>

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

Telif Hakkı & Lisans: Yazar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ethical Statement and Conflicts of Interest: The author declares that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study, all sources used were indicated in the bibliography, the study was not financially funded, and there is no conflict of interest.

Copyright & License: Author publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Giriş

Haçlı seferleri, Katolik Hristiyanların Doğu İslam dünyasına yaklaşık iki yüz yıl boyunca düzenli bir şekilde gerçekleştirdikleri seferler bütünüdür.¹ Avrupa'nın Roma'nın yıkılışı akabinde içine düştüğü siyasi ve ekonomik istikrarsızlığın neticesinde yaşadığı feodal süreç kilisenin tahakküm gücünü arttırıcı bir etki sahası açmıştır.² Roma'nın Hristiyanlaşmasıyla birlikte geçirdiği düşünsel evrim Batı Avrupa kıtasının tarihe bakışı açısından da değiştirmiştir.³ Bu değişim devletin algılanması konusunda Tanrı dayanaklı bir zihni geri plan oluşturmakla birlikte; tarihsel olarak insanlığın sona doğru gittiğini de tasavvur etmelerine yol açmıştır.⁴

11. Yüzyıldan itibaren Anadolu'nun Selçuklular tarafından sürekli yayılma sahası içerisinde olması ve akabinde Bizans'ın Batı'daki dindaşlarından yardım talebi, Haçlı seferlerinin oluşumunda hızlandırıcı temel etken olmuştur.⁵ Papa II. Urbanus (1088-1099), Haçlı seferleri açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Seferleri başlatan Papa olması hasebiyle Haçlı seferlerinin çıkış manifestosunu bizzat kendisi irad etmiştir. Papa Urbanus'un Haçlı seferlerini başlatmak adına 1095 yılında Fransa'nın Clermont şehrinde verdiği genel Haçlı vaazı Haçlı seferlerinin başlangıç vaazı olarak kabul edilmektedir.⁶ Urbanus'un bütün Batı Avrupa'ya seslendiği ve Haçlı olmanın önemini açıkladığı Clermont Konsili (Kasım 1095) Haçlı seferlerinin neden yapılması gerektiğinin gerekçesini açıklamaktadır. Papa'nın Clermont'ta verdiği vaazın en bütüncül yanı kendisinin de söylediği üzere sadece orada bulunanlara verilmiş bir vaaz olmadığıdır. Haçlı vaazı hem orada mevcut bulunanlara hem de gelememiş ve bulunamamış olanlara yönelik genel bir vaazdır.⁷ Bu yönüyle bakıldığında Papa, hem o zaman için gelme fırsatı bulamamışlara hem de sonraki nesillere Haçlı olma durumunu genelleyici bir üslupla bahşetmiştir. Bu yönüyle Haçlı seferleri sadece sefere çıkanları değil Haçlı ideolojisini benimseyenleri de kapsama alanına dâhil eden fikri bir zemine dönüşmüştür.

Urbanus'un ağzından dökülen cümleler yalnızca sadece bir papanın cümleleri değildir, aksine Urbanus orada kilisenin sözcüsü olarak bulunmaktadır. Bu yönüyle de Papa, kilisenin aracısı formunda konuşmuş olmaktadır. Bu durum Urbanus'un yolundan gidecek papaların da bu araçsallığı unutmamaları mesajını taşımaktadır. Papanın Haçlı vaazındaki bir başka önemli husus Haçlı olma düşüncesinin Batı Avrupa kıtasını din ve ideoloji ekseninde birleştirici bir tutkula dönüştürmesinde yatmaktadır. Bu yönüyle Haçlı

-
- ¹ Gordon Kerr, *Charlamagne'den Lizbon Antlaşması'na Avrupa'nın Kısa Tarihi*, çev. Cumhur Atay (İstanbul: Kalkedon, 2011), 37-39.
 - ² Marc Bloch, *Feodal Toplum*, çev. M. Ali Kılıçbay (Ankara: Doğu Batı, 2015), 547-51; Christopher Dawson, *Batı'nın Oluşumu*, çev. Dinç Tayanç (İstanbul: Dergâh), 41-44; Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri*, çev. Şadan Karadeniz (İstanbul: İletişim, 2019), 52-54; Chris Wicham, *Ortaçağ'da Avrupa*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Yeditepe, 2019), 49-57.
 - ³ Henry Rousso, *Şimdiki Zamanın Tarihini Yazmak Tarih, Tarihi ve Çağdaşlık*, çev. Volkan Çandar (İstanbul: İletişim, 2021), 44-45.
 - ⁴ Aurelius Augustinus, *Tanrı Devleti (Seçmeler)*, çev. Öncel Sencerhan (Ankara: Bilgesu, 2021), 8-10; Ayşe Çekiç, "Aziz Augustinus'un Tanrı Devleti'ni Kurmak: Papa II. Urbanus ve Haçlı Savunusu", *Akademik İncelemeler Dergisi* 18, sy 2 (2023): 383.
 - ⁵ Mikhael Attaleiates, *Tarih*, çev. Bilge Umar (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat, 2008), 164-68; Nikephoros Bryennios, *Tarihin Özü*, çev. Bilge Umar (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat, 2008), 54-55; Claude Cahen, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, çev. Mustafa Daş (İstanbul: Yeditepe, 2016), 89-90; Niall Christie, *Muslims and Crusaders* (Routledge, 2014), 8; Paul M. Cobb, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say, 2018), 131-34; İzzeddin İbnü'l Esîr İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi*, çev. Heyet, c. 8 (İstanbul: Ocak, 2016), 256-58; Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası İmparator Alexios Komnenos Döneminin Tarihi*, çev. Bilge Umar (İstanbul: İnkılâp, 1996), 118-20; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti* (İstanbul: Ötüken, 2014), 178-87.
 - ⁶ Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, c. 1 (Ankara: TTK, 2008), 83-84; Franco Cardini, *Avrupa ve İslam*, çev. Gürol Koca (İstanbul: Literatür, 2004), 69; Paul E. Chevedden, "The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban II and All ibn Tahir al-Sulamî", *Oriens* 39 (2011): 259; Robert the Monk, *The Historia Iherosolimitana*, çev. D.-M.G Kempf-Bull (UK: Boydell Press, 2013), 5.
 - ⁷ Fulcher of Chartres, *A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, çev. F.R. Ryan (The University of Tennessee Press, ty), 66; Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi "Kutsal Toprakları Kurtarmak"*, çev. İlcan Bihter Barlas (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2009), 51.

vaazı kıta Avrupa'sındaki insanları Hristiyanlıkla nasıl bir bağ kurmaları yönünde uyarıcı bir ideal oluşturmuştur. Buna göre Haçlı ideolojisi dinsel bir akideymiş gibi deklare edilmiş ve bunun yürütücülüğünün bizzat İsa olacağına işaret edilmiştir.⁸ Bu sayede her Hristiyan aynı zamanda Haçlı kisvesine büründürülmüştür. Urbanus sefere katılacaklara hem dünyevi zenginliğin hem de ahiret kurtuluşunun olacağını müjdelemiştir.⁹ Bu sayede Papa Urbanus'un Haçlı vaazı çok boyutlu ve katmanlı faydalar bütününe dönüşmüştür. Vaazın bireysel bazda bir Hristiyan'a ilahi bir kurtuluş bahşetmenin yanında, toplumsal bazda ortak hareket etmenin anahtarını da tayin etmiştir. Bu yapılırken de dünyada zenginlik ahirette ise kurtuluşu vaad edilmiştir. Nihai olarak, Haçlı seferlerinin başarı paydasında ve Kudüs'ün zaptında Papa Urbanus'un Clermont vaazının büyük bir faydaya tekabül ettiği gözükmektedir. Çalışmanın zorluğu Clermont'ta din adamlarına ve tüm Haçlı olacılara yapılan konuşmanın kaydının sonraki süreçte kaleme alınmış olmasıdır. Bu zorluğu ortadan kaldırmak adına kullanılan söylem analizi yöntemi ise yöntemsel kolaylığa vesile olmuştur. Çalışmada, Urbanus'un söylediklerinin mealen neye tekabül ettiği söylem analizi yöntemiyle ele alındığından, Clermont vaazının sonradan kaleme geçirilmiş olması sorunsalı¹⁰ mümkün olduğunca ortadan kaldırılmıştır.

1. Kilisenin Amaçsal Retoriği: Papa Urbanus'un Clermont Vaazı

Haçlı seferleri tarihi, kilisenin değişim ve dönüşüm tarihinin uzamında bir noktada yer almaktadır. Batı Avrupa, Hristiyanlıkla Roma'nın bakiyesini katolisizmle bütünleştirdiğinde emperyal bir içgüdüyle kendisini formatlamayı başarmıştır.¹¹ Avrupa'nın merkez gücü olarak kilisenin varlığı, Haçlı seferlerinin siyasi, ictimai, ekonomik vb. veçhelerini dini argümanlarla açıklayan bir organizma şeklinde temayüz ettiğinde; bu durum Papa II. Urbanus'un Haçlı seferlerini başlatan vaazıyla kilisenin arzusunu aynilik arz eden bir mahiyete büründürmüşe benzetilmektedir.¹² Bu yönüyle bakıldığında Urbanus'un Haçlıları harekete geçirici söylemleri, Roma Katolik Kilisesinin plan ve programını harekete geçirici bir dış ses hüviyetini kazanmaktadır.

1054'te yaşanan kiliseler arası kopuş¹³ sonrasında Bizans'ın içine düştüğü çıkmaz durumun Haçlı seferleriyle aşılma çabası bir bakıma Katolik dünyanın hem vazgeçilmez düşman olarak gördüğü İslam dünyasına hem de yakın zaman önce aforoz ettiği Ortodoks Bizans'a karşı hegemonik bir girişimidir.¹⁴ Haçlı seferlerinin yöntemsel ve işlevsel sözcülüğünü yapan Papa II. Urbanus Fransız asıllı soylu bir ailenin mensubu olarak Cluny tarikatından yetişmiş ve yayılmacı bir zihniyete sahip, hırslı bir Papa'dır.¹⁵ Papa olduğu yıllar Bizans'ın Selçuklu Türkleri karşısında gerilediği 11. Yüzyılın sonlarına tekabül etmektedir.¹⁶ Kasım 1095'te Fransa'nın Clermont şehrinde verdiği Haçlı vaazı Papa Urbanus'u Haçlı seferlerini başlatan Papa yapmanın yanında; kiliseyi de seferlerin moderatörlüğüne yerleştiren kişi konumuna yükseltmiştir.

⁸ Willermus Tyrensis, *Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği-Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına Kadar*, çev. Ergin Ayan (İstanbul: Ötüken, 2016), 50; William Archbishop of Tyre, *The History of Godefrey of Bolyne and of The Conquest of Iherusalem*, 1893, 38-39.

⁹ Fulcher of Chartres, *A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, 65-67; Fulcher of Chartres, 65-67.

¹⁰ Georg Strack, "The Sermon of Urban II in Clermont and the Tradition of Papal Oratory", *Medieval Sermon Studies* 56 (2012): 30-31.

¹¹ Dawson, *Batı'nın Oluşumu*, 254-62.

¹² Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri* (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997), 1-2; İbrahim Kalın, *Ben Öteki ve Ötesi* (İstanbul: İnsan, 2016), 88-89; Henri Pirenne, *Avrupa Tarihi*, çev. Sinan Akbaytürk (İstanbul: Selenge, 2022), 134-37.

¹³ Charles Diehl, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Selim Sezer (İstanbul: İnkılâp, 2018), 135-37; P.M. Holt, *Haçlılar Çağı 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğru*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: TVYY, 1999), 41; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK, 2011), 310-12.

¹⁴ Zoe Oldenbourg, *The Crusades* (New York, 1996), 54.

¹⁵ Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say, 2014), 33; Guibert de Nogent, *A Translation of Guibert de Nogent's Gesta Dei per Francos*, çev. Robert Levine (The Boydell Press, ty.), 40.

¹⁶ Cecile Morrison, *Haçlılar*, çev. Nermin Acar (Ankara: Dost, 2005), 21-22; David Nicolle, *Birinci Haçlı Seferi 1096-99*, çev. L. Ece Sakar (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2013), 8-11.

Urbanus'un mevcut başarısı Haçlı Seferleri tarihi denildiğinde akla gelen ilk isim olmasıyla ilgili olduğu kadar; kilisenin sözcüsü sıfatıyla konuşmasıyla da alakalı gözükmektedir.¹⁷ Urbanus'un çağdaşı Guibertus Novigenti'nin deyişiyle Papa'nın etkisi devasa boyuttaydı: "ne söyler veya yaparsa yarı ilahi imiş gibi görünürdü".¹⁸ Bu denli etkisi düşünüldüğünde Clermont'ta Papa'nın vurguladığı noktalara bakılması elzemdir; zira bütüncül olarak Clermont vaazının ne dediği ile ne demek istediği arasındaki bağ bu şekilde aydınlatılabilir. Bu sayede kilisenin Clermont vaazı ve Papa ağzından ne demek istediği daha anlaşılır olabilir.

Fulcherius, I. Haçlı seferini yazdığı eserinde Roma'nın hâkimi olarak ele aldığı Urbanus'u yeterince sağduyulu ve gayretkeş bir şekilde kutsal kiliseyi hak ettiği konuma taşıyacak kişi olarak takdim eder.¹⁹ Haçlı kaynakları içinde kanonik bir eserin müellifi olan Fulcherius'un Clermont vaazını anlatmaya bu şekilde başlaması, Roma'yı yani Katolik Kilisesini siyasal bir organizma konumuna getirmektedir. Bu organizmanın amacıysa kilisenin hak ettiği değere yükseltilmesi adına harekete geçilmesini sağlamaktır. Clermont Konsilinin toplanma arifesinde İncil'in ve Tanrı'nın adının ortadan kalktığını; karanlığın aydınlığa egemen olduğunu düşünen Avrupa dünyası böyle zor zamanlarda yaptıkları üzere Papalık eliyle bir konsil toplanmasına ev sahipliği yapmıştır.²⁰ Clermont Konsilinde hazır bulunanlar arasında kilise mensupları, papazlar, piskoposlar ve dindar kişiler kutsal toplantıyı ifa için İsa adına orada bulunmuşlardır.²¹ Öncesinde Bizans'ın Selçuklular karşısında güçsüz durumu ve bunun neticesinde Batı dünyasından yardım talebi Katoliklerin yönünü Doğu'ya ve bilhassa Kudüs'e çevirmiştir. Hristiyanlar için oldukça büyük önemi olan şehrin dinsizler/paganlar tarafından kirletildiği düşüncesinden hareketle bu kirliliği ortadan kaldırmaya yönelik olarak Papa'nın Clermont'ta söyledikleri kilisenin ve Avrupa siyasasının faydasına olacak mahiyettedir: Papa "Orada bulunanlara yalvararak, dinlerine eski gücünü kazandırmaları için, içlerinde var olan ve şeytanın entrikalarının üstesinden gelecek kararlılığı harekete geçirmeleri için ve şeytan tarafından zalimce zayıflatılan Kutsal Kiliseyi tam olarak, eskiden olduğu saygın konumuna getirmeyi denemeleri için" Hristiyanları yüreklendirmiştir.²² Burada Urbanus'un kilisenin eski gücüne ulaşması adına Haçlıları harekete geçirici söylemi Haçlıların düşmanlarına da işaret etmektedir. Şeytan tarafından-ki burada şeytan tipolojisi Müslümanı imlemektedir²³- zayıflatılan ve tasallut altında bırakılmış olan Hristiyan kutsallarının kurtarılması arzulanmaktadır. Kudüs seferi öncesinde Urbanus'un işareti üzerine Kudüs'teki-ya da tüm Doğu dünyası şeklinde de düşünülebilir-düşmanların üstesinden gelmek için Hristiyanların Haçlı üst çatısı altında birlik olmaları vurgulanmaktadır. Bu yönüyle Roma Kilisesi, kutsallarını koruyacak orduyu Urbanus aracılığıyla dizayn etmeyi hedeflemektedir denilebilir.

Kilise, Urbanus aracılığıyla Haçlıların Kudüs'e yürümleri esnasında çekecekleri sıkıntı hususunda da uyarıcı konumda durmaktadır. Zira Kudüs yolculuğu oldukça zorlayıcı bir mahiyet taşımaktadır. Bunun için Urbanus yolculuğa çıkacaklara açlık, yoksulluk, sefalet, yorgunluk ve her türlü zorluğa karşı İsa aşkına katlanmaları gerektiğini ifade etmiştir. Bu katlanma ameliyesi kilisenin orduları yola çıkarma konusunda elini genişletecek bir alan açmışa benzemektedir. Zira hac yolculuğuna çıkacakların çoğu Kudüs'ü daha önce hiç görmeyen insanlardan müteşekkil olduğundan; onlara önceden verilmiş olan bu ultiatom bir bakıma Tanrı'nın Hristiyanları korku ve ümit içerisinde tutma çabasıyla ilgili durmaktadır. Bu aşamada Tanrı da Haçlıların hizmetine girmiş gözükmektedir. Çünkü Urbanus çekilecek tüm sıkıntıların sonrasında Tanrı'nın zafer bahşedeceğini de müjdelemektedir. Kilisenin Kudüs'e gitme arzusu bir bakıma Tanrı'yı da sefere memur kılmıştır. Bu ateşli sözler bütün Frank ülkesinde yayılmaya başlayınca Hristiyanlar hiç vakit

¹⁷ Stephen Batchelor, *Orta Çağ Tarihi*, çev. M. Çınar Büyükakça (Ankara: Nobel Yaşam, 2018), 149-50.

¹⁸ Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1:89.

¹⁹ Fulcher of Chartres, *A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, 61; Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 45.

²⁰ Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 49; William Archbishop of Tyre, *The History of Godfrey of Bolyne and of The Conquest of Iberusalem*, 37-38.

²¹ Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 49.

²² Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 47; Ziya Polat, "Self-Perception in Fulcher Of Chartres: How The Crusaders Saw Themselves", *Jurnal Al-Tamaddun* 13, sy 2 (2018): 150.

²³ Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 27-28-41.

kaybetmeden elbiselerinin sağ omuzlarına haç işaretlerini dikerek İsa Mesih'in ayak izlerini takibe koyulmuşlardır.²⁴

Haçlıları Kudüs'e yönlendiren dürtülerden birisi de kilisenin acı çekmesi durumudur. Burada Doğu'daki Hristiyan dindarların ve bilhassa Kudüs'te yaşayanların Müslümanlara/kâfirlere vergi yükümlüsü olması ve esaret hayatları Haçlı düşüncesinde Kilisenin gayretine dokunur bir mahiyet arz etmektedir.²⁵ Bununla da kalmayıp hac için Kudüs'e giden Hristiyanlara yapılan muamele onları tahrik edici bir seviyededir. Hristiyan hacıların dövülüp soyulması, üzerlerine tükürülmesi ve hatta boğularak öldürülmesi gibi durumlar neticesinde²⁶ Kudüs'ü kurtarmak adına icra edilen Clermont manifestosunda Papa Urbanus'un söyledikleri kilise aklına tekabül etmektedir. "Kilisenin kederli sesiyle" konuşan Urbanus aşağılanan dinin şerefi adına Haçlılara yalvarmıştır.²⁷ Devamında "sevgili kardeşlerim" nidasıyla sözlerine başlayan Urbanus, Tanrı'nın onayı ve izniyle Clermont'a geldiğini, kutsal bir haberci olarak acil bir durumu iletme isteğini ve Tanrı'nın hizmetkârlarına dini yeniden tesis etmelerinin gerekliliğini vurgulamıştır.²⁸ Katolik Kilisesinin Doğu toplumlarında da söz sahibi olma arzusunu "dinsiz güçlerden tamamen kurtarılan topluluklarda yer alan kiliseyi koruyun, yeryüzü meyvelerinin tümünün, sadakatle Tanrı'ya vergi olarak verilmesini sağlayın" cümleleriyle açıklayan Urbanus, esasında Roma Kilisesinin Doğu'ya yönelik hedefini de aşikâr kılmaktadır. Bu yönüyle Haçlı seferleri Katolik Kilisesinin Urbanus ağzıyla Doğu emellerine ve uzak hedeflerine işaret etmektedir. Bu yapılırken de Kudüs'ün neden ve kimden kurtarılması gerektiğinin altı özellikle çizilmiştir ki bu sayede Müslümanların düşman kabilinden görülmesine olanak tanınmış ve düşman tipolojisi Urbanus'un yaklaşımıyla icat edilmiştir.

2. Haçlı Seferleri Çağrısının Kapsama Alanı: İnsan-Din-İdeoloji Sarmalı

Tarihin anlaşılması noktasında olmuş olan veya olduğunu sandığımız olanla kurulan ilgi, gerçekleşmiş tarihin kurgusunu bize sunar. Bu sebeptendir ki bir olayın yahut olgunun "ontolojik statüsü her ne olursa olsun, o, bizim ona ulaşma, onu kavrama, onu anlama ve böylelikle de onu bizim şimdimize katma çabamız nedeniyle tarihsel hale gelir".²⁹ Buradan hareketle Urbanus'un söylediklerini Haçlı seferlerinin kapsama alanı kabilinden ele aldığımızda; bir başka deyişle kavrama, anlama ve anlamlandırma serüvenine odaklandığımızda, Clermont vaazında üç şeye temas edilmiştir: insan, din ve ideoloji.

Haçlı seferleri bir kitle hareketidir. Bu yönüyle bakıldığında kitleleri oluşturan insan öznesi kendi inancı ekseninde (Hristiyanlık) bir ideoloji (Haçlılık) geliştirmiştir. Bu üç sacayağı Haçlı seferleri çağrısı düşünüldüğünde en çok üzerinde durulan başlıklar olarak bizi karşılamaktadır. Urbanus'un Clermont'ta söylediği ve neredeyse bütün Haçlı kaynaklarının dile getirdiği nokta şudur: "Kim benimle gelmek isterse, kendisini inkâr etsin ve Haçı yüklenerek ardımca yürüsün". İsa'ya ıktibasla dile getirilen bu cümle geniş bir duygu yoğunluğu ve hareket dalgası oluşturmuştur.³⁰ İsa'nın sözcüsü olarak Urbanus'un dile getirdiği bu noktai nazar en başta yola çıkacak insanlara kendi benliklerini inkâr etmeyi öğütlemektedir. Bu durum bireyselliğin kiteselliğe evrimi noktasında oldukça faydacı bir tutumdur. Haçlı seferine çıkacak her birey en

²⁴ Ergin Ayan, çev., *Anonim Haçlı Tarihi Gesta Francorum* (İstanbul: Selenge, 2013), 50; Peter Tudebodus, *Bir Tanığın Kaleminden Birinci Haçlı Seferi Kudüs'e Yolculuk*, çev. Süleyman Genç (İstanbul: Kronik Yayınları, 2019), 58-59.

²⁵ Guibert de Nogent, *A Translation of Guibert de Nogent's Gesta Dei per Francos*, 41; D. Carleton Munro, "The Speech of Pope Urban II at Clermont (1095)", *The American Historical Review* XI, sy 2 (1906): 236-37; Robert the Monk, *The Historia Iherosolimitana*, 5-6; Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 41; William Archbishop of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, c. I (New York: Columbia University Press, 1943), 78-79.

²⁶ Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 42; William Archbishop of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, I:80; Andrew Jotischky, ed., *The Crusades* (New York: Routledge, 2008), 98-99.

²⁷ Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 46-47.

²⁸ Fulcher of Chartres, *A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, 62-63; Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 47.

²⁹ Zygmunt Bauman, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler*, çev. Hüseyin Oruç (İstanbul: Ayrıntı, 2017), 56.

³⁰ Ayan, *Anonim Haçlı Tarihi Gesta Francorum*, 49; William Archbishop of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, I:95.

başta kendini inkâr ederek yok sayacak ki; kendi akli ve hareket kabiliyetini üst akla ve kitlesel harekete havale edebilsin. Bu durum aynı zamanda kişisel bazda düşünme ve sorgulamanın yerine Kilise aklının faal olacağı bir evrene geçişi de simgelemektedir. Clermont'a katılan Hristiyanlar muhtemelen bu sözü işittiklerinde kimin ardından gidecekleri noktasında kalpleri müsterih olduğundan ve ya müsterih tutulduğundan akıl ve sorgu yetilerinin İsa'nın peşinden gitmeleri durumunda devre dışı kalan bir durum arz edeceğini kestirmiş olmalıdırlar. Zira böyle düşünmeseler mevcut vaazın onlar üzerindeki tesiri ve Haçlı seferlerinin-özellikle 1. Haçlı seferi-başarısı açıklanamaz bir mahiyete bürünür. Tam bu evrede Urbanus'un vurguladığı nokta kendini inkâr eden insandan sonra kendini dine teslim eden mümin formatına dönüşür. Weber'in orijinal Hristiyanlık dediği mümin/mürit formatı ve sevgi kominizmi kavramı bu dönemi açıklar bir mahiyet taşımanın yanında; bu yaklaşımın kazanımları düşünüldüğünde materyalizmin³¹ Hristiyanları Haçlı üst ideolojisi (Haçlılık kimliği) altında birleştirdiği görülmektedir. Sıradan bir Hristiyan kendini inkâr ettiği ve hac yoluna çıkmayı hedeflediği takdirde İsa'yı kendine öncü kabul eder ve Haçlı olur. Haçlı seferlerinin başarı paydasında bireyi ideolojik bir evrene geçirmede dinin rolünü kullanan Papalık makamı, seferler boyunca bu kullanışlı alandan asla taviz vermemiştir. Hatta bu noktada tereddüt göstermemeleri adına "Mesih'in adını yok etmeyi amaçlayanlara, bütün kuvvetlerinizle karşı koyun. Aksi takdirde kısa süre önce olduğu gibi kilise hak etmediği şekilde kölelik boyunduruğunu taşıy, iman onlardan alınır ve kâfirlerin batıl inançları bir zafer kazanır"³² uyarısı yapılmaktadır. Burada dile getirilen bakış açısı meselenin Haçlı olup ordu saflarına katılmakla bitmediği yönündedir. Bütün güçlerinizle karşı koymadığınız takdirde Kutsal Kudüs Kilisesi başta olmak üzere Hristiyanlık, kâfir/batıl inançlı Müslümanların zaferiyle alçaltılabilir. Bu ihtimalin gerçekleşmemesi adına yapılan uyarı Haçlı kimliğini kuvvetlendirici bir aroma taşımaktadır. Zira devamında Tanrı'nın Haçlıların safında olacağı vurgusu³³ Kilisenin çizdiği yol haritasını haklı ve meşru kılmaktadır. Tanrı adına Hristiyanlığın kutsallarını Haçlı üst çatısıyla kurtarmak için yola çıkma ameliyesi, ideoloji bağlamında önemli bir pekiştirici olmuşa benzetilmektedir.

Kiliseye olan inançları, Haçlı kimliğiyle bütüncül kılınan Avrupalı Hristiyanlar için bu konjonktür bireysel anlamda arınmanın da kapısını aralayacaktır. Ruhunu arındırmak ve günahlarına kefarete ödemek isteyenlerin bu yolculuğu tercih etmesinin mottosu "kim ruhunu kurtarmak istiyorsa Rabbin yolunu seçmekten geri durmasın" uyarısıyla³⁴ bütüncül okunduğunda yola çıkmış olmak Haçlılar için bir ümit ve aynı zamanda çıkmayanlara da önce teşvik, akabinde korku aşılacaktır. Bu sayede Urbanus'un Haçlı vaazında sarf ettiği cümleler önce bireysel bazda kişiyi inanmış bir mürit olarak sorgulamayan kıvama getirmektedir. Bu kıvam, Kilisenin Hristiyanlığı kurtuluş reçetesi olarak sunduğunda ve Hristiyanlığa hizmet etmek "sorgulama yetisini bırakma" düsturuyla bütünleştirildiğinde Haçlı ideoloji ortaya çıkmıştır. Birey bazlı geliştirilen bu yaklaşım kitlesel bir hareketin doğuşuna ön ayak olmuştur. Avrupalı Hristiyanların Haçlı üst kimliğiyle dine ve dünyaya bakışını şekillendiren bu yaklaşım, Avrupa'nın kendini hazır hissettiği anda askeri anlamda harekete geçirici muharrik bir yanını da inşa etmiştir. Buna ilişkin olarak 21. Yüzyılda dahi (2005) ABD ulusal radyo kanalında dile getirilen nokta Haçlı seferlerini ve kutsal savaş anlayışını domine eden düşüncenin dinsel ideoloji olduğunu izhar etmektedir.³⁵ Bu düşüncenin Avrupa geleneğinden beslenen damarlara sirayet etmesi, Urbanus'un ve yapmak istediğinin varislerince oldukça iyi anlaşıldığını göstermektedir.

3. Clermont'un İki Yüzü: Zengin Bir Dünya ve Selametli Bir Ahiret

Haçlı seferleri genel çerçeveden bakıldığında Batı Avrupa'nın kendi iç yetersizliğini ve açmazlarını Doğu'nun imkânlarıyla karşılama ve bunu yaparken de dinsel dayanak noktalarını tesis etme sürecidir. Bu

³¹ Gilbert Achcar, *Marksizm, Oryantalizm, Kozmopolitizm*, çev. Engin Abat (İstanbul: Ayrıntı, 2019), 20-21.

³² Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 53; William Archbishop of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, I:91-92.

³³ Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 52.

³⁴ Ayan, *Anonim Haçlı Tarihi Gesta Francorum*, 50; Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 58.

³⁵ Avner Falk, *Franks and Saracens Reality and Fantasy in the Crusades* (England, 2010), 84.

sürecin başlangıç manifestosu niteliğinde olan Clermont Konsili ve Urbanus'un söylemleri Haçlılar için çift yönlü bir kazanım kapısı aralamaktadır. Haçlılar Urbanus'un buyruğuna hakkıyla kulak verip hac yolunu yürüdüklerinde Tanrı devleti kendilerine bahşedilecek ve krallığa nail olunacaktır.³⁶ Bu sürecin sağlıklı işlemesi Haçlı seferleriyle yola çıkan hacılar için oldukça önemlidir zira Kudüs'e ulaşıldığı takdirde zenginliğe ve mağfirete erişileceği vurgusu seferlerin başarısında katalizör bir güç oluşturmuştur. Burada öne sürülen argümanların nedenselliği üzerinde durulduğunda, Avrupa'nın ihtiyacına binaen oluşturulmuş vaatler olduğu aşikâr durmaktadır. Zira Haçlı seferleri ekonomik anlamda Batılı Hristiyanların gözüne ve gönülüne hitap ederken; Ortaçağ Avrupa ikliminin Roma sonrası feodal süreçten beslenen suç ve günah denklemine de mağfiret katsayısını eklemeyi amaçlamaktadır. Bu yönüyle Clermont'un sunduğu vaatler oldukça faydacı ve aynı oranda seferlerin yapılması konusunda hızlandırıcı bir faktör konumundadır.

Urbanus'un Haçlı olacıklara hitaben dile getirdiği birincil husus dindaşlarına silahlanın derken neden silahlanmaları gerektiği konusuna da açıklık getirir mahiyettedir. Papa haydut, soyguncu, hırsız ve katillerin işgal ettiği Tanrı'nın krallığını yani Kudüs'ü kurtarmaları gerektiği konusunda verdiği direktifin ardından, bunu ancak ilahi lütfu arzulayanların yapabileceğini de eklemektedir.³⁷ Burada Tanrı'nın mukaddes şehri Kudüs'ü, onu zapt edenlerin (Müslümanlar) tasallutundan kurtarmak ilahi bir dünya nimeti kapsamında ele alınırken; bu nimetin ancak Tanrı rızasını kazananlar eliyle gerçekleşeceği de ifade edilmektedir. Haçlıların bu noktada tercih şansının olmadığını ise hepimiz Tanrı krallığının varisi olarak bu işe memuruz yaklaşımıyla serdeden Urbanus, bu duruşu sayesinde ister gönüllü ister zorunlu olarak her Hristiyanın Haçlı olması gerekliliğine işaret etmektedir. Varis olmak bir bakıma bu zorunluluğu beraberinde getirmektedir.

Papa Haçlılara seslenirken meşruiyetini Tanrı'dan aldığını vurgulamaktadır. Bununla birlikte Urbanus Kudüs hac yolculuğunda dini ve dünyevi faydanın garantörlüğünü de Tanrı'ya bırakmaktadır. Yolculuğa çıkacak herkesi korkmaması noktasında uyarın Papa, Tanrı'nın kendilerine cesaret vereceğini ve onları tıpkı İsa'nın müjdecileri gibi cesaretlendireceğini ifade etmektedir.³⁸ "İster ovada yürüyün, ister denizi geçin, ister kâfirlerle dövüşün zincirlenmiş hayatlarınız sona erdiğinde günahlarınız af olacak! Tanrı'nın bana verdiği yetkiyle bunu giden herkese bahşediyorum" diyen Papa, Haçlıları zaferden mesul tutmamaktadır. Sefere çıkan Haçlılar, Kudüs'e varamamış olsa dahi af kapısından mahrum olmayacaklardır. Tanrı'nın verdiği yetkiyle böylesi bir af yasası irad eden Urbanus bunun devamında affın genele teşmil ve geçmişi lağvedici yanına da işaret etmektedir: "haydut olanların şimdi İsa'nın askerleri olmasına izin verin. Bir zamanlar kardeşleriyle savaşanların şimdi barbarlara karşı olan bu savaşa yasal olarak katılmalarına izin verin".³⁹ Papanın bu kıvrak tutumu Avrupa'daki suça karışmış Hristiyanların Haçlı olmalarıyla beraber hayatlarının geri kalanını geçmiş günahlarının pişmanlığından arındırmaya ve psikolojik olarak daha mutmain yaşamalarına imkân tanırken; Haçlı olmak için hiçbir sınırlılığın olmadığına da dikkat çekmiştir. Bu sayede 1. Haçlı seferiyle yola çıkan Haçlı grupları içerisinde hapishane müdavimlerinin olması bireysel bazda onları rahatlatırken, kıta Avrupa'sının suçlulardan arınmasına da vesile olmuştur.

Urbanus Haçlılara yönelik arınmanın ve Tanrı devletine giden yolun taşlarını dizerken, onları ikaz etmekten de geri durmamıştır. Zira insan faktörü hesaba katıldığında her daim korkan ve gitmekte ayak direyenlerin olması kaçınılmaz bir durumdur. Papa Urbanus bunun önüne geçebilmek adına Hristiyanlara Haçlı kimliğini kabul ettirmekle birlikte bu kimliğin mesuliyetine de vurgu yapmıştır. Kudüs yolculuğu esnasında "görmekle adıyla İsa'nın ve büyük Tanrı'nın dininin bahşedildiği insanlar yenilirse bu gerçekten büyük bir rezalet olur! Kendini Hristiyan sayanlar eğer onlara yardım etmezseniz İsa'nın bizzat kendisini

³⁶ Ayan, *Anonim Haçlı Tarihi Gesta Francorum*, 50; Robert the Monk, *Robert the Monk's History of the First Crusade*, çev. Carol Sweetenham (USA: Ashgate, 2005), 79-81.

³⁷ Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 52-53.

³⁸ Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 51.

³⁹ Fulcherius Carnotensis, 51.

karşınızda bulursunuz ve şiddetli tepkisiyle karşılaşsınız!”⁴⁰ Öncesinde Haçlılara Tanrı'nın verdiği yetkiyle mağfret bahşeden Papa'nın olası bir ihmal ve yenilgi durumunda bizzat İsa'nın azarlamasıyla karşılaşacaklarını söylemesi, yola çıkacak ordunun rakik ve korkusuz olması konusunda uyarıldığını göstermektedir. Çünkü Papa bu yolculuğun oldukça zor ve zahmetli geçeceğini kestirdiğinden her türlü yılmılgın bizzat İsa tarafından tazir edileceğini ifade etmiştir. Bu yaklaşımı Haçlı motivasyonunu yüksek tutmak adına “Tanrı'nın düşmanları nerede ise, dostları da oradadır”⁴¹ sözleriyle bağlayan Urbanus her halükarda Haçlıların Tanrı'nın dostu ve savaşçısı olduğu mesajını vermektedir. “Papa Urbanus'un emriyle yola çıkacak bu insanlar öncelikle yemin ettiler. Tanrı'nın onurunu korumak için savaşmaya hazırlanan bu askerler kendilerine yakışır şekilde zafer armasıyla desteklenip korundular. Dinlerinin armasıyla süslenmiş bu insanlar kendi gerçeklerine sahip olmuş, ruhani gerçeklerine kavuşmuşlardı”. Fulcherius'un ifadesiyle saygıdeğer ve akıllı Urbanus sayesinde dünya çiçeğe durmaya hazır vaziyete gelmişti.⁴² Willermus'un yaklaşımıyla Tanrı, Clermont aracılığıyla şöyle demektedir: “Adımı yerleştirmek için kendime seçtiğim Yerusâlim, bak Kralın sana geliyor”. Devamında ise Tanrı Haçlılara hitaben şunları söylemektedir: “Rabbın elinde güzellik tacı, Tanrı'nın elinde Krallık sarığı olacaktır”. Deyim yerindeyse Kilise ve Urbanus sayesinde Tanrı, tarihe dâhil edilerek konuşmasına fırsat verilmiştir.⁴³ Tanrı'yı devlet kurmaya iten bu düşünsel zeminin yansıması olarak Urbanus'un Haçlı vaazı kısa sürede geniş bir yankı uyandırmış, genç yaşlı demeden herkesi hac yoluna memnuniyetle çıkarmayı başarmıştır.⁴⁴

1099 yılında Haçlılar Kudüs'e girdiklerinde Tanrı'nın meşru savaşçısı olarak Kudüs'ü putperestlerden tamamen temizlemişler ve büyük bir katliam gerçekleştirmişlerdir.⁴⁵ Dinsizlerin elinden tamamen kurtardıkları Kudüs'ü ve Kutsal Kiliseyi sadakatli bir şekilde Tanrı'ya bağlı⁴⁶ kılan Haçlılar pek çok ganimete de kavuşmuşlardır.⁴⁷ Urbanus'un Haçlılara hitaben verdiği genel vaazda dini kurtuluşun reçetesini Kudüs'ü kurtarmak ve Tanrı devletini kurmak olarak kodlaması, Haçlıların motivasyonunu daimi olarak sağlamışa benzemektedir.

Sonuç

Haçlı Seferleri Avrupa tarihinin gelişimi adına önemli bir basamak ve aynı zamanda sürece tekabül etmektedir. Roma İmparatorluğu'nun dağılması siyasi iktidar krizlerini getirmiş olmanın yanında; Katolik Kilisesini de bu otorite boşluğundan istifade etmeye yönelmiştir. 11. Yüzyılda bilhassa Anadolu'nun Selçuklu Türkleri eliyle İslamlaştırılması serüveni, kıta Avrupası'nın ekonomik, sosyal ve siyasi krizlerinin aşılmasındaki araçsallıkla bütüncül okunduğunda, Bizans'ın Selçuklu ilerleyişini durdurmak adına gerçekleştirdiği yardım talebi, Haçlı seferlerinin başlamasına neden olmuştur. Haçlı seferleri sayesinde Avrupa Katolik dünyası, hem Doğu Ortodoks Hristiyanlar hem de Müslümanlar üzerinde egemen olmanın yolunu keşfetmiştir.

Mevcut tarih literatüründe Haçlı Seferleri 1095'in Kasım ayında Clermont şehrinde Papa II. Urbanus tarafından verilen genel Haçlı vaazıyla başlatılmaktadır. Papa Urbanus bu açıdan seferleri başlatan güçlü ve stratejist bir Papa olarak tarihe mâl olmuştur. Clermont Konsilinde Urbanus'un altını çizdiği belli başlı noktalar vardır. Bunun ilki Haçlı kimliğinin koşulsuz şartsız oluşması yönündedir. Kudüs'ün putperest olarak değerlendirilen Müslümanlardan kurtarılması ancak Haçlı kimliğinin inşasıyla gerçekleşecektir. Bunu irad ederken Urbanus'un kilisenin sözcüsü sıfatıyla konuşuyor oluşu, seferlerin moderatörlüğüne Katolik

⁴⁰ Fulcherius Carnotensis, 51.

⁴¹ Fulcherius Carnotensis, 51.

⁴² Fulcherius Carnotensis, 53.

⁴³ Grace Halsell, *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*, çev. Mustafa Acar- Hüseyin Özmen (Ankara: Serbest, 2021), 23-29.

⁴⁴ Willermus Tyrensis, *Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına*, 54.

⁴⁵ Peter Tudebode, *Historia de Hierosolymitano Itinere*, ed. J.H.-L.L. Hill (Philadelphia, 1974), 120; Amin Maalouf, *Arapların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: YKY, 2016), 58-62; Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 184-86; Ziya Polat, “Kudüs Katliamı Bağlamında Haçlı Seferlerinin Sebepleri”, *Milel ve Nihal* 16, sy 1 (2019): 189-91.

⁴⁶ Fulcherius Carnotensis, *Kudüs Seferi*, 49.

⁴⁷ Peter Tudebodus, *Birinci Haçlı Seferi*, 182-83; Tudebode, *Historia de Hierosolymitano Itinere*, 119.

Kilisesini yerleştirmiştir. Bu sayede Avrupa, Roma'nın dağılmasından sonra ilk defa aynı ideal uğrunda toparlanma fırsatı yakalamıştır. Urbanus'un Kilisenin onurunu korumak ve Kudüs'ü kurtarmak adına bütün Hristiyanları mesul tutması ve Clermont'ta bulunmayanlara da aynı çağrıyla sorumluluk yüklemesi, Hristiyanlığın Kilise eliyle Haçlı ideolojisine evrimini sağlamıştır. Bu yönüyle oldukça faydacı bir yaklaşım serdeden Urbanus'un, kişisel çıkarların bir kenara bırakılıp Kudüs'ün kurtarılması adına herkesin Haçlı olmasını vurgulaması, Kilisenin iyi bir pahaya Haçlı gömleği diktiğini göstermektedir. Hristiyanların sağ omuzlarına haç dikerek kutsal yolculuğa çıktıkları zaman geçmiş günahlarının affı başta olmak üzere gelecek inşasını da Tanrı adına katılımcılara bahşeden Urbanus, Tanrı ile seçtiği Hristiyanlar arasında bir Hermes görevi görmüştür. Nihai olarak Tanrı Devleti'nin kurulmasına giden bu yolda Tanrı'ya yardımcı olacakların her türlü iyiliğe ve zenginliğe erişeceği vurgusu, Avrupalı Hristiyanları yeterince iyi şekilde motive etmiştir ki kısa sürede Haçlı orduları yola çıkmış ve 1099'da Kudüs'ü zapt etmişlerdir.

Papa II. Urbanus, Clermont konuşmasında bireyselliğin yerine konumlandığı Haçlı kitleliliğini, İsa'nın kutsallarını korumak ve Müslüman tasallutundan kurtarmak amacıyla yapmıştır. Bu yönüyle Haçlı seferlerinde daima körüklenen İslam ve Müslüman düşmanlığının seferler bazındaki kanonik babası Papa Urbanus olarak tescillenmiştir. Haçlı kimliğini inşa noktasında oldukça statik davranan Urbanus, Hristiyanlığın devletleşme ideolojisini Tanrı devleti yaklaşımıyla pratize etmiştir. Bütüncül bakıldığında yapılmak istenenler Urbanus'un ajitasyonu ağır basan yaklaşımıyla harmanlanmış ve bu yaklaşım, Haçlıların seferler boyunca öfke mekanizmalarını hızlandırıcı bir çark vazifesi görmüştür. Bu açıdan Kudüs'ün zaptı esnasında şehir ahalisine yönelik yapılan katliamın Urbanus'un Clermont vaazı ve şiddet içerici intikam tasavvuruyla yakından ilintili olduğu gözlemlenmektedir.

Kaynakça

- Achcar, Gilbert. 2019. *Marxizm, Oryantalizm, Kozmopolitanizm*. Çeviren Engin Abat. İstanbul: Ayrıntı.
- Asbridge, Thomas. 2014. *Haçlı Seferleri*. Çeviren Ekin Duru. İstanbul: Say.
- Attaleiates, Mikhael. 2008. *Tarih*. Çeviren Bilge Umar. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat.
- Augustinus, Aurelius. 2021. *Tanrı Devleti (Seçmeler)*. Çeviren Öncel Sencerman. Ankara: Bilgesu.
- Ayan, Ergin, çev. 2013. *Anonim Haçlı Tarihi Gesta Francorum*. İstanbul: Selenge.
- Batchelor, Stephen. 2018. *Orta Çağ Tarihi*. Çeviren M. Çınar Büyükakça. Ankara: Nobel Yaşam.
- Bauman, Zygmunt. 2017. *Hermenötik ve Sosyal Bilimler*. Çeviren Hüseyin Oruç. İstanbul: Ayrıntı.
- Bloch, Marc. 2015. *Feodal Toplum*. Çeviren M. Ali Kılıçbay. Ankara: Doğu Batı.
- Bryennios, Nikephoros. 2008. *Tarihin Özü*. Çeviren Bilge Umar. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat.
- Cahen, Claude. 2016. *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*. Çeviren Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe.
- Cardini, Franco. 2004. *Avrupa ve İslam*. Çeviren Gürol Koca. İstanbul: Literatür.
- Chevedden, Paul E. 2011. "The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban II and All ibn Tahir al-Sulam". *Oriens* 39: 257-329.
- Christie, Niall. 2014. *Muslims and Crusaders*. Routledge.
- Cobb, Paul M. 2018. *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*. Çeviren Ekin Duru. İstanbul: Say.
- Çekiç, Ayşe. 2023. "Aziz Augustinus'un Tanrı Devleti'ni Kurmak: Papa II. Urbanus ve Haçlı Savunusu". *Akademik İncelemeler Dergisi* 18 (2): 381-401.
- Dawson, Christopher. İstanbul. *Batı'nın Oluşumu*. Çeviren Dinç Tayanç. İstanbul: Dergah.
- Demirkent, Işın. 1997. *Haçlı Seferleri*. İstanbul: Dünya Yayıncılık.
- Diehl, Charles. 2018. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. Çeviren Selim Sezer. İstanbul: İnkılâp.
- Falk, Avner. 2010. *Franks and Saracens Reality and Fantasy in the Crusades*. England.
- Fulcher of Chartres. ty. *A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*. Çeviren F.R. Ryan. The University of Tennessee Press.
- Fulcherius Carnotensis. 2009. *Kudüs Seferi "Kutsal Toprakları Kurtarmak"*. Çeviren İlcan Bihter Barlas. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları.
- Guibert de Nogent. ty. *A Translation of Guibert de Nogent's Gesta Dei per Francos*. Çeviren Robert Levine. The Boydell Press.
- Halsell, Grace. 2021. *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*. Çeviren Mustafa Acar- Hüseyin Özmen. Ankara: Serbest.
- Holt, P.M. 1999. *Haçlılar Çağı 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu*. Çeviren Özden Arıkan. İstanbul: TVYY.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin İbnü'l Esîr. 2016. *el- Kâmil fi't- Târîh Tercümesi*. Çeviren Heyet. C. 8. İstanbul: Ocak.
- Jotischky, Andrew, ed. 2008. *The Crusades*. New York: Routledge.
- Kalın, İbrahim. 2016. *Ben Öteki ve Ötesi*. İstanbul: İnsan.
- Kerr, Gordon. 2011. *Charlamagne'den Lizbon Antlaşması'na Avrupa'nın Kısa Tarihi*. Çeviren Cumhuriyet Atay. İstanbul: Kalkedon.
- Komnena, Anna. 1996. *Alexiad Malazgirt'in Sonrası İmparator Alexios Komnenos Döneminin Tarihi*. Çeviren Bilge Umar. İstanbul: İnkılâp.
- Maalouf, Amin. 2016. *Arablarm Gözünden Haçlı Seferleri*. Çeviren Ali Berktaş. İstanbul: YKY.

- Morrison, Cecile. 2005. *Haçlılar*. Çeviren Nermin Acar. Ankara: Dost.
- Munro, D. Carleton. 1906. "The Speech of Pope Urban II at Clermont (1095)". *The American Historical Review* XI (2): 231-42.
- Nicolle, David. 2013. *Birinci Haçlı Seferi 1096-99*. Çeviren L. Ece Sakar. İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Oldenbourg, Zoe. 1996. *The Crusades*. New York.
- Ostrogorsky, Georg. 2011. *Biçans Devleti Tarihi*. Çeviren Fikret Işıltan. Ankara: TTK.
- Peter Tudebodus. 2019. *Bir Tanığın Kaleminden Birinci Haçlı Seferi Kudüs'e Yolculuk*. Çeviren Süleyman Genç. İstanbul: Kronik Yayınları.
- Pirenne, Henri. 2019. *Ortaçağ Kentleri*. Çeviren Şadan Karadeniz. İstanbul: İletişim.
- Pirenne, Henri. 2022. *Avrupa Tarihi*. Çeviren Sinan Akbaytürk. İstanbul: Selenge.
- Polat, Ziya. 2018. "Self-Perception in Fulcher Of Chartres: How The Crusaders Saw Themselves". *Jurnal Al-Tamaddun* 13 (2): 149-60.
- Polat, Ziya. 2019. "Kudüs Katliamı Bağlamında Haçlı Seferlerinin Sebepleri". *Milel ve Nihal* 16 (1): 175-98.
- Robert the Monk. 2005. *Robert the Monk's History of the First Crusade*. Çeviren Carol Sweetenham. USA: Ashgate.
- Robert the Monk. 2013. *The Historia Iherosolimitana*. Çeviren D.-M.G Kempf-Bull. UK: Boydell Press.
- Rouso, Henry. 2021. *Şimdiki Zamanın Taribini Yazmak Tarib, Taribçi ve Çağdaşlık*. Çeviren Volkan Çandar. İstanbul: İletişim.
- Runciman, Steven. 2008. *Haçlı Seferleri Tarihi*. Çeviren Fikret Işıltan. C. 1. Ankara: TTK.
- Strack, Georg. 2012. "The Sermon of Urban II in Clermont and the Tradition of Papal Oratory". *Medieval Sermon Studies* 56: 30-45.
- Tudebode, Peter. 1974. *Historia de Hierosolymitano Itinere*. Editör J.H.-L.L. Hill. Philadelphia.
- Turan, Osman. 2014. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken.
- Wicham, Chris. 2019. *Ortaçağ'da Avrupa*. Çeviren Nilüfer Epçeli. İstanbul: Yeditepe.
- Willermus Tyrensis. 2016. *Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği-Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına Kadar*. Çeviren Ergin Ayan. İstanbul: Ötüken.
- William Archbishop of Tyre. 1893. *The History of Godefrey of Boloyne and of The Conquest of Iherusalem*.
- William Archbishop of Tyre. 1943. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. C. I. New York: Columbia University Press.