



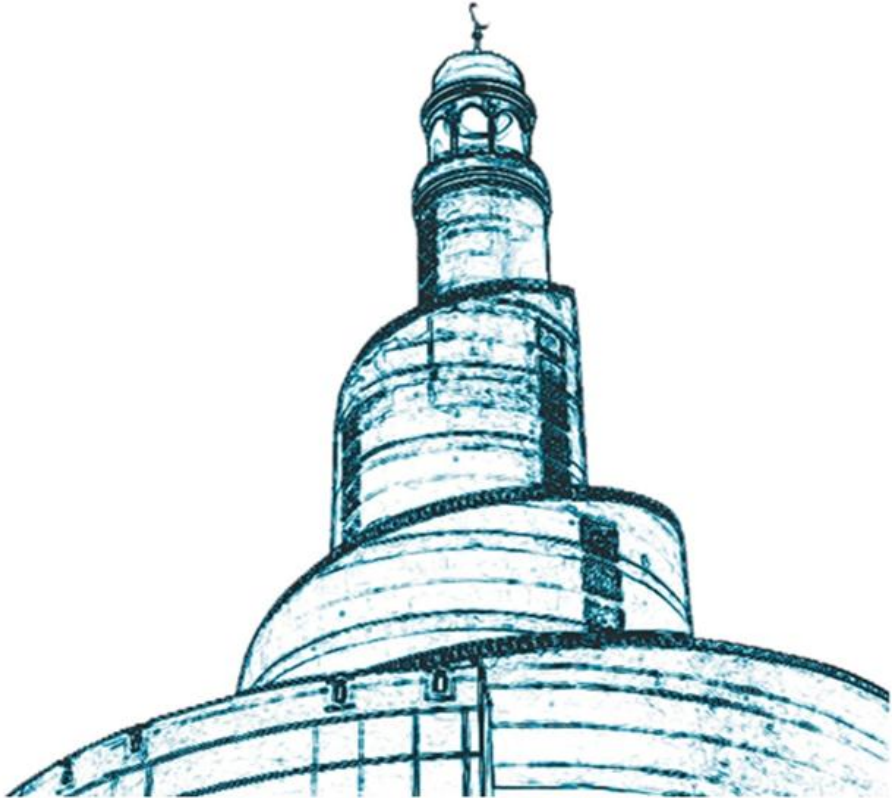
İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

ISSN: 2149-2344

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ 11/2 (Temmuz 2025)

İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES 11/2 (July 2025)



TRDİZİN

OPEN  ACCESS





İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

11/2 (Temmuz 2025)

İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

11/2 (July 2025)

ISSN: 2149-2344

TRDİZİN

OPEN
ACCESS





BİLİMSEL DERGİ KOORDİNATÖRÜ / SCIENTIFIC JOURNAL COORDINATOR

Doç. Dr. Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi)

BAŞ EDİTÖR / CHIEF EDITOR

Doç. Dr. Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi)

EDİTÖR / EDITOR

Doç. Dr. Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Kemal YILDIZ (Marmara Üniversitesi)

Doç. Dr. Ergin JABLE, (Priştine Üniversitesi Kosova)

Prof. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi),

Prof. Dr. Abdülmecit NUREDİN (Uluslararası Vizyon Üniversitesi Gostivar – Kuzey Makedonya)

Prof. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdullah İbrahim AL-KILANI (Ürdün Üniversitesi, Amman)

Doç. Dr. Saki ÇAKIR (Uşak Üniversitesi)

Doç. Dr. İbrahim TOZLU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)

Doç. Dr. Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammad Akram HAKİM (Jawzjan University-Afganistan)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet GAYRETLİ (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)

Dr. Bauyrzhan Botakarayev (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi)

Doç. Dr. Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi)

DANIŞMA KURULU | ADVISORY BOARD

Prof. Dr. İsa ÇELİK (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Aydın TAŞ (Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Ali ASAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali Kumaş (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

Prof. Dr. Fatih Tiye (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

Doç. Dr. Uğur Bekir Dilek (Yalova Üniversitesi)
Doç. Dr. Mohammad Jaber Thalgi (Yarmouk University)

ALAN EDITÖRLERİ | FIELD EDITORS

Doç. Dr. Kadir TAŞPINAR , Doç. Dr. Hüseyin OKUR, Doç. Dr. Nevzat Erkan, Doç. Dr. Ahmet UĞURLU,
Doç. Dr. Ahmet İhsan DÜNDAR, Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sabri ÇELİKTAŞ, Doç. Ahmet UGURLU, Arş.
Gör. Seyit Muhammed Enes PINARBAŞI

TÜRKÇE DİL EDITÖRÜ / TURKISH LANGUAGE EDITOR

Doç. Dr. Ömer Faruk ATEŞ (Kastamonu Üniversitesi)
Dr. Arş. Gör. Abdurrahman MIHCIOĞLU (Fatih Sultan Mehmet Vakıf University)

İNGİLİZCE DİL EDITÖRÜ | ENGLISH LANGUAGE EDITOR

Prof. Dr. Orhan SÖYLEMEZ (Kastamonu Üniversitesi)

YIL | YEAR

Temmuz/July 2025
Yönetim Yeri | Head Office
İzmit-Kocaeli
e-mail: ihyajournal@gmail.com
İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki
defa yayımlanır. **Hakemli ve ücretsiz akademik bir dergidir.**
İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi aşağıdaki indekslerce taranmaktadır:



TRDİZİN: Kabul Tarihi 2017

<https://search.trdizin.gov.tr/tr/dergi/detay/2027>

İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu
yazarlarına aittir. İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi açık erişim bir dergidir.

All content responsibilities of the articles in the İHYA International Journal of Islamic Studies
belong to the authors. İHYA International Journal of Islamic Studies is an open access journal.





İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, ücretsiz hakemli bir dergidir.

Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

Yazardan yayın ücreti alınmaz.

Yayın politikamıza ve yayın çeşidimize (araştırma makaleleri ve kitap kritiği) uygun olan makaleler işleme alınır. Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, her sayı 20 araştırma makalesi ile sınırlıdır. Bu sayıyı aşan makaleler bir sonraki sayıya devredilir. Geçen sayı döneminde gönderilip çeşitli sebeplerle yayına alınamayan makaleler bu sayıya ilave edilir. Ancak yayına kabul edilen tüm makaleler arasında konusu itibarıyla orijinal ve özgün olması gözetilerek ilgili sayıya dahil edilecek makaleleri seçme hakkı editör kuruluna aittir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayınlarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, yılda iki kez (Ocak-Temmuz) yayınlanan hakemli bir dergidir. Ocak sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Kasım, Temmuz sayısı için 15 Mayıs olarak belirlenmiştir. Şayet makale başvurusu dergi için belirlenen sayıya ulaşırsa, makale kabul süreci daha erken de sonlandırılabilir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen çalışmalar çift taraflı kör hakemlemeye tabi tutulur. Editör gerekli gördüğü durumlarda hakem sayısını artırabilir. Ancak hiçbir makale 2 (iki) hakemden daha az sayıda hakeme gönderilmez.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Ocak 2020 sayısından itibaren, yayınlanacak çalışmalar için en az 750 kelimelik geniş İngilizce özet (extended abstract) talep etmektedir.



İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi Türkçe, Arapça İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde yayın yapmaktadır. Diğer dillerdeki yayınlara yayın kurulu karar verir. Türkçe olarak öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 250 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Kitap değerlendirmesi türündeki çalışmaları için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen çalışmalar İSNAD 2 Atıf Sistemine uygun hazırlanan kaynakça ve dipnot içermelidir. Extended Summary (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.

Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Dublication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Dergiye gönderilen ve tezden veya başka bir çalışmadan üretildiği beyan edilmeyen ve hakem süreçleri tamamlandıktan sonra beyan edilen çalışmalar için editör kurulu çalışmayı yazara iade etme hakkını saklı tutar. Bu konudaki tüm sorumluluk yazara aittir. Bu sebeple yazarlar, çalışmalarının üretilme yöntemlerini ilk gönderimle birlikte beyan etmekle yükümlüdür.

Dergimize gönderilen makaleler, halen devam eden bir yüksek lisans veya doktora tezinden istifa edilerek hazırlanmışsa, bu durum beyan edilmesi gerekmektedir. Beyanın, makalenin hakem süreçleri bittikten sonra yapılması durumunda, makalenin yayınlanma kararı editör kuruluna aittir.

Bir makale, yazarın teziyle alakalı olması halinde, tezden üretilmemiş olsa bile, "Tezden üretilmediğini, tezden istifade ederek hazırlanmadığını..." beyan etmekle yükümlüdür. Beyanın, makalenin hakem süreçleri bittikten sonra yapılması veya tespiti halinde, makalenin yayınlanma kararı editör kuruluna aittir.



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayınlanabilir. Ancak yazar, sorumlu yazar olmayıp ikinci yazar konumunda ise en fazla iki çalışmada bulunabilir. 01/01/2025 tarihli alınan kararla bir yazar dergide (İhya) bir makale yayınladıktan sonra, en erken bir buçuk yıl geçtikten sonra makale yayınlayabilir. Özel sayılar bu kuralın dışındadır.

Yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden fikri, ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir; İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında, latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.



İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Modalite Konusunun Kilis Mantık Okulu Eğitime Yansıması: *Zübdetü'l-Muhtelitât Mine't-Tasdikât* Adlı Eser Üzerine Bir Değerlendirme [The Reflection of the Subject of Modalite in the Education of Kilis Logic School: An Evaluation of the Work *Zubdat al-Mukhtalatat min al-Tasdiqat*]

Ayşe ACARER.....421-446.

Postmodernizmin Temel Kavramlarının İslâm ile İlişisine Dair Sosyolojik Bir Değerlendirme [A Sociological Evaluation of the Relationship Between the Fundamental Concepts of Postmodernism and Islam]

Osman DERTLİ.....447-481.

Sûfî Şâirin Ehl-i Beyt Sevgisi: Arapgirli Ali Baba Rûmî Örneği [Sufi Poet's Love For The Ahl al-Bayt: The Example Of Ali Baba Rûmî]

Selim ÜMÜTLÜ.....482-528.

Teveccüh ve Hâlidîlik'teki Uygulanan Örnekleri [Tawajjuh and Sample Applications in Khâlidîyya]

Hilal Barış CANDAŞ.....529-555.

İdris Muhtefî ve Vahdet-i Vücûd: Melâmi Bir Perspektiften İçsel Birlik ve Hakikat Arayışı [Idris Mukhtafi and Wahdat al-Wujud: The Quest for Inner Unity and Truth from a Melami Perspective]

Muhammed Nur KAPLAN - Şerife Elvan ÖKSÜZOĞLU.....556-579.

Sebeos'a Göre Müslümanların İlk İstanbul Seferleri: İslam Tarihi Kaynaklarının Çelişkileri ve Tarihî Olayların Karıştırılma İhtimali [The First Istanbul Campaigns of the Muslims According to Sebeos: Contradictions of Islamic Historical Sources and the Possibility of Confusion of Historical Events]

Fatih SARIKAYA.....580-609.



Tasavvuf Tarihinde Reform İddialarına Bir Cevap: Ahmed et-Ticânî'nin (ö. 1230/1815) Tarîkat-ı Muhammediyye Düşüncesi Işığında Neo-Sufizm Eleştirisi [A Response to the Reform Claims in the History of Sufism: A Criticism of Neo-Sufism in the Light of Ahmad al-Tijani's (d. 1230/1815) Thought of the Tariqa al-Muhammadiyah]

Abdurrahman MIHÇIOĞLU.....610-659.

Hadis Literatüründe Derleme ve İstidrâk Uygulaması Hakkında Bir Değerlendirme: *Mesâbihu's-Sünne* ve *Miškâtü'l-Mesâbih*'te Metodolojik Yaklaşımlar [An Evaluation of Compilation and Istidrâk Practices in Hadith Literature: Methodological Approaches in *Masâbiḥ al-Sunna* and *Mishkât al-Masâbiḥ*]

Yunus Emre ACAROĞLU- Yusuf AÇIKEL 660-694.

İbn Abbâd er-Rundî'nin *et-Tenbîh* Adlı Eseri Bağlamında İlim ve Mârifet Tasavvuru [The Conception of 'İlm (Knowledge) and Ma'rifa (Gnosis) in the Context of Ibn Abbad al-Rundi's Work *al-Tanbih*]

Ramazan EMEKTAR.....695-727.

Kadı Mahkemeleri ve Toplumsal Adalet: Osmanlı Klasik Döneminde Çözümler ve Usuller [Qadi Courts and Social Justice: Legal Remedies and Procedures in the Classical Ottoman Period]

Celalettin UZUN.....728-755.

İslam Hukuku Açısından Ölüm Tanımı ve Beyin Ölümü Tanımının Yol Açtığı Hukukî Problemler [The Definition of Death in Terms of Islamic Jurisprudence and Jurisprudential Problems Arising from the Definition of Brain Death]

Akif DURSUN.....756-794.

Rihle Faaliyetlerinin Kayrevan'da Kıraat İlminin Gelişimine Etkileri [The Impact of Rihla Activities on the Development of Qira'at Studies in Kairouan]

Mustafa Hilmi BİLİCAN.....795-817.

Abdülkerîm es-Semmân'ın "*en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*" Adlı Eseri Bağlamında Tasavvufî Görüşleri [The Sûfî Views of 'Abd al-Karîm al-Sammân in the Context of his work "*al-Nafahât al-ilâhiyya*"]

Ömer AKDOĞAN - İsa YALÇIN.....818-845.



Nisâ Sûresi 97-100. Âyetleri Bağlamında Kur'ân-ı Kerîm'de Hicret Olgusunun Mahiyeti Meselesi [The Issue of the Nature of the Hijra Phenomenon in the Holy Qu'rân in the Context of Surah an-Nisâ Verses 97-100]

Yakup BIYIKOĞLU.....846-874.

Sûfîlerin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı: Zâhirden Bâtına [The Sufi Approach to Allegorical Verses: From Zahir (Outward) to Batin (Inward)]

Mustafa Şeref AYDIN.....875-905.

أَثَرُ تَبَايُنِ مَنَاهِجِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَنِظَامِ تَحْوِيلِ النِّقَاطِ بَيْنَ كَلِمَاتِ الْإِلَهِيَّاتِ وَدَوْرُ مَعَايِيرِ الْإِطَارِ الْأَوْرُبِيِّ لِللُّغَاتِ

İlahiyat Fakültelerinin Arapça Müfredatı ile Kredi Transfer Sistemi (AKTS) Arasındaki Farklılıklar ve Avrupa Dil Çerçevesi Standartlarının (CEFR) Rolü [Differences Between the Arabic Curriculum of Faculties of Theology and the European Credit Transfer and Accumulation System (ECTS) and the Role of the Common European Framework of Reference for Languages (CEFR) Standards]

Ahmad ALALI.....906-942.

تعليمُ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِلنَّاطِقِينَ بِغَيْرِهَا فِي ضَوْءِ كَثْرَةِ الْإِسْتِعْمَالِ أَوْ نُذْرَتِهِ: دراسةٌ تحليليةٌ تقويميةٌ

Ana Dili Arapça Olmayanlara Yaygın Cümle Kalıplarıyla Arapça Öğretimi: Değerlendirici ve Düzeltici Bir Çalışma Teaching Arabic to Non-Native Speakers Using Common Sentence Patterns: An Evaluative and Corrective Study]

Khattab Ahmed Mahmoud KHATTAB.....943-972.



Modalite Konusunun Kilis Mantık Okulu Eğitime Yansıması: *Zübdetü'l-Muhtelitât Mine't-Tasdikât* Adlı Eser Üzerine Bir Değerlendirme

Ayşe ACARER | orcid.org/0000-0001-7123-2501 | aysesavkliyildiz@sdu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Mantık Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye

<https://ror.org/04fjte88>

Öz

Aristoteles mantığı, şarihler dönemiyle birlikte İslam mantıkçıları tarafından müstakil bir bilim olarak kabul görmüştür. İslam mantıkçıları mantık konularını ele alırken Aristoteles'in görüşlerini detaylandırarak bu görüşleri, İslam dinine ait bilimlerde kullanmış ve çoğu zaman bir yöntem bilimi olması sebebiyle bunu dini çıkarımlar yapmak amacıyla kullanmışlardır. İslam düşüncesi içerisinde mantık ilminin konumu, yetkin mantık âlimleri yetişmesini ve büyük bir mantık külliyyatının oluşmasını sağlamıştır. Osmanlı medreselerinde okutulan mantık eğitimi, İslam mantık tarihinin Osmanlı Dönemi'ne yansıması hususunda temel bir örnek niteliği taşır. Her dönemde kurulan Osmanlı medreselerinin müfredatında, ders saatleri farklı olsa bile, mantık ilmine yer verilmiştir. Bu medreselerde verilen mantık eğitimi, diğer İslamî ilimlerin öğrenimine geçiş için bir eşik olarak kabul edilmektedir. Osmanlı medreseleri ders müfredatında mantık ilmine verilen değere rağmen bu alanda çok az sayıda telif eser kaleme alınmıştır. Kilisli Hocaîde Mehmet Tahir Efendi'ye ait (ö. m. 1889) *Zübdetü'l-Muhtelitât mine't-Tasdikât* adlı risale, bahsi geçen az sayıda telif eserden biridir. Eser, yalnızca modalite konusu üzerine yazılmış kapsamlı risalelerden biridir. Tafsilatlı anlatımı, konunun bütün incelikleriyle tahlil edilmesi, modların tablolarla desteklenmesi, söz konusu eseri özel kılmaktadır. Bu çalışmada, eserin yazarı Kilisli Hocaîde Mehmet Tahir Efendi'nin de içerisinde bulunduğu Kilis Mantık Okulu'na ve İslam mantık tarihinde modalite problemine yer verilmiştir. Ayrıca Kilisli Hocaîde Mehmet Tahir Efendi'ye ait *Zübdetü'l-Muhtelitât mine't-Tasdikât* adlı risalenin ana konusu olan modalite meselesinin Aristoteles'in mantık anlayışında nasıl ele alındığı, ardından konunun İslam mantık tarihi geleneğinde nasıl işlendiği araştırılmıştır. Aristoteles mantığında ele alınan şekliyle modalite konusunun, İslam mantık tarihinde ve çalışmada esas alınan risale özelinde literatüre katkı sağlaması beklenen Osmanlı medrese eğitimi geleneğine yansıması ile problemin hangi bağlamlarda değişim ve gelişim gösterdiğinin tespiti çalışmanın hedefleri arasındadır. Bahsi geçen gelişimin İslam mantık tarihi açısından literatüre sağladığı katkının anlaşılması, konunun problematik yönlerinin ve dönemsel açıdan

ayrımlarının tespiti ile bu ayrımları gerektiren motivasyonların kavranmasıyla mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Aristoteles, Modalite, Hocazâde, Kilis Mantık Okulu.

Atıf Bilgisi

Acarer, Ayşe. “Modalite Konusunun Kilis Mantık Okulu Eğitimine Yansıması: Zübdetü'l- Muhtelîât Mine't-Tasdikât Adlı Eser Üzerine Bir Değerlendirme”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), 421-446. DOI: 10.69576/ihya.1629488

Geliş Tarihi	31 Ocak 2025
Kabul Tarihi	04 Nisan 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

The Reflection of the Subject of Modality in the Education of Kilis Logic School: An Evaluation of the Work *Zubdat al-Mukhtalatat min al-Tasdiqat*

Ayşe ACARER | orcid.org/0000-0001-7123-2501 | aysesavkliyildiz@sdu.edu.tr

Asst. Prof., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of Logic, Isparta, Türkiye

<https://ror.org/04fjtte88>

Abstract

Aristotelian logic was accepted as an independent science by Islamic logicians with the period of commentators. While Islamic logicians were dealing with the subjects of logic, they elaborated Aristotle's views and used these views in the sciences of the Islamic religion and often used it to make religious inferences because it was a methodology. The position of logic in Islamic thought has ensured the training of competent logicians and the formation of a large collection of logic. The logic education given in Ottoman madrasahs is a fundamental example of the reflection of the history of Islamic logic on the Ottoman Period. Logic was included in the curriculum of Ottoman madrasahs established in every period, even if the lesson hours were different. The logic education given in these madrasahs is considered a threshold for the transition to the learning of other Islamic sciences. Despite the value given to logic in the curriculum of Ottoman madrasahs, very few copyrighted works were written in this field. The work of Kilisli Hocaîade Mehmet Tahir Efendi (d. m. 1889) called '*Zubdat al-Mukhtalatat min al-Tasdiqat*' is one of the few copyrighted works mentioned. The work is one of the comprehensive treatises written only on the subject of modality. Its detailed narration, analysis of the subject with all its subtleties, and support of the modes with tables make the work in question special. This study includes the Kilis School of Logic, which the author of the work, Kilisli Hocaîade Mehmet Tahir Efendi, is also a member of, and the problem of modality in the history of Islamic logic. In addition, the main subject of the treatise *Zubdat al-Mukhtalatat min al-Tasdiqat* by Kilisli Hocaîade Mehmet Tahir Efendi, how the modality issue was addressed in Aristotle's understanding of logic, and then how the subject was handled in the tradition of Islamic logic history, was investigated. The study aims to determine the reflection of the modality issue as addressed in Aristotelian logic in the history of Islamic logic and in the Ottoman madrasah education tradition, especially in the treatise on which the study is based, and in which contexts the problem underwent change and development. Understanding the contribution of the mentioned development to the literature in terms of the history of Islamic logic is possible by identifying the problematic aspects of the subject and its distinctions in terms of periods,

and by comprehending the motivations that necessitate these distinctions.

Keywords: Logic, Aristotle, Modality, Hocazâde, Kilis Logic School.

Citation

Acarer, Ayşe. “The Reflection of the Subject of Modality in the Education of Kilis Logic School: An Evaluation of the Work Named *Zubdat al-Mukhtalatat min al-Tasdiqat*”. *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), 421-446. DOI: 10.69576/ihya.1629488

Date of Submission	31 January 2025
Date of Acceptance	4 April 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

The studies on logic that began in Kilis in the 18th century continued under the leadership of important teachers such as Logician Hacı Ömer Efendi, Hoca-zâde Hoca Abdurrahman Efendi, Abdullah Enverî and his son İsmetullah Efendi. Important works on logic were written during this period. A tradition was created with the important place of logic courses in the Ottoman education system and the annotation of many works. This tradition increased the reputation of the Kilis Logic School in the field of logic. However, due to reasons such as lack of continuity and complexity, this tradition could not be carried over to later periods. Kilis had a privileged position in the science of logic compared to other schools in the Ottoman Empire. After Logician Hacı Ömer Efendi, Kilis Logic School became an important educational center with the contributions of Abdullah Enverî and his brother Mehmet Tahir Efendi. In particular, Abdullah Enverî's works and the students he trained have enabled the formation of a qualified corpus. The logic tradition in Kilis gained international fame between the 18th and 20th centuries. Abdullah Efendi played an important role in the Turkish translation of logic with his contributions and attracted the attention of students both at home and abroad. Hoca-zâde Mehmet Tahir Efendi produced important works in the field of logic and dealt with the understanding of logic, which he considered a fundamental source in understanding religious sciences, in his works. In particular, his treatise titled *Zubdat al-Mukhtalatat min al-Tasdiqat* is one of the works in which the problem of modality is discussed in the most detailed way. In Aristotle's logic system, modality is a concept that determines the truth and validity of propositions. Modality is explained with modes such as necessity and possibility, and these modes express the different forms of propositions. However, the term modality was not used by Aristotle, but was termed by his commentators. In Aristotle's logical system, pure and simple (assertoric) propositions are propositions that do not contain modalities such as necessity or possibility, that state a certain situation of truth or falsehood, and that express a situation that exists in reality by establishing a simple connection between the subject and the predicate. Aristotle emphasizes that necessity carries an ontological certainty related not only to the content of the proposition, but also to existence. According to him, necessary propositions are propositions that are valid in every situation within the framework of a certain cause-effect relationship. However, Aristotle states that this necessity is not logical, but based on content. Aristotle argues that possibility is not a necessary condition for something to happen, but only expresses the existence of a certain potential, and that such propositions have a weaker informational value by indicating possibilities that do not carry necessity. Although modality is equivalent to mode in Turkish, in logic it is expressed with the concept of modality, which covers a wider range such as necessity, possibility and continuity, and determines the truth value of a proposition. This concept is grammatically complex and covers many more modalities than the types of modalities in Turkish. The concept of modality has been interpreted in various ways by different logicians from Aristotle to the present day. Modality, which determines the truth, necessity or possibility of a proposition, is generally associated with four modes in classical logic. In addition, modal propositions are actually evaluated as compound structures containing multiple interconnected provisions. Islamic logicians are divided into two groups: early period (mütekaddimîn) and late period

(müteahhirîn). With their approaches to the field of theology, the subliminal logicians have adopted Farabi's approach to modality according to the degrees of necessity and possibility of beings, and the understanding that necessity carries not only a logical but also an ontological and metaphysical reality. Farabi adopted Aristotle's understanding of modality and addressed the concepts of probability and possibility in an ontological context. He argued that God should be accepted as a necessary being. Ibn Sina, on the other hand, made a clear distinction between necessity and possibility by detailing modality at logical and ontological levels. Ibn Sina continued the understanding that God is a necessary being by systematizing the views of both philosophers. Based on Ibn Sina's understanding of modality, Islamic logicians elaborated modality based on Aristotle's sources. Especially in the period after Farabi, thinkers such as Tûsî, Qazvinî and Mehmet Tahir Efendi examined this concept in more detail and associated it with theological contexts. They defined various modes and systematized modal features such as necessity, possibility and impossibility based on Aristotle's syllogisms. The early Islamic logicians considered modality in three main types as wujub (necessity), mumamah (possibility) and imtina (impossibility), while discussing the different meanings of these concepts in various subcategories. There were disagreements between Farabi and Ibn Sina, especially on the modality of absolute propositions. The early Islamic logicians considered modality in four types as necessity, continuation, possibility and act, and stated that the diversification of these modes and their relations with each other lead to complex compound propositions. They also developed a system in which each mode is detailed with different subcategories. Among the 15 modal propositions generally accepted among Islamic logicians, 8 are simple and 7 are compound, and in the treatise of the Ottoman period logician Mehmet Tahir Efendi, 6 simple and 7 compound modal propositions were explained and 8 new modes were derived from them. The treatise of Kilisli Hocaşâde Mehmet Tahir Efendi deals with the subject of modality in detail and presents the methods of reaching correct information with logical inferences, verification processes and epistemological discussions in a way that can be checked with schematic tables. Therefore, Kilisli Hocaşâde Mehmet Tahir Efendi made significant contributions to the Ottoman scientific tradition. This study includes the Kilis Logic School, to which Kilisli Hocaşâde Mehmet Tahir Efendi was a member, and the problem of modality in the history of Islamic logic. It has been investigated how the issue of modality was addressed in Aristotle's understanding of logic and how this issue was handled in the tradition of Islamic history of logic. It has been tried to determine in which contexts the subject of modality originating from Aristotle underwent changes and developments in the history of Islamic logic and the tradition of Ottoman madrasah education. In addition, it is aimed to understand the problematic aspects of the subject with the contribution of this development to the literature in terms of the history of Islamic logic.

Giriş

Modalite meselesi, mantık tarihinde dile doğrudan etki eden ve işlevsellik niteliği taşıyan yapısıyla birlikte, anlaşılması güç ve karmaşık bir konu olarak kabul edilmektedir.¹ Aristoteles tarafından sistematik şekilde ele alınan modalite, özellikle İslam mantıkçılarıyla birlikte daha tafsılatlı şekilde incelenmiştir. Osmanlı döneminde ise modalite meselesine, çalışmamıza konu olan risale başta olmak üzere müstakil bazı çalışmalarda yer verilmiştir. Değerlendirildiği dönemlerde dille ilişkisi ve işlevsel anlamda kullanım amacına hizmeti bakımından bazı değişim ve dönüşümlere uğrayan modalite konusu, bahsi geçen değişimlerden kaynaklı olarak problematik bir yapı kazanmıştır. Çünkü her bir değişim kendi tarihselliği içerisinde bir ihtiyaca yanıt verirken, konunun, teorik çerçevesi açısından da tartışılabilir bir nitelik kazanmasına neden olmuştur. Çalışmada modalite probleminin mahiyetinin tespiti, dönemsel değişimlerin belirlenmesi hedeflenmekte ve nitel bir analiz yöntemi olarak dokümantasyon tekniği kullanılmaktadır. Çalışmada ele alınan ve analiz edilen Hocazâde Mehmet Tahir Efendi'ye ait (ö. M. 1889) *Zübdetü'l-Muhtelitât Mine't-Tasdikât* adlı risale, modalite konusunun müstakil olarak ele alındığı temel bir eserdir. Bu eser Osmanlı eğitim sisteminin önemli bir parçası olarak Kilis'te, Kilis Mantık Okulu'nda kaleme alınmıştır.

Mantık alanında adını XVIII. yüzyılda duyurmaya başlayan Kilis'te, mantık çalışmalarını başlatan Mantıkî Hacı Ömer Efendi'dir (ö. 1236/1821). Hacı Ömer Efendi Anadolu'nun birçok yöresinden gelen talebelere dersler vermiştir. *Tasdikât Haşiyesi*, *Tasavvurât Haşiyesi*, *Kadı Mir Haşiyesi* Mantıkî Hacı Ömer Efendi'nin kaleme aldığı eserlerdir. Onun vefatından sonra Hocazâdelerden 'Büyük Hoca' namıyla anılan Dokuzluzâde Hoca Abdurrahman Efendi öğreticilik görevini üstlenmiştir (ö. 1263/1847). *Kadı Mir Haşiyesi*, *Tasdikât ve Tasavvurât Haşiyesi* Hoca Abdurrahman Efendi'nin eserleridir.² Hoca Abdurrahman Efendi'den sonra Kilis Mantık Okulu'nun meşhur hocası Abdurrahman Efendi'nin oğlu Abdullah Enverî (ö. m. 1887) öğreticilik görevini sürdürmüştür. Abdullah Enverî'yle birlikte kardeşi Mehmet Tahir Efendi de bu vazifeyi yerine getirmiştir. Ardından mantık eğitiminde son öğretici olan Abdullah Enverî Efendi'nin oğlu İsmetullah Efendi (ö. m. 1913) önce Kilis'te, sonra Halep Lisesi'nde olmak üzere yirmi altı yıl hocalık yapmıştır.³ *Hulâsâ-i İlmi Mantık ve Tefviz el-Ferâiz* adlı eserler İsmetullah Efendi'ye aittir. Ancak ikinci eserin nerede olduğu bilinmemektedir.⁴

Osmanlı eğitim sisteminde mantık derslerinin fazlaca yer tutması neredeyse her yüzyılda mantık eserlerine dair şerhlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu şerhlerin okutulduğu Osmanlı medrese eğitiminin müfredatı içerisinde, mantık derslerinin önemli

¹ Kilisli Hocazâde Mehmed Tahir Efendi. *Zübdetü'l-Muhtelitât Mine't-Tasdikât*. (İstanbul: 1299), 2-3.

² Ramazan Gündüz. *Kilisli Abdullah Enverî'nin Usûl-i Cedide Zübdesi Türkî Risalesi Üzerine Bir İnceleme*. (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 10.

³ Kilisli Hocazâde İsmetullah Efendi. *Hulâsâ-i İlmi Mantık*. çev. Mehmet Tektuna (Halep: Sadâ-yı Şehbâ Matbaası, 1327), 2.

⁴ Ramazan Gündüz. *Kilisli Abdullah Enverî'nin Usûl-i Cedide Zübdesi Türkî Risalesi Üzerine Bir İnceleme*, 10-14.

bir yere sahip olduğu görülmektedir. Mantık ilmine dair çok sayıda eserin yazılması ve şerh edilmesiyle oluşturulan bu gelenek, talebe yetiştirilmesi hususunda sürekliliğin sağlanamaması, alanın öneminin tam olarak idrak edilememesi ve ele alınan konuların karmaşıklığı gibi sebepler yüzünden sürdürülememiş ve sonraki dönemlere intikal ettirilememiştir. Kilis Mantık Okulu'nu önemli kılan bir başka nitelik ise onun özel olarak mantık ilminde adını duyurmuş olmasıdır. Osmanlı'daki tüm medreselerde okutulan mantık ilminin diğer okullarda bu kadar büyük bir üne sahip olmaması, Kilis'teki medresenin ise yüzyıllar sonra bile isminin Mantık Okulu olarak anılması, onu mantık ilmi açısından özel kılmaktadır. Ayrıca Osmanlı medrese müfredatında kelam ilminin içerisinde çok belirgin olmaksızın bulunan felsefe ilmine rağmen mantık, müstakil bir ilim olarak yer almıştır.

Kilis Mantık Okulu'na yıllar sonra bu ismi kazandıran, meşhur ilmî geleneği olan medreselere uzak kalmasına rağmen, mantık alanında değerli merkezlerden biri kabul edilmesidir. Bu okulun söz konusu başarısında Abdullah Enverî ve kardeşi Mehmet Tahir Efendi'nin ciddi katkıları olmuştur. Ancak Kilis'te mantık eğitimi Abdullah Enverî'den yaklaşık yüz yıl önce Mantıkî Hacı Ömer Efendi'yle başlamıştır. Abdullah Enverî'nin yazdığı eserlerle ve yetiştirdiği talebelerle birlikte mantık eğitimi açısından daha ileri boyuta taşınmış olan Kilis Mantık Okulu, sonraki dönemlerde de çok sayıda talebenin öğrenim gördüğü bir eğitim kurumu olmaya devam etmiştir. Özellikle Sultan Abdülmecid Han tarafından basılması emrolunan Abdullah Enverî'nin *Tasdikât Haşiyesi* onun ününü arttırmakla kalmamış, eserlerinin büyük bir çoğunluğunun da el yazması eserler bulunan kütüphanelerde taş baskı olarak günümüze ulaşmasında etkili olmuştur.⁵

Kilis'teki mantık geleneği XVIII-XX. yüzyıllar arasında uluslararası bir şöhrete sahip olmuş ve yurt içinden olduğu kadar yurt dışından mantıkla ilgilenen talebelerin ilgisini çeken bir merkez haline gelmiştir.⁶ Dönemin mantıkçı âlimleri mahdud olan mantık eserlerini çoğaltarak Türkçe'ye tercüme ederek mantığı dilimize kazandırmışlardır. Ancak mantık ilminin Türkçeleştirilmesinde asıl katkı, Kilis Mantık Okulu'nun hocası olan Abdullah Efendi'ye aittir. Abdullah Efendi çalışmamıza konu olan *Zübdetü'l-Muhtelitât Mine't-Tasdikât* adlı risalenin yazarı Hocaâzâde Mehmet Tahir Efendi'nin de hocasıdır.

1. Hocaâzâde Mehmet Tahir Efendi (ö. M. 1889) ve Zübdetü'l-Muhtelitât Mine't-Tasdikât Adlı Risale

Hocaâzâde Mehmet Tahir Efendi'nin babası, Hocaâzâde Abdurrahman Efendi'dir. Abdullah Enverî (ö. m. 1887) ise kardeşidir. 1844 yılında doğmuş olan Mehmet Tahir Efendi tahsilini ağabeyi Abdullah Enverî'nin yanında tamamlamış ve ondan icazetname almıştır. Bu bakımdan Abdullah Enverî, Mehmet Tahir Efendi'nin hocası olmasının yanında Kilis Mantık Okulu geleneğinin de kurucularındandır. Kilis'te doğan Abdullah

⁵ Ahmet Turan Hazar. "Ulema ve Camileriyle Kilis Medreseleri". *Vakıflar Dergisi*, 24 (1995), 287.

⁶ Mehmet Ali Aynî. "Türk Mantıkçıları". Sadeleştiren: Naim Şahin, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 17 (2005), 352.

Efendi (ö. 1241/1887), tahsilini babası Abdurrahman Efendi'nin yanında tamamlayarak 1907'de icazetname almış, daha sonra Kesik Minare Medresesi'nde ders okutmaya başlamıştır.⁷ Aldığı icazetnameyle birlikte yerine getirdiği hocalık görevi vefatına kadar Kilis Mantık Okulu'nda devam etmiştir.

Ömrünü mantık tedrisatına adayan, bu alanda geriye oldukça hacimli eserler bırakan Abdullah Efendi, mantık nazariyelerini tatbikata koymak üzere çaba sarf etmiştir. Bu ilme hâkim olmanın insanı hayvandan ayıran temel nitelik olduğunu ifade eden Abdullah Efendi, ayrıca bu ilmin yalnız Arap lisanına mahsus olmadığına dikkat çekmiş, verdiği derslerde mantık ilmini Türkçe ibareler kullanarak aktarmaya çalışmış ve konuların bu şekilde daha kolay anlaşılacağını savunmuştur.⁸ O zamana kadar Arapça okutulan bu ilmi Türkçe okutma yoluna giden Abdullah Enverî, bu ilmin tek bir lisana ait olamayacağı kanaatindedir. Ayrıca sonraki dönemde Mehmet Tahir Efendi'nin görüşlerini etkilediği aşikâr olan Abdullah Efendi'ye göre, mantığın gereksiz olduğunu iddia edenlerin düşünceleri taassuptan kaynaklanan bir kuruntudan ileriye geçemeyecek kadar anlamsız kabul edilmelidir.⁹ Küfre düşmüş mantıkçı bilginler ise bu ilmi bozuk emellerine alet etmişler ve başarısız olmuşlardır. Ona göre naklî ilimlerde bilgi sahibi olup mantık bilmeyenler, herhangi bir münakaşada başarısız olmaya mahkûmdurlar. Çünkü onlar, mantikî çıkarımları yapabilecek yetkinliğe sahip değildirler. Tüm bu sebeplerden dolayı herhangi bir düşüncenin, mantıktan bağımsız icrası mümkün değildir. Mantık ilmi hakkındaki söz konusu görüşleri ve talebesi olarak etkilediği Mehmet Tahir Efendi'nin mantık çalışmaları dikkate alındığında Abdullah Efendi'nin bu ilme ne kadar önem verdiği son derece açıktır.

Abdullah Efendi'nin H. 1272'de *Tasdikât Haşiyesi*'ni Sultan Abdülmecid Han'a takdim etmesi ve padişahın isteği üzerine bu haşiyenin basılması, onun ve talebesi Mehmet Tahir Efendi'nin hakkında edinilen bilgilerin temel kaynağıdır. Yine o, H. 1290'da yazdığı *Zübdetü'l-Hâşiyetü'l-Cedîd* adlı eserinin girişinde Sultan Abdülaziz Han için övgü dolu ifadeler kullanmış ve hayır dualarda bulunmuştur.¹⁰ H. 1303'te vefat eden Abdullah Efendi geride, Mehmet Tahir Efendi tarafından okutulmaya devam edilen, mantık, münazara, nahiv, kıraat ve kelim alanlarında eserler bırakmıştır.

Abdullah Efendi'nin eserlerinin sayısı hakkında elimizde kesin bir rakam olmamasına rağmen, matbu olan ve olmayan 15 adedi bilinmektedir. Mehmet Tahir Efendi tarafından Kilis Mantık Okulu talebelerine okutulmaya devam edilen matbu eserleri, *Kitabû'l-Mantık fî Tertîbi'l-Akyise*, *Zübdetü'l-Hâşiyetü'l-Cedîde*, *Hâşiyetü'l-Cedîde*, *Hâşiyetü'l-Cedîde ale't-Tasdikât*, *Hâşiyetü'l-Cedîde ale't-Tasavvurât* ve *Hüseyniye Hâşiyesi*'dir. Matbu olmayan eserleri ise *Celaledin Devvanî Hâşiyesi*, *Şerhu'l-Akâid-i Nesefî Hâşiyesi*, *Hayalî Hâşiyesi*,

⁷ Halil İmamoğlu. *Kilisli Abdullah Efendi'nin Kıyas Anlayışı*. (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 4.

⁸ Kilisli Hocaşâde Abdullah Efendi (Enverî). *Zübdetü'l-Hâşiyetü'l-Cedîd*. (İstanbul: 1290), 3-4.

⁹ Mustafa Ülger, Ramazan Gündüz. "Kilisli Abdullah Enverî'nin Mantık-Din İlişkisine Bakış". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2013), 62.

¹⁰ Kilisli Hocaşâde Abdullah Efendi (Enverî). *Zübdetü'l-Hâşiyetü'l-Cedîd*, 2.

Tehzibü'l-Mantık, Mir Ebû'l- Feth, Molla Cami Hâşiyesi, Zübde ve Kadı Beyzâvi Tefsiri Şerîfi Hâşiyesi' dir.¹¹

Abdullah Efendi'nin çağdaşı olan bazı 19. yüzyıl mantıkçıları ise Ahıskalı Abdullah Ziyaüddin Efendi (m. 1813), Güncizade Kasım Efendi (m. 1841), Osman Abdülmenan Efendi (m. 1855) ve İngiliz Hoca Abdülkerim Efendi (m. 1885)'dir. Ancak Mehmet Ali Aynî'ye göre bu son müelliflerin arasında mantık ilmi açısından hepsinden üstün olan Kilisli Hocaâde Abdullah Efendi ve başta yetiştirdiği kardeşi Mehmet Tahir Efendi olmak üzere diğer talebeleridir.¹² 63 yıllık hayatında yazdığı birçok eser ve yetiştirdiği birçok talebe Abdullah Efendi'nin ilmi şahsiyetinin derinliğini ortaya koyar niteliktedir.

Kilisli Hocaâde Abdullah Efendi'nin tedrisatından geçen kardeşi Mehmet Tahir Efendi'nin telif ettiği eserler *Netayîç Hâşiyesi, Muhtelitât Risalesi, Kadı Mir Hâşiyesi* ve *İsagoci Risalesi'*dir. *İsagoci Risalesi'*ne “Kuvvetli bir akıl ve dosdoğru bir konuşmayla/nutk bizi üstün kılan Allah'a hamd olsun. Selam, kadîm burhanın sahibi olan Hz. Muhammed üzerine olsun. Yine selam, büyük şüpheleri, görüşleriyle keşfeden onun ailesine ve arkadaşlarına olsun.”¹³ duasıyla başlayan Mehmet Tahir Efendi'nin mantığı, dinî ilimlerin anlaşılması için temel bir kaynak kabul ettiği de açıktır. Hocaâde Mehmet Tahir Efendi hakkında günümüze ulaşan çok az bilgi vardır. Ona ait bilgileri genellikle ağabeyi Hocaâde Abdullah Efendi aracılığıyla elde etmek mümkün olmuştur. Adı geçen eserlerin yanı sıra ona ait olduğu iddia edilen birkaç eser dışında herhangi bir kaynak mevcut değildir. Bu eksiklik onunla ilgili araştırma yapmayı zorlaştırmasına karşın, günümüze ulaşan eserlerinin değer kaybetmesine sebep olmamaktadır. Hocaâde Mehmet Tahir Efendi'nin çalışmamıza konu olan *Zübdetü'l- Muhtelitât Mine't-Tasdikât* adlı risalesi, mantık konularından modalite probleminin işlendiği günümüze ulaşan en tafsilatlı eserlerdendir. Mehmet Tahir Efendi *Zübdetü'l-Muhtelitât Mine't-Tasdikât* adlı eserinin girişinde modalite yani cihet konusunu anlamanın oldukça zor bir iş olduğunu belirtmiş ve söz konusu eseri konunun daha rahat bir şekilde ve kısa süre içinde, isteyenler tarafından kolaylıkla anlaşılabilmesi için yazdığını belirtmiştir.¹⁴ Bu eser her ne kadar mantık eğitimi alan öğrenciler için özel bir mantık konusu hakkında yazılmış olsa da, Mehmet Tahir Efendi mantık ilminin öğrenilmesine ilişkin gerekliliği sıklıkla eserinde vurgulamıştır.¹⁵ Risalede mantığın, bilinmeyen bilindir olması için gerekliliğine değinilmiş, bu amaçla mantığın temel konularından olan tanım bahsinin önemine işaret edilmiştir. Çünkü Mehmet Tahir Efendi'ye göre tanım, şeyin ne olduğunu açıklamaktadır. 1881 yılına ait, 34 sayfa, 22

¹¹ Halil İmamoğlu. *Kilisli Abdullah Efendi'nin Kıyas Anlayışı*, 7-11.

¹² Mehmet Ali Aynî. *Türk Mantıkçıları*. 61.

¹³ Hülya Altunya. “Problems Encountered in Teaching Logic in Faculties of Theology”. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, 4/1 (2014), 53.

¹⁴ Kilisli Hocaâde Mehmed Tahir Efendi. *Zübdetü'l- Muhtelitât Mine't-Tasdikât*, 4-5.

¹⁵ Kilisli Hocaâde Mehmed Tahir Efendi. *Zübdetü'l- Muhtelitât Mine't-Tasdikât*, 5.

tablodan oluşan ve çok sayıda örnekle somutlaştırılan risalenin¹⁶ içeriğinin kavranması, İslam mantık tarihinde modalite probleminin mahiyetinin anlaşılması ile mümkündür.

3. Aristoteles'te Modalite

Aristoteles'in mantık sisteminde temel hedef, önermelerin doğruluk değerlerinin tespiti ile bu önermeler vasıtasıyla kurulan kıyasın sonucunda doğru çıkarımı elde etmektir. Ancak, özellikle koşullu önermelerde doğruluk ve geçerlilik tespiti, bağlı olduğu şartın niteliklerinin sürdürüldüğü sürecin devamlılığıyla da ilişkilidir. Çünkü bir önermenin doğruluğu, sadece nesnelerin durumu ile değil, bu nesnelerin olma biçimiyle de ilişkilidir.¹⁷ Bu bağlamda, bir önermenin doğru olup olmadığı, onun modlarına göre belirlenebilir. Bu noktada modalite konusu anlam kazanmaktadır. Modalite, bir önermenin olma biçimi ya da zorunluluğunu, olasılığını veya mümkünlüğünü ifade eder. Aristoteles, modaliteyi bahsi geçen önerme ilişkisi nedeniyle kategoriler ve önermeler üzerinden tartışmıştır. O, modaliteyi mantık ve ontoloji bağlamında ele alırken, bir önermenin farklı biçimlerde olabileceğini belirtir. Aristoteles'e göre hükümlerde kiplik, dilde var olan ve gündelik kullanımda apaçık kabul gören nitelemeler vasıtasıyla elde edilir. Bu durumda kiplik, metafizik ayrımlar açısından konu edilemez. Ona göre modalite yani kiplik konusu, üç farklı önerme çeşidiyle izah edilir. Bunlar zorunluluğu kendisinde doğrudan barındırmayan arı veya basit (assertorik) önermeler, zorunluluğu kendisinde zorunlu olarak içeren zorunlu (apodeiktik) önermeler ve gerçekleşme potansiyeline sahip mümkün (problematik) önermelerdir.¹⁸ Ancak Aristoteles'e göre esas olan iki modalite zorunluluk ve mümkünlüktür. Diğer tüm modlar bunlardan türetilir. Aristoteles eserlerinde modalite ifadesini kullanmadığı gibi onun tanımını da yapmamıştır. Bu kelimeler onun şarihleri tarafından terimleştirilmiştir. Aristoteles tarafından belirlenen üç kipten en temel olan mod ise 'assertorik' yani zorunlu olmayan önermelerin içine alındığı moddur.

3.1. Arı ve Basit (Assertorik) Önermeler (Zorunlu Olmayan Önermeler)

Aristoteles'in mantık sisteminde, arı ve basit (assertorik) önermeler veya daha yaygın terimiyle doğrudan önermeler (assertoric propositions), belirli bir doğruluğa ya da yanlışlığa sahip olan, ancak zorunluluk ya da olasılık gibi modaliteler içermeyen önermelerdir. Bu önermeler, bir şeyin var olduğunu ya da olmadığını, bir özelliğin bir şeye ait olup olmadığını belirten önermelerdir. Bunlar öznenin herhangi bir özelliğinin yüklemde ifade edildiği önerme formudur. Bu önerme çeşidinde önermenin öznesi ile yüklemi arasında basit bir bağ kurulmuştur.¹⁹ Arı ve basit önermenin formu 'A, B'dir.'

¹⁶ Kilisli Hocaşâde Mehmed Tahir Efendi. *Zübdetü'l- Muhtelitât Mine't-Tasdikât*, 1-22.

¹⁷ Ayşe Şavklıyıldız. "Bir Düşünme Biçimi Olarak Aristoteles Öncesi Şartlı Yapılar". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 23 (2017), 251.

¹⁸ Aristoteles. *Organon III, Birinci Analitikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 26-27.

¹⁹ Rıza Tevfik. *Kâmus-ı Felsefe*. (İstanbul: Amira Matbaası, 1330), 417.

şeklinde. Doğrulanması veya yanlışlanması mümkün olan tüm önermeler bu önerme çeşidine örnektir. Dolayısıyla Aristoteles'e göre deney ve gözleme dayanan tüm önermeler assertorik yani basit ve modalitesiz önermelerdir. Bu önerme çeşidinde birbirinin zıddı olan basit önermelerin geçerliliği mümkündür. Yani, birbirinin tersi iki assertorik önermenin gerçekleşmesi imkân dâhilindedir. Arı ve basit önermeler yalnızca bir durumu bildirir. Bu önermelerin doğru ya da yanlış olması, herhangi bir koşul ya da zorunluluk gerektirmez. Bu tür önermeler, yalnızca gerçeklikte var olan bir durumu belirtir.

3.2. Zorunlu (Apodeiktik) Önermeler

Aristoteles, zorunluluğun yalnızca önermenin konusu için gerekli bir durum olduğunu değil, aynı zamanda onun varlıkla ilişkili olan kesinliğini de ifade ettiğini vurgular. Yani, bir şeyin zorunlu olması, onun ontolojik düzeyde kaçınılmaz olduğuna işaret eder. Bu, Aristoteles'in sebep-sonuç ilişkisi bağlamındaki görüşüyle paralellik gösterir. Zorunluluk, belirli bir sebep-sonuç ilişkisi gereği ortaya çıkar ve bunun dışında bir olasılık veya seçenek yoktur. Zorunlu önermeler, 'A mutlaka B'dir.' formunda kurulan önermelerdir. Bu önermeler her zaman ve her şart altında zorunluluğu ifade eder. Aristoteles bu önermeler için aritmetik ve geometriden örnekler vermiştir. Onların zorunluluğu önermelerin içeriğine ait olup, mantıksal bir zorunluluk değildir.²⁰ Buna karşın apodeiktik önermelere hiçbir önermenin içeriği yönünden zorunlu olamayacağı gerekçesiyle itiraz edilebilir. Çünkü en üst öncüller olan aksiyom ve postulların bile içerikleri yönünden zorunlu olmadığı iddia edilebilir.

3.3. Mümkün (Problematic/Kontenjan) Önermeler

Aristoteles, bir şeyin mümkün olmasının, onun gerçekleşmesi için gerekli bir koşul olmadığını belirtir. Mümkünlük, her şeyin belirli ve zorunlu bir potansiyel taşımadığı anlamına gelir. Aristoteles için mümkünlük, varlıkların ya da olayların gerçekleşme potansiyeli sunmasıyla ilgilidir. Bu durum, potansiyel ile aktualizasyon arasındaki farka işaret eder. Mümkünlük bir potansiyel durumken, gerçekleşme daha sonra elde edilen bir netice olabilir. 'A, B'dir.' şeklinde basit bir forma sahip olan mümkün önermelerin basit önermelerden farkı, bildirilen özelliğin deney ve gözleme dayalı olmaması, dolayısıyla da zorunlu olmamasıdır. Bu önermeler bir olasılığı belirttiği için 'A, B olabilir.' formuyla da ifade edilebilir.²¹ Mümkün önermeler kayıtlılandıkları niteliğin geçerliliğinin dışarıda bırakılması şartıyla, basit önermeler ve zorunlu önermelerden kesin bilgi değerine sahip olmaları bakımından daha zayıftır. Çünkü onlar, önerme içerisindeki imkân derecelerini gösterirler.

4. İslam Mantık Tarihinde Modalite Problemi

Türkçe'de kip olarak karşılık bulan *mod*, Latince'de *modus*, İngilizce'de *mood* ya da *mode*, Almanca'da *modus*, İtalyanca'da *modo* ve Osmanlıca'da *hâl* kelimeleriyle ifade edilir.

²⁰ Aristoteles. *Organon III, Birinci Analitikler*, 25-26.

²¹ Aristoteles. *Organon III, Birinci Analitikler*, 41-45.

Önermenin nicelik ve niteliğine işaret ederek biçimini belirleyen kiplik²² yani modalite ise Latince’de *modalitas*, Fransızca’da *modalite*, Almanca’da *modalitat*, Osmanlıca’da *cihet* ve İngilizce’de *modality* şeklinde ifade edilir. Modalite, bir cümle, ilişkili başka bir cümle ya da önermenin ne şekilde doğru olduğunu belirtmesi anlamına gelir.²³ Osmanlıca ve Arapça mantık eserlerinde *cihet* şeklinde isimlendirilen modalite, sözlükte taraf ve yön şeklinde karşılık bulur. Mantık bilimi açısından ise modalite, zorunluluk veya zorunsuzluk, devamlılık veya devamsızlık bakımlarından konunun yükleme nispet edilmesiyle ortaya çıkar.²⁴

Türkçe dilbilgisi bağlamında, kiplik kavramı mantıktaki modalite anlamını tam manasıyla ifade etmemektedir. Türkçe’de, genellikle 4 ana kip türü kabul edilir: emir, istek, dilek-şart ve gereklilik. Oysa mantık disiplininde, bu kipler çok daha geniş bir yelpazeye yayılmakta olup, devamlılık, zorunluluk, mümkünlük gibi farklı modaliteler de bu kapsamda ele alınmaktadır. Mantıksal kipler, bir önermenin doğruluk değerini ve yüklem, belirli bir zamana, mekâna, koşula ya da zorunluluğa bağlı olarak geçerliliğini ifade eden özelliklere sahiptir.²⁵ Türkçe’de kiplik çoğunlukla zaman kipleriyle ilişkilendirilse de bu karmaşık yapı, dilbilgisel açıdan kiplik kavramının tam olarak anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Öte yandan, mantıkta kiplik, özne ile yüklem arasındaki ilişkiyi belirleyen bir bağ olarak tanımlanır. Bu nedenle, Türkçe’de yalnızca 4 kip türü kabul edilirken, mantıktaki kip anlayışları, farklı mantıkçıların yaklaşımlarına bağlı olarak çok daha fazla sayıda olabilir.

Modalite kavramı, mantığın temellerini atan Aristoteles’e dayandırılmakla birlikte, Batılı mantıkçılar ve İslam mantıkçıları arasında bu kavramın kapsamı ve anlamı konusunda görüş birliği bulunmamaktadır. Burada kapsamdan kasıt, temelde modların sayısı, dolayısıyla da söz konusu modların fazlalığından kaynaklı olarak kurulabilecek alternatif kıyasların geçerlilik değerlerine ilişkindir. Bunun başlıca nedeni, Aristoteles’in modalite anlayışının, kendisinden sonraki mantıkçılar tarafından olası yorumlarla derinlik kazanmasıdır. Aristoteles, eserlerinde doğrudan “modalite”, “mod” veya “modal ifadeler” terimlerini kullanmamıştır; bu terimler ilk kez Boethius (470-525) tarafından literatüre kazandırılmıştır. Modalite, bir önermede doğruluğun özne ile yüklem arasındaki ilişkiye dayandığı durumu tanımlayan bir kavram olarak ifade edilebilir. Başka bir deyişle, modalite, bir önermenin içerdiği hükmün mümkün, imkânsız veya zorunlu olup olmadığını ortaya koyan bir belirteç işlevi görür.²⁶ Dolayısıyla, kip içeren bir önermenin geçerliliğini değerlendirebilmek veya yanlışlığını tartışabilmek için, söz konusu kiplerin mahiyetlerinin bilinmesi zorunludur.

²² Afşar Timuçin. *Felsefe Sözlüğü*. 5. baskı (İstanbul: Bulut Yayınları, 2004), 323.

²³ Ahmet Cevizci. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 512.

²⁴ Yusuf Şevki Yavuz. “Cihet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA) 7 (1993), 545.

²⁵ Sadık Türker. *Aristoteles, Gazzâlî ile Leibniz’de Yargı Mantığı*. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002), 176.

²⁶ İbrahim Çapak. “Ebu Salt Danî’nin Modalite Anlayışı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2004), 70.

Bir modalite ya çok sayıda ya da belirli sayıda modaliteyle özne ve yüklem arasındaki bağı belirler. Mantıkçılar genellikle belirli sayıda modaliteyle kurulan bağı kullanarak çıkarımın geçerlilik ve doğruluk değerlerini ortaya koyma yoluna giderler. Klasik mantıkta ise bu tür bir düzenlemede modların sayısı daha önce de belirtildiği üzere 4 olarak ifade edilir.²⁷ Kiplik, özne ile yüklem arasında anlam yönünden bir ilişki kurmayan, bunun yerine bir önermenin niceliği ve niteliğiyle farklı bir yapıya sahip olan bir kavramdır. Daha açık bir ifadeyle kiplik, bir önermenin hükmünün gerçek, zorunlu veya mümkün olup olmadığını belirleyen bir özellik taşır. Kipli önermeler, yüzeyde tek bir önerme gibi görünse de aslında içinde birbirine bağlı iki ya da daha fazla önermeyi barındıran bileşik yapılar anlamını taşır. Bu bağlamda, bir modal önerme, aslında iki ayrı hüküm içeren ve birbiriyle iç içe geçmiş iki önerme olarak şekillenir. Örneğin, “Zorunlu olarak Tanrı bilendir.” şeklindeki bir önermede, “Tanrı bilendir.” ve “Tanrı’nın bilmesi zorunludur.” ifadeleri, birbirine geçmiş iki ayrı hüküm barındıran bir bileşik önerme oluşturur.

5. İslam Mantıkçılarına Göre Modalite

İslam mantıkçıları, zaman içindeki düşünsel farklılıklar ve dönemsel değişimler nedeniyle mütekaddimîn (erken dönem) ve müteahhirîn (geç dönem) mantıkçılar olarak iki gruba ayrılmıştır. Bu ayrımın temel sebeplerinden biri, müteahhirîn mantıkçıların felsefi meseleleri kalam alanına dâhil etmeleri ve bir delilin yanlışlığı nedeniyle, o delille ispatlanmak istenen şeyin de yanlış olduğu sonucuna varılamayacağına ilişkin görüşleridir.²⁸ Buna karşın, mütekaddimîn mantıkçılar bu görüşlere karşı çıkmış ve sistemlerini bu ilkedен hareketle inşa etmemişlerdir.²⁹

İslam mantıkçıları tarafından modaliteyi ifade etmek için kullanılan “cihet” veya “müveccehat” teriminin ilk defa Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed el-Farâbi (ö. 950) tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Farâbi, cihetin, bir kazıyyenin mahmûlüne bitişik olan kelime olduğunu belirtmiş ve bu terimi, kazıyyenin konu ve mahmûlünün varlıklarının niteliklerine işaret etmek için kullanmıştır. Yani Farâbi, modaliteyi bir şeyin varlık düzeyindeki farklı olma biçimlerine ve bu varlıkların ne kadar zorunlu ya da mümkün olduğuna odaklanarak ele alır. Farâbi, bir şeyin zorunlu olmasının, varlık için kaçınılmaz olduğunu savunur. Zorunluluk, yalnızca mantıksal ya da ontolojik değil, aynı zamanda metafiziksel bir zorunluluk anlamına gelir. Yani, bir şeyin zorunlu olması, onun bir tür varlık yasasına dayanması gerektiğini ifade eder. Farâbi, zorunluluğu, sebeplerin ve sonuçların bağlantısı üzerinden açıklar. Bir şeyin zorunlu olması, onun kesin ve değiştirilemez bir şekilde mevcut olduğu anlamına gelir. Örneğin, Tanrı’nın varlığı Farâbi’ye göre zorunludur. Çünkü Tanrı’nın varlığı kendi özüyle belirlenmiştir ve başka

²⁷ Necati Öner. “Klasik Mantıkta Modalite-I, Modal Önermeler”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1967), 69.

²⁸ Mehmet Ali Aynî. *Türk Mantıkçıları*, 52-53.

²⁹ İbn Haldun. *Mukaddime II*. çev. Süleyman Uludağ, 2. baskı (İstanbul: Dergah Yayınları, 1991), 1167-1168.

bir varlık biçimiyle açıklanamaz. Dolayısıyla Farâbi'ye göre Tanrı, zorunlu varlık olarak kabul edilir.³⁰

Aristoteles'in modalite anlayışıyla uyumlu şekilde Farâbi, olasılığı belirli bir olayın gerçekleşmesi için gerekli olan koşulların varlığına dayandırır. Bir şeyin belirli koşullar altında gerçekleşmesi mümkündür, ancak zorunlu değildir. Olasılık, kesin olmayan ama muhtemel bir durumdur. Mümkünlük ise bir şeyin varlıkta yer edinmesi için gerekli koşulların mevcut olması durumunu ifade eder. Farâbi modalite anlayışına Tanrı'nın varlık durumu ve evrenin yaratılışı gibi metafizik soruları dâhil eder. Bu şekilde, modaliteyi yalnızca mantıksal bir araç olarak değil, aynı zamanda ontolojik bir gerçeklik olarak ele alır. Bu bakımdan Farâbi, Tanrı'nın zorunluluğunu ve evrenin yaratılışını ontolojik bir düzlemde ele alır. Farâbi için Tanrı'nın varlığı zorunludur ve bu zorunluluk, varlığın ilk nedeni olarak açıklanabilir. Diğer her şey ise Tanrı'dan türemiş olan mümkün varlıklardır.

Farâbi'den sonra modalite meselesini tafsılatlı şekilde ele alan Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullah b. Sîna el-Belhi (İbn Sîna ö. m. 1037), konunun İslâm mantıkçıları tarafından ele alınmasına katkı sağlamış ve genel itibarla kabul edilen modalite anlayışını sistemleştirmiştir. İbn Sîna'nın modalite anlayışı, Aristoteles ve Farâbi'yle genel anlamda örtüşse de, zorunluluk cihetini farklı modlarla ilişkilendirerek detaylandırması ile bağ ve nicelik moduna dair görüşleri açısından ayırır. İbn Sîna, konunun girift yapısına dikkat çekerek modaliteyi hem mantıksal hem de ontolojik düzeyde ele alırken, özellikle zorunluluk ve mümkünlük kavramları arasında net bir ayırım yapar.³¹ Farâbi'nin kabul ettiği şekilde İbn Sîna'ya göre de, yalnızca Tanrı zorunlu varlıktır ve diğer varlıkların tamamı mümkün varlıklardır.

İbn Sîna'dan sonra Ebû'l-Berekât el-Bağdâdi (ö. m. 1152) tarafından da incelenen cihet konusuna değinen bir başka İslâm filozofu da Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd (İbn Rüşd)'dür (ö. m. 1198). Ayrıca modalite konusu sonraki dönemlerde Esîrüddin Ebherî (ö. m. 1265), Nasiruddin Tûsî (ö. m. 1274) ve Siraceddin el-Ürmevî (ö. m. 1283) tarafından da ele alınmıştır.³² İsmi geçen İslâm mantıkçıları modalite konusunu örnekendirerek genişletmiş ancak esas itibarla kendilerinden önceki filozoflardan konu özelinde farklı görüşler savunmamışlardır.

Modalite anlamında *müveccihat* kavramını kullanan Tûsî'nin kabul ettiği üç kip, mütekaddimîn mantıkçılar tarafından da benimsenen, vacip, imtina ve imkân kipleridir.³³ Verilen tarihsel bilgilerden de anlaşılacağı üzere cihet konusu İslâm mantıkçıları

³⁰ Farâbi. *Kitâbu'l-İbâre, el-Mantık inde'l-Fârâbi I*. Tahkik: Refik el-Acem (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1985), 155-156.

³¹ İbn Sîna. *Kitâbu's-Sifâ, Metafizik I-II*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2004-2005), 32-22.

³² Farid Jabre, Samih Dgheim, Rafic Al-Ajam ve Gerard Gihamy. *Encyclopedia of Arabic Terminology of Logic*. (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 262.

³³ Farid Jabre, Samih Dgheim, Rafic Al-Ajam ve Gerard Gihamy. *Encyclopedia of Arabic Terminology of Logic*. "Muhtelitat" Maddesi, 1030.

tarafından irdelenmiştir. Temelde Aristoteles kaynaklı olan bu konuyu İslâm mantıkçıları detaylandırmış ve kelimâ bağlamlarla ilişkilendirilerek modaliteyi daha anlaşılır hale getirilmişlerdir.

İslâm mantıkçıları, cihet olarak adlandırdıkları modal önermeleri ifade ederken, temel olarak İbn Sîna'nın görüşlerine dayanmaktadırlar.³⁴ İbn Sîna'ya göre, “zevatü'l-cihet” yani, modal önermelerde kip kavramı, yüklemle konu arasındaki bağı belirleyen ve bu bağlama zorunluluk veya zorunsuzluk niteliğini yükleyen bir çeşit olasılık ya da pekiştirme anlamı taşır.³⁵ Bu açıklamaya göre, İbn Sîna'ya göre modalite, yüklemle konu ile olan ilişkisinin tespitine aracılık eder. Aristoteles'in modalite anlayışıyla uyumlu olarak temelde üç kiplik olduğunu savunan İbn Sîna bunları, zorunlu, imkânsız ve mümkün şeklinde tasnif eder. Ancak İbn Sîna, Aristoteles'in assertorik (doğrulamayı) önermelerini farklı bir şekilde anlamlandırarak, bu kip türü yerine imkânsız kipi öne çıkarmıştır.³⁶ Müttekaddimîn mantıkçıları da, İbn Sîna'nın kiplik anlayışını benimseyerek, Aristoteles kaynaklı modalite konusunu İslâm mantığına entegre etmişler ve alana önemli bir katkı sağlamışlardır.

İbn Sîna'yla birlikte daha detaylı bir şekilde ele alınmaya başlanan modalite konusu, Aristoteles tarafından kıyasın dört şekli bağlamında ele alınmış ve zorunlu olmama, zorunluluk ve mümkünlik niteliklerine göre değerlendirilmiştir.³⁷ O, modalite konusuna temelde *Birinci Analitikler* kitabında yer vermiştir. Aristoteles'in konuyu detaylı bir şekilde ele almamış olmasının sebebinin onun bu konuya fazla önem vermemesi olduğu iddia edilmiştir.³⁸ Ancak İbn Sîna'dan itibaren ilk önce Necmuddin el-Kazvinî³⁹ (ö. m. 1276-1294?), sonrasında İsmail Gelenbevî (ö. m. 1790) ve en son olarak da Kilisli Hocazâde Mehmet Tahir Efendi modalite konusunu çok detaylı bir şekilde incelemiştir. Çünkü onun yazdığı söz konusu eser bir ders kitabı olarak tasarlanmıştır.⁴⁰ Mehmet Tahir Efendi'yi modalite konusu üzerine çalışmalar yapan diğer filozof ve mantıkçılardan ayıran en temel özelliklerden biri ise onun konuyu tüm ayrıntılarıyla işleyip, görüşlerini tablolarla desteklemesi olmuştur.

Ancak modalite anlamında *muhtelitât* kelimesini kullanan el-Ebherî'nin *Keşfü'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik* adlı eseri ulaşabildiğimiz ilk kaynak olmuştur.⁴¹ Ebherî eserinde konuyu ayrıntılarıyla işlemiş ve 11'i basit, 7'si bileşik olmak üzere toplamda 18 kip olduğunu

³⁴ İbn Sîna. *Yorum Üzerine*. çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 103-115.

³⁵ İbn Sîna. *Yorum Üzerine*, 103.

³⁶ İbn Sîna. *Yorum Üzerine*, 103.

³⁷ Aristoteles. *Organon III, Birinci Analitikler*, 30-31.

³⁸ Jan Lukasiewicz. *Aristotle's Syllogistic*. (Oxford: Oxford Press, 1998), 133-134; Ayşe Şavklıyıldız, “İbn Sîna'da Şartlı Kıyasın Yapısı ve Epistemik Değeri -Batılı Modern Mantıkçıların Savunuları Bağlamında-”. *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39/1 (2017), 86-87.

³⁹ Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibi el-Kazvinî. *er-Risaletü's-Şemsîyye fi'l-Kavaidi'l-Mantikiyye*. Tahkik: Mehdi Fazlullah (Beyrut, 1998), 86.

⁴⁰ İsmail Köz. “Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/1 (2002). 143.

⁴¹ Esfîrüdî el-Ebherî. *Keşfü'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik*. Tahkik ve neşir: Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Çantay Yayınları, 1998), 138.

belirtmiştir. *Muhtelitât* kelimesi cihet konusu kapsamında Kazvinî tarafından da kullanılmıştır. Ancak o, bu kelimeyi sadece konu başlığı olarak kullanmış, açıklamasını yapmamıştır.⁴² Buradan da anlaşılacağı gibi *muhtelitât* kelimesi Mehmet Tahir Efendi'ye ait bir ifade değildir.

5.1. Mütেকaddimîn Mantıkçılarda Modalite

Mütেকaddimîn ve müteahhirîn İslâm mantıkçıları önermelerin kiplikleri konusunda iki farklı görüşe sahiptir. Mütেকaddimîn mantıkçılara göre vücûb, imkân ve imtina olmak üzere temelde üç tür kiplik olduğu kabul edilir. Ancak bu dönemin mantıkçı filozoflarının bile kendi aralarında modalite konusunda görüş birliği sağladığı söylenemez. Farabî mutlak önermelerin modalitesinin varlığını savunurken, İbn Sîna mutlak önermelerin modalitesiz olduğunu ifade etmiştir. Yine İbn Sîna kıyasların modalitesi konusunu çok geniş işlemesine karşın Farabî bu konuyla ilgilenmemiştir. Bunlar modalite konusunda mütেকaddimîn mantıkçıların ileri sürdüğü farklı görüşlerdendir. Anlaşılacağı üzere bu konuda aynı döneme ait mantıkçılar ve filozoflar bazı farklı görüşlere sahip olabilmektedir. Kuşkusuz bu durum, modalite konusunun çalışılmasını güçleştirmektedir. Mütেকaddimîn mantıkçıların kabul ettiği kiplikler kısaca şöyle açıklanabilir:

5.1.1. Vücûb (Zorunluluk)

Nisbetin konudan ayrılmasının imkânsız olduğu ve yokluğu mümkün olmayan önermelerdir. *Vücûb-u zatî* (konunun özünden doğan zorunluluk) ve *vücûb-u bi'l-ğayr* (başka şeyden kaynaklanan zorunluluk) olmak üzere ikiye ayrılır. Allah'ın âlim olması O'nun özünden kaynaklanan bir zorunluluk olduğu için *vücûb-u zatî* iken, insanın yürürken bacaklarını hareket ettirmesi onun cevheri ile ilgili olmadığı için *vücûb-u bi'l-ğayr*dır.

5.1.2. İmkân

Bir şeyin bizzat kendisinin ne varlığını ne de yokluğunu gerektirmemesi durumudur. Var olması ve yok olması eşit düzeyde imkân dâhilindedir. İmkân, *imkân-ı has* ve *imkân-ı âmm* olmak üzere ikiye ayrılır. Hem var olma hem de yok olma yönünden zorunluluğun kaldırılmasına *imkân-ı has*, zorunluluğun yalnız bir yönden kaldırılmasına da *imkân-ı âmm* denir. İnsanın kâtip olması ya da olmamasının herhangi bir zorunluluk taşımaması sebebiyle bunu ifade eden bir önerme *imkân-ı has* olacaktır.

Ateşin sıcak olduğunun ifade edildiği bir önermede ise onun sıcak olmamasının zorunlu olmaması sebebiyle bu önerme *imkân-ı âmm* kategorisinde değerlendirilir.⁴³

5.1.3. İmtina (İmkânsızlık)

Herhangi bir şeyin özünün, dış varlığında başka herhangi bir şeyin yokluğunu gerektirme zorunluluğudur. Buna *imtina* yani *imkânsızlık* denir. Özelliği ise hiçbir şekilde

⁴² Necmuddin Ali bin Ömer el-Kazvinî el- Kâtibî. *er- Risaletu'l- Şemsiyye fi'l- Kavaidi'l Mantikiyye*, 226.

⁴³ Necati Öner. *Klasik Mantıkta Modalite-I, Modal Önermeler*, 78.

var olamamaktır. Ateşin sıcak olmasının zorunlu, soğuk olmasının imkânsız, sönmesinin ise mümkün olması buna örnektir.

5.2. Müteahhirîn Mantıkçılarda Modalite

Müteahhirîn mantıkçıların modalite anlayışına zemin hazırlayan temel sebeplerden biri İbn Sîna'nın, konulara yüklenen yüklemelerin zorunlu ve mümkünün dışında herhangi bir zamanda yüklendiği önermeleri de bu konunun içinde saymasıdır.⁴⁴ Bu durumda, içinde zaman, dolayısıyla süreklilik barındıran ifadeler de kip görevi görmek durumundadır. İslam dünyasında müteahhirîn mantıkçılara göre dört tür modalite vardır. Bunlar, zorunluluk, devam, imkân ve fiildir. Yine onlara göre bu dört kipliğin farklılıkları ve birbirleriyle ilişkileri göz önüne alındığında çok sayıda önerme ortaya çıkar. Ancak üzerinde en çok durulan 15 modal önermenin 8'i basit, 7'si bileşiktir. Bir önermenin basit ya da bileşik oluşunu belirleyen, önermelerin içerdikleri kiplik sayısıdır. İki ya da daha fazla kipliği içeren önermeler bileşiktir. Ayrıca basit önermeler devam ve zorunluluk kipleri ile kayıtlarılarında bileşik önermeler ortaya çıkar. Her insanın öğretmen olması mümkünken, her insanın öğretmen olmasının zorunlu olmaması buna örnektir. (İmkân + Zorunluluk = Mümküne-i hasse) tek bir hüküm varken modalite sayısı da tek olmasına karşın, birden fazla hükmü içinde barındıran bir önermede o sayı kadar modalite mevcuttur. Bunlar konumlarına göre modalitenin modalitesi olarak adlandırılabilirler.⁴⁵ Modalitelerin çeşitlenmesine, yani birbirleriyle olan münasebetlerine göre bileşik önermeler ortaya çıkar. Basit önermelerde ise bu çeşitlilik dört modalitenin farklılıklarına göre oluşur. Basit önermeler devam ve zorunluluk modaliteleri ile kayıtlarılarında, bileşik önermeler ortaya çıkmıştır. İslam mantık geleneğinde ve Kilis Mantık Okulu'nda kabul edilen haliyle bahsi geçen 4 tür modalite ve örnekleri şunlardır:

5.2.1. Zorunluluk

Müteahhirîn İslam mantıkçılarına göre 6 çeşit zorunluluk vardır. Allah'ın diri olması gibi konunun özünden çıkan zorunluluk, her insanın var olduğu sürece canlı olması gibi yüklem konuya yüklenmesinin zorunluluğu, her kâtibin yazarken zorunlu olarak parmaklarını hareket ettirmesi gibi konunun özünün vasıflandırılmasından çıkan zorunluluk, ayın belli bir vakitte zorunlu olarak tutulması gibi belli vakitteki zorunluluk, ayın gecenin birinde zorunlu olarak tutulması gibi belirsiz vakitte zorunluluk ve Ali'nin ayaktayken zorunlu olarak ayakta olması gibi yüklem şartına bağlı zorunluluktur.

5.2.2. Devam

Her hayvanın mevcut olduğu sürece canlı olması gibi nispetin konudan çözülmemesi halidir.

⁴⁴ Hasan Ayık, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 323.

⁴⁵ Necati Öner, *Klasik Mantıkta Modalite-I, Modal Önermeler*, 80.

5.2.3. İmtina (İmkânsızlık)

Olumlu veya olumsuz fiilin bi'l-fiil ortaya çıkmasıdır.

5.2.4. İmkân

Bir şeyin bizzat kendisinde varlığının veya yokluğunun eşit olması durumudur. İslâm mantıkçıları tarafından tüm zorunlulukların karşısında bir olasılık olduğu kabul edilerek 6 çeşit imkândan bahsedilir. Ancak bunlardan yalnızca biri (mümkin-i amme) dikkate alınmıştır.

Bu esaslara göre şekillenen basit modal önermeler şunlardır:

- **Zarûriyye-i Mutlaka:** Öznenin zatı devamlılığını sağladığı sürece yüklem konuya yüklenmesinin veya olumsuzlanmasının zorunlu olduğu önermelerdir. Bunlar öznenin zatına dayalı olan bir zorunluluktan bahseden basit önermelerdir. Örnek:

Her insan mevcut oldukça zorunlu olarak canlıdır.

Her insan mevcut oldukça zorunlu olarak taş değildir.

- **Meşrûta-i Amme:** Yüklem özelliklerinin sürekliliğine bağlı olarak yüklem özne açısından var olmasının veya olumsuzlanmasının zorunluluğunun hüküm olduğu önermelerdir. Öznenin vasfı ile zatına bağlı olan, öznenin vasfının var olmasına dayalı zorunluluğu ifade eden basit önermelerdir. Örnek:

Her kâtip yazı yazmayı sürdürdüğü müddetçe zorunlu olarak parmakları hareket halindedir.

Her kâtip yazı yazmayı sürdürdüğü müddetçe zorunlu olarak parmakları hareketsiz değildir.

- **Vaktiyye-i Mutlaka:** Belli bir zamanda yüklem zorunlu olarak var olduğunu ya da olumsuzluğunun zorunluluğunu ifade eden önermelerdir. Örnek:

Ay her vakt-i heylulede zorunlulukla tutulur.

Ay her vakt-i heylulede zorunlulukla ışıklı değildir.

- **Müntezire-i Mutlaka:** Belirli olmayan bir zamanda yüklem varlığının ya da olumsuzlanmasının zorunlu olduğunun ifade edildiği önermelerdir. Örnek:

Ay gecelerden birinde zorunlulukla tutulur.

Ay gecelerden birinde zorunlulukla ışık vermez.

- **Daime-i Mutlaka:** Öznenin zatı var olduğu sürece yüklem devamının ya da olumsuzluğunun hüküm olduğu önermelerdir. Yani yüklem olumlu ya da olumsuz şekilde, öznenin zâtı var olduğu sürece, özne için geçerli olmasıdır. Örnek:

Her insan var olduğu sürece devamlılıkla hayvandır.

Her insan var olduğu sürece devamlılıkla taş değildir.

- **Zarûriyye-i Mutlaka:** Vasef-i mevzu devamlı olduğu sürece, yüklem devamlının hüküm olduğu önermelerdir. Örnek:

Her kâtip yazı yazmayı sürdürdüğü müddetçe devamlı olarak parmakları hareket halindedir.

Her kâtip yazı yazmayı sürdürdüğü müddetçe parmakları daima hareketsiz değildir.

- **Mutlaka-i Amme:** Yüklem fiilinin hüküm olduğu önermelerdir. Yani özne için yüklem zorunlulukla olumlu ya da olumsuz şekilde var olmasıdır. Örnek:

Her güvercin bi'l-fiil uçucudur.

Anka bi'l-fiil uçucu değildir.

- **Mümkin-i Amme:** Yüklem imkân ile hüküm olduğu önermelerdir. Örnek:

Her ateş bi'l-imkân sıcaktır.

Her ateş bi'l-imkân soğuk değildir.⁴⁶

Bileşik modal önermeler şunlardır:

- **Meşrûta-i Hassa:** Özün devamsız olması durumuyla (lâ devâm-ı zâtî) ile kayıtlanan meşrûta-i ammedir. Meşrûta-i ammedeki vâsin süreksizliğine atfen elde edilen zorunlulukların ifade edildiği önermelerdir. Örnek:

Her kâtip, öyle ki, kâtipdir bizzat parmakları hareket halindedir, lakin haddi zatında bu durum devamlı değildir.

- **Örfiyye-i Hassa:** Özün devamsızlığı ile kayıtlanan örfiyye-i ammedir. Öznenin vâsinin devamının süreksiz olmasıdır. Örnek:

Her kâtip yazı yazmayı sürdürdüğü müddetçe devamlılıkla parmakları hareket halindedir, lakin haddi zatından devamlı değildir.

- **Vaktiyye-i lâ dâime (vaktiyye):** Özün devamsızlığı ile kayıtlanan vaktiyye-i mutlakadır. Belli bir sürede yüklem özne için süreksiz ve zorunlu olarak var olmasıdır. Örnek:

Ay vakt-i heylule zamanında zorunlulukla tutulur, lakin bu durum esasında devamlı değildir.

⁴⁶ Kilisli Hocazâde Mehmed Tahir Efendi. *Zübdetü'l-Muhtelitât Mine't-Tasdikât*, 1.

- **Müntəşire-i lâ dâime (müntəşire):** Devamsızlık kaydını içeren müntəşire-i mutlaktır. Yani yüklem süresiz ve belirsiz bir vakitte özne için olumlu ya da olumsuzlanmış şekilde var olmasını ifade eden önermelerdir. Örnek:

Bir gün zorunlulukla ay tutulur, lakin bu durum devamlı değildir.

- **Vücûdiyye-i lâ dâime:** Devamsızlık özelliğiyle kayıtlanan mutlaka-i ammedir. Örnek:

Her güvercin bi'l-fiil uçucudur, lakin bu durum devamlı değildir.

- **Vücûdiyye-i lâ zarûriyye:** Zorunlu olmayarak yüklem konuya yüklenmesini ile kayıtlanan mutlaka-i ammedir. Yüklem bi'l-fiil olumlu ya da olumsuzunun özne için zorunlu olmayarak var olmasıdır. Örnek:

Her insan bi'l-fiil gülücüdür, ancak bu gülücülük zorunlu değildir.

- **Mümkin-e-i Hassa:** Zorunlu olmayarak yüklem konuya yüklenmesi kayıtlanan mümkin-e-i ammedir. Örnek:

Her insan bi'l-imbân kâtiptir, lakin bu zorunlu değildir.⁴⁷

Mantıkçılar tarafından en çok dikkate alınan 15 çeşit mod içeren önerme örnekleri bunlardır. Söz konusu mod ve ilişkili önerme çeşitleri bazı nüanslar hariç tutularak Hocazâde Mehmet Tahir Efendi'ye ait Zübdetü'l- Muhtelitât Mine't-Tasdikât' adlı risalede de aynı şekilde ele alınmıştır. Bunlardan başka bahsi geçen modal önermeler ise şunlardır:

- **Mutlaka-i Vaktiyye:** Yüklem konuya yüklenmesi belli bir zamanda olup yüklem tahakkukunun hüküm olduğu önermelerdir. Örnek:

Ay bi'l-fiil vakt-i heylulede tutulur.

- **Mutlaka-i Müntəşire:** Yüklem konuya yüklenmesinin fiilin olduğu vakitle aynı olduğunu ifade eden önermelerdir. Örnek:

Aynı var olduğu vakitlerin birinde her ay fiilen tutulur.

- **Hiyniyye-i Mutlaka:** Vasef-i mevzunun bazı vakitlerinde fiiliyat tahakkuku ile hükmolunan önermelerdir. Örnek:

Her zatı'l-cempli hastalığa sahip olduğu zamanların bazılarında öksürür.

- **Hiyniyye-i Mümkin-e:** Yüklemler önermelerde (aykırı) önermenin olumlu olduğu durumda olumsuz, olumsuz olduğu durumda ise olumlu yönde zorunluluğunun kaldırılmasını ifade eden önermelerdir. Örnek:

Her zatı'l-cempli zatı'l-cemp olduğunda öksürmesi mümkündür (öksürmemesi zorunlu değildir).

⁴⁷ Kilisli Hocazâde Mehmed Tahir Efendi. *Zübdetü'l- Muhtelitât Mine't-Tasdikât*, 2.

- **Mümkin-i Vaktiyye:** Yüklemin var olduğu vakitlerin birinde önermenin olumlu olduğu durumlarda olumsuz, olumsuz olduğu durumlarda ise olumlu yönde zorunluluğunun kaldırılmasını ifade eden önermelerdir. Örnek:

Ay imkân-ı âmm ile vakt-i heylulede tutulur.⁴⁸

İslam mantıkçıları arasında genel anlamda kabul görmüş 15 adet modal önermenin 8'i basit, 7'si bileşiktir. Bunlar dışında 5 adet modun varlığı iddia edilir. Osmanlı dönemine ait Mehmet Tahir Efendi'nin modalite üzerine yazdığı *Zübdetü'l-Muhtelitât Mine't-Tasdikât* adlı risalesinde de ise 6'sı basit, 7'si bileşik olmak üzere 13 temel modal önerme açıklanmıştır. Ayrıca risalede bu 13 moddan elde edilebilecek 8 adet daha modun varlığı belirtilmiştir. Mehmet Tahir Efendi'ye göre basit olan 6 mod, zaruriyye, daime, meşruta-i amme, örfiye-i amme, mutlaka-i amme ve mümkin-i ammedir. İslam mantıkçılarının genel kabulüne göre ise basit olan 8 mod, zaruriyye-i mutlaka, meşruta-i amme, vaktiyye-i mutlaka, münteşire-i mutlaka, daime-i mutlaka, örfiyye-i daime, mutlaka-i amme ve mümkin-i ammedir.⁴⁹

Kilisli Hocaşâde Mehmet Tahir Efendi'ye göre sayısı 7 olan bileşik modlar, meşruta-i hassa, örfiyye-i hassa, vücudiyye-i la zaruriyye, vücudiyye-i la daime, vaktiyye, münteşire ve mümkin-i hassadır. İslam mantıkçılarına göre ise meşruta-i hassa, örfiyye-i hassa, vaktiyye-i la daime, münteşire-i la daime, vücudiyye-i la daime, vücudiyye-i la zaruriyye ve mümkin-i hassa olmak üzere 7 adet bileşik mod vardır. Yani Mehmet Tahir Efendi'nin bileşik mod kabulüyle İslam mantıkçılarının genel görüşü arasında tam bir uyum vardır. Mehmet Tahir Efendi diğer modlar olarak vaktiyye-i mutlaka, münteşire-i mutlaka, mutlaka-i vaktiyye, mutlaka-i münteşire hiyniyye-i mutlaka, hiyniyye-i mümkin, mümkin-i vaktiyye ve mümkin-i daimeyi sayarken, İslam mantıkçılarında kabul görmüş genel görüşe göre diğer modlar, mutlaka-i vaktiyye, mutlaka-i münteşire, hiyniyye-i mutlaka, hiyniyye-i mümkin ve mümkin-i vaktiyyedir.⁵⁰ Modların sayısı hakkında fazlaca teknik görünen söz konusu farklar belli bir mod üzerine oluşabilecek önermeleri, dolayısıyla da mantığın en temel konularından olan kesin bilginin elde edilmesi konusunda yöntem olarak kabul edilen kıyası doğrudan etkileyeceği için büyük bir öneme sahiptir. Çünkü özelde Hocaşâde Mehmet Tahir Efendi'nin risalesiyle birlikte, modalite konusunun ele alındığı diğer eserlerde, çeşitli felsefi ve ilmî argümanların açıklanması, mantıksal çıkarımların ve doğrulama süreçlerinin tespiti ve bunların tamamının denetlenmesi mod sayısı ile ilişkili olarak geliştirilebilecek alternatiflerin varlığını da ortaya koyar. Dolayısıyla mantıksal anlamda doğru bilginin nasıl edinileceği konusunda ortaya çıkacak her tür epistemolojik tartışma, Hocaşâde Mehmet Tahir Efendi'nin risalesinde kendi sınırları içerisinde ve kipler bağlamında oluşturulan tablolar aracılığıyla denetlenebilir bir özellik kazanır. Bu bağlamda risale, modalite gibi karmaşık bir konunun

⁴⁸ Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvinî. *er-Risaletü's-Şemsiyye fi'l- Kavaidi'l- Mantikiyye*, 86-100; Kilisli Hocaşâde Mehmed Tahir Efendi. *Zübdetü'l- Muhtelitât Mine't-Tasdikât*, 3.

⁴⁹ Kilisli Hocaşâde Mehmed Tahir Efendi. *Zübdetü'l- Muhtelitât Mine't-Tasdikât*, 11-13.

⁵⁰ Kilisli Hocaşâde Mehmed Tahir Efendi. *Zübdetü'l- Muhtelitât Mine't-Tasdikât*, 13-15.

İslam düşüncesi merkezli olarak Osmanlı ilmî geleneğine mantık tarafından kazandırılan önemli bir örnektir. Hocaîade Mehmet Tahir Efendi risalesinde, mantığı sadece önermeler ve kıyaslar üzerinden değil, aynı zamanda çıkarım (inference) ve doğrulama (validation) süreçleriyle ilişkilendirerek ele alır. Bu açıdan mantığın işlevi, belirli bir doğruya ulaşmayı sağlamaktan çok, bu doğruluğun hangi epistemolojik yollarla tasdik edilebileceğine ilişkindir. Bu nedenle risalede modalite kavramı üzerinden yapılan tartışmalar, özellikle zorunluluk, mümkünlik ve imkân üzerine yoğunlaşmanın yanında düşüncedeki belirsizlikleri ve mantıksal hataları tespit etmeyi ve karışıklıkların nasıl giderilebileceği konusunda rehberlik etmeyi hedefler. Buna ek olarak risalenin verdiği şematik yöntemin kullanımı, doğru bilgiye ulaşma ve denetleme konusunda işlevsel bir değere de sahiptir.

Sonuç

Türkçe'ye kiplik olarak çevrilen modalite konusu mantık ilminin temel ve karmaşık konuları arasında gösterilmektedir. Belki de bu sebeple az sayıda modalite çalışması yapılmış olmalıdır. Yapılan çalışmaların içinde nadir de olsa modaliteyi derinlikli bir şekilde inceleyen ve konunun karmaşıklığı dolayısıyla hakkında müstakil bir çalışma yapılmasının gerekliliğine *Zübdetü'l-Muhtelitât Mine't-Tasdikât* adlı risalesinde değinen Kilisli Hocaîade Mehmet Tahir Efendi'dir.

Kilisli Hocaîade Mehmet Tahir Efendi'nin *Zübdetü'l-Muhtelitât Mine't-Tasdikât* adlı risalesinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan İslam mantıkçılarından İbn Sîna, modalite meselesine en detaylı haliyle eserlerinde yer vermiştir. İslam mantıkçılarının modalite anlayışında çok büyük farklılıklar olmasa da mütekaddimîn ve müteahhirîn mantıkçıları arasında bir ayrışma mevcuttur. İbn Sîna'nın temel modalite anlayışının kaynağı olan Aristoteles'e daha yakın olanlar mütekaddimîn mantıkçılarıdır. Müteahhirîn mantıkçıları diğerlerine göre daha fazla sayıda dolayısıyla da daha ayrıntılı bir kiplik grubu oluşturmuşlardır. Mütekaddimîn mantıkçılarda zorunlu, imkân ve imtina olmak üzere 3 adet kiplik kabul görürken, müteahhirîn mantıkçılarda sayı 4'e çıkmaktadır. Bunlar; zorunluluk, devam, fiil ve imkândır. Kabul edilen kiplik sayısı, oluşturulabilecek olan önermelerin mod sayılarını belirleyeceği için modalite konusu açısından önem taşımaktadır. Yani kip sayısının fazlalığı, mod sayısının fazlalığı sonucunu zorunlu olarak ortaya çıkarmaktadır. Modalite konusu üzerine özel olarak yazılmış ender eserlerden biri olan Kilisli Hocaîade Mehmet Tahir Efendi'nin *Zübdetü'l-Muhtelitât Mine't-Tasdikât*'ını değerli kılan da bu mod sayılarının, dolayısıyla oluşturulma imkânı olan önerme sayısının fazlalığından ve modların detaylandırılışından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu detaylı analizler artan mod sayısı nedeniyle onun herhangi bir İslam mantıkçısıyla yahut mütekaddimîn veya müteahhirîn mantıkçılarıla birebir aynı modalite kabulüne sahip olmadığını ortaya koymaktadır. Ancak kendi modalite anlayışını kurgularken oluşmuş mantık geleneğinden etkilendiği aşikârdır. Tüm bu detaylı analizlerin temel motivasyonu olarak Kilisli Hocaîade Mehmet Tahir Efendi'nin *Zübdetü'l-Muhtelitât Mine't-Tasdikât*'ında da dile getirdiği gibi konunun karmaşık ve anlaşılması güç formundan mümkün olduğunca ayrıştırılması isteği gösterilebilir. Dolayısıyla eser, modalite konusunu bu

teknik karmaşıklıktan kurtararak, pratik işlevselliğe katkı sağlamayı amaçlamakta ve ilgililer için adeta bir kullanım kılavuzu yahut cetvel olarak nitelenebilecek yetkinliği ortaya koyarak anlam kazanmaktadır. Böylece okur, her mod ve ilişkili olarak kurulabilecek önermenin doğruluk ve geçerliliğine dair bilginin denetlenerek kendisine sunulmasıyla eserden faydalanabilmektedir.

Çalışmamız boyunca modalite konusunda verilen bilgiler ilk bakışta oldukça teknik görünse de bu konuyu detaylı bir şekilde bilmek kıyası bir yöntem olarak etkin kullanmak açısından son derece önemlidir. Başta İslam Hukuku ve Kelâm olmak üzere Temel İslam Bilimleri tarafından da yöntem olarak kullanılan kıyasta, sonucun kesinliği ve değeri öncüllerin kesinliğine bağlıdır. Öncüllerin kesinliğini tespit edebilmek için ise modalite konusunda uygun mod ya da kiplerin kullanılıp kullanılmadığının belirlenmesi gerekir. Bu açıdan değerlendirildiğinde modalite konusunu detaylı bir şekilde bilmenin, doğru bilgiye ulaşmada bir araç olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmanın modalite konusu özelinde yapılabilecek diğer çalışmalara bir çeşit dokümantasyon ve analiz örneği sunarak kapı aralaması, Osmanlı dönemi başta olmak üzere tüm bilim tarihinde henüz çalışılmamış metinlere dikkat çekmesi ve böylesine spesifik bir konu üzerine yapılan araştırmalara katkı sağlaması beklenmektedir.

Kaynakça | References

- Altunya, Hülya. “Problems Encountered in Teaching Logic in Faculties of Theology”. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, 4/1 (Zonguldak: 2014): 51-55.
- Aristoteles. *Organon III, Birinci Analitikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Ayık, Hasan. *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Aynî, Mehmet Ali. “Türk Mantıkçıları”. Sadeleştiren: Naim Şahin. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 17 (Ankara: 2005): 343-354.
- Bingöl, Abdülkuddûs. *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Bolay, Naci. *İbn Sîna Mantığında Önergeler*. İstanbul: MEB Yayınları, 1994.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Çapak, İbrahim. “Ebu Salt Danî'nin Modalite Anlayışı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (Sakarya: 2004): 69-92.
- Çapak, İbrahim. “İlk Dönem İslam Mantıkçılarının Modalite Yaklaşımı”. *Felsefe Dünyası*, 39 (Ankara: 2004): 46-60.
- Ebherî, Esîrüdî. *Keşfü'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik*. Tahkik ve neşir: Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Çantay Yayınları, 1998.
- Farâbî. *Kitâbu'l-İbâre, el-Mantık inde'l-Farâbî I*. Tahkik: Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1985.
- Gündüz, Ramazan. *Kilisli Abdullah Enverî'nin Usûl-i Cedide Zübdesi Türkî Risalesi Üzerine Bir İnceleme*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Hazar, Ahmet Turan. “Ulema ve Camileriyle Kilis Medreseleri”. *Vakıflar Dergisi*, 24 (Ankara: 1995): 75-92.
- İbn Haldun. *Mukaddime II*. çev. Süleyman Uludağ. 2. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları, 1991.
- İbn Sîna. *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I-II*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2004-2005.
- İbn Sîna. *Yorum Üzerine*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İmamoğlu, Halil. *Kilisli Abdullah Efendi'nin Kıyas Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Jabre, Farid, Samih Dgheim, Rafic Al-Ajam ve Gerard Gihamy. *Encyclopedia of Arabic Terminology of Logic*. 1. Baskı. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Kazvinî, Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî. *er-Risaletü's-Şemsiyye fi'l-Kavaidi'l-Mantikiyye*. Tahkik: Mehdi Fazlullah. Beyrut, 1998.
- Kömürcü, Kamil. *Esîrüdî el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Kilisli Hocaîzâde Abdullah Efendi (Enverî). *Zübdetü'l-Haşiyyeti'l-Cedîd*. İstanbul: 1290.
- Kilisli Hocaîzâde İsmetullah Efendi. *Hulâsa-i İlmi Mantık*. çev. Mehmet Tektuna. Halep: Sadâ-yı Şehbâ Matbaası, 1327.
- Kilisli Hocaîzâde Mehmed Tahir Efendi. *Zübdetü'l-Muhtelitât Mine't-Tasdikât*. İstanbul: 1299.
- Köz, İsmail. “Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat*

- Fakültesi Dergisi*, 43/1 (Ankara: 2002): 135-169.
- Lukasiewicz, Jan. *Aristotle's Syllogistic*. Oxford: Oxford Press, 1998.
- Öner, Necati. "Klasik Mantıkta Modalite-I, Modal Önergeler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (Ankara: 1967): 69-86.
- Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoglu ve Zerrin Kurtoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.
- Street, Tony. *İslam Mantık Tarihi*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Şavklıyıldız, Ayşe. "Bir Düşünme Biçimi Olarak Aristoteles Öncesi Şartlı Yapılar". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 23 (2017): 241-258.
- Şavklıyıldız, Ayşe. "İbn Sînâ'da Şartlı Kıyasın Yapısı ve Epistemik Değeri -Batılı Modern Mantıkçıların Savunuları Bağlamında-". *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39/1 (2017), 81-100.
- Tevfik, Rıza. *Kâmus-ı Felsefe*. İstanbul: Amira Matbaası, 1330.
- Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*. 5. Baskı. İstanbul: Bulut Yayınları, 2004.
- Türker, Sadık. *Aristoteles, Gazzâlî ile Leibniz'de Yargı Mantığı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002.
- Ülger, Mustafa ve Ramazan Gündüz. "Kilisli Abdullah Enverî'nin Mantık-Din İlişkinine Bakışı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (Elazığ: 2013): 57-70.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Cihet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 7 (1993): 312-314.



Postmodernizmin Temel Kavramlarının İslâm ile İlişkisine Dair Sosyolojik Bir Değerlendirme

Osman DERTLİ | orcid.org/0000 0002-4423-6002 | o.dertli@adu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Aydın, Türkiye

<https://ror.org/03n7yzv56>

Öz

Postmodernizm, sanat, bilim, toplum, din ve kültür gibi farklı alanlarda derin değişim ve dönüşümlere yol açması bakımından önemli bir düşünce akımıdır. Bu akımın “hakikatin çoğulluğu”, “parçalı kimlik” ve “yerellik” gibi kavramları, özellikle din bağlamında yeni tartışma ve gerilimler ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla, Postmodernizm ile İslâm arasındaki etkileşimin incelenmesi, güncel ve önemli bir entelektüel gereksinime karşılık gelmektedir. Postmodernizmin 1960’lı yıllardan itibaren modernist ve rasyonalist düşünce geleneklerini sorgulamasıyla ortaya koyduğu temel iddialar, bu makalede İslâm dini çerçevesinde eleştirel bir bakışla değerlendirilmektedir. Söz konusu çalışma, Postmodernizmin dinle kurduğu ilişkiyi sosyolojik perspektiften ele alarak postmodernizmin İslâm ile nasıl bir gerilim oluşturduğunu analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, önce Postmodernizmin tarihsel ve felsefi temelleri üzerinde genel bir çerçeve sunulmuş, ardından Postmodernizmin önde gelen kavramları (örneğin meta-anlatılara eleştiri, hakikatin çoğulluğu, yerellik, eklektik yaklaşım) tartışılmıştır. Son aşamada ise bu kavramlar ışığında İslâm’ın postmodernizm karşısında nasıl konum alabileceği, eleştirel bir perspektifle irdelenmiştir. Bununla birlikte, postmodernizmin İslâm ile ilişkisinin boyutlarını daha somut bir biçimde ortaya koymak amacıyla, farklı Müslüman düşünürlerin bu konudaki görüşleri ele alınmış ve Müslüman dünyada postmodern yaklaşımların tezahürleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışma bulguları, postmodernizmin tüm dinleri ideolojik yapılar olarak değerlendirme ve mutlak gerçeklik iddiasını sorgulama eğiliminde olmasına karşın, etnik ve dini köklerin canlanmasını da teşvik ettiğini göstermektedir. Bu durum, İslâm’ın temel inanç ve değerleri ile postmodern bakış arasında bir gerilim yaratmaktadır. Çalışma konu hakkında var olan kaynakların incelenmesi çerçevesinde oluşturulan bir araştırma makalesidir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Postmodernizm, İslâm, Gerçeklik, Çoğulculuk, Meta Anlatılar.

Atıf Bilgisi

Dertli, Osman. “Postmodernizmin Temel Kavramlarının İslâm ile İlişkisine Dair Sosyolojik Bir Değerlendirme”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), 447-481. DOI: 10.69576/ihya.1641368

Geliş Tarihi	17 Şubat 2025
Kabul Tarihi	11 Nisan 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

A Sociological Evaluation of the Relationship Between the Fundamental Concepts of Postmodernism and Islam

Osman DERTLİ | orcid.org/0000 0002-4423-6002 | o.dertli@adu.edu.tr

Assistant Professor, Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Theology, Department of
Philosophy and Religious Studies, Division of Sociology of Religion, Aydın, Türkiye

<https://ror.org/03n7yzv56>

Abstract

Postmodernism is a significant intellectual movement that has prompted profound changes and transformations in various fields, such as art, science, society, religion, and culture. The concepts it introduces—particularly “plurality of truth,” “fragmented identity,” and “locality”—generate new debates and tensions in the context of religion. Accordingly, examining the interaction between postmodernism and Islam responds to a timely and substantial intellectual need. Since the 1960s, postmodernism has questioned modernist and rationalist traditions of thought, and the core claims it has put forward in this process are assessed in this article through a critical lens within the framework of the Islamic faith. The study aims to analyze how postmodernism, viewed from an sociological perspective, creates tension with Islam. In this regard, it first offers a general overview of the historical and philosophical underpinnings of postmodernism, then discusses its leading concepts (such as the critique of meta-narratives, plurality of truth, locality, and an eclectic approach). In the final stage, how Islam might position itself vis-à-vis postmodernism is examined from a critical perspective, informed by these concepts. Moreover, to illustrate the dimensions of postmodernism’s relationship with Islam more concretely, this study explores the views of various Muslim thinkers and identifies how postmodern approaches manifest within the Muslim world. The findings suggest that even though postmodernism tends to regard all religions as ideological constructs and questions their claims to absolute truth, it simultaneously encourages the revival of ethnic and religious roots. This situation generates tension between the core beliefs and values of Islam and the postmodern perspective. This article is a research study based on a review of existing literature on the subject.

Keywords: Sociology of Religion, Postmodernism, Islam, Reality, Pluralism, Meta-Narratives.

Citation

Dertli, Osman. “A Sociological Evaluation of the Relationship Between the Fundamental Concepts of Postmodernism and Islam”. *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), 447-481. DOI: 10.69576/ihya.1641368

Date of Submission	17 February 2025
Date of Acceptance	11 April 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <u>CC BY-NC 4.0</u>. The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

Postmodernism emerged in the second half of the 20th century as a movement that critiques the universal truth claims, rationalist perspectives, and grand narratives of modernism. This movement, which led to profound transformations in art, science, religion, culture, and society, is characterized by pluralism, fragmented identities, locality, eclecticism, and a critical approach to meta-narratives. These fundamental concepts of postmodernism also shape its relationship with religion. In this context, the present study discusses how Islam responds to postmodernism, the impact of postmodernism on Islam, and the approaches of Muslim thinkers to postmodernism. Postmodernism opposes all systems of thought that claim universal truth, most notably through its critique of meta-narratives. As Jean-François Lyotard notes, the grand narratives of modernism are rejected by postmodernism on the grounds that they impose a single understanding of reality. In the postmodern perspective, grand narratives—such as science, history, ideologies, and religion—are seen as myths, and it is argued that different truths may exist in different cultural contexts. However, Islam, grounded in a revelation-based understanding of absolute truth, directly conflicts with the postmodern conception of truth. One of the most important components of postmodern thought is pluralism, which, by proposing an equality among different religions and cultural identities, questions the notion of absolute truth. In this regard, religious pluralism suggests that each religion might be true within its own context. However, Islam's concept of tawhid (unity of God) opposes this view. The Qur'anic verse "Indeed, the religion in the sight of Allah is Islam" underscores the universality of Islam's truth claim. Therefore, the teachings of Islam are not reconcilable with the postmodern understanding of pluralism. Regarding individual identity, the postmodern perspective posits that fragmented and mutable identities are possible, while Islam considers human identity in a holistic manner. The postmodern individual can combine a secular lifestyle with religious practices to forge a unique identity. For instance, a person might wear the headscarf while adopting a modern style of clothing, or observe the Ramadan fast while adhering to a Western lifestyle. These can be seen as reflections of the postmodern understanding of identity. However, because Islam advocates the integrity of belief and behavior, it conflicts with the postmodern notion of fragmented identity. Muslim thinkers have developed different approaches regarding the relationship between postmodernism and Islam. Akbar Ahmed argues that postmodernism, by expanding individual freedoms and communication tools, offers opportunities for reinterpreting Islam in the modern world. Conversely, Ziauddin Sardar sees postmodernism as a threat that erodes the sacred values of non-Western societies. Mustafa Tekin contends that because postmodernism renders truth relative, it is incompatible with Islam's understanding of absolute truth. Similarly, Kasım Küçükalp views postmodernism as a threat to Islam's fundamental philosophical proposals, emphasizing that Muslim individuals must consciously critique postmodernism in order to preserve their religious identity in this era. The manifestations of postmodernism in the Muslim world become particularly evident in the realm of digital media and consumer culture. Social media has reduced the influence of traditional religious authorities and has popularized individualized conceptions of religion. Popular religious figures on digital platforms have altered the traditional channels of Islamic knowledge transmission, making religious knowledge more easily accessible and consumable. For instance,

sermons on YouTube or Instagram have started to replace traditional madrasa education; religious practices have become individualized and integrated into popular culture. Moreover, the intertwining of consumer culture with religious practices exemplifies another aspect of postmodernism's influence on Muslim societies. Luxurious accommodations for Hajj tours, Instagram posts of Umrah experiences, branded headscarves, and fashion-oriented modest clothing have commercialized religion. As a result, religious identity has transformed into both a fashion statement and a form of personal display, leading to various debates about the internalization of religion. The eclectic approach of postmodernism encourages individuals to adopt different religious and cultural elements simultaneously. Today, some individuals blend a modern lifestyle with selected religious rituals, reflecting the postmodern notion of identity. For example, a Muslim may practice yoga and meditation—elements of Eastern mysticism—or merge traditional Islamic worship with popular spiritual movements, thus creating eclectic religious identities. However, since Islam treats its belief and worship system as a holistic structure, the fragmented and selective understanding of religion promoted by postmodernism clashes with Islamic epistemology. In conclusion, the relationship between postmodernism and Islam is both conflictual and interactive. Postmodernism's relativization of truth is at odds with Islam's understanding of absolute truth, and its religious pluralism and fragmented identity concepts do not align with Islam's holistic perspective. Nonetheless, the individual freedoms, media opportunities, and new forms of identity offered by the postmodern era have facilitated the emergence of different interpretations of Islam. This process, however, has also brought about consequences such as the individualization of religious identities, the rise of secularizing tendencies, and the integration of consumer culture into religion. For this reason, discussions on the effects of postmodernism in the Muslim world continue, and efforts to redefine the relationship between religion and this era persist.

Giriş

Günümüz toplumlarının dinamiklerini anlamaya yönelik çabalar, uzun süredir modernlik ve postmodernlik kavramları etrafında şekillenmektedir. Modernliğin etkisini hâlen sürdürdüğünü savunan yaklaşımlar olduğu kadar, toplumsal yapılarda yaşanan dönüşümlerle birlikte postmodern bir döneme geçildiğini öne süren perspektifler de bulunmaktadır.¹ Bu iki yaklaşım arasındaki ayrım, özellikle 1960'lı yıllardan itibaren sanat, siyaset ve kültür gibi alanlarda modernizmin ötesine geçen paradigmlar ekseninde yürütülen tartışmalarla daha belirgin bir hale gelmiştir.² Bu ayrım, toplumsal yapıların analizine önemli bir teorik zemin sunmaktadır. Bu bağlamda, modern ve postmodern yaklaşımların toplumsal hayatta din ile kurduğu ilişkilerin incelenmesi, birey ve toplum düzeyinde ortaya çıkan düşünsel dönüşümleri anlamak açısından kritik bir öneme sahiptir.

Modernlik, genellikle bilimin, akılcılığın ve rasyonalitenin öne çıktığı bir dönem olarak tanımlanmış ve bu anlayış çerçevesinde toplumun dinden ve "büyüden" arınacağı öne sürülmüştür. Klasik sosyologlardan Karl Marx, Friedrich Engels, Emile Durkheim ve Max Weber gibi isimler, modernleşme süreciyle birlikte dinin toplumsal yaşam üzerindeki etkisinin giderek azalacağını savunmuşlardır. Bu yaklaşıma göre, bilimsel bilgiye ve akıl yürütmeye dayanan bir toplum geliştikçe, dini inançların ve bu inançlara dayalı kuralların toplumsal yaşamı şekillendirme kapasitesi zayıflayacaktır. Weber'in "dünyanın büyüsunü yitirmesi" metaforuyla özetlenen bu görüş, modern dönemde dinin öleceği veya tamamen yok olacağı yönünde bir beklenti yaratmıştır.³ Ancak, güncel sosyolojik araştırmalar bu öngörülerin aksine dinin yok olmadığını, yeni biçimler ve işlevler kazanarak toplumsal yaşamda varlığını sürdürdüğünü ortaya koymuştur. Gilles Kepel'in "Tanrı geri döndü." ifadesiyle dile getirdiği şekilde, modernliğin dine ilişkin ölüm ilanı, günümüzde dinin çok yönlü ve etkili bir toplumsal güce dönüşmesiyle paradoksal bir çelişkiye işaret etmektedir.

Postmodernizm ise, modernizmin din karşısındaki eleştirel ve sorunlu yaklaşımına karşın, tam tersi bir şekilde, dine dönüş için yeni imkânlar sunmuştur. Bu dönüşü mümkün kılan temel unsurlar arasında, postmodernizmin etnik ve dini köklere yönelik ilgisi, geçmişle bağların yeniden inşa edilmesine verdiği önem ve kutsal ile geleneksel değerlere odaklanmayı teşvik eden yaklaşımları yer almaktadır.⁴ Ayrıca, postmodernizm, hakikatin tekil ve evrensel olmadığını, aksine birçok hakikatin var olabileceğini savunmaktadır. Bu perspektiften hareketle, tüm dinlerin kaynak, doğruluk, ahlaki ilkeler ve rehberlik açısından eşit bir statüye sahip olabileceği, dolayısıyla her birinin kendi bağlamında bir

¹ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), 14; Kasım Küçükakalp, *Nietzsche ve Postmodernizm* (İstanbul: Kibele Yayınları, 2010), 176-250.

² Gencay Şaylan, *Postmodernizm* (İstanbul: İmge Kitabevi, 2006), 27-29.

³ Yasin Aktay "Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrı'nın İhtikamı mı?", *Din Sosyolojisi*, drl. Yasin Aktay-M. Emin Köktaş (Ankara: Vadi Yayınları, 2007), 331-32; Mustafa Arslan, "Postmodernizm, Küreselleşme ve Din", *Tabula-rasa Felsefe ve Teoloji* 8 (Mayıs-Ağustos 2002), 56.

⁴ Douglas Kellner, "Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm", *Modernite Versus Postmodernite*, drl. Mehmet Küçük (Ankara: Vadi Yayınları, 2000), 377.

hakikat olarak kabul edilebileceği öne sürülmektedir. Postmodern bakış açısına göre din, toplumsal yaşamda hakikatlerden biri olarak değerlendirilebilir ve bireylerin anlam arayışlarına ve aidiyet ihtiyaçlarına yanıt verebilir. Bunun yanı sıra, postmodernizmin parçalı kimlikler, çoğulculuk ve yerellik anlayışları, bireylere kimlik ve aidiyet bağlamında farklı olanaklar sunmaktadır. Bu durum, moderniteyle ilişkilendirilen ve "büyünün kaybı" olarak adlandırılan olgunun tersine çevrilmesine; dinin yeni ve farklı biçimlerde yeniden görünürlük kazanmasına olanak sağlamıştır.

Ancak postmodernizm, bir yandan dine dönüş için bir imkân sunarken, diğer yandan tüm dini inanç ve yapıları 'büyük anlatılar' (meta-anlatılar) kategorisinde değerlendirmektedir. Postmodern düşünceye göre meta-anlatılar ise, ideolojik ve efsanevi yapılar olarak görülmektedir. Bu yaklaşım, günümüz dünyasında yerel kültürlerin ve farklılıkların ön plana çıktığını savunmakta ve büyük anlatılara duyulan ihtiyacın ortadan kalktığını öne sürmektedir. Postmodern bakış açısıyla, doğru, akıl, erdem, Tanrı ve gelenek gibi kavramlara dayalı bir yaşam biçimi anlamını yitirmiştir. Ayrıca, bilim, din ve Marksizm gibi mutlak doğruluğa ulaşma iddiasındaki tüm dünya görüşleri, bu anlayış çerçevesinde yanıltıcı ve yalancı yapılar olarak nitelendirilmektedir.⁵ Bu bakış açısı, postmodernizmin dinlerle ilişkisini kaçınılmaz bir gerilim alanına dönüştürmekte ve dinlerle olan etkileşiminde yeni tartışma zeminleri yaratmaktadır.

Bu araştırma, postmodernizmin din ile kurduğu ilişki bağlamında İslâm ile nasıl bir gerilim oluşturduğu, bu gerilimin Müslüman düşünürler ile Müslüman dünyada kendini nasıl gösterdiği sorusuna cevap aramaktadır. Makalede öncelikle postmodernizmin temel kavramları ele alınmakta, ardından bu kavramlar bağlamında İslâm'ın postmodern yaklaşımlara verebileceği cevaplara değinilmektedir. Bunun yanı sıra, postmodernizmin İslâm ile ilişkisinin ve geriliminin çeşitli boyutlarını daha somut bir biçimde ortaya koymak amacıyla, farklı Müslüman düşünürlerin bu konudaki yaklaşımları incelenmekte ve Müslüman dünyadaki postmodern tezahürlerin varlığı analiz edilmektedir. Araştırmanın varsayımı, postmodernizmin temel kavramları bağlamında ileri sürdüğü düşünceler ve önerdiği yaşam biçimi ile İslâm'ın savunduğu ilkeler arasında yapısal bir uyumsuzluğun bulunduğudır. Ancak bu uyumsuzluğa rağmen, Müslüman dünyada ve Müslümanlar arasında postmodern eğilimlerin var olması ve deneyimlenmesi de söz konusudur. Çalışma, konuya ilişkin mevcut literatürün incelenmesi ve eleştirel değerlendirilmesi temelinde oluşturulmuş bir araştırma makalesidir.

1. Postmodernizm Nedir?

Postmodernizm, "post" (sonra) ve "modern" (çağdaş) kelimelerinin birleşimiyle oluşturulan bir terimdir. Türkçeye genellikle "modernizm sonrası" ya da "modernizm ötesi" olarak çevrilen bu kavram gerek içerik gerekse kapsam açısından oldukça karmaşık

⁵ Ziyaüddin Serdar, *Postmodernizm ve Öteki*, çev. Gökçe Kaçmaz (İstanbul: Söylem Yayınları, 2001), 21.

ve tartışmalı bir nitelik taşımaktadır. Bu nedenle, postmodernizmin üzerinde fikir birliğine varılmış kesin bir tanımının bulunduğunu söylemek zordur.⁶

Aslında postmodernizmin kapsamlı ve genel geçer bir tanımını yapmak, bu kavramın doğası gereği problematik bir girişim olarak değerlendirilebilir. Zira postmodernizmi tanımlamak, onu belirli sınırlar içerisine hapsetmek anlamına gelir ve bu durum, postmodernizmin "sınırsız özgürlük" ilkesiyle açıkça çelişir. Bununla birlikte, postmodernizmi anlamaya yönelik çabalar, bu kavramın özündeki muğlaklığı ve akışkanlığı bir ölçüde açıklığa kavuşturmak amacıyla sürdürülmektedir.

Postmodernizm, 1960'lı yıllarda ortaya çıkan bir düşünce hareketi olarak öncelikle Fransız entelektüel çevrelerinde yankı bulmuş, 1970'li yıllarda ise Amerika Birleşik Devletleri'nde destekçi kazanmıştır. Bu hareket, 1980'li yıllarda tüm Avrupa'da geniş bir etki alanına ulaşmış ve 1990'lı yıllardan itibaren Türkiye'de de tartışılmaya başlanmıştır. İlk anda edebiyat ve sanat alanındaki tartışmalarda kendini gösteren postmodernizm, kısa sürede sosyoloji, tarih, teoloji, siyaset, antropoloji, psikoloji, psikiyatri, dilbilim gibi birçok disipline nüfuz etmiş ve insan düşüncesini ilgilendiren hemen her olguyu tartışma konusu haline getirmiştir.⁷

Postmodernizme ilişkin literatürdeki tartışmalar ve yakın geçmişteki toplumsal, kültürel ve düşünsel dönüşümler incelendiğinde, bu kavramın modernizmin işleyiş biçimine yönelik yapısal bir eleştiriyi temsil ettiği görülmektedir.⁸ Özellikle modernitenin insana vadettiği yaşamını iyileştireceği ve bireysel özgürleşmeyi sağlayacağı yönündeki anlayışın, 20. yüzyılda yaşanan iki büyük dünya savaşıyla gerçekleşmemiş olması, modernitenin insanlık için her zaman olumlu sonuçlar üretmediğini göstermiştir. Savaşlar sırasında milyonlarca insanın hayatını kaybetmesi ve modern bilimin sunduğu teknolojik ilerlemelerin yıkıcı bir güç hâline gelerek atom bombalarının kullanılmasına yol açması, modernitenin temel iddialarını ciddi biçimde sarsmıştır. Bu durum, postmodernist düşüncenin moderniteye yönelik eleştirilerini güçlendirmiş ve modern akılcılığın mutlak geçerliliği ile evrensel ilerleme iddialarının tartışmaya açılmasına neden olmuştur. Neticede Postmodernizm, 1960'lı yıllardan itibaren Batı toplumlarında modernizmin katı normatif kurallarına, sınıflayıcı ve kategorize edici yaklaşımlarına karşı bir tepki olarak şekillenmiştir.⁹

Postmodernizm, modernizmin bireyleri ve grupları kartezyen düalete üzerine yükselen "seçkinler ve ötekiler", "siyah ve beyaz", "heteroseksüel ve homoseksüel", "kadınlar ve erkekler", "zenginler ve fakirler" gibi kategorilere ayıran yaklaşımını reddeder. Bu tür

⁶ Ernest Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, çev. Bülent Peker (Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994), 41; Yavuz Bayram, "Postmodernizm Üzerine", *Baykara* 5 (2007), 37.

⁷ Küçükaltı, *Nietzsche ve Postmodernizm*, 162-163; Hasan Aydın, "Eleştirel Aklın Işığında Postmodernizm, Temel Dayanakları ve Eğitim Felsefesi", *Eğitimde Politika Analizleri ve Stratejik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2006), 28.

⁸ Necmi Zeka, *Postmodernizm* (İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994), 10; Ozot, *Postmodernizm ve Türk Romanındaki Yansıması*, 16.

⁹ Kellner, "Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm", 371.

kategorik ayrımların toplumsal eşitsizlikleri derinleştirdiğine ve özgürlükleri kısıtladığına inanılır.¹⁰ Buna ek olarak modernizmin, tarihsel ve geleneksel birikimi göz ardı eden ve ilerlemeci bir yaklaşıma dayanan tutumu, postmodernizm tarafından eleştirilir. Postmodernizm, tarihsel ve kültürel bağlamları dikkate alan daha çoğulcu bir bakış açısını savunur. Ayrıca modernizmin, evrensel hakikat ve değerler fikrini merkeze alan akılcı yaklaşımı, postmodernizm tarafından sorgulanır. Postmodernist düşünce, bilginin ve değerlerin bağlama özgü olduğunu ve farklı kültürel, tarihsel veya toplumsal koşullara göre değişkenlik gösterebileceğini öne sürer.

Postmodernizm, modernizmin temel varsayımlarına ve dayandığı epistemolojik temellere eleştirel bir yaklaşım sunarak toplumsal hayatta kendine özgü dinamikler yaratmıştır. Bu bağlamda, içinde bulunduğumuz çağ bazı düşünürler tarafından, mutlak bir gerçeklik anlayışının reddedildiği, simülasyonların, taklitlerin ve kurguların hâkim olduğu bir dönem olarak değerlendirilmektedir.¹¹ Jean Baudrillard'a göre, modern toplumsal yaşam, gerçeklikten ziyade, simülasyonlar, modeller, imgeler ve temsillerin egemenliği altında şekillenmektedir. Postmodern dönemde gerçeklik ile temsili arasındaki sınır belirsizleşmiş ve insanlar, gerçek olanı değil, bir simülasyon evreninde üretilmiş, taklit edilmiş ve yeniden yaratılmış imgeleri deneyimlemeye başlamıştır.¹²

Postmodern çağ, aynı zamanda toplumsal hiyerarşilerin çözülmeye başladığı, farklı referans gruplarına mensup bireylerin yaşam tarzlarının iç içe geçtiği ve bu kültürel karışımın bireylerde çok yönlü ve heterojen tutumlar ile davranışlar ortaya çıkardığı bir dönemdir. Örneğin, bir yanda modern tarzda giyinen ancak dini ibadetlerini de titizlikle yerine getiren; diğer yanda saçını örtmekte kararlı ancak aynı zamanda belirgin biçimde makyaj yapan bayanlar, bu dönemin çok katmanlı yapısını gözler önüne sermektedir.¹³ Bununla birlikte, postmodernizm, katı ve sıkı normların yerini esnek yapılar, çoğulculuk ve hoşgörünün aldığı bir sosyo-kültürel atmosfer yaratmıştır. Bu dönemde, farklı kültürel öğeler bir arada bulunmakta ve adeta "her şeyin her şeye gittiği" bir toplumsal anlayış ön plana çıkmaktadır.

Postmodernizm, karışıklıkların fenomenolojisi olarak nitelendirilebilir. Bu düşünce sistemi, modernizmin getirdiği akılcılığa, materyalizme, telkine dayalı itaate, bireyi köleleştirip makineleştiren teknolojiye ve bilime yönelik eleştirel bir tavır sergiler.¹⁴ Postmodernizmin en belirgin özelliği, yerleşik genel kabulleri sorgulamak ve yıkmaktır. Postmodern yaklaşımda birleştiricilik yerine ayrıştırıcılık, sentez yerine farklılık,

¹⁰ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yayınları, 1997) 64; Serdar, *Postmodernizm ve Öteki*, 24.

¹¹ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Dora Yayınevi, 2011), 208-209; Serdar, *Postmodernizm ve Öteki*, 22-23.

¹² Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1990), 14; Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev. Ayşen Ekmekçi-Okşan Taşkent (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996).

¹³ Kurt, *Din Sosyolojisi*, 209.

¹⁴ Şaylan, *Postmodernizm*, 34, 58.

basitleştirme yerine karmaşıklık tasarım yerine rastlantısallık, bütünleştirme yerine yapıbozum, bütünlük yerine parçalanma, büyük anlatılar yerine yerel ve küçük anlatılar, nesnellik yerine öznel yorumlar ve belirlenimcilik yerine belirsizlik öne çıkar.¹⁵ Olumsuzlanan büyük anlatıların eşlik ettiği bu paradigma, süreksizlik, bozulma, yersizlik, yurtsuzluk, belirsizlik ve parçalanma gibi unsurları merkeze alır. Bu bağlamda, ilerleme anlayışı yerine tükenmişlik, iyimserlik yerine kötümserlik, rasyonellik yerine irrasyonellik tercih edilen kavramlardır.¹⁶

Postmodernizme ilişkin yaklaşımların mutabakata vardıkları ortak noktalar, evrensel hakikat arayışına ve kesin bilgi iddialarına mesafeli bir duruş sergileyerek genel geçerlilik iddialarını reddetmeleri; farklı bakış açıları, kimlikler ve anlatılara vurgu yaparak çoğulculuğu ve parçalanmışlığı benimsemeleri; homojenlik yerine heterojen yapılar ile kültürel farklılıkları ön plana çıkarmaları ve her şeyin geçici ve belirsiz olduğu fikrini eleştirel ve ironik bir üslupla kabullenmeleridir.¹⁷

Özetle postmodernizm, Aydınlanma Çağı'ndan itibaren insanın ilerlemeye olan inancında meydana gelen bir sapmayı ifade eder. Bu bağlamda, bilimin ayrıcalıklı ve mutlak bir bilgi kaynağı olarak konumu, postmodern dönemde sorgulanmaya başlanmıştır. Postmodern durum, evrensel geçerlilik iddiası taşıyan söylemlerin güvenilirliğinin sarsıldığı, modernist paradigmalardan çöküşe uğradığı, gerçekliğin yerini simülasyon ve imgelerin aldığı, çoğulculuk ve farklılık vurgusunun ön plana çıktığı bir durum olarak tanımlanabilir.

2. Postmodernizmin Temel Kavramları

2. 1. Gerçeklik ve Hakikat

Postmodernizm, gerçeklik (hakikat) kavramına ilişkin geleneksel yaklaşımları sorgulayan ve mutlak bir gerçeklik (hakikat) anlayışını reddeden bir düşünce sistemidir. Bu yaklaşıma göre, nesnelerin arkasında sabit ve evrensel bir gerçeklik bulunmamaktadır. Gerçeklik, bireylerin tarihsel, kültürel ve toplumsal konumlarının ürettiği algıların bir yansıması olarak ortaya çıkar. İnsanlar, salt olarak "gerçeği" görmek yerine, kendi bakış açıları, çevresel etkenler ve tarihsel-kültürel çerçeveler ışığında seçip odaklandıkları imgeleri algırlar.¹⁸ Postmodern düşünceye göre, modernitenin maddi gerçeklik ve öz arasındaki net ayrımlarına duyulan güven yerini, imgelerle maddi gerçeklik arasındaki sınırların belirsizleştiği bir duruma bırakmıştır. Bu durum, Baudrillard'ın "simülasyon" kavramıyla ifade ettiği şekilde, imgelerin ve temsillerin gerçeğin yerini almasına yol açar.

¹⁵ Pauline Maria Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat, 2004), 26; Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, 59-60; Mehmet Akgül, "Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din", *Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 209.

¹⁶ Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, çev. Sinan Okan Çavuş (İstanbul: Can Yayınları, 2018) 65; Ali Akay, *Postmodern Görüntü* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997), 9-10.

¹⁷ David Harvey, "Postmodernizme Bir Bakış", çev. Oğuz Işık, *Birikim Dergisi* 49 (1993).

¹⁸ Serdar, *Postmodernizm ve Öteki*, 22; Süleyman Hayri Bolay, "Postmodernizm", *Modernite'den Postmodernite'ye Değişim*, ed. Çoşkun Can Aktan (Konya: Çizgi Yayınevi, 2003), 69.

Toplumsal yaşam, artık mutlak gerçekliklerin değil; taklitlerin, imgelerin ve temsillerin tahakkümü altında şekillenmektedir.¹⁹ Bu tahakküm, bireylerin toplumsal pratiklerini, kimliklerini ve ilişkilerini, gerçekliğin nesnel bir zeminden ziyade görelî ve yoruma açık bir düzlemde yeniden kurmaya zorlar.

Postmodernizm, genel geçer ve evrensel önermelerin reddedilmesi üzerine temellenir. Mutlak ve tek bir doğrunun var olmadığı,²⁰ her anlayışın eşit seviyede doğru olduğu ve serbest olarak yaşaması düşüncesi, bu paradigmanın merkezindedir. Gerçeklik, bütüncül ve uyumlu bir yapı arz etmez; aksine, çok katmanlı, karmaşık ve çelişkilerle doludur. Postmodern düşünürler, gerçeğin mutlak bir yorumunun mümkün olmadığını, bunun yerine gerçekliğin zamansal ve mekânsal çerçevede anlam kazanabileceğini savunurlar.²¹ Ayrıca postmodernist düşüncede gerçeklik, dilsel ve kültürel yapılar dışında bağımsız bir biçimde var olan bir şey değildir. "Gerçek" ancak belli bir dil oyunu içinde anlam kazanan bir kavramdır.²²

Postmodernist düşünürlere göre, nesnel gerçeklik, algıladığımızdan veya doğrudan deneyimlediğimizden çok daha karmaşık bir yapıya sahiptir. Gerçeklik, nesnel ve değişmez bir biçimde bize verilmiş, zihinsel yansımalarımızın ötesinde, bağımsız bir varlığa sahip bir olgu olarak değerlendirilemez. Dış dünyada insandan bağımsız bir hakikat yoktur. Aksine, bireyler gerçekliği, gereksinimleri, ilgi alanları, önyargıları ve kültürel gelenekleri doğrultusunda inşa eder. Bu bağlamda, gerçeklik insan öznesine dışarıdan verili bir unsur olmaktan ziyade, öznenin aktif katılımıyla oluşturulan çoğul bir yapıya sahiptir.²³

2.2. Çoğulculuk

Postmodernizmin temel niteliklerinden biri olan çoğulculuk, modernizmin eleştirisi üzerine inşa edilmiş bir düşünsel paradigmayı temsil eder. Modernizmin homojenleştirici ve normatif yaklaşımlarını sorgulayan postmodernizm, her türlü kategorileştirme ve sınıflandırmayı reddederek yüksek kültür ile alt kültür ya da popüler kültür arasındaki ayrımları ortadan kaldırmayı hedeflemektedir.²⁴ Çoğulculuk, etnik gruplar, siyasi ideolojiler, ekonomik teoriler, cinsiyet kimlikleri ve dini inançlar gibi farklı toplumsal kategorileri ve kimlikleri içeren geniş kapsamlı bir kavram olarak öne çıkmaktadır. Bu yaklaşım, çeşitliliği ve farklılıkları birer değer olarak kabul ederken, her türlü mutlakiyetçi

¹⁹ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2011), 14-15.

²⁰ Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirleri*, haz. Ümit Tatlıcan-Gülhan Demirez (İstanbul: Sentez, 2014), 448; Şaylan, *Postmodernizm*, 125.

²¹ Aydın, "Eleştirel Aklın Işığında Postmodernizm, Temel Dayanakları ve Eğitim Felsefesi", 31.

²² Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanit (İstanbul: Küyerel Yayınları, 2000); Ali Utku, "Dil Oyunları", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (Ankara: Ebabil Yayınları, 2006).

²³ Mustafa Tekin, "Din ve Postmodernlik", *Din Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan-Mustafa Tekin (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 373; Aydın, "Eleştirel Aklın Işığında Postmodernizm, Temel Dayanakları ve Eğitim Felsefesi", 29-30.

²⁴ Glenn Ward, *Postmodernizmi Anlamak*, çev. Tufan Göbekçin (İstanbul: Optimist, 2014), 56.

ve hiyerarşik anlayışa eleştirel bir perspektifle yaklaşmaktadır.²⁵

Bu kavram, farklı toplumsal kesimlerin düşünce, inanç, ifade ve örgütlenme özgürlüklerini savunmanın yanı sıra, toplumsal gücün dini, ekonomik ve kültürel boyutlarda daha yaygın ve eşitlikçi bir biçimde dağıtılmasını öngörmektedir.²⁶ Modern dünya, genellikle katı ve tutarlı yapılarla ilişkilendirilirken, postmodern dönemin temel özellikleri arasında çoğulculuk, esneklik ve hoşgörü gibi kavramlar ön plana çıkmaktadır. Postmodern dönemde katı olan her şey buharlaşmakta ve her şey mubah görülmektedir.²⁷

Postmodernite, farklılıkları benzerlikler üzerinden homojenleştirmek yerine, çeşitliliklerin kendi özgünlüğü içinde kabul edilmesini ve toplumsal yaşamda bir arada var olma pratiğinin geliştirilmesini hedefler. Ötekiliği ve farklılıkları yönetme çabasının ütopyacı bir ideal olduğu eleştirisiyle, "öteki"nin kendi ötekiliği içinde tanınması ve meşruiyet kazanması gerektiğini savunur. Postmodernizmin çoğulculuğa dayalı yaklaşımı, farklılıkları bir tehdit unsuru olarak algılamak yerine, bunları toplumsal zenginliğin bir parçası olarak görür ve bu zenginliklerin kamusal alanı daha kapsayıcı hale getirecek şekilde ifade edilmesini önceliklendirir.²⁸

2.3. Meta-Anlatılar

Postmodernizm, toplumu evrensel bilgi ve değerlere dayalı meta-anlatılar aracılığıyla dönüştürmeyi amaçlayan yaklaşımlara yönelik köklü bir eleştiri geliştirmektedir. Postmodernist düşünceye göre meta-anlatılar, toplumsal ve bireysel gerçeklikleri tek bir çerçeveye indirgemeyi hedefleyen ve evrensel geçerlilik iddiası taşıyan ideolojik yapılandırmalardır. Postmodern perspektif, toplumsal gerçekliklerin çeşitliliğini ve yerel özgünlüğünü öne çıkaran bir anlayışla, meta-anlatıların tekilci ve homojenleştirici doğasını reddeder.²⁹

Jean-François Lyotard, postmodernizmin meta-anlatılara yönelik eleştirilerinde öne çıkan en önemli düşünürlerden biri olarak kabul edilmektedir. Lyotard, meta-anlatıları ideolojik ve mitolojik yapılar olarak tanımlamış ve Hristiyanlığın Tanrı'nın evrensel hâkimiyetine dayalı öğretisini, Marksizmin sınıf mücadelesine odaklanan tarihsel materyalizm anlayışını ve modern bilimin evrensel hakikat iddialarını bu yapılar arasında örnek göstermiştir. Ona göre, postmodern dönem, meta-anlatılara duyulan güvensizlik ve inançsızlık dönemi olarak karakterize edilmektedir. Ona göre postmodern sayılan tutum üst anlatılara karşı inançsızlıktır.³⁰

²⁵ Serdar, *Postmodernizm ve Öteki*, 24.

²⁶ Kurt, *Din Sosyolojisi*, 211.

²⁷ Vejdi Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum Sosyolojisi Giriş* (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2009), 167.

²⁸ Bahtinur Mönkü, "Postmodernizm ve Postmodern Kimlik Arayışı", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17 (2013), 33-34.

²⁹ Slattey, *Sosyolojide Temel Fikirleri*, 450.

³⁰ Jean Francois Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilge Su Yayıncılık 2013), 8; Aydın, "Eleştirel Aklın Işığında Postmodernizm, Temel Dayanakları ve Eğitim Felsefesi", 41.

Pauline Marie Rosenau da postmodernist yaklaşımın önemli bir temsilcisi olarak, meta-anlatılara meydan okur. Rosenau, postmodernizmi, küresel, politik, dinsel ve toplumsal bağlamdaki tüm dünya görüşlerine karşı bir başkaldırı olarak tanımlar. Ona göre Hristiyanlık, İslâm, Marksizm, kapitalizm, feminizm, modern bilim ve laik hümanizm gibi düşünce sistemleri, indirgemeci ve baskıcı yapılar olarak görülmelidir. Rosenau, bu sistemlerin, büyücülük, astroloji veya ilkel tarikatların varsayımlarından daha sağlam temeller üzerine kurulu olmadığını savunur. Postmodernizm, tüm bu anlatıları eşit derecede eleştiriye açık görerek herhangi birinin üstünlük iddiasını sorgular ve bireysel farklılıkları ön planda tutar.³¹

Postmodernizm, meta-anlatılara yönelik eleştirilerini yalnızca ideolojik ya da politik sistemlerle sınırlı tutmayıp, dinsel, bilimsel ve toplumsal açıklamalara da uzatmaktadır. Geleneksel dini yorumların evrensellik, bütünlük ve diğer yorumlara üstünlük iddialarını reddeden postmodernist yaklaşım, dinsel metinleri ve mesajları, büyük ölçüde kültürel ve tarihsel bağlamların ürünü olarak değerlendirmekte, hatta bu mesajları basit hikâyeler düzeyine indirgemektedir. Bu bağlamda, Hristiyanlık ve İslâm gibi dinlerin evrensel hakikat iddiaları, postmodernizm tarafından birer meta-anlatı olarak ele alınmakta ve bu iddiaların totaliter doğasına dikkat çekilmektedir.³²

Postmodernizm, tüm gerçekliklerin geçici ve bağlamsal olduğunu öne sürerek hakikatin sabitlenemez ve evrenselleştirilemez bir yapı arz ettiğini savunur. Postmodern perspektif içerisinde, Tanrı kavramı da diğer meta-anlatılar gibi tarihsel bir bağlama indirgenmiştir. Tanrı'nın tarihe anlam ve yön veren, moralitenin nihai kaynağı olarak merkezi bir rol üstlendiği geleneksel anlayışların sona erdiği iddia edilmektedir. Bu anlayış, Tanrı'nın ontolojik ve epistemolojik merkezîyetçiliğinin postmodernizmin eleştiri süzgecinden geçirildiğini ve bu kavramın bir inanç sistemi olarak yerel bağlamlara hapsedildiğini ortaya koymaktadır.³³

Sonuç itibarıyla, postmodernizm, meta-anlatıların evrensellik iddialarını reddederek, çoğulculuğu, yerelliği ve bireysel anlatıları ön plana çıkaran bir düşünce sistemi olarak öne çıkmaktadır. Bu yaklaşım, hem bilimsel hem de toplumsal bağlamlarda genel-geçer hakikatlerin yerine bireysel ve yerel hakikatlerin göreceli geçerliliğini savunmakta; hakikatin ve anlamın, mutlak değil, sürekli değişen bağlamsal bir olgu olduğunu vurgulamaktadır.

2.4. Eklektizm

Postmodernist düşünce, modernitenin otoriter, sınırları belirleyen ve tekilci (siyah-beyaz, kadın-erkek vb.) yapısına bir tepki olarak doğmuş ve çoğulculuğu ile çeşitliliği temel değerler olarak benimsemiştir. Postmodernizm, bilgi ve iletişim teknolojilerinin sunduğu

³¹ Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, 23.

³² Kurt, *Din Sosyolojisi*, 209-210.

³³ Erkan Perşembe, "Modernlikte ve Postmodernlikte Din", *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2003), 175-176.

imkânlar sayesinde bireylerin sürekli etkileşim içinde bulunduğu, birbirlerinin varlığından ve yaşam pratiklerinden haberdar olduğu bir dünya tasavvuru sunmaktadır. Bu bağlamda, postmodernizm, küreselleşmenin etkisiyle giderek küçülen bir dünyada farklılıkların bir arada var olabileceği bir toplumsal yapının olanaklarını araştırmaktadır. Kültürel, toplumsal ve bireysel çeşitliliklerin bir arada sürdürülebilir olduğu bu yapı, postmodernizmin homojenleştirici ve genelleştirici anlayışlara karşı geliştirdiği bir alternatif olarak değerlendirilmektedir.

Postmodernizmin çoğulculuğa dayalı yaklaşımı, epistemolojik ve kültürel düzeyde serbestlik ve eklektizm eğilimlerini beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, Paul Feyerabend'in bilimsel akılcılığa yönelik eleştirisiyle formüle ettiği "her şey geçerlidir" (anything goes) anlayışı, postmodernizmin esneklik ve çok yönlülüğe dayalı karakterini açıklamak için önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır. Postmodernizmde herkes gönlüne göre bir şeyler bulabilmektedir.³⁴

Akbar Ahmed, *Postmodernizm ve İslam* adlı eserinde, postmodern dönemde ortaya çıkan eklektizm anlayışını somut örneklerle açıklamaktadır. Ahmed'e göre, postmodern bireyler, günlük yaşam pratiklerinde farklı kültür ve değer sistemlerinden unsurları bir araya getiren bir yaklaşım benimsemektedir. Bu bağlamda, Fransız parfümlerinin kullanılması, Marks & Spencer gibi Batılı markalardan giyinilmesi, hem rap hem de reggae müzik türlerinin dinlenmesi, öğle yemeklerinde McDonald's'ta yemek yenmesi, akşamüstü John Wayne'in eski bir Western filminin izlenmesi ve akşam yemeğinde bir Bangladeş restoranında Hint tandurisi tüketilmesi gibi davranışlar, postmodern eklektizmin bireysel yaşamlardaki tezahürlerine örnek olarak sunulmaktadır. Bu tür pratikleri, postmodern dönemin "her şey her şeyle gider" anlayışını açık bir biçimde yansıtmaktadır. Postmodernizmin bu karakteristiği, bireylerin kültürel ve toplumsal aidiyetlerini sabit kategorilerle tanımlamaktan kaçındığını ve bunun yerine çok yönlü ve bağlamsal kimlik inşasına yöneldiğini göstermektedir.³⁵

Türkiye bağlamında postmodernizmin ve eklektizmin toplumsal yansımaları dikkate değer bir şekilde gözlemlenmektedir. Örneğin, ileri teknoloji ürünü bir otomobilin arka camında "Allah'a emanet" yazısının yer alması, Ramazan ayında Burger King'in "Pastırmalı Sultan Burger" gibi yerel unsurları barındıran ürünler sunması ya da McDonald's'ta tasavvuf müziği eşliğinde iftar açılması gibi pratikler, bu durumun somut örneklerini teşkil etmektedir. Benzer şekilde, başörtüsü takarken göbeği açık bir kıyafet tercih eden genç kadınlar, konserlerde dans eden dindar görünümlü bireyler veya hac dönüşünde gümrükten alkollü içecek satın alan kişiler gibi örnekler, postmodern eklektizmin Türkiye

³⁴ Seyfettin Aslan-Abdullah Yılmaz, "Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm", *Modernite'den Postmodernite'ye Değişim*, ed. Coşkun Can Aktan (Konya: Çizgi Yayınevi, 2003), 8; Aydın, "Eleştirel Aklın Işığında Postmodernizm, Temel Dayanakları ve Eğitim Felsefesi", 43.

³⁵ Akbar S. Ahmet, *Postmodernizm ve İslâm*, çev. Osman Ç. Deniztekin (İstanbul: Cep Kitapları, 1995), 39-40; Harvey, "Postmodernizme Bir Bakış", 108.

özelindeki sosyal tezahürlerini ortaya koymaktadır.³⁶ Bu tür davranışlar, bireylerin farklı kültürel, dini ve sosyal unsurları bir araya getirerek kendi yaşam tarzlarını ve kimliklerini oluşturma eğilimini yansıtmaktadır.

Postmodernizm, bu çeşitliliği yalnızca meşrulaştırmakla kalmamakta, aynı zamanda geleneksel anlamda sınırları ve kategorileri esnetmektedir. Bu bağlamda bireyler, çeşitli unsurlar arasından seçim yaparak bu unsurları harmanlayıp kendilerine özgü kimlikler ve yaşam pratikleri inşa edebilmektedir.

3. Postmodernizm ve Din: İslâm ile İlişkisine Dair Bir Değerlendirme

3.1. Postmodernizm ve Din İlişkisi

Postmodernizmin İslâm ile ilişkisini ele almadan önce, genel olarak postmodernizmin dine ve din merkezli yaklaşımlara yönelik tutumunu kavramsal bir çerçevede tartışmak uygun olacaktır. Postmodernizm, modernizme yönelik eleştirel tavrının bir uzantısı olarak, din ve dini yorumlara da eleştirel bir perspektiften yaklaşmaktadır. Bu bağlamda postmodern düşünce, dinsel mesajları sıklıkla basit masallar düzeyine indirgemekte ve tüm dini açıklamaları “büyük anlatılar” kategorisinde değerlendirmektedir.³⁷

Postmodernizmin temel özelliklerinden biri, mutlak hakikat iddialarına karşı mesafeli bir duruş sergilemesidir. Bu yaklaşım, her türlü kesinliği sorgulamakta ve tüm hakikat iddialarının geçici, göreceli ve farklı yorumlara açık olduğunu vurgulamaktadır. Böylelikle postmodernizm, dini metinlerin ve mesajların mutlak birer hakikat taşıdığına ilişkin geleneksel kabulü sorunsallaştırır ve bunları, sosyal, kültürel ve tarihsel bağlamları içerisinde çoklu perspektiflerle değerlendirme eğilimi gösterir.³⁸

Postmodernist düşünce, dinlerin epistemolojik ve ontolojik iddialarını birer kültürel fenomen olarak ele alır ve bu nedenle dini, öncelikle kültürel bağlamları içinde anlamlandırmayı hedefler. Bu yaklaşım, dinî değerleri ve inanç sistemlerini tarihsel ve toplumsal koşullara indirgemekte, onları evrensel hakikat iddialarından ziyade yerel ve öznel deneyimlerin bir yansıması olarak görmektedir.³⁹

Postmodernist paradigmaya göre, Tanrı'nın tarihe nihai bir anlam ve yön veren mutlak bir hakikat kaynağı olarak kabul edildiği dönem geride kalmıştır. Bu bağlamda, dinî değerler ve moralite, ilahi bir kaynaktan türeyen mutlak hakikatlerden ziyade, bireyler arası etkileşimlerden ve toplumsal bağlamlardan doğan öznel ve bağlamsal anlamlandırmalar olarak değerlendirilir. Postmodernist düşünce, “Ben” ile “Öteki” arasındaki ilişkiyi gerçekliğin temel yapısı olarak görür ve dinî değerler ancak bu ilişkinin

³⁶ Mustafa Tekin, “Türkiye Toplumunun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2011), 22-23 Kurt, *Din Sosyolojisi*, 209.

³⁷ Kurt, *Din Sosyolojisi*, 210.

³⁸ Mustafa Tekin, “Postmodernizmin “Din” Sorunu”, *Milel ve Nihal* 12/2 (2015), 16.

³⁹ Mustafa Tekin, *Kutsalın Serüveni* (İstanbul: Açılım Kitap, 2003), 273, Mustafa Tekin, “İslam'ın Postmodern İmkânı”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 568-570.

dinamikleri bağlamında anlam kazanmaktadır.⁴⁰

Postmodernizm, eleştirel yaklaşımı doğrultusunda, kendi içinde bir paradoks barındırmaktadır. Postmodern düşünce, modernizmin sekülerleştirici etkilerine yönelik bir tepki olarak, dünyayı yeniden “büyülü” bir niteliğe kavuşturma arzusunu taşımakta ve bu bağlamda dinin yeniden değerlendirilmesi için bir zemin oluşturmaktadır.⁴¹ Postmodernizmin, dünyayı eski gizemli yapısına döndürme ve bireylerin manevi arayışlarına farklı bir perspektif kazandırma vaadi, dinin postmodern bağlamda yeniden yorumlanmasını mümkün kılmaktadır. Ancak bu süreç, dinin klasik anlam ve işlevinden uzaklaşarak, bireysel ve toplumsal düzeyde yeniden inşa edilen bir olguya dönüşmesiyle sonuçlanmaktadır.

3.2. İslâm ile İlişkisi Bağlamında Müslüman Düşünürlerin Postmodernizme Yaklaşımları

Postmodernizm ile İslâm arasındaki ilişki, son dönemlerde Müslüman düşünürlerin bu akıma yönelik değerlendirmeleri çerçevesinde yeniden ele alınmaktadır. Bu kapsamda İslâm dünyasından Akbar Ahmed ve Ziyaüddin Serdar ile Türkiye’den Mustafa Tekin ve Kasım Küçükalp’in postmodernizme dair yaklaşımları dikkat çekicidir.

Akbar Ahmed, giderek daha seküler, kuşkucu, saygısız, parçalanmış ve maddiyatçı bir anlayışı barındıran postmodern dönemin Müslümanlar açısından pek çok zorluk içerdiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, İslâm’ın temel ilkelerine sadık kalarak yaşamının güçleştiğini belirtir.⁴² Modern yaşam pratiklerinin İslâmî değerlerle uyuşmayan yönleri, Müslümanların çözüm bekleyen birçok soru ile karşı karşıya kaldığını göstermektedir. Örneğin camilerin toplumsal ve yerel faaliyetin merkezi olmaktan uzaklaşıp yerini alışveriş merkezlerine bırakması, İslâmî erdemlerin (aile hayatı, çocuklarla ilgilenme, iffet, alçakgönüllülük vb.) postmodern çağın aykırı felsefi eğilimleri karşısında nasıl korunacağı ve bu değerlerin diğer insanlara nasıl aktarılacağı, Ahmed’in üzerinde durduğu temel meselelerdendir. Öte yandan, kutsal metinlerden kaynaklanan geleneklere ve belirli bir davranış kuralları bütününe dayanan İslâm gibi bir dinî uygarlığın, geçmişi geri plana itip değişiklik ve çeşitliliği, çok sesliliği coşku ile benimseyen bir çağın gerekleriyle nasıl uzlaşabileceği de ayrı bir sorun alanı olarak gündeme gelmektedir.⁴³

Bununla birlikte, Ahmed’e göre postmodernizm umut ve hoşgörü anlayışıyla belli olanaklar da sunmaktadır. Parçalanmışlık ve kuşkuculuk içindeki bir dünyada, postmodernizmin ve özellikle medyanın sunduğu fırsatlar, İslâm için yeni imkânlar kapı aralamaktadır. Postmodernizmin bilgi, medya ve sanat mirasına erişilebilirliği artırması, İslâmî bir “Rönesans”ın yaşanmasına ve İslâm’ın zengin sanatsal mirasının tüm dünyaya

⁴⁰ Perşembe, “Modernlikte ve Postmodernlikte Din”, 176.

⁴¹ George Ritzer, *Büyükü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, çev. Şen Süer Kaya (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000); Perşembe, “Modernlikte ve Postmodernlikte Din”, 174.

⁴² Ahmet, *Postmodernizm ve İslâm*, 13.

⁴³ Ahmet, *Postmodernizm ve İslâm*, 18.

tanıtılmasına uygun bir zemin hazırlayabilir. Televizyon gibi kitle iletişim araçları sayesinde farklı ülkelerdeki Müslüman topluluklara ait sanat eserlerinin ve kültürel değerlerin geniş kitlelere ulaştırılması artık mümkündür.

Akbar Ahmed, postmodern çağın hoşgörü, iyimserlik ruhu ve bireylerin kendini tanımasına yaptığı vurguyu değerli bulmakla birlikte, bu çağın alaycılık, müstehzi tavır ve ironiyle beslenen yönünün iman ve dindarlık üzerinde tehdit oluşturduğunu da belirtir. Ahmed, İslâm ile postmodernizmin aynı dönemde var olmalarına rağmen, hakikatin doğası ve çağın özü hakkında farklı kapılara sahip olduklarını ifade eder. Postmodern dönemin, Müslümanlarda içtihad kapılarını zorladığını; ancak birçok Müslümanın bu çağın gerçekliğine kulak tıkayarak kendilerini tehlikeye attığını savunur. Ahmed'e göre, içtihad kapıları açılmadan önce Müslümanlar bu çağın doğasını ve kudretini tanımalı, çağın temsilcilerini tanıyarak onların fikirlerinden haberdar olmalıdır.⁴⁴

Postmodernizmin kuramsal ve tavrısal biçimleri, hatta kaynaklandığı mantık bile hoşgörü ve serbestliği öne çıkarmaktadır. Bu, herkesin kendi değer ve inançlarına göre hareket edebileceği bir ortamı beraberinde getirir. Ahmed, katı sınırların giderek buharlaştığı bir çağda kesin ayrımlara gitmenin güç olduğunu vurgulayarak, bir bireyin kesişen kimliklere sahip olabileceğini belirtir. Bu durum, çoklu kimlik yapısını ve eklektik bir yaşam pratiğini mümkün kılmakta, aynı zamanda başkalarına karşı hoşgörünün gerekliliğine işaret etmektedir. Ahmed'e göre, bir kişi hem dindar bir Müslüman hem de sadık bir İngiliz vatandaşı olabilir; bu, çağımızın zenginlik ve zevk kaynaklarından biridir.⁴⁵

Sonuç olarak, Akbar Ahmed'in değerlendirmelerine göre, manevi değerlere karşı hoşgörüsüzlük ve inanç yoksunluğu içine batmış bir dünyada İslâm'ın sunabileceği çok şey vardır. Bu potansiyelin gerçeğe dönüşebilmesi için hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler arasında evrensel bir hoşgörünün tesis edilmesi ve herkesin özgün kimliğine saygı gösterilmesi elzemdir. Postmodern çağın sağladığı imkânlar, özellikle de hoşgörü ve iletişim kanallarının genişlemesi, bu doğrultuda bir fırsat olarak görülmelidir. Bu da postmodernizmin ihsanlarından biridir.⁴⁶

Ziyaüddin Serdar ise postmodernizmin kendisini yedi temel ilke üzerine inşa edilmiş bir "tamamlanmış teoloji" ya da din şeklinde sunduğunu ifade etmektedir. Söz konusu yedi ilke şu şekilde sıralanır: "Doğru yok, Gerçek yok, Sadece imgeler, Anlam yok, Çoğulculuk (herkes ve her şey için), Temsil ve Mutlak Şüphe."⁴⁷ Serdar'a göre, bu öğretiye karşı direniş yalnızca Batılı olmayan ilahi geleneklerden gelebilir. Bu noktada postmodernizmin temel amacı, Batılı olmayan toplumların "kutsal" fikrini kendi bakış açısıyla yeniden biçimlendirmektir. "Kutsal" düşüncesi; İslâm'dan Çin'e, Avustralya'dan Afrika'ya kadar Batılı olmayan tüm kültürlerin merkezinde yer almakta, dinî veya doğa temelli ilahlilik kavramı ise bu

⁴⁴ Ahmet, *Postmodernizm ve İslâm*, 298.

⁴⁵ Ahmet, *Postmodernizm ve İslâm*, 300.

⁴⁶ Ahmet, *Postmodernizm ve İslâm*, 300-301.

⁴⁷ Serdar, *Postmodernizm ve Öteki*, 8.

toplumlara kimlik kazandıran ana kaynak konumundadır. Postmodern projenin öncelikli hedefi de bu gelenekleri ve onların tarihsel birikimlerini kendi istekleri doğrultusunda dönüştürerek dünyayı kutsaldan arındırmaktır. Nitekim İslâm'daki kutsallık düşüncesinin temellerini sorgulamayı amaçlayan bir postmodern roman olan *Şeytan Ayetleri* de Serdar'ın gözünde postmodernizmin söz konusu gayesini açıkça yansıtmaktadır.⁴⁸

Serdar, postmodernizmi yalnızca Batılı olmayan toplumların kutsal kavramlarını işgal etmekle kalmayan, aynı zamanda onları tüketmeye ve yok etmeye çalışan bir sistem olarak tanımlar. Ona göre, sömürgecilik, Batılı olmayan toplumların fiziksel topraklarını işgal etmeyi hedeflemişken, modernite bu işgale ideolojik bir boyut eklemiştir. Postmodernizm ise bu süreci daha da ileriye taşıyarak Batılı olmayan toplumların gerçekliklerini, kültürel hafızalarını ve kimliklerini ele geçirmeyi amaçlamaktadır. Postmodernizmin nihai hedefi, ötekiyi Batı'nın kendi potansiyelini gerçekleştirmek için bir araç hâline getirmek ve kullanmaktır.⁴⁹

Ziyaüddin Serdar'a göre postmodernist düşünce, gerçeğin tek, mutlak ve evrensel olduğu yönündeki modernist yaklaşımları köklü bir şekilde sorgulamakta ve zayıflatmaktadır. Postmodernizm, akıl ile büyüğü aynı düzlemde ele alarak, tüm hakikat iddialarının göreceli olduğunu ileri sürer. Bu çağda kuşku temel referans noktası haline gelmiş; görecelik ise norm olarak kabul edilmiştir. Modernitenin baskın tekçilik anlayışına karşı postmodernizm, Batı dışı kültürleri insanlığın ortak sahnesine taşıyan, kültürel ve etnik çeşitliliği teşvik eden, çoğulculuğu destekleyen bir paradigmaya dönüşmüştür. Serdar, bu düşünsel ortamı "yeni bir kitabın giriş bölümünü" yazmaya benzetir ve bu yeni dönemde Müslümanların ilk görevinin hem kendi inançlarını hem de başkalarının inançlarını ciddiye ele almak olduğunu savunur.⁵⁰

Serdar'a göre Müslüman kimliği, Batı'ya reaksiyoner bir duruşla değil; Müslümanların kendi tarihsel tecrübelerine, geleneksel değerlerine ve İslâmî dünya görüşlerine sadakatle yeniden inşa edilebilir. Bu inşa süreci, Hz. Muhammed'in Medine'de temellerini attığı adalet, özgürlük ve eşitlik esaslarına dayanan toplumsal yapıların yeniden yorumlanmasıyla mümkündür.⁵¹

Ayrıca Serdar, Müslümanlar ile Hristiyanlar gibi inanç temelli toplulukların, tarihsel çatışma ve ayrışmaları bir kenara bırakarak, sekülerizmin ve onun çağdaş türevi olan postmodernizmin oluşturduğu varoluşsal tehdide karşı birlikte hareket etmeleri gerektiğini belirtir. Ona göre sekülerizm, dini duyarlılığı felç eden ve insanî varoluşu zayıflatan evrensel bir krizdir. Bu tehditle mücadele, ancak ortak manevi ve entelektüel

⁴⁸ Serdar, *Postmodernizm ve Öteki*, 9.

⁴⁹ Serdar, *Postmodernizm ve Öteki*, 36.

⁵⁰ Ziyaüddin Serdar, *Islam, Postmodernism and Other Futures A Ziauddin Sardar Reader*, ed. Sohail Inayatullah and Gail Boxwell (London: Pluto Pres, 2003), 122-123.

⁵¹ Serdar, *Islam, Postmodernism and Other Futures*, 244-247.

kaynakların seferber edilmesiyle mümkün olabilir.⁵²

Postmodern çağın meydan okumalarına karşı, Serdar'ın önerdiği çözüm, Kur'an ve Sünnet'i merkeze alan; ancak tarihsel bağlamın ve çağın dinamiklerinin de farkında olan yeni bir İslami gelenek ve fıkıh anlayışının geliştirilmesidir. Bu yeni fıkıh, klasik dönem İslam hukukunun tarihsel bağlamla sınırlı hükümlerini güncel şartlar çerçevesinde yeniden değerlendirmeli; böylece Müslümanlara hem modernitenin hem de postmodernitenin meydan okumalarına karşı sahil ve işlevsel bir zemin sunmalıdır.⁵³

Postmodernizmin ahlaki temelleri yıkan bir düşünce sistemi olduğunu savunan Serdar, bu sistemin hiçbir sorumluluğun olmadığı bir dünya yarattığını ifade etmektedir. Postmodern birey, mutlak özgürlüğe sahip olmakla birlikte, toplumsal yükümlülüklerden ve etik sorumluluklardan azade bir yaşam sürmeyi idealize eder. Bu bakış açısına göre, yükümlülükler bireye yapılan bir zulüm olarak algılanmaktadır; geniş aile yapısı genç kuşaklara, evlilik kadınlara, başörtüsü ise bireysel özgürlüğe bir baskı unsuru olarak görülmektedir. Postmodernizmin bu tutumu, geleneksel ahlaki ve toplumsal değerlerin altını oymaktadır.⁵⁴

Serdar'a göre, postmodernizme karşı gerçek bir kültürel kurtuluş ancak yaşayan geleneklere ve kimliğe sahip çıkmakla mümkündür. Bu bağlamda, Batılı olmayan toplumlar, kendilerini tanımlayan etik ve ahlaki vizyonu, varlık amacını ve tarihî miraslarını canlı tutarak direniş gösterebilirler. Postmodernizme karşı en etkili direniş biçimi, bu değerlerin entelektüel ve kültürel formlar aracılığıyla ifade edilmesidir. Batılı olmayan toplumlar, kendilerine özgü kimliklerini koruma ve kültürel birikimlerini gelecek nesillere aktarma sorumluluğunu üstlenerek, postmodernizmin etkilerine karşı güçlü bir duruş sergileyebilirler.⁵⁵

Mustafa Tekin ise, postmodernizm ile din, özelde ise İslâm arasındaki ilişkinin her iki yapının doğasından kaynaklanan özellikler nedeniyle gerilimli bir zeminde olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, postmodernizm ve din arasındaki ilişki, esasen karşıtlık ve süreksizlik üzerine kuruludur. Postmodernizm, biyolojik, bilişsel ve ahlaki kesinlikleri temelden yoksun bırakırken, dinler bu tür kesinliklere dayanmakta ve bunları korumayı hedeflemektedir.⁵⁶

Tekin, İslâm ve postmodernizm kavramlarının, birbirinden tamamen farklı zihin dünyalarına ait olduğunu vurgular. İslâmî epistemoloji, referanslarını aşkın bir kaynaktan alırken, postmodernizm seküler bir zemine oturmaktadır. İslâm, tevhid anlayışıyla insanı bir bütün olarak ele alır, bilgi kaynağı olarak vahyi kabul eder ve hakikatin mutlaklığını savunur. Buna karşın, postmodernizm parçalı, çoğulcu ve eklektik bir yapıya sahiptir; insan

⁵² Serdar, *İslam, Postmodernism and Other Futures*, 157.

⁵³ Serdar, *İslam, Postmodernism and Other Futures*, 175.

⁵⁴ Serdar, *Postmodernizm ve Öteki*, 103.

⁵⁵ Serdar, *Postmodernizm ve Öteki*, 9-10.

⁵⁶ Tekin, "Din ve Postmodernlik", 376.

sayısı kadar hakikatin olabileceğini ve tek bir doğrunun bulunmadığını ileri sürer. Tekin'e göre, postmodernizm dini kültüre indirgemekte ve bu yaklaşımıyla İslâm'ın aşkınla olan bağlantısını kesmeye çalışmaktadır. Bu durum, dinin öz yapısıyla oynama ve genetik bütünlüğünü bozma tehlikesini beraberinde getirmektedir. Hakikatin tekliğini savunan İslâm'ın, hakikati göreceli gören postmodernizm içerisinde kendine yer bulması mümkün değildir.⁵⁷

Tekin, postmodernizmin din karşısındaki tutumunu özgürlükçü olarak değerlendirmez. Ona göre, postmodernizm dinleri ancak kendi sistemine dahil etmek ve bu süreçte onların temel doğasını bozmak pahasına kabul etmektedir. İnsan merkezli bir bakış açısını sürdürerek Tanrı karşısında insanı bir referans noktası olarak konumlandıran postmodernizm, bu yaklaşımla insanın hakikat arayışı ve özgürlüğüne ilişkin krizleri derinleştirmektedir. Tekin, postmodernizmin, bizzat bu krizlerin kaynağı olması nedeniyle, yaşanan sorunları çözme kapasitesine sahip olmadığını ileri sürmektedir.

Tekin, Müslüman dünyada postmodernizme karşı belirli bir sempati yönelimi olduğuna dikkat çeker. Bu eğilim, postmodernizmin modernizme yönelik eleştirileri ve dine karşı görece ılımlı tutumu nedeniyle oluşmaktadır. Ancak Tekin'e göre, postmodernizmin gerçek doğası, hakikati reddetme, yapısökümle kuşkuyu besleme ve bireyi belirsizliğe sürüklemeye üzerine kuruludur. Bu durum, insanın kendisiyle olan varoluşsal krizini derinleştirmekte ve bireyi hakikat arayışında bir çıkmaza sokmaktadır.⁵⁸

Kısaca ifade etmek gerekirse, Mustafa Tekin'e göre, postmodernizm ile İslâm arasındaki gerilim, her iki yapının temel epistemolojik ve ontolojik farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Postmodernizmin hakikate dair yaklaşımı, İslâm'ın tevhid anlayışı ve mutlak hakikat vurgusuyla bağdaşmamaktadır. Bu bağlamda, postmodernizmin, dinin özünü uyumlu bir sistem olarak değerlendirilmesi mümkün değildir.

Türkiye'de postmodern çağda Müslümanlar üzerine çalışmaları ile öne çıkan felsefe hocası Kasım Küçükalp ise, modernizm ve postmodernizm üzerine düşüncelerini dile getirirken, bu iki akımın bizatihi iyi ya da kötü olarak tanımlanamayacağını, aksine her iki düşünce sisteminin de öne çıkardığı imkanlar ve zaafıların bir arada ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. Modernizm ve postmodernizme dair yok sayıcı ya da sorgusuz kabul edici yaklaşımların sağlıklı olmadığını belirten Küçükalp, öte yandan her iki düşünce sisteminin de İslâm'ın insanlığa sunduğu ontolojik tekliflerin temel ayarlarıyla oynayan bir zemine sahip olduğunu dile getirmektedir. Küçükalp'e göre, postmodernizmi, insanın dünyadaki varoluşu üzerine düşünürken "Din insana ne söyler?" sorusunu cevapsız bırakmaya çalışan bir düşünce sistemi olarak tanımlamak mümkündür. Bu anlamda postmodernizm, Müslümanların temel düşünce pratiklerini tehdit eden bir varoluş paradigması sunmaktadır.

⁵⁷ Tekin, "İslâm'ın Postmodern İmkânı", 561-575.

⁵⁸ Tekin, "Postmodernizmin "Din" Sorunu", 7-24.

Küçükalkp, Müslümanların henüz modernizmle tam anlamıyla yüzleşmeden postmodernizmin etkisiyle karşı karşıya kaldığını ve bu durumun çeşitli zorlukları da beraberinde getirdiğini belirtmektedir. Bu çağa dair anlamlı bir cevap üretebilmek için, postmodernizmin temel mantığını ve kurucu felsefesini derinlemesine anlamının şart olduğunu savunan Küçükalkp, aksi takdirde bu çağa karşılık vermenin mümkün olmadığını dile getirmektedir.⁵⁹

Küçükalkp'e göre, modern çağda Tanrı insan karşısında korkuya kapılarak geri plana çekilmiş görünmektedir. Postmodern dönemde ise dine yöneliş ve Tanrı'nın intikam aldığına dair bazı söylemler bulunsa da gerçekte yaşanan, dinin geleneksel bağlarından koparılması sürecinden başka bir şey değildir. Postmodern dünyada bireylerin dine yönelmesinin ardında yatan en temel etken, hızlı ve stresli bir yaşamın yarattığı gerilimin geçici de olsa bireysel bir iç huzurla hafifletilmesi arzusudur. Dolayısıyla din, bu arzunun tatmini dışında kayda değer bir işleve sahip görünmemektedir. Bu dönemdeki din anlayışı, varlık alanının bütününe kuşatmayan, bireylerin diğer insanlarla, eşyayla ve Tanrı'yla kurdukları ilişkilere dair telkin veya müdahalede bulunmayan, sosyal ve kurumsal boyuttan büyük ölçüde arınmış bir yaklaşım biçimidir.⁶⁰

Postmodern çağda din, parapsikoloji, spiritüalizm ve ruhçuluğa indirgenmiş; bir tür evrensel bütünleşme söylemine dönüşmüştür. Bu anlamda, denetleyici mekanizmaların eksikliği nedeniyle çoklu öğretiler ortaya çıkmıştır. Küçükalkp, postmodern çağda “Tanrılar geri dönmüştür; ancak gidenlerle gelenler aynı tanrılar mıdır?” sorusunu ortaya koymaktadır. Ona göre, postmodern dönemde kutsal, artık parapsikoloji ve yeni dini tecrübelerle irrasyonel bir bütünü temsil etmektedir. Bu çağı, arzuların ve arzu nesnelerinin eşzamanlı olarak üretildiği bir zaman olarak tanımlayan Küçükalkp, büyük kapitalist şirketleri “postmodern Mevlanalar” olarak nitelendirmektedir. Bu şirketlerin, “Ne olursan ol gel” diyen hümanist bir ticari yaklaşımla herkese aynı arzu nesnelerini, farklı renklerde sunan birer tüccar olduğunu ifade etmektedir.

Müslümanların bu modern tüccarlarla baş edebilmesi için kendilerine şu soruları sormaları gerektiğini savunan Küçükalkp: “Müslüman olarak bu dünyada ne işim var? Varoluş amacım nedir? Müslüman olarak benim arzularımla kâfirin arzuları arasında bir fark var mı?”. Bu soruların cevabında bir fark bulunmadığı takdirde, bunun çok büyük bir sorun teşkil ettiğini dile getirmektedir. Bu nedenle Müslümanın hicretinin fiziki bir göçten ziyade, arzularının istikametini değiştirerek gerçekleşmesi gerektiğini öne sürmektedir. Ayrıca Küçükalkp, Müslümanın bu çağda bir oyuncu olmaktan öte, peygamberlerin rolüne benzer şekilde bir “oyun bozan” olması gerektiğini savunmaktadır. Aksi takdirde, imaj ve göstergelerin hâkim olduğu bu çağda arzuların kölesi haline gelerek Müslümanca bir hayat hedefinden uzaklaşılmasının kaçınılmaz olacağını ve nihayetinde Müslümanca ölümden

⁵⁹ Kasım Küçükalkp, “Postmodern Dünyada Hakikat ve İslâm”, *Youtube* (20 Kasım 2021).

⁶⁰ Kasım Küçükalkp, “Postmodern Nihilistik Çağda Ortak Yaşama Yönelik Mümkün Bir Zemin Olarak Din”, *Türkiye Günlüğü*, 109 (2012), 15.

yoksun kalınacağını ifade etmektedir.

Küçükalkp, İslâm'ın, bu dünyada varoluşun yegâne imkânı olduğunu vurgulayarak, Müslümanların temel görevinin, İslâm'ın insanlığa sunduğu bu ontolojik teklifi çağa ulaştırmak olduğunu ifade etmektedir.⁶¹ O'na göre, varoluşun anlamını yitirdiği, değer ve hakikatin örselendiği, sosyal ve ahlaki problemlerin derinleştiği, haz ve ölçüsüz tüketim dürtüsünün peşinde koşan bencil bireylerin egemen olduğu bu çağda, İslam dini; doğru bir Tanrı tasavvuru sunmasının yanı sıra, kalbi, sevgiyi, sempatiyi ve merhameti merkeze alan bütüncül bir anlamlandırma imkânı ve insana yüklediği sorumluluk bilinciyle, bu çağda yaşayan insan için sağlıklı ve sağlam bir zemin oluşturma potansiyeline sahiptir.⁶²

3.3. Postmodernizmin İslâm ile ilişkisi

Postmodernizm, temel yaklaşımı itibarıyla gerçeklik, hakikat ve anlam gibi kavramları sorgulayan ve bu kavramların tek bir merkezden veya nihai bir hakikat nosyonundan türetilmeyeceğini savunan bir düşünce paradigmasıdır. Postmodernist anlayış, her olguyu bir metin olarak ele alır ve bu metinlerin belirli bir niyet ya da mutlak bir gerçeklik taşımadığını iddia eder. Bu bağlamda, anlamın, metinlerin bireyler tarafından okunması ve yorumlanması sürecinde inşa edildiği ileri sürülmektedir. Ayrıca, postmodernizm, bu inşa edilen anlamların birbirleriyle kıyaslanamayacağını ve yan yana var olabileceğini öne sürerek, çoğulculuk ve görecelik ilkelerini vurgular. Ancak, bu yaklaşım, İslâm dini perspektifinden değerlendirildiğinde, belirgin çatışma alanlarını beraberinde getirmektedir.⁶³

İslâm inancının temel metni olan Kur'ân-ı Kerîm, hakikati keşfetmeye yönelik ilahi bir rehber olarak kabul edilmektedir. Kur'ân, insan idrakini aşan ve insanüstü bir varlık olan Allah tarafından gönderilmiş mutlak bir hakikat kaynağını temsil eder. İslâm âlimleri, tarih boyunca Kur'ân'ın bu bağlamdaki muradını, yani ilahi hakikati anlama ve açıklama gayesiyle yorumlamışlardır. Kur'ân, pek çok ayetinde kendisini "hak" ve "gerçek" olarak tanımlamakta ve sunduğu mesajların evrensel, değişmez bir hakikati yansıttığını vurgulamaktadır. Bu doğrultuda, İslâm inancına sahip bir bireyin, postmodernizmin hakikat, gerçeklik ve anlam anlayışlarını bütünüyle benimsemesi, dinin temel prensipleriyle uyumlu görünmemektedir.⁶⁴

Postmodernizm, birden fazla hakikatin aynı anda var olabileceğini ve her bir hakikatin kendi bağlamında geçerli olduğunu savunan bir düşünce sistemidir. Ancak bu yaklaşım, İslâm'ın temelini oluşturan tevhid ilkesi ile derin bir çelişki içerisindedir. Tevhid anlayışı, yalnızca Allah'ın birliğini vurgulamakla kalmaz; aynı zamanda insan yaşamını parçalanamaz bir bütün olarak ele alır ve bu bütünlüğün ilahi referanslarla şekillenmesi gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda, İslâm'ın temel bilgi kaynağı olan vahiy, insan hayatına

⁶¹ Kasım Küçükalkp, "Çağdaş Zamanlarda Müslümanca Varoluş", Youtube (25 Mart 2020).

⁶² Küçükalkp, "Postmodern Nihilistik Çağda Ortak Yaşama Yönelik Mümkün Bir Zemin Olarak Din", 17-19.

⁶³ Tekin, "Türkiye Toplumunun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler", 19-20.

⁶⁴ Tekin, "Türkiye Toplumunun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler", 19-20.

yön veren değişmez ilkeler sunar. Kur'ân ayetleri, ilahi otoriteye dayanarak evrensel ve mutlak hakikati temsil eder; dolayısıyla, bu hakikatin parçalanması veya göreceli bir niteliğe indirgenmesi, İslâm açısından kabul edilemez bir durumdur.⁶⁵

Postmodernizmin kültürel çoğulculuk anlayışı ise İslâm'ın hakikat iddiasını başka bir açıdan sınırlandırmaktadır. Postmodern yaklaşıma göre, hiçbir kültür veya topluluk, mutlak bir hakikatin tek başına taşıyıcısı olamaz. Bu bağlamda, İslâm da yalnızca bir kültürel veya tarihsel bağlamın ürünü olarak ele alınmakta ve diğer inanç sistemleriyle eşit bir düzleme yerleştirilmektedir. Ancak İslâm, hakikatinin evrensel ve mutlak olduğunu ileri sürer; bu nedenle, postmodernizmin indirgemeci bakış açısını reddeder. Postmodernizmin bu yaklaşımı, İslâm'ın ilahi bir yaşam tarzı olarak belirlediği referans sisteminin etkisini zayıflatma tehlikesini barındırır.

Bu çerçevede, postmodernizmin hakikati parçalı ve göreceli bir yapı olarak ele alması ile İslâm'ın ilahi vahiy temelli mutlaklık ve bütünlük anlayışı arasında temel bir uyumsuzluk bulunmaktadır. Postmodernizm, mutlak hakikatin varlığını reddederken, İslâm hem ilahi bir hakikatin varlığını hem de bu hakikatin evrensel geçerliliğini savunur. Dolayısıyla, İslâm'ın tevhid anlayışı, insan yaşamını ilahi bir bütünlük içerisinde değerlendiren yaklaşımıyla, postmodernizmin parçalı ve çoğulcu epistemolojik yapısıyla bağdaşmamaktadır.

Dini çoğulculuk, temel olarak tüm dinlerin eşit statüye sahip olduğunu ve her birinin kendi bağlamında hakikat arayışını temsil ettiğini öne süren bir yaklaşımı ifade eder. Bu anlayışa göre, farklı dinler Tanrı'ya ulaşmak için çeşitli yollar sunar ve bu yolların her biri kendi içsel bağlamında doğrudur. Dini çoğulculuk, bireylerin farklı inanç sistemlerine yönelik tutumlarını yalnızca hoşgörü ile sınırlamayıp, diğer dinlerin hakikat iddialarını da kabul etmeyi gerektirir.⁶⁶

Bu yaklaşım, özellikle monoteist dinlerin mensupları arasında teolojik ve sosyolojik düzeyde çeşitli tartışmaları beraberinde getirmektedir. Örneğin, İslâm'a mensup bireylerin tüm dinlerin hakikat üzerinde olduğu ve eşit statüde bulunduğu yönündeki bir görüşü benimsemesi, İslâm'ın evrensel ve mutlak hakikat iddiasıyla temelden çelişmektedir. İslâm'ın, yalnızca kendisinin ilahi bir yaşam tarzı sunduğunu ve mutlak doğruyu temsil ettiğini ileri süren öğretisi, dini çoğulculuğun önerdiği eşitlik anlayışı ile uyumsuzdur.

Bu uyumsuzluk, bireylerin dini kimliklerinde ve inanç sistemlerinde krizlere ve çatışmalara yol açabilir. Özellikle İslâm inancında yer alan tevhid ilkesi, mutlak bir hakikat anlayışını vurgularken, dini çoğulculuk bu hakikat iddiasını sorgulamakta ve göreceli bir zemine oturtmaktadır. Bu durum, bireylerde inanç ve kimlik krizlerine sebebiyet verebilir; zira dini çoğulculuk, bireylerin kendi inanç sistemlerini sorgulamalarını teşvik ederek zihinsel bir çatışmayı tetikleyebilir.

⁶⁵ Tekin, "İslâm'ın Postmodern İmkânı", 561-562.

⁶⁶ Kurt, *Din Sosyolojisi*, 214.

Sosyolojik açıdan bakıldığında, bu çatışmalar bireylerin manevi dünyasında güven kaybına yol açabilmekte ve bunun sonucunda kişisel kimlik gelişimi, toplumsal aidiyet duygusu ve yaşam düzeninde bozulmalar gibi sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. Dahası, dini kimliğin zayıflaması, bireylerin kültürel ve toplumsal bağlamda da bir yabancılaşma yaşamasına neden olabilmektedir

Postmodern düşüncenin teşvik ettiği çoğulcu dini yaklaşım, dinlerin birer “pazar ürünü” haline geldiği algısını da beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda, bireylerin dinler arasında tercih yapma baskısı ile karşı karşıya kalması, doğru ve yanlış kavramları arasındaki ayrımı zorlaştırarak hem bireysel hem de toplumsal düzeyde epistemolojik ve ahlaki karmaşaya neden olabilmektedir. Bu durum, dini kimliğin bireyler için bir rehber olmaktan çıkarak, kişisel tercihlere dayalı bir yapı haline gelmesine zemin hazırlamaktadır.

Dini çoğulculuk, aynı zamanda dinlerin evrensellik iddiasıyla doğrudan çatışan bir perspektif sunmaktadır. Örneğin, İslâm’ın "evrensel hakikat" anlayışı, Kur’ân’da geçen "Allah katında din İslâm’dır" (Ali İmran, 19) ifadesiyle açıkça vurgulanan teolojik temel üzerinde şekillenmektedir. Bu bağlamda, İslâm’ın evrensel hakikat iddiası, dini çoğulculuğun önerdiği eşitlikçi ve göreceli hakikat anlayışı ile bağdaşmamaktadır. İslâm, mutlak hakikatin yalnızca ilahi vahiy yoluyla mümkün olduğunu öne sürerken, dini çoğulculuk bu hakikati göreceli ve bireysel bağlama dayalı bir yapıya indirgemektedir.

Postmodernizmin çoğulculuk ilkesine dayalı yaklaşımı, onu doğal olarak eklektik bir yapı içerisine yönlendirmiştir. Postmodern düşünce, bireylere, geleneksel olarak hayatı belirli kurallar ve sınırlar çerçevesinde şekillendiren din anlayışlarının ötesine geçmeyi vaadeder. Bu süreçte, bireyler farklı inanç sistemlerinden unsurlar bir araya getirerek, karıştırıp uydurarak, esnek ve sınırlamalardan arındırılmış bir kimlik inşa ederler.⁶⁷ Postmodernizmin bu yaklaşımı, bireylerin dini deneyimlerini kişiselleştirerek kolektif bir dini kimlikten uzaklaşmalarına neden olmaktadır.

Postmodernitenin eklektik doğası, farklı düşünce, inanç ve değer sistemlerini bir araya getirme kapasitesine sahiptir. Bu durum, bireylerin tekil ve homojen bir kimlikten ziyade, yamalı bohçadan ibaret, karışık, birbirinden bağımsız veya birbiriyle çelişen unsurları içeren parçalı ve karmaşık kimlik yapılarına yönelmesine neden olmaktadır.⁶⁸ Postmodern bağlamda bireyler, toplumsal ve kültürel alanlarda "kes-yapıştır" olarak adlandırılabilir⁶⁹ bir kimlik inşası stratejisi benimseyebilir. Bu tür kimlikler, bütüncül bir öz kimlik anlayışından uzaklaşarak, çoğul ve dinamik bir kimlik biçimini temsil eder.

Son dönemde din sosyolojisi literatüründe tartışılan "Lego Teorisi," bu olguyu açıklamak için kullanılan dikkate değer bir modeldir. Bu teori, bireylerin kimlik inşasını çok sayıda parçadan oluşan bir lego setiyle özdeşleştirerek açıklamaktadır. Teoriye göre

⁶⁷ Ahmet, *Postmodernizm ve İslâm*, 24.

⁶⁸ Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, 90.

⁶⁹ Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, 34.

bireyler, farklı dini, kültürel ve felsefi unsurları seçerek ve birleştirerek kendilerine özgü bir anlam dünyası inşa etmektedir. Bu bağlamda, bireyler hem farklı dini geleneklere eşzamanlı olarak mensup olmayı tercih edebilmekte hem de bu geleneklerden belirli unsurları seçip kişisel bir dini anlayış geliştirebilmektedir. Örneğin, bir bireyin Katolik ve Budist inanç öğelerini bir araya getirmesi ya da çeşitli inanç sistemlerinden eklektik bir yapı oluşturması, bu teorinin sunduğu çerçevede anlaşılabilir.⁷⁰

İslâm'ın parçalı din anlayışına yönelik yaklaşımı, onun teolojik ve doktrinel bütünlüğüne dayanmaktadır. İslâm, inanç sistemini yalnızca bireysel unsurların toplamı olarak değil, birbirine sıkı sıkıya bağlı, bütüncül bir yapı olarak sunar ve bu yapı, tam bir teslimiyet ve bağlılık talep eder. İslâm teolojisine göre, inanç ilkelerinden herhangi birinin reddedilmesi, kişinin İslâm çerçevesinde mümin olarak kabul edilmesini imkânsız kılar. Örneğin, meleklerle inanıp peygamberlere inanmayan ya da Hz. Musa'yı kabul edip Hz. Muhammed'in risaletini reddeden bir birey, İslâm'ın inanç ilkelerine göre iman etmiş sayılmaz. Aynı şekilde, ibadetlerin bir kısmını yerine getirip diğerlerini ihmal etmek de İslâm'ın bütüncül iman ve amel anlayışıyla bağdaşmaz; namaz kılıp zekâtı reddetmek bu duruma örnek olarak verilebilir.

Bu bağlamda, İslâm'ın teolojik yapısı ile postmodernizmin eklektik ve parçalı dini anlayışı arasında derin bir uyumsuzluk söz konusudur. Postmodern düşüncenin, bireylerin birden fazla kimlik veya inanç sisteminden unsurları seçip bir araya getirdiği çoğulcu yaklaşımı, İslâm'ın teolojik bütünlük ve kesinlik üzerine inşa edilmiş olan doktrinel yapısıyla çelişmektedir. İslâm, bir inanç sistemi olarak, bütünlüğünü ve doktrinel tutarlılığını koruma çabasında olup, bu bağlamda postmodernizmin sunduğu parçalı ve çoğulcu yaklaşımları benimsemeye kapalıdır.

Postmodernizm, dinler ve diğer meta-anlatıları genellikle birer inançsızlık temelinde değerlendirerek, onları büyüsel unsurlar ya da masalsı anlatılar kategorisine indirgemektedir. Bu yaklaşım, özellikle İslâm dini açısından ciddi sorunlar barındırmaktadır. Zira dinler, mensuplarından kendi inanç ve öğretilerine sorgusuz bir teslimiyet ve iman talep eder. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'in Mekke döneminde inen ayetlerinde temel vurgu, Allah'a ve peygamberin getirdiği vahye olan imanın gerekliliği üzerine olmuştur.

Postmodernist yaklaşımlar, meta-anlatılar üzerinden dinleri ele alırken, inanç sistemlerini genellikle kültürel ve tarihsel bağlamlara indirgeme eğilimindedir. Bu çerçevede dinlerin, özellikle İslâm'ın, ilahi kaynaklı bir hakikat iddiasından ziyade birer kültürel yapı veya toplumsal olgu olarak değerlendirilmesi, İslâm'ın temel ilkeleriyle bağdaşmayan bir perspektifi yansıtmaktadır. Postmodernizm, dini inançları evrensel bir hakikatten ziyade, bireylerin ve toplumların tarihsel ve kültürel pratikleriyle sınırlı fenomenler olarak görmektedir.

⁷⁰ Kurt, *Din Sosyolojisi*, 232; Tekin, "Din ve Postmodernlik", 377.

Bu bağlamda, postmodern düşüncenin dinlere yönelik yaklaşımı, İslâm açısından tartışmalı bir bakış açısı olarak değerlendirilmektedir. İlahi bir yaşam rehberi olarak kabul edilen İslâm, postmodern paradigmanın bakış açısıyla çoğunlukla kültürel bir yapı ya da sosyal bir norm olarak ele alınmakta, bu durum ise onun ilahi boyutunu ve bireylerin yaşamındaki mutlak referans çerçevesini göz ardı etme riskini taşımaktadır. İslâm'ın ilahi niteliğinin ihmal edilmesi, onun insanlık için bir rehber olma iddiasını zayıflatılabileceği ve Müslüman bireylerin yaşamındaki merkezi rolünü sorgulanabilir hale getirebileceği yönünde çeşitli değerlendirmelere neden olmaktadır.

3.4. Çağdaş Müslüman Toplumlarında Postmodern Tezahürler

Postmodernizm ve din ilişkisi ele alındığında, özellikle teorik düzlemde ifade edilen hususların gündelik hayata yansıyor yansımadağı, bir diğer deyişle pratikte tezahür edip etmediğı önemli bir tartışma konusudur. Akademik literatürde İslâm'ın, postmodernizmin temel kavramları olan hakikat, çoğulculuk, eklektizm ve meta-anlatı gibi düşüncelerle çoğu zaman uyumsuzluk gösterdiği ve hatta bu kavramlarla tezat içerdiği ileri sürülse de Müslüman dünyasında postmodernizmin gündelik hayatta farklı tezahürleri çarpıcı bir şekilde gözlemlenmektedir.

Postmodernizmin etkilerinden biri, medya ve dijital teknolojilerin din üzerindeki rolünü dönüştürmesidir. Akbar Ahmed'in de vurguladığı üzere, postmodernizmin en etkili araçlarından biri olarak medya, dinin çevrim içi sunumuna, sosyal medya vaizlerinin ortaya çıkışına ve dinin tüketim ve magazin malzemesi haline gelmesine yol açmıştır. Geleneksel olarak cami, medrese ve ilahiyat fakülteleri gibi mekânlarda, yüz yüze etkileşimlerle ve belirli kaynak eserler temelinde yürütülen dini öğrenim ve pratikler; postmodern dönemde televizyon, radyo, YouTube, Twitter gibi zaman ve mekândan bağımsız sanal platformlarda yaygınlaşmıştır. İletişim teknolojilerindeki ilerlemeler, sosyal medya vaizlerinin milyonlarca insana ulaşmasını mümkün kılmış; bu vaizler, gelenekten farklı olarak modern, sade ve gündelik bir dil kullanarak, renkli ve dikkat çekici görseller eşliğinde sunumlar yapmışlar, bulundukları mekanlarda ve dijital platformlarda bir "popstar sanatçı" gibi coşku ile karşılanmışlardır. Tarık Ramazan, Amr Halit, Abdullah Gymnastiar, Amr Khatid, Zekeriya Beyaz, Yaşar Nuri Öztürk, Ömer Döngeloğlu, Mustafa Karataş, Nihat Hatipoğlu, Ahmet Mamut Ünlü (Cübbeli Ahmet Hoca) ve Nurettin Yıldız bu isimlerden bazılarıdır.⁷¹ İslâm âlimlerinden Yusuf El- Karadavi 2018 yılı itibari ile 2,26 milyon, Suudi vaiz Muhammed El-Arefe 20,7 milyon, İranlı lider ve vaiz Khamenei 500 bin,⁷² 2025 itibariyle İhsan Şenoçak 1,1 milyon, Nurettin Yıldız 753,3 bin ve Cübbeli Ahmet Hoca 534,2 bin, Nihat Hatipoğlu 483 bin takipçiye ulaşmıştır.

⁷¹ Zeynep Kayseri, "Sosyal Medya Vaizliği: Amerika ve Türkiye Örneği" (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisan Tezi, 2019), 68; Esma Akçayaka, "Sosyal Medya Vaizleri: Twitter Örneği" (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2021); İsmihan Şimşek, *Popstar Vaizler* (İstanbul: Motto Yayınları, 2020).

⁷² Kayseri, "Sosyal Medya Vaizliği: Amerika ve Türkiye Örneği", 68.

Postmodern çağ, kurumsal din ve geleneksel otoritelerin zayıfladığı; bunun yerine sanal cemaatlerin,⁷³ dijital hibrit kimliklerin⁷⁴ ve "New Age" olarak adlandırılan dini akımların ortaya çıktığı bir dönem olmuştur. Dijital platformlar, bireylerin kendi inanç ve pratiklerini çeşitlendirmesine olanak sağlamakta hem dinî bilgileri hem de manevi desteği çevrim içi mecralardan edinme eğilimini güçlendirmektedir. Bu yeni dönemde bazı Müslüman bireyler, namaz uygulamaları, kible yönü gösteren seccadeler, Kur'ân okuyan kalemler, zikir matikleri gibi teknolojik yeniliklere yönelerek "teknodindar" bir profile bürünmüştür. Bu bireyler, geleneksel ibadet anlayışını tamamen reddetmemekle birlikte, teknolojinin sunduğu kolaylıklardan yararlanarak manevi pratiklerini çeşitlendirmektedir. Örneğin, televizyon üzerinden mevlit dinlemek, çevrim içi hatimler göndermek, bir tıklama zekât vermek veya kurbanda vekaletle kesimi canlı izlemek gibi eylemler, "modern manevi haz" arayışının dijital bir yansıması olarak öne çıkmaktadır.⁷⁵

Postmodern dönemde Müslüman bireyler, sosyal medya aracılığıyla kendi ihtiyaçları doğrultusunda spiritüel ve ruhsal danışmanlara erişebilmekte ve böylece yeni dindarlık formları oluşturabilmektedir. Tasavvufî öğretilere dayanan pratiklerin huzurlu bir yaşamın anahtarı olarak sunulması, birçok çevrim içi platformda "kurtuluş reçetesi" olarak ilgi görmektedir. Bu kapsamda, Neyzen Hakan Mengüç gibi isimlerin YouTube kanallarında tasavvufa dair öneriler paylaşımları ve yüzbinlerce, hatta milyonlarca izlenmeye ulaşmaları (ör. 679 bin abone) dikkate değerdir. Bu ve benzeri örnekler, geleneksel tekkelerin yerini büyük ölçüde sanal platformların almaya başladığını göstermektedir.⁷⁶

Her türlü görüşün ve mezhepsel yorumun farklı kanallarda dile getirilmesi, "otorite" kavramının da postmodern yaklaşımlarla yeniden sorgulanmasına yol açmıştır. Artık "tek otorite" yerine, sosyal medya beğenileri ve takipçi sayıları üzerinden meşruiyet kazanan farklı dinî otoriteler ortaya çıkmaktadır.⁷⁷ Her Müslüman, sosyal medyada istediği hocanın cemaatine kolaylıkla katılabilmekte, kendi manevi rehberini kendi tercihiyle seçebilmektedir. Böylece, bir dinî otorite olmak için geleneksel anlamda gerekli görülen ilmi yeterliliğin veya icazet usulünün yerini, sıklıkla dijital popülerlik (takipçi sayısı) almaktadır.

Postmodernizm, mutlak otoriteyi reddeden ve hakikati çoğulcu bir perspektiften ele alan bir düşünce sistemi olarak, özgürlükçü ve eşitleyici yönleriyle öne çıkmaktadır. Bu çerçevede, dezavantajlı gruplar, toplumda "ikinci sınıf" olarak görülen kesimler ve

⁷³ Veysel Bozkurt, "Sanal Cemaatler", *Birikim Dergisi* 127 (1999).

⁷⁴ Mustafa Çuhadar, "Postmodernizm Dijitalleşme ve Hibrit Dindarlık", *Tevilat* 2/1 (2021).

⁷⁵ Mehmet Haberli, "Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü", *Mediad* 2/2 (2019), 311; Süleyman Gümüş, "Gösteri Toplumunda Dindarlığın Morfolojisi", *2. Uluslararası Din Eğitimi Kongresi Bildiri Kitabı*, ed. H. Yusuf Acuner vd. (Konya: Yediveren Kitabevi, 2018), 315-324; Neslihan Hocaoglu, "Dijital Dünyada Değişen Din Anlayışı" (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 27-28.

⁷⁶ Neslihan Hocaoglu, "Dijital Dünyada Değişen Din Anlayışı", 28.

⁷⁷ Faruk Karaarslan, "Post Seküler Din Halleri: Dinin Dijitalleşmesi", *Dijitalleşen Din- Medya ve Din 2-*, ed. Mete Çamdereli vd. (İstanbul: Köprü Kitapları, 2015), 32.

bastırılmış kimlikler, postmodernizmin sunduğu özgürlükçü zeminde kendilerini ifade etme ve hak talebinde bulunma imkânı bulmuşlardır. İslâm dünyasında bu yaklaşımın en önemli tezahürlerinden biri, İslâmî feminist hareketlerin ortaya çıkışıdır.

Mısır, Fas, Malezya, İran ve Türkiye gibi ülkelerde faaliyet gösteren Müslüman feministler, İslâm dünyasında egemen olan ataerkil ve erkek merkezli dini anlayışa yönelik eleştirilerini, bu yapının çözülmesi gerektiği yönündeki taleplerle birleştirerek teşkilatlanmışlardır.⁷⁸ Bu hareketler, tarihsel süreçte dinî metinlerin yorumlanmasında ataerkil bir çerçevenin egemen olduğunu savunmuş ve bu metinlerin yeniden ele alınması gerektiğini ifade etmişlerdir. Özellikle Kur’ân-ı Kerîm, tefsir, hadis ve fıkıh gibi dinî kaynakların erkek egemen bir söylemle biçimlendiğini ileri sürerek, bu kaynakların yeniden yorumlanmasının kaçınılmaz olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁹

Malezya’da, kadın haklarını savunma amacıyla kurulan "Sisters in Islam" (SIS) adlı grup, “Eğer Allah adil ise, neden Kur’ân ve hadislerde ortaya konan kural ve politikalar eşitsizlik yaratmaktadır?” sorusunu sorarak hareketlerini başlatmışlardır.⁸⁰ Benzer şekilde, Amina Wedud, Kur’ân’ın tek bir yoruma indirgenmesinin onu sınırlayacağını, bunun yerine metnin farklı tarihsel, kültürel ve sosyal bağlamlarda yeniden yorumlanması gerektiğini ifade etmiştir. Wedud’a göre, Kur’ân’ın esnek bir yapısı vardır ve bu yapı, farklı şartlara uyum sağlayabilecek bir potansiyele sahiptir.⁸¹

İslâmî feministler, Kur’ân’ın özünde cinsiyet ayrımcılığı içermediğini, ancak İslâm hukukçularının yorumlarının sıklıkla cinsiyetçi bir yaklaşım sergilediğini iddia etmişlerdir. Bu doğrultuda, dini kaynakları sorgulama ve yeniden yorumlama sürecine girişmişlerdir. Başlangıçta dini metinlerin eleştirel bir şekilde incelenmesini savunan bu hareket, zamanla bu metinlerin kadın haklarına duyarlı bir perspektifle yeniden yorumlanması gerektiğini ileri sürmüştür.⁸²

Postmodernizmin Müslüman toplumlarda ortaya koyduğu etkilerden bir başkası ise, İslâmî değerlerin ve ibadetlerin diğer kültürel ürünler gibi metalaştırılmasıdır. Tüketim kültürü, postmodern bir olgu olarak kabul edilmekte olup, bireyleri rasyonel ve ikincil süreçlerden ziyade arzulara, görsel imgeler ve nesnelere yöneltilmektedir. Bu bağlamda, sözcüklerden ziyade imajların, haz ve tüketim odaklı bir yaşam tarzının ön plana çıktığı

⁷⁸ Jaher Mouas, “Müslüman Feminizmi: Fatima Mernissi Örneği” (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Senem Gürkan, “İslami Feminist Bir Grup Olarak SIS (Sister in Islam)’ın Kadın Konusundaki Çalışmaları ve Düşünceleri” (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

⁷⁹ Ayşe Güç, “İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2008), 657-659.

⁸⁰ Gürkan, “İslami Feminist Bir Grup Olarak SIS (Sister in Islam)’ın Kadın Konusundaki Çalışmaları ve Düşünceleri”, 49.

⁸¹ Hatice Şahin Aynur, “İslami Feminizm ve Feminist Kur’an Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 95-100; Nazife Gürhan, “Kadın Bakış Açısıyla Kur’an’ı Yeniden Okuma Denemesi-Amina Wedud- Kur’ân ve Kadın”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 6 (2011).

⁸² Ayşe Güç, “Feminist Söylemin İslamcı Kadın Yazınına Etkisi”, *Kadın 2000* 19/2 (2018), 56-61.

görülmektedir.⁸³

Müslüman toplumlar modernizmin getirdiği sorunlarla başa çıkmayı henüz tam anlamıyla gerçekleştirememişken, postmodernizmin daha akışkan, merkeziyetsiz, zıtlıkların bir arada var olmasına olanak tanıyan ve göreceli hakikat anlayışını savunan yapısıyla karşı karşıya kalmıştır. Postmodernizmin “anlık yaşam” ve “ne koyarsan gider” anlayışını teşvik etmesi, Müslüman kimliğinin bulanıklaşmasını ve din merkezli yaşam anlayışının arka plana itilmesini daha da derinleştirmiştir. Bu süreçte Müslüman birey, tüketim kültürüne entegre olmuş, maddi hazları önceleyen bir kimlik biçimine evrilmiştir.⁸⁴

Artık postmodern çağda dinî semboller ve ibadetler, diğer kültürel unsurlar gibi piyasada alınıp satılan nesneler hâline gelmiştir. Giyim sektöründen turizm sektörüne, sosyal medyadaki reklam kampanyalarından dijital içeriklere kadar hemen her alanda dinî değerler ticari bir malzeme olarak sunulmaktadır.⁸⁵ Örneğin lüks markalar tarafından üretilen “tesettür” giysiler, o markanın diğer koleksiyonlarından farksız bir “moda” ürünü olarak konumlandırılmaktadır. Benzer şekilde VIP umre ve hac turları, ruhani bir yolculuktan ziyade lüks hizmetlerin sunulduğu turistik seyahatlere dönüşmeye başlamıştır. Eskiden dindar kesim tarafından tepki çekmesi beklenen “şarap eşliğinde sema gösterisi” “alkolsüz şarap ve alkolsüz bira kullanma” ya da “yeşil pop” tarzı müzik ve eğlence aktiviteleri de postmodern dönemin “her şey olur” yaklaşımına uygun biçimde, dinî semboller metalaştırmanın örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁶

Bu metalaşma olgusu, yalnızca dinî ritüelleri değil, dinî metinlerin içerik ve anlamlarını da etkisizleştirebilmektedir. Örneğin, zengin bir Müslümanın 5000 dolarlık bir çantaya verdiği parayı “Allah verdiği nimeti kulun üstünde görmek ister” hadisiyle meşrulaştırması, aynı kişinin “Komşusu açken kendisi tok yatan bizden değildir” hadisini görmezden gelmesi, metinlerin içinin boşalmasına çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. Lüks otellerde iftar davetleri, popüler sosyal medya vaizlerinin de yer aldığı “helal tatil” paketleri gibi uygulamalar, İslâm’ın mütevazı yaşama vurgu yapan esaslarının önüne geçerek salt “görünürlük” ve “tüketim” odaklı bir tutumun yaygınlaşmasına katkı sağlamaktadır.⁸⁷

Öte yandan bu yeni dönemde Müslümanlar, tıpkı diğer toplumlar gibi turizm ve tatil anlayışlarını revize ederek “helal resort” konseptli beş yıldızlı otellerde konaklamakta,

⁸³ Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 145,164 Süleyman Gümüş, “Postmodernizm ve Postmodern Bireyin Din Eğitimi Eleştirisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 58/4 (2022), 1331; Erol Sungur, “Postmodern Tüketim Anlayışında Dindar Yaşam Biçimleri” (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

⁸⁴ Erol Sungur, “Postmodern Tüketim Kültürü ve Değişen Müslüman Kimliği”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2014), 134.

⁸⁵ Abdullah Özbolat, “Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 28/3 (2017), 274.

⁸⁶ İsmail Demirezen, *Tüketim Toplumu ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 83-100.

⁸⁷ Demirezen, *Tüketim Toplumu ve Din*, 99-100; Mücahit Pişkin, “Tüketim Toplumunda Din ve Dini Değerler: Lüks Hac ve Umre Örneği”, *İnsan ve Toplum* 6/2 (2016).

“Muhafazakâr plaj” adı altında kimi yerlerde haşemalarıyla denize girip aynı zamanda lüks tatilden de geri kalmamaya özen göstermektedir. Caprice veya Şah-inn Paradise gibi tesislerde güneşlenmek, eğlenmek ve konaklamak, bir yandan dinî hassasiyetleri koruduğu iddiasını taşıırken, diğer yandan tüketim kültürünün tüm imkânlarını sonuna kadar kullanma eğilimini yansıtmaktadır.⁸⁸ Bu çelişkili görünüm, postmodern yaklaşımın “zıtlıkları barındırabilme” özelliğine de uygun düşmektedir.

Sonuç olarak, postmodern çağın kaygan zemininde Müslüman kimliği hızla dönüşmekte; dinî değerler ve ibadetler, manevi anlamlarından kopararak birer pazarlama ve tüketim nesnesine dönüşme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Modernizmin oluşturduğu sorunlarla henüz tam anlamıyla yüzleşememiş olan Müslüman toplumlar, postmodern dönemin göreceli hakikat anlayışı, anlık hazlara yönlendiren yaşam biçimi ve “her şey olur” yaklaşımı içinde geleneksel dinî değerleri korumaya çabalarlarken bir yandan da tüketim kültürünün çekiciliğine kapılmaktadır.⁸⁹ Bu çelişkili durum, Müslüman kimliğinin bulanıklaşmasını daha da derinleştirirken, dinin manevi ve etik boyutunun göz ardı edilmesi tehlikesini beraberinde getirmektedir.

Sonuç

Postmodernizm ile İslâm'ın birbirleriyle uyumlu bir paradigmada birleşmesi mümkün görülmemektedir; çünkü her iki düşünce sisteminin temel dayanak noktası, epistemolojik yaklaşımları ve hakikat anlayışları birbirinden radikal bir biçimde farklıdır. İslâm, yaşamı ve evreni Kur'ân ve Sünnet merkezli mutlak bir hakikat perspektifiyle yorumlarken, postmodernizm modernist paradigmaya bir tepki hareketi olarak ortaya çıkmış, kültürel ve epistemolojik çoğulculuğu temel bir ilke olarak benimsemiştir. Bu nedenle, postmodernizmin öne çıkan ilkelerinden biri olan görecelik, İslâm'ın mutlak hakikat anlayışıyla derin bir çelişki içindedir. Görecelik, ahlaki ve sosyal düzenin evrensel ilkelerden yoksun olduğunu ve değerlerin bireysel ya da toplumsal koşullara göre şekillendiğini savunan bir yaklaşımdır. Bu durum, İslâm'ın evrensel ve değişmez ilahi prensiplerine ters düşen bir pozisyon ortaya koyar.

Epistemolojik açıdan bakıldığında da bu iki paradigmanın uyumsuzluğu açıkça görülmektedir. İslâm'ın epistemolojisi, bilgiye ulaşma sürecinde ilahi ve mutlak referans kaynaklarına dayanırken, postmodern epistemoloji seküler bir temel benimser ve bilgi ile hakikati tarihsel, kültürel ve bireysel bağlamlara indirger. İslâm'ın vahiy temelli epistemolojisi, hakikatin evrenselliğini ve ilahi kaynaklı olduğunu vurgularlarken, postmodernizmin hakikati izafi ve yerel bir çerçevede ele alması, bu iki sistemin düşünce dünyasında temel bir uyumsuzluğun varlığına işaret eder.

Bunun yanı sıra, İslâm'ın evrensel bir din olarak kendisini mutlak hakikat ve tek doğru

⁸⁸ Mucahit Bilici, “İslâm'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, *İslâmın Yeni Kamusal Yüzleri*, ed. Nilüfer Göle (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 213-236.

yol olarak sunması, postmodernizmin özelliklerinden biri olan eklektizmi ve dini çoğulculuğu reddeder. Postmodernist paradigmanın, hakikati parçalar halinde ele alan yapısı, İslâm'ın bütüncül ve aşkın dünya görüşüyle uyumsuz. Dolayısıyla, İslâm'ın ilahi vahiy kaynaklı, kusursuz bir düzen sunan dünya görüşü ile postmodernizmin seküler ve çok katmanlı yapısı arasındaki epistemolojik, ontolojik ve metodolojik farklılıklar, bu iki paradigmanın birbiriyle uzlaşmasını neredeyse imkânsız kılmaktadır.

Postmodernizm ile İslâm arasındaki uyumsuzluk, Müslüman entelektüellerin bu konuya ilişkin düşüncelerine de yansımış ve farklı eleştirel yaklaşımlar ortaya çıkarmıştır. Müslüman düşünürler, postmodernizme dair kesin ve mutlak yargılarda bulunmamakla birlikte, genel olarak bu düşünce sisteminin İslâmî inanç ve yaşam tarzı ile uyumsuz olduğunu ve dinin temel anlayışına zarar verme potansiyeli taşıdığını ifade etmektedirler. Bu bağlamda, Müslüman dünyasında gözlemlenen postmodernizme özgü tezahürler, bu eleştirilerin somut birer yansıması olarak değerlendirilmektedir. Özellikle dini değerlerin ve ibadetlerin metalaştırılması, lüks ve tüketim odaklı bir yaşam biçiminin yaygınlaşması ve dini metinlerin bireysel ihtiyaçlar doğrultusunda yorumlanması, postmodernizmin Müslüman toplumlar üzerindeki olumsuz etkileri arasında öne çıkmaktadır. Dini sembollerin birer ticari metaya dönüştürülmesi, ibadetlerin anlam ve ruhaniyet boyutunun yitirilerek biçimsel ritüellere indirgenmesi, bu etkilerin belirgin göstergeleri olarak dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak İslâm ve postmodernizm arasındaki uyumsuzluk, sadece bireysel çıkarımlar ve fikir ayrılıklarıyla sınırlı kalmayıp; aynı zamanda bu iki paradigmanın dünyayı anlama ve anlamlandırma yöntemlerindeki temel farklılıkları da içermektedir. Bu farklılıklar, her iki düşünce sisteminin, birey ve toplum düzeyindeki çözüm önerileri ile kültürel, sosyal ve epistemolojik düzlemlerde karşıt kutuplar olarak konumlandığını göstermektedir. Ancak var olan bu karşıtlığa rağmen Müslümanların dini, kültürel ve sosyal hayatında postmodern tezahürlerin görüldüğü de sosyolojik bir vakıa olarak ortada durmaktadır.

Kaynakça | References

- Ahmet, Akbar S. *Postmodernizm ve İslâm*. çev. Osman Ç. Deniztekin. İstanbul: Cep Kitapları, 1995.
- Akay, Ali. *Postmodern Görüntü*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997.
- Akçayaka, Esmâ. “Sosyal Medya Vaizleri: Twitter Örneği”. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2021.
- Akgül, Mehmet. “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”. *Din Sosyolojisi*. ed. Niyazi Akyüz- İhsan Çapcıoğlu. 181-210. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Aktay, Yasin. “Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrı’nın İhtikamı mı?”. *Din Sosyolojisi*. dnl. Yasin Aktay- M. Emin Köktaş. 331-344. Ankara: Vadi Yayınları, 2007.
- Arslan, Mustafa. “Postmodernizm, Küreselleşme ve Din”. *Tabula-rasa-Felsefe ve Teoloji* 8 (Mayıs-Ağustos 2002), 56-67.
- Aslan, Seyfettin-Yılmaz, Abdullah. “Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm”. *Modernite’den Postmodernite’ye Değişim*. ed. Çoşkun Can Aktan. 75-95. Konya: Çizgi Yayınevi, 2003.
- Aydın, Hasan. “Eleştirel Aklın Işığında Postmodernizm, Temel Dayanakları ve Eğitim Felsefesi”. *Eğitimde Politika Analizleri ve Stratejik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2006), 27-48.
- Aynur, Hatice Şahin. “İslami Feminizm ve Feminist Kur’ân’ın Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 89-122.
- Bayram, Yavuz. “Postmodernizm Üzerine”. *Baykara* 5 (2007), 37-39.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2011.
- Baudrillard, Jean. *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1990.
- Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modernite*. çev. Sinan Okan Çavuş. İstanbul: Can Yayınları, 2018.
- Bilgin, Vejdî. *Bizi Kuşatan Toplum Sosyolojiye Giriş*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2009.
- Bilici, Mücahit. “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*. ed. Nilüfer Göle. 216-236. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Postmodernizm”, *Modernite’den Postmodernite’ye Değişim*. ed. Çoşkun Can Aktan. 63-73. Konya: Çizgi Yayınevi, 2003.
- Bozkurt, Veysel. “Sanal Cemaatler”. *Birikim Dergisi* 127 (1999).
- Çuhadar, Mustafa. “Postmodernizm Dijitalleşme ve Hibrit Dindarlık”. *Tevilat* 2/1 (2021), 67-88.
- Debord, Guy. *Gösteri Toplumu*. çev. Ayşen Ekmekçi-Okşan Taşkent. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Demirezen, İsmail. *Tüketim Toplumu ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Gellner, Ernest. *Postmodernizm, İslam ve Us*. çev. Bülent Peker. Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.
- Güç, Ayşe. “İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2008), 649-673.
- Güç, Ayşe. “Feminist Söylemin İslamcı Kadın Yazınına Etkisi”. *Kadın* 2000 19/2 (2018), 47-79.
- Gümüş, Süleyman. “Gösteri Toplumunda Dindarlığın Morfolojisi”, *2. Uluslararası Din Eğitimi*

- Kongresi Bildiri Kitabı*, ed. H. Yusuf Acuner vd. 315-324. Konya: Yediveren Kitabevi, 2018.
- Gümüş, Süleyman. "Postmodernizm ve Postmodern Bireyin Din Eğitimi Eleştirisi". *Diyanet İlmî Dergisi* 58/4 (2022), 1313-1350.
- Gürhan, Nazife. "Kadın Bakış Açısıyla Kuran'ı Yeniden Okuma Denemesi-Amina Wedud-Kur'ân ve Kadın". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 6 (2011), 112-124.
- Gürkan, Senem. "İslami Feminist Bir Grup Olarak SIS (Sister in İslam)'in Kadın Konusundaki Çalışmaları ve Düşünceleri". Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Featherstone, Mike. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Harvey, David. "Postmodernizme Bir Bakış". çev. Oğuz Işık. *Birikim Dergisi* 49 (1993).
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.
- Haberli, Mehmet. "Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü". *Mediad* 2/2 (2019), 307-315.
- Hocaoğlu, Neslihan. "Dijital Dünyada Değişen Din Anlayışı". İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Karaarslan, Faruk. "Post Seküler Din Halleri: Dinin Dijitalleşmesi". *Dijitalleşen Din- Medya ve Din* 2-. ed. Mete Çamdereli vd. 13-44. İstanbul: Köprü Kitapları, 2015.
- Kayseri, Zeynep. "Sosyal Medya Vaizliği: Amerika ve Türkiye Örneği". Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisan Tezi, 2019.
- Kellner, Douglas. "Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm". *Modernite Versus Postmodernite*. drl. Mehmet Küçük. 367-405. Ankara: Vadi Yayınları, 2000.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Dora Yayınevi, 2011.
- Küçükalp, Kasım. *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Kibele Yayınları, 2010.
- Küçükalp, Kasım. "Postmodern Nihilistik Çağda Ortak Yaşama Yönelik Mümkün Bir Zemin Olarak Din". *Türkiye Günlüğü*, 109 (2012), 14-19.
- Küçükalp, Kasım. "Postmodern Dünyada Hakikat ve İslâm". Youtube, Yayın Tarihi 20 Kasım 2021.
- Küçükalp, Kasım. "Çağdaş Zamanlarda Müslümanca Varoluş". Youtube, Yayın Tarihi 25 Mart 2020.
- Lyotard, Jean Francois. *Postmodern Durum*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2013.
- Mouas, Jaher. "Müslüman Feminizmi: Fatima Mernissi Örneği". İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2022.
- Möngü, Bahtinur. "Postmodernizm ve Postmodern Kimlik Arayışı". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7 (2013), 27-36.
- Özbolat, Abdullah. "Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık". *İslami Araştırmalar Dergisi* 28/3 (2017), 265-278.
- Perşembe, Erkan. "Modernlikte ve Postmodernlikte Din". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2003), 159-181.
- Pişkin, Mücahit. "Tüketim Toplumunda Din ve Dini Değerler: Lüks Hac ve Umre Örnek Olayı". *İnsan ve Toplum* 6/2 (2016), 131-154.
- Ritzer, George. *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*. çev. Şen Süer Kaya. İstanbul: Ayrıntı

- Yayınları, 2000.
- Rosenau, Pauline Maria. *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat, 2004.
- Serdar, Ziyaüddin. *Postmodernizm ve Öteki*. çev. Gökçe Kaçmaz. İstanbul: Söylem Yayınları, 2001.
- Serdar, Ziyaüddin. *Islam, Postmodernism and Other Futures A Ziauddin Sardar Reader*. ed. Sohail Inayatullah and Gail Boxwell. London: Pluto Pres, 2003.
- Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirleri*. haz. Ümit Tatlıcan-Gülhan Demiriz. İstanbul: Sentez, 2014.
- Sungur, Erol. “Postmodern Tüketim Anlayışında Dindar Yaşam Biçimleri”. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Sungur, Erol. “Postmodern Tüketim Kültürü ve Değişen Müslüman Kimliği”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2014), 131-165.
- Şaylan, Gencay. *Postmodernizm*. İstanbul: İmge Kitabevi, 2006.
- Şimşek, İsmihan. *Popstar Vaizler*. İstanbul: Motto Yayınları, 2020.
- Tekin, Mustafa. “İslam’ın Postmodern İmkânı”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 561-575.
- Tekin, Mustafa. *Kutsalın Serüveni*. İstanbul: Açılım Kitap, 2003.
- Tekin, Mustafa. “Türkiye Toplumunun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2011), 5-28.
- Tekin, Mustafa. “Postmodernizmin “Din” Sorunu”. *Milel ve Nihal* 12/2 (2015), 7-24.
- Tekin, Mustafa. “Din ve Postmodernlik”. *Din Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan-Mustafa Tekin. 357-378. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Utku, Ali. “Dil Oyunları”, *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. Ankara: Ebabil Yayınları, 2006.
- Zeka, Necmi. *Postmodernizm*. İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994.
- Ward, Glenn. *Postmodernizmi Anlamak*. çev. Tufan Göbekçin. İstanbul: Optimist, 2014.
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. çev. Deniz Kanıt. İstanbul: Küyerel Yayınları, 2000.



Sûfî Şâirin Ehl-i Beyt Sevgisi: Arapgirli Ali Baba Rûmî Örneği

Selim ÜMÜTLÜ | orcid.org/0000-0001-8667-955X | selimumutlu53@gmail.com

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Çorum, Türkiye

<https://ror.org/00jga9g46>

Öz

Arapgirli Ali Baba Rûmî, tezkirelerde ve diğer biyografik kaynaklarda hakkında bilgi bulunmayan bir şairdir. Onun günümüze ulaşmayı başarabilen tek eseri *Dürrü'l-fu'âd* ve *şeyhü'l-irşâd*'dır. Bu eserde yer alan bilgilere göre şair, 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında, taşra denilebilecek bir muhitte ömür sürmüş bir Kâdirî şeyhidir. Şiiri bir irşad vesilesi olarak gören şair, muhataplarına Kâdiriyye'nin efdal ve ekber tarikat olduğu düşüncesini aşılamaaya çalışmıştır. Bu amaçla kaleme aldığı *Dürrü'l-fu'âd*, 9526 beyitten oluşan bir mesnevi olmasının yanı sıra bünyesinde pek çok müstakil manzumeyi ve çoğunluğu Arapça olmak üzere pek çok kaynaktan alınmış nakilleri de barındıran bir eserdir. Eserde; bir mürşide intisap etmenin gerekliliği, cehrî (sesli) zikrin mübah oluşu, salıkların yapması gereken yahut kaçınması gereken davranışlar, halkın zihnini bulandıran birtakım toplulukların yergisi gibi pek çok konu nasihat-amiz bir üslupla ele alınmıştır. *Dürrü'l-fu'âd*'ın zengin muhtevası içinde dikkat çeken konulardan biri de Ehl-i Beyt sevgisidir. Şair, eserinin pek çok yerinde umumi olarak Ehl-i Beyt sevgisinden bahsettiği gibi hususi olarak Ehl-i Beyt'i oluşturan fertlere duyduğu muhabbeti de dile getirmiştir. Eserde Ehl-i Beyt ve onların soyundan gelen on iki imam hakkında yazılmış 13 manzume mevcuttur. Bu çalışmada, öncelikle Arapgirli Ali Baba Rûmî'yi Ehl-i Beyt konusuna yönelten sebepler irdelenecek, akabinde *Dürrü'l-fu'âd*'da yer alan Ehl-i Beyt konulu beyit ve manzumeler belirlenen başlıklar dahilinde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mesnevi, Ehl-i Beyt, Ali Baba Rûmî, *Dürrü'l-fu'âd*.

Atıf Bilgisi

Ümütlü, Selim. "Sûfî Şâirin Ehl-i Beyt Sevgisi: Arapgirli Ali Baba Rûmî Örneği". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), 482-528. DOI: 10.69576/ihya.1621420

Geliş Tarihi	16 Ocak 2025
Kabul Tarihi	5 Nisan 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu makale 08.11.2024 tarihinde Hitit Üniversitesi LEE İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalında Doç. Dr. Seydi Kiraz danışmanlığında tamamlanan “Arapgirli Ali Baba Rûmî'nin Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhü'l-İrşâd'ı (İnceleme, edisyon kritikli metin, indeks)” adlı doktora tezinden üretilmiştir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

Sufi Poet's Love For The Ahl al-Bayt: The Example Of Ali Baba Rûmî

Selim ÜMÜTLÜ | orcid.org/0000-0001-8667-955X | selimumutlu53@gmail.com

Dr., Ministry of National Education, Çorum, Türkiye

<https://ror.org/00jga9g46>

Abstract

Arapgirli Ali Baba Rûmî is a poet about whom there is no information in tezkires and other biographical sources. His only surviving work is *Durr al-fu'âd and sheikh al-irshâd*. According to the information in this work, the poet was a Qādirî sheikh who lived in a provincial neighbourhood at the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries. Seeing poetry as a means of guidance, the poet tried to instil in his interlocutors the idea that the Qādiriyya was the most superior sect. For this purpose, he wrote *Durr al-fu'âd*, which is a masnavi of 9526 couplets, as well as a work that contains many detached verses and quotations from many sources, mostly in Arabic. In the work; many subjects such as the necessity of being initiated into a murshid, the sanctity of jahrî (vocal) dhikr, the behaviours that saliks should do or avoid, and the condemnation of certain groups that muddy the minds of the people are discussed in an advice-pious style. One of the noteworthy topics in the rich content of *Durr al-fu'âd* is the love of Ahl al-Bayt. In many parts of the work, the poet mentions the love of Ahl al-Bayt in general and expresses his love for the members of Ahl al-Bayt in particular. The work contains 13 verses about Ahl al-Bayt and the twelve imams from their descendants. In this study, firstly, the reasons that led Ali Baba Rûmî of Arapgirli to the subject of Ahl al-Bayt will be questioned, and then the couplets and verses on Ahl al-Bayt in *Durr al-fu'âd* will be examined under the determined headings.

Keywords: Sufism, Mathnawi, Ahl al-Bayt, Ali Baba Rumi, Durr al-Fu'ad.

Citation

Ümütlü, Selim. "Sufi Poet's Love For The Ahl al-Bayt: The Example Of Ali Baba Rûmî". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), 482-528. DOI: 10.69576/ihya.1621420

Date of Submission	16 January 2025
Date of Acceptance	5 April 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This article is derived from his PhD dissertation entitled ' <i>Durr al-Fu'âd and Sheikh al-Irshâd of Arapgirli Ali Baba Rûmî (Analysis, critical text, index)</i> ', completed on 08.11.2024 at Hitit University LEE Department of Islamic History and Arts under the supervision of Assoc. Dr. Seydi Kiraz. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

Some Sunni poets with Sufi identities did not see any harm in acting in accordance with the views expressed by Shiite circles regarding the Ahl al-Bayt; Within this concept, they mostly considered the five people whom the Prophet took under his cloak with him, and sometimes they also included the nine imams who came after Hazrat Hussein. Sufi figures attributed some mystical/symbolic meanings to "putting on a cloak/cardigan" and it can be thought that the fact that imams are a bridge in the chain of sects believed to come from the Prophet was effective in the formation of the "Ahl al-Bayt" perception in question. One of the poets who acted with this understanding was Arapgirli Ali Baba Rûmî, who lived at the end of the 19th and the beginning of the 20th century. Ali Rûmî, a Qâdirî sheikh, included many poems about the love of Ahl al-Bayt in his work titled *Durr al-fu'âd and sheikh al-irshâd*, which he wrote in order to warn his disciples and companions on various issues and to guide them. How the concept of Ahl-Bayt is discussed in *Durr al-fu'âd* is summarized below: The Prophet is the "murshid of the world". He received allegiance from his companions in Hudaibiyah, and the tradition of allegiance in Sufism was inherited from him. He inculcated the dhikr of Tawhid to Hazrat Ali and the dhikr of Lafza-i Celâl to Hazrat Abu Bakr. Therefore, the source of the sects, which are divided into two branches: cehri and mahfî, is "Tarikat-ı Mustafaviyye". In some parts of *Dürri'l-fu'ad*, examples from the Prophet's humble life were presented, his hadiths were frequently quoted while trying to persuade the addressees, and in naat-type poems, the Prophet Muhammad was praised accompanied by metaphors used in the Sufi poetry tradition. Hazrat Ali, who was both the uncle's son and son-in-law of the Prophet Muhammad, was seen as the spiritual heir of the Prophet; It has been mentioned with expressions such as "mine of walayah", "gate of knowledge", "commander of the lovers of truth", "saki of kevser sherbet". On the other hand, people and communities who took the love of Hazrat Ali to an extreme or used this love for their corrupt beliefs were criticized. One of the longest titles in the work is given to the eulogy about Hazrat Ali, in this title Hazrat Ali's traditionally known qualities and nicknames are listed one after the other. In the work, the members of Ahl al-Bayt, other than Hazrat Fatima, are mentioned mostly because they are a bridge in the chain of sects reaching from Abdülkâdir-i Geylânî to the Prophet. Although no separate verse is allocated for Hazrat Fatima in the work, her spiritual status and her names and adjectives such as "Betûl, Hayrûnnisa, Zehra" are mentioned in a few couplets. Moreover, in a saint legend told about Ahmed er-Rifâî, Hz. Fatima's name is also mentioned. The poet commemorated Hasan and Husayn with an elegy for reasons such as their closeness to the Prophet, their receiving the Prophet's love and praise, and their painful martyrdom. Another reason is that Abdülkâdir-i Geylânî's lineage from his father reaches Hazrat Hasan, and his lineage from his mother reaches Hazrat Husayn. In addition, it can be thought that the fact that Ali Baba Rûmî himself was a descendant of the sheriff had an impact on his love for Hazrat Hasan. In *Dürri'l-fu'ad*, the twelve imams are described as "twelve signs of happiness" and it is stated that respecting these people who are descendants of the Prophet is a requirement of being a Muslim. The most discussed topic in the düvaz-dehs in the work is; It is the transfer of the light coming from the Prophet Muhammad to Hazrat Ali and Hazrat Husayn, and then to the other nine imams, respectively, descendants of Hazrat Husayn. Another striking point in the poems of the

“Duvâz-deh type” is that the names of the sheikhs to whom the poet feels spiritual devotion are listed immediately after the twelfth Imam Muhammad Mahdi. The fact that the poet emphasizes the Ahl al-Sunnah by saying "Who can make us from the Ahl al-Sunnah path?" in a poem in the genre of düvâz-deh shows that he is worried about being misunderstood regarding his disposition and sect. The expression "fourteen innocents" in *Dürri'l-fu'ad* was used for the children of the twelve imams who were martyred before they reached puberty. It was said that fourteen innocent people should be loved wholeheartedly, and the names of these people were listed one by one and the necessity of respecting the Prophet's generation was mentioned. In short, Ali Baba Rûmî, being a Qâdirî sheikh, had a deep love for the names of the Ahl al-Bayt, who constituted the last links in the chain of sects that reached from Abdülkâdir-i Geylânî to the Prophet Muhammad. On the other hand, he also discussed the companions of the Prophet Muhammad, especially the four caliphs, and the saints, whom he envisioned as the spiritual heirs of the Prophet, within the "Ahl al-Bayt conceptual field". He expressed his love and devotion to them both in the couplets in his masnavi and in separate poems. This article, which provides an example of the Sunni Sufis' perception of Ahl al-Bayt, is expected to contribute to the literature on the subject.

Giriş

Ehl-i beyt (ehlü'l-beyt) tamlaması “ehl” ve “beyt” kelimelerinden oluşmaktadır. “Ehl” kelimesi, kişinin “aşireti, akrabaları, eşi, ailesi” anlamındadır. Kur’an’da “ehl-i kitap, ehl-i kurâ” gibi başka kelimelerle tamlama oluşturacak şekilde kullanılan “ehl” kavramı, 52 âyette “aile” anlamıyla öne çıkmıştır. Kelimenin zaman içinde ses değişimine uğraması neticesinde onunla aynı anlamda “âl” kelimesi ortaya çıkmıştır. Ragıp el-İsfahânî’nin (öl. 1108) gece kalmak anlamındaki “bâte” fiiliyle ilişkilendirdiği beyt kelimesi ise “ev, çadır, mesken” anlamındadır.¹ Bu açıklamalardan hareketle ehl-i beyt tamlamasını “ev ahalisi, ev halkı” olarak Türkçeye aktarmak mümkündür.

İslâm öncesi Arap toplumunda kabilenin hâkim ailesi için kullanılan “Ehl-i Beyt” tamlaması ilerleyen süreçte Resûlullâh’ın akrabaları için kullanılmaya başlanmıştır.² Bu tabir Kur’ân’da üç yerde geçmektedir. Bunlardan ilkinde “Hz. İbrahim’in eşi” anlamında, ikincisinde Hz. Musa’nın “ailesi ve ev halkı” anlamında kullanılmıştır.³ Ahzab suresi 33. âyette geçen “Ehl-i Beyt” tabiri ise kavramın şekillenmesinde önemli bir yere sahip olmuştur. Hz. Peygamber’in hanımlarına yönelik uyarılar içeren 32. âyetin hemen akabinde gelen ifadeler mealen şu şekildedir: “Ey peygamber ailesi! [ehle’l-beyt] Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” Seyyid Kutub’un tesbitiyle Kur’ân, tıpkı Kâbe için Beytullâh (Allah’ın evi) ifadesini kullandığı gibi Hz. Peygamber’in ailesi için de “Ehlü’l-Beyt” ifadesini kullanmış, onun tarifini yapıp sınırlarını çizmiş, böylece onu belirli kılarak kutsiyetini ve şerefini izhar etmiştir.⁴ Muhtevâsından dolayı “tathir (temizleme, arındırma)” âyeti olarak da adlandırılan bu âyet, Şîî çevrelerce Ehl-i Beyt’in masumiyeti hususunda delil sayılmış ve ilerleyen süreçte siyâsî sâiklerle ortaya atılan imamet teorisine temel teşkil etmiştir. Öte yandan aynı âyet, Ehl-i Sünnet âlimlerince Hz. Peygamber’in hanımlarının Ehl-i Beyt’e dâhil olduğu hususunda açık bir delil olarak görülmüştür.⁵ Âyette erkekleri ve kadınları kapsayacak şekilde “هُنَّ” zamiri (müzekker siga) kullanılarak seslenilmesinden hareketle Ehl-i Beyt’in “Hz. Peygamber’in hanımlarıyla birlikte çocuklarını, erkek ve kadın kendine özel aile fertleri”ni kapsadığı ifade edilmiştir.⁶

¹ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhîd*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013), “nush”, “âl”, 5/4337; “beyt”, 1/736; Adnan Demircan, *Hz. Ali Dönemi ve Ehl-i Beyt* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 17; Rağıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), “nush”, “beyt”, 176; Yaşar Akaslan, “Hz. Peygamber’in Ailesi Olarak Sahabe-i Kiram”, *Ehl-i Beyt ve Kerbela*, ed. Fatih Kurt (Ankara: DİB Yayınları, 2023), 45.

² Demircan, *Hz. Ali Dönemi ve Ehl-i Beyt*, 22-23.

³ Hûd 11/73; Kasas 28/12.

⁴ Seyyid Kutub, *Fizılâl-il Kur’an Kur’an’ın Gölgesinde*, çev. Bekir Karlığa vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, t.y.), 12/29.

⁵ M. Bahaüddin Varol, *İslam Düşüncesi ve Tarihinde Ehli Beyt* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 31-36.

⁶ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2017), 6/343.

Kavramın şekillenmesinde etkili olan hususlardan biri de “Kisâ (örtü)” hadisi olarak bilinen rivayetlerdir.⁷ Bu rivayetlerden birine göre *Ahzâb* suresinin yukarıda zikredilen 33. âyeti Hz. Peygamber Ümmü Seleme'nin evindeyken nâzil olmuştur. Resûlullah (s.a.v) bunun üzerine Hz. Ali'yi, Hz. Fâtıma'yı, Hasan ve Hüseyin'i abasının altına alarak “Allah'ım, bunlar benim ehl-i beytimdir. Bunlardan pislik ve kötülükleri gider ve onları tertemiz eyle!” şeklinde dua etmiştir. Bunu gören Ümmü Seleme “Ey Allah'ın peygamberi, ben de onlardan mıyım?” diye sormuş. Resûlullah da “Sen yerinde dur! Sen zaten hayırla birliktesin.” cevabını vermiştir.⁸ Rivayetlerde umumiyetle *kisâ* kelimesi geçmesine rağmen edebiyatta “Âl-i abâ, Ehl-i abâ” tabirleri meşhur olmuş, örtüye bürünenlerin sayısı Hz. Peygamber'le beraber beş olduğundan bu kimseler edebiyatta “hamse-i Âl-i abâ”, “pençe-i âl-i abâ” gibi ifadelerle de anılır olmuşlardır.⁹

Meveddet (sevgi, muhabbet) âyeti olarak bilinen Şûrâ suresinin 23. âyetinde “Ben sizden akrabalık sevgisinden başka bir karşılık istemiyorum.” ifadelerinin geçmesi, Sekaleyn (iki değerli) hadisi olarak meşhur olan rivayette Hz. Peygamber'in müminlere miras olarak Allah'ın kitabını ve Ehl-i Beyt'i miras bıraktığını söylemesi, Sefine (gemi) hadisi olarak bilinen rivayette ise Ehl-i Beyt'in Hz. Nûh'un gemisine benzetilmesi özellikle Şîî çevrelerde Ehl-i Beyt'i sevmenin gerekliliği hususunda delil olarak sunulmuş ve teşvik edici unsurlar olarak görülmüştür. Hz. Muhammed'e salâtü selam getirmeyi emreden “Allah ve melekler peygambere salât ediyorlar, ey iman edenler siz de ona salât ve selam okuyun.”¹⁰ mealindeki âyet ile aynı doğrultudaki hadisler, bunların yanı sıra Ehl-i Beyt'e muhalefet edenlerin durumu hakkındaki rivayetler de bahis konusu tasavvurun şekillenmesinde etkili olmuştur.¹¹

Ehl-i Beyt kavramı zamanla siyasallaşmış¹², âyet ve hadislerin farklı yorumlanması neticesinde bu kavrama kimlerin dâhil olduğu noktasında birtakım görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.¹³ Ne var ki edebiyat sahasına bakıldığında şair ve yazarların bu

⁷ Bahis konusu rivayetler ve Ehl-i Beyt kimliğinin oluşmasındaki rolü için bk. Adil Yavuz, “Kisâ’ Hadisi Rivayetleri ve Ehl-i Beyt Kimliği”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2005), 153-177.

⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî Tercümesi*, haz. Abdullah Parlıyan (Konya: Konya Kitapçılık, 2007), “Menâkıb”, 50 (No. 3787). Ayrıca bk. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim Muhtasarı*, çev. Abdullah Feyzi Kocaer (Konya: Hüner Yayınevi, 2013), “Sahabenin Üstünlükleri”, 44 (No. 2424).

⁹ Süleyman Uludağ, “Âl-i Abâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/306.

¹⁰ el-Ahzâb 33/56.

¹¹ Bahsi geçen ayet ve hadisler hakkında ayrıntılı değerlendirme için bk. Yusuf Açıkel, *Kur'an ve Hadisler Işığında Geçmişten Günümüze Ehl-i Beyt* (Ankara: Nobel Yayınları, 2009), 69-301.

¹² Konuyla ilgili bk. Demircan, *Hz. Ali Dönemi ve Ehl-i Beyt*, 27-46.

¹³ Ehl-i Beyt kavramına kimlerin dâhil olduğu hususundaki temel görüşler şu şekildedir: a) Ehl-i Beyt sadece Resûlullah'ın eşleridir. b) Ehl-i Beyt, Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fâtımâ, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'dir. c) Ehl-i Beyt, Resûlullah'ın çocukları, eşleri ve Ehl-i Kisâ'dır. d) Ehl-i Beyt; Ehl-i Kisâ, Ümmü Seleme, Vâsile b. Eska ve Selmân-ı Fârisî'dir. e) Ehl-i Beyt, sadakanın kendilerine haram olduğu kimselerdir. f) Ehl-i Beyt, Hz. Peygamber'in eşleri ve çocuklarının da dâhil olduğu tüm akrabalarıdır. g) Ehl-i Beyt, bütün muttaki müminler veya Resûlullah'ın ümmetidir. Bk. Varol, *İslâm Düşüncesi ve Tarihinde Ehl-i Beyt*, 43-71.

ayrışmalardan nispeten uzak durdukları ve daha ziyade Hz. Peygamber'e ve onun aile fertlerine duydukları muhabbeti önceledikleri görülür. Özellikle “pençe-i âl-i abâ” olarak ifade edilen beş kişiye, klâsik Türk şiirinde ağırlıklı olarak olumlu bakılmış; mahiyet bakımından onların karşısında duran unsurlar olumsuz görülerek rakip unsurun değerler sistemini oluşturmuştur.¹⁴ Şimr, Mervan, Yezid gibi şahsiyetlerin eserlerde menfî özelliklerle yer alması buna örnek verilebilir. Edebî metinlerde “hanedân-ı nebî”, hanedân-ı resûl” yahut doğrudan “Hanedân” gibi tabirlerle de anılan Ehl-i Beyt; Hz. Peygamber'in şahsında gelişen türlerin yanı sıra Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin için yazılan methiye ve mevlidlerden¹⁵ Kerbelâ hadisesini ele alan makteller ve muharremiyelere varıncaya kadar pek çok manzumeye konu olmuş ve zengin bir edebiyatın teşekkül etmesine vesile olmuştur.¹⁶

Mutasavvıf kimliği olan bazı sünnî şairler, Ehl-i Beyt konusunda Şîî çevrelerce dile getirilen görüşlere uygun hareket etmekte beis görmemişler; bu kavram içerisinde daha ziyade Hz. Peygamber'in kendisiyle beraber hırkasının altına aldığı beş kişiyi düşünmüşler ve kimi zaman buna ilaveten Hz. Hüseyin'den sonra gelen dokuz imamı da buna dâhil etmişlerdir. Mutasavvıf şahsiyetlerin “aba/hırka altına alma”ya birtakım tasavvufi/sembolik anlamlar yüklemesinin ve Hz. Peygamber'den geldiğine inanılan tarikat silsilesinde imamların bir köprü mahiyeti taşımasının bahis konusu “Ehl-i Beyt” algısının oluşmasında etkili olduğu düşünülebilir.¹⁷ Bu anlayışla hareket eden şairlerden biri de 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında ömür süren Arapgirli Ali Baba Rûmî'dir. Bir Kâdirî şeyhi olan Ali Rûmî'nin günümüze ulaşmayı başarabilen tek eseri *Dürrü'l-fu'âd ve şeyhü'l-irşâd*'dır. Şair, müritlerini ve muhiplerini çeşitli konularda uyarmak ve onları irşat etmek maksadıyla kaleme aldığı eserinde Ehl-i Beyt sevgisini konu alan pek çok manzumeye yer vermiş; konuyla ilgili âyet ve hadisleri eserine alarak muhataplarına bu hususta birtakım telkinlerde bulunmuştur.

Ali Baba Rûmî'nin hayata gözlerini açtığı 19. yüzyıl; Batı'dan gelen pozitivist cereyanlara ve savaşlarda yaşanan bozgunların faturasını tasavvuf ehline çıkaran kimi muhalif görüşlere rağmen Anadolu'da tekkelerin sayısının arttığı, tasavvufi hayatın

¹⁴ Ahmet İçli, “Klâsik Türk Şiirinde Ehlibeyt Kavramı (Sözlüksel) Alanı ve Ehlibeyt İmgesinin Görüntü Seviyeleri”, *Klasik Türk Edebiyatında Ehl-i Beyt*, ed. Necmiye Özbek Arslan - Fazile Eren Kaya (Çanakkale: Paradigma Akademik Yayınları, 2023), 11.

¹⁵ Örneğin Şemseddin Mısırî'nin (öl. 1936) *Mesârr-ı Şemsu'l-Mısırî Fi'l-Mevlidi'l-Muhammedî* isimli eserinde Hz. Peygamber haricinde Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin için de mevlidler yer almaktadır. Bk. Mustafa Kara, “Şemseddin Mısırî ve Aktâb-ı Erbaa”, *Klasik Türk Edebiyatında Ehl-i Beyt*, ed. Necmiye Özbek Arslan - Fazile Eren Kaya (Çanakkale: Paradigma Akademik Yayınları, 2023), 117-139. Türk edebiyatındaki Ehl-i Beyt mevlidleri için ayrıca bk. Hakan Yekbaş, “Türk Edebiyatında Ehl-i Beyt (Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hüseyin) Mevlidleri”, *Klasik Türk Edebiyatında Ehl-i Beyt*, ed. Necmiye Özbek Arslan - Fazile Eren Kaya (Çanakkale: Paradigma Akademik Yayınları, 2023), 267-299.

¹⁶ M. Fatih Köksal, “Hz. Ali ve Ehl-i Beyt Âşığı Bir Kadın Şair: Sadberg Hanım ve Cöngü”, *Klasik Türk Edebiyatında Ehl-i Beyt*, ed. Necmiye Özbek Arslan - Fazile Eren Kaya (Çanakkale: Paradigma Akademik Yayınları, 2023), 141-142.

¹⁷ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Özkan, “Sünni Mutasavvıflarda Hz. Ali ve Ehl-i Beyt Algısı: Eşrefoğlu Rûmî Örneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Velî Araştırma Dergisi* 86 (2018), 83-93.

canlılığını güçlü bir şekilde sürdürdüğü bir zaman dilimine tekabül eder. Konuyla ilgili yapılan bir araştırmada 19. yüzyılda yaşamış Osmanlı meşayihinin listesi çıkarılmış ve bu listede 1799 şeyhin isimleri sıralanmıştır.¹⁸ Bunların önemli bir kısmını Kâdirî şeyhleri oluşturmaktadır.

Kâdiriye tarikatı, Eşrefoğlu Rûmî'nin (öl. 1469/70) İznik'teki tekkesi aracılığıyla Anadolu'da varlık bulmuş; İsmail Rûmî'nin (öl. 1631-32) gayretleriyle İstanbul'da yaygınlık kazanmıştır. Büyük şehirlerin yanı sıra taşra sayılabilecek muhitlerde de Kâdirî tekkeleri ihdas edilmiş; böylece Eşrefoğlu Rûmî'den itibaren elde edilen birikim, zaman içinde bir geleneğe dönüşerek Anadolu halkıyla buluşmuştur. Şüphesiz bunun en temel aracı da şiir olmuştur. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda, Türk şiirinde Kâdirî geleneğe mensup en çok şairin 19. yüzyılda yaşadığı tespit edilmiştir. Bu yüzyılda yaşayan Kâdirî şairlerin sayısı 105, Kâdirî tarikatına mensup divan sahibi sûfî şairlerin sayısı ise 21 olarak verilmiştir.¹⁹ Ne var ki zikredilen çalışmalarda 19. yüzyılda yaşamış Kâdirî şairler arasında *Dürri'l-fu'âd* müellifinin adı zikredilmemiştir. Dolayısıyla bu makalenin amaçlarından biri, Kâdirî geleneğe mensup bir şair olarak Arapgirli Ali Baba Rûmî'nin tanınmasına vesile olmaktır.

Ehl-i Beyt kavram alanına dâhil olan unsurlar ve Ehl-i Beyt'i oluşturan fertlere duyulan muhabbet daha ziyade Alevi-Bektaşî meşrepli şairlerin kaleminden çıkan manzumelerde yer bulmuşken sünnî bir mutasavvıf şairin eserinde bu konuya yoğun bir şekilde yer vermesi dikkat çekici bir husus olmuştur. Bu konuda "Sünni Mutasavvıflarda Ehl-i Beyt ve Hz. Ali Algısı: Eşrefoğlu Rûmî Örneği"²⁰ adlı bir çalışma yapılmıştır. Fakat Eşrefoğlu Rûmî'nin yolundan gidip bu geleneği devam ettiren mutasavvıf şairlerin konuya olan ilgisine dair bir araştırmaya tarafımızca rastlanmamıştır. Dolayısıyla "Sufi Şairin Ehl-i Beyt Sevgisi: Ali Baba Rûmî Örneği" başlıklı bu makaleyle literatürdeki bahis konusu boşluğun doldurulmasına katkı sunmak amaçlanmıştır.

19. yüzyıldaki tasavvufi hayatın dikkat çekici yönlerinden biri de şeriata muhalefet hususunda önceki yüzyıllarda varlık göstermiş Hurûfî-Melâmî gruplardan daha ileri noktalara giden Bektaşî düşünce hareketlerinin bu asırda varlık göstermesidir.²¹ Ali Baba Rûmî, *Dürri'l-fu'âd*'ın önemli bir kısmını şeriata muhalefet eden toplulukların eleştirisine tahsis etmiştir. Bununla birlikte şair, özellikle Bektaşî-meşrep şairlerde görülen Ehl-i Beyt hassasiyetini eserine taşımış; bu hususta pek çok manzume kaleme almıştır. İlk bakışta çelişki olarak algılanabilecek söz konusu durum bu makalenin temel problemini oluşturmaktadır. Çalışmada şu sorulara cevap aranacaktır: Ali Rûmî'nin Ehl-i Beyt

¹⁸ Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 19. Yüzyıl* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 903-952.

¹⁹ Edibali Karabıyık, *Türk şiirinde Kâdirî Gelenek* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 471-475; Edibali Karabıyık, "Kâdirî tarikatına mensup divan sahibi sûfî şairler ve divanlarındaki dinî-tasavvufî türler üzerine bir inceleme", *RumeliDe Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 37 (2023 Aralık), 852-885.

²⁰ Bk. Özkan, "Sünni Mutasavvıflarda Hz. Ali ve Ehl-i Beyt Algısı: Eşrefoğlu Rûmî Örneği", 83-93.

²¹ Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 19. Yüzyıl*, 91.

konusundaki hassasiyeti nereden kaynaklanmaktadır? Konuyu ele alış tarzında başka mutasavvıf şahsiyetlerden etkilenmeler söz konusu mudur? Şair, eserinin pek çok yerinde “Ehl-i Sünnet mezhebinden” olduğunu belirtmişken Alevi-Bektaşî geleneğinde sıkça rastlanan “dûvaz-deh” türündeki manzumeler ile “on dört masum-ı pâk”a dair uzun açıklamalara eserinde niçin yer vermiş olabilir? Ehl-i Beyt’e dâhil olan fertler eserde hangi özellikleriyle yer bulmuş, hangi perspektiften ele alınmıştır?

Şairin hayatı ve edebî kişiliği hakkındaki bilgilere başka çalışmalarda yer verildiği için makalenin kapsamını *Dürrü’l-fu’âd* ve *şeyhü’l-irşâd* içerisinde yer alan Ehl-i Beyt konulu manzume ve beyitler oluşturmaktadır. Çalışmamızda *Dürrü’l-fu’âd* içerisinde yer alan, Ehl-i Beyt kavram alanı içerisinde değerlendirilebilecek manzume ve beyitler tespit edilmiştir. Söz konusu malzeme, tematik bir analize tabi tutularak sınırlandırılmış ve konu belirlenen alt başlıklar dâhilinde incelenmiştir.

Makalenin bundan sonraki bölümünde ilk olarak Ali Baba Rûmî’nin eserindeki Ehl-i Beyt vurgusunun sebepleri üzerinde durulacaktır. İkinci başlıkta şairin konuya bakış açısı beyitler üzerinden yorumlanacaktır. Üçüncü başlıkta Ehl-i Beyt’e dâhil olan fertler ayrı alt başlıklar dâhilinde ele alınarak her birinin şair tarafından öne çıkarılan özellikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Sonuç bölümünde, elde edilen veriler teorik düzlemde yeniden ele alınacak ve ulaşılan fikirler sıralanacaktır.

1. Ehl-i Beyt Sevgisinin Kaynakları ve Konunun *Dürrü’l-Fu’âd*’da Yer Alma Gerekçeleri

Ehl-i Beyt ve ilgili kavramların şiirde yer alma gerekçeleri “muhabbet ve bağıklık izharı”, “târif, tasvir ve tazim ifadeleri”, “salât u selâm”, “istimdâd ve istişfâ”, “tevellâ ve teberra” olarak sıralanmıştır.²² Söz konusu gerekçeler, *Dürrü’l-fu’âd* özelinde de geçerli olmakla beraber Ali Baba Rûmî’yi harekete geçiren başka saiklerden de söz etmek mümkündür. Onun Ehl-i Beyt konusuna gösterdiği ilginin temel kaynağı Hz. Peygamber’dir. Hemen her Müslüman şair gibi Ali Rûmî de Hz. Peygamber’e duyduğu sevginin bir sonucu olarak onun yakın çevresine yönelmiş; böylece odağında Hz. Peygamber olan bu sevginin kapsamı onun ailesini, âlini ve ashabını da içine alacak şekilde genişlemiştir. Ehl-i Beyt’in âyet ve hadislerde ortaya konan fazileti ile şairin onların şefaatinde yararlanma arzusu da onu harekete geçiren temel saikler olmuştur. Nitekim Hz. Ali’den nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber, torunları Hasan ve Hüseyin’in elinden tutarak şöyle demiştir: “Kim beni sever, bu iki çocuğu, bunların babalarını ve annelerini severse kıyamet günü yüksek derecelerle benimle birlikte olacaktır.”²³

²² Meliha Yıldırım Sarıkaya, “Türk-İslâm Edebiyatında Ehl-i Beyt ve Muâdili Kavramları Şiire Taşıma Geleneği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2007), 94.

²³ Tirmizî, “Menâkıb”, 21 (No. 3733).

Öte yandan şairin Ehl-i Beyt'e gösterdiği rağbetin başka gerekçeleri de vardır. Bunlardan ilki şairin mensubu olduğu tarikatın piriyle ilgilidir. Buna göre Abdülkâdir-i Geylânî'nin (öl. 1166) tarikat silsilesi; Ebû Said el-Mübârek el-Muharrimî (öl. 1119), Ebu'l-Hasan Alî el-Hakkârî (öl. 1015), Ebu'l-Ferec Abdurrahmân et-Tarsûsî (öl. 1055), Abdülvâhid bin Abdülazîz et-Temimî (öl. ?), Ebû Bekr eş-Şiblî (öl. 946), Cüneyd-i Bağdadî (öl. 909), Serî es-Sakatî (öl. 865) aracılığıyla Maruf-ı Kerhî'ye (öl. 815-816 [?]) ulaşmış; ondan da sırasıyla İmam Ali Rıza (öl. 818), İmam Mûsâ Kâzım (öl. 799), İmam Câfer-i Sâdık (öl. 765), İmam Muhammed Bâkır (öl. 733 [?]), İmam Zeynelâbidîn (öl. 713), İmam Hüseyin (öl. 680) ve Hz. Ali (öl. 661) vasıtasıyla Mürşid-i Âlem olan Hz. Peygamber'e vâsıl olmuştur. Görüldüğü üzere Abdülkâdir-i Geylânî'den Hz. Peygamber'e uzanan silsilede Hz. Ali'nin, Hz. Hüseyin'in ve onun soyundan gelen imamların önemli bir rolü vardır.

Ali Rûmî, *Dürrü'l-fu'âd*'da Hz. Ali'den övgü dolu ifadelerle söz etmiş; Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin için birer mersiye yer vermiş, düvaz-deh türündeki manzumelerde on iki imandan saygıyla bahsetmiş ve on dört masum-ı pâk'ın isimlerini teker teker zikretmiştir. Eserde "Ehl-i Beyt'i ve Hz. Ali'yi sevmenin önemi" konusuna bu kadar geniş yer ayrılması hususunda başka bir sebep olarak *Tarikat-nâme*'den gelen etkileri zikretmek mümkündür.²⁴ Nitekim Eşrefoğlu Rûmî'ye (öl. 1469-70) göre dervişler Hz. Ali'yi diğer halifelerden daha ziyade sevmek durumundadır. Çünkü şeyhlerin silsilesi diğerlerine değil, ona çıkar.²⁵ Öte yandan sûfî yahut derviş; silsilesini dosdoğru bilmeli, on iki imam ile on dört masumu bilip onları sevmeli ve onların düşmanlarını düşman tutmalıdır.²⁶ Eşrefoğlu'nun söz konusu bakış açısı Ali Baba Rûmî'yi de büyük ölçüde etkilemiştir.

Bu hususta zikredilmesi gereken bir nokta da İbnü'l-Arabî'den gelen tesirlerdir. Nitekim şair, *Dürrü'l-fu'âd*'ın pek çok yerinde Şeyh-i Ekber'den saygı ve hayranlıkla bahsetmiş, bir manzumesinde onunla manevî âlemde gerçekleşen görüşmesini anlatmış, müstakil medhiyelerinde de onu övmüştür. Kendi tabiriyle onun ayağından gelen bir toz tanesi şairin gaflet gözünün açılmasına vesile olmuştur. (G95, b. 9) İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet ve velayet konudaki görüşleri başta olmak üzere pek çok mevzudaki düşünceleri Ali Rûmî üzerinde etkili olmuştur. İlk olarak Hakîm et-Tirmizî'de (öl. 932) görülen, Ehl-i Beyt tabiriyle "Hz. Peygamber'in evliyadan müteşekkil manevî soyu"nun kastedildiği düşüncesi İbnü'l-Arabî'de daha kâmil hâle gelmiştir. Buna göre İbnü'l-Arabî, "Ehl-i Beyt'im ümmetim için kurtuluş vesilesidir."²⁷ hadisinde Ehl-i Beyt kavramıyla kimlerin kastedildiği sorusunu yine bir hadis rivayetiyle cevaplamıştır: "Selman Ehl-i

²⁴ Eşrefoğlu Rûmî'nin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt hakkındaki düşünceleri için bk. Tolga Dervişoğlu, *Eşrefoğlu Rûmî'nin Tarikatnâme'sinde Hz. Ali Tasavvuru* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020). Ayrıca bk. Özkan, "Sünni Mutasavvıflarda Hz. Ali ve Ehl-i Beyt Algısı: Eşrefoğlu Rûmî Örneği".

²⁵ Esra Keskinçılık, *Eşrefoğlu Rûmî Tarikatnâme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 10.

²⁶ Keskinçılık, *Eşrefoğlu Rûmî Tarikatnâme*, 45.

²⁷ Fîrûzâbâdî, *Fezâilü'l-hamse mine's-sihâhi's-sitte* (Beirut, 1982), II/67.

Beyt'imdendir.”²⁸ Dolayısıyla o, Ehl-i Beyt'i dar anlamda, sadece Hz. Peygamber'in ailesi için düşünmemiş; zürriyete istinat eden silsilenin yanında bir de maneviyata istinat eden silsilenin varlığından bahsetmiştir. Bu düşüncenin bir sonucu olarak Hz. Peygamber'in aslî vârisleri olarak gördüğü ve Muhammedîler olarak söz ettiği evliyâullâhı da Resulullah'ın hâne efrâdı olan Ehl-i Beyt'e mensup olarak addetmiştir.²⁹ *Dürrü'l-fu'âd*'da yer alan düvâz-deh türündeki manzumelerin son bölümünde, on iki imamın isimlerinin zikredilmesinin akabinde çeşitli velilerin de bu silsileye dâhil edilmesi, İbnü'l-Arabî'nin söz konusu bakış açısıyla paralellik arz etmektedir.

Şairin Ehl-i Beyt hususundaki hassasiyetinin diğer bir sebebi de Abdülkâdir-i Geylânî'nin soyunun anne tarafından Hz. Hüseyin'e, baba tarafından da Hz. Hasan'a ulaşmasıdır. Ali Rûmî, bir beytinde “*Pederden tıymuşum çok derdi cânâ / Şerîfiz şek yokdur aşâ*”³⁰ (b. 8348) diyerek kendi soyunun da Hz. Hasan'a ulaştığını ifade etmiştir. Dolayısıyla şair, Hz. Peygamber'in “iki reyhanım” diye sevdiği³¹ Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e özel bir ilgi göstermiştir. Bütün bu gerekçeler Ali Baba Rûmî'yi Ehl-i Beyt sevgisine yöneltmiş ve eserinde bu konuya geniş yer ayırmasına vesile olmuştur.

2. *Dürrü'l-Fu'âd*'da Ehl-i Beyt Sevgisi ve Muhalif Unsurların Yergisi

Türk edebiyatında Ehl-i Beyt kavram alanı, “ulvi, yüce ve ülkü değerleri” bünyesinde barındırdığı gibi “rakip, karşı güç ve karşı değer unsurlarını” da bünyesinde barındırmaktadır.³² *Dürrü'l-fu'âd*'da Ehl-i Beyt konusunun işlendiği beyitlere bu açıdan bakıldığında bunların iki karşıt grupta kümелendiği görülür. İlkinde Ehl-i Beyt'in faziletleri ve onları sevmenin gerekliliği anlatılırken ikinci grubu oluşturan beyitlerde onlara karşı çıkan yahut bu sevgiyi suistimal eden kimseler eleştirilmiştir. Birinci grupta yer alan beyitler, eserde daha geniş yer tutmaktadır. Söz konusu beyitlerde şair, Hz. Peygamber'in ailesini sevmenin yanı sıra onun ashâbına, dört halifeye ve soyundan gelen kimselere de saygıda kusur etmemek gerektiği hususunun altını çizmiştir. Şaire göre onlara uyan ve onları örnek alan kimseler Allah'ın rızasını kazanmış olacaktır:

Muhibb-i âl ü aşhâb ol yürü var

İbâ kılma varıp ol ehl-i ikrâr

Bulara kim kılar sa iktidâyı

Rızâ eyler 'azîz Bâri Hudâ'yı (b. 1044-1045)

²⁸ Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut, 1957), IV/83.

²⁹ Claude Addas, *Ehl-i Beyt-i Muhammedî Muhammedî Silsile Tasavvufta Hz. Peygamber'e Muhabbet ve Bağlılık*, çev. Birol Biçer (İstanbul: Sufi Kitap, 2021), 150-168.

³⁰ Bu makalede geçen manzume ve beyit numaraları makalenin hazırlanmasında esas alınan doktora tezinden alınmıştır. Bk. Selim Ümütlü, *Arapgirli Ali Baba Rûmî'nin Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhü'l-İrşâd'ı (İnceleme, Edisyon Kritikli Metin, İndeks)* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 371-1521.

³¹ İmam Nesâî, *Peygamberimizin Dilinden Hazreti Ali (Hasâis-i Aleviyye Tercüme ve Şerhi)*, çev. Abdülkâdir Çuhacıoğlu (İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2020), 439.

³² İçli, “Klasik Türk Şiirinde Ehlibeyt Kavram (Sözlüksel) Alanı ve Ehlibeyt İmgesinin Görüntü Seviyeleri”, 51.

Dervişlerin sadece Hz. Peygamber'i sevmekle yetinmeleri doğru değildir. Esas olan onun sevdiklerini de sevmektir. Resûl'ün evlâdını ve aşhâbını sevmek gerektiği gibi dört halifeyi büyük sahabilerden bilip Hak ehli velilere tazimde bulunmak, Hz. Peygamber'in nesline, onun soyundan gelen imamlara ve bütün eşlerine candan muhabbet kılmak gerekir:

*Lâzım dervîşlere cāndan ḥabībīñ
Seve sevdiklerin bî-şek ṭabībīñ*

*Ḳamu evlād u aşḥāba muḥabbet
Ḳılıp etmek gerek ta'zīm ü 'izzet*

*Kebîr aşḥāb bilip dört çār-yārı
Şenā kılmak velî Ḥaḳ ehli kārı*

*Daḥî bilmek lâzım nesl-i Resûl'ü
İmāmlarla olan aşl u uşûlü*

*Ḳamu ezvâc u evlāda riyāsız
Muḥabbet kıl yürü olma vefāsız (b. 7493-7497)*

Ehl-i Beyt'in manevi makamının yüceliğini bilen şair, duasında onlara da yer vermiş; ahirette onlardan uzak kalmamak temennisinde bulunmuştur:

*Resûl'ün Ehl-i Beyt'inden cüdā etme bizi yā Rab
Ḥabîrsiñ bendeyiz ey dost ḳamu rahme sezâyız (K3, b. 18)*

Şair, Kâdirî tacında yer alan beş köşeli Süleyman mührünün “âl-i abâ”ya işaret ettiğini belirtmiştir³³:

*Mühür kim beş köşe mühr-i Süleymān
İşit imdi bunuñ sırrı ne ey iḥvān*

*Oluḫ âl-i 'abāya ḥüb işâret
Murād bu ḳıl muḥabbetle iṭâ'at (b. 6762-6763)*

Eserde “Yezid, Şimr ve Mervân” Ehl-i Beyt'e karşı duran ve rakip unsur olarak zikredilen isimlerdir. Bunlar Resûl'ün yolundan uzaklaşmış, dünyalık için onun Ehl-i Beyt'ine hakaretler eden kimseler olarak anılmıştır:

*Şimr'le mel'ün Yezid'e la'net eyle bî-şumār
Rāh-ı Aḥmed'den cüdā bî-iştibāḫ ey zāhidā (G19, b. 4)*

*Ya degil mi Ehl-i Beyt'e şol ḥaḳâretler ḳamu
Rûmî'yā dünyā için baḳ tâbî-i Mervānlara (G26, b. 5)*

³³ Süleyman mührü, altı köşeli yıldızdan oluşmaktadır. Fakat burada bahsedilen mühür, bazı Kâdirî taçlarında yer alan beş köşeli yıldız motifidir. Bk. Güldane Gündüzöz, *Tasavvuf Kültüründe Tâc Sembolizmi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktor Tezi, 2016), 125.

Şaire göre Resûl'ün evlâdını, ashâbını ve Allah dostlarını sevmeyen kimseler Râfîzîlerin ve Yezîd'in zihniyetindedirler:

*Resûl'ün âl ü aşhâbı velî yâr
Hemân sev kim olañ sevgili yâr
Eger sevmez iseñ aşhâbını bak
Olursuñ Râfîzî dön olma ihrâk
Muhabbet olmasa evlâdına var
Yezîdlik bu rücû' et kalma âğyâr (b. 1064-1066)*

Ehl-i Beyt Kur'an'da en güzel şekilde vasfedilmesine rağmen bazı münafıklar onlara taş atmayı tercih etmiştir:

*Hudâ Furkân içinde Ehl-i Beyt'i
Oku Kur'an içinde Ehl-i Beyt'i
Âyetle vaşfedip eyler beyânı
Münâfıklar hemân taşlar işânı (b. 4848-4849)*

3. Hz. Peygamber'in Etrafındaki Sevgi Halesi: Ehl-i Beyt'i Oluşturan Fertlere Duyulan Muhabbet

Dürrü'l-fu'âd'da umumi anlamda Ehl-i Beyt sevgisini konu alan beyitlere yer verildiği gibi "Ehl-i Beyt"i oluşturan kişilerden bireysel olarak da bahsedilmiştir. Şair, kimi zaman mesnevi içerisinde sözü Hz. Peygamber'in aile fertlerinden olan şahsiyetlere getirerek onların üstün vasıflarından söz etmiş; bazen de duygu ve düşüncelerini müstakil manzumelerle ifade etmeyi tercih etmiştir. Ali Baba Rûmî, Hamse-i Âl-i abâ olarak bilinen "Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin"ın dışında "On İki İmam" ve "On Dört Masum-ı Pak"ı da Ehl-i Beyt kavram alanı içerisinde değerlendirmiştir. Dürrü'l-fu'âd müellifinin Hz. Peygamber'e duyduğu muhabbet başka bir makalemizde³⁴ ele alındığından bu çalışma Ehl-i Beyt'in Hz. Peygamber dışındaki fertleriyle sınırlandırılmış, bu nedenle konu altı alt başlık altında incelenmiştir.

3.1. Velilerin Öncüsü, Hak Âşıklarının Kumandanı: Hz. Ali

Hz. Ali, Resulullah'ın amcası Ebû Tâlib'in en küçük oğludur. Hicret'ten yaklaşık 22 yıl önce doğduğu rivayet edilmektedir. Hz. Peygamber, Mekke'de baş gösteren bir kıtlık nedeniyle amcasının yükünü hafifletmek için Hz. Ali'yi beş yaşından itibaren kendi himayesine almıştır. O, Hz. Muhammed'in peygamberliğine ilk iman edenlerden olmuş, hicret esnasında müşrikleri yanıltmak için Allah Resulü'nün yatağına girerek ona sadakatini göstermiştir. Hz. Peygamber, onu hicretin ikinci yılında kızı Hz. Fatıma ile evlendirmiştir. Hz. Ali; başta Bedir, Uhud, Hendek ve Hayber olmak üzere pek çok gazve

³⁴ Bk. Selim Ümütlü, "Arapgirli Ali Baba Rûmî'nin Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhü'l-İrşâd'ında Hz. Peygamber", *marifetname* 12/1 (Haziran 2025), 403-431.

ve seriyyeye katılmış, bu savaşlarda Hz. Resul'ün sancaktarlığını yapmış, gösterdiği büyük kahramanlıklar pek çok menkıbeye konu olmuştur. Fıkhi yönden görüşlerine başvuru bir sahabe olan Hz. Ali, ilminin derinliğiyle de tanınmış; ona atfedilen söz ve şiirler asırlar boyu İslâm dünyasında dolaşmıştır. Muaviye b. Ebû Sufyân ile mücadelesi esnasında Hâricî Abdurrahman b. Mülcem tarafından 661 yılında öldürülmüş ve Kûfe'ye (bugünkü Necef) defnedilmiştir.³⁵

Ali Baba Rûmî, *Dürri'l-fu'âd*'da Hz. Ali'ye pek çok vesileyle değinmiştir. Hz. Peygamber'in ona tevhid zikrini telkin etmesi, onun Pîr Abdülkâdir-i Geylânî'nin Hz. Peygamber'e ulaşan silsilesinde önemli bir halka olması ve Hz. Peygamber'e olan yakınlığı bunlar arasında öne çıkan hususlardır. Aşağıdaki beyitler, şairin Hz. Ali'ye olan bakışını ortaya koymaktadır. Buna göre o, velilerin şahıdır. Hz. Resûl ilim şehri, o ise ilim kapısıdır.³⁶ Cesaret ve kahramanlık sahibidir. Hz. Peygamber'in amcasının oğludur. Hz. Peygamber'e vâsîdir. Etin etimdir³⁷, hadisiyle dillere destan olandır. Âlimdir, bilgendir, aynı zamanda velayetin kaynağıdır. Hz. Peygamber'in damadı, Allah'ın arslanı, ledün ilmine ait sırların kendisine verildiği kişidir:

Değil mi ol 'Alî şâh-ı velâyet

'Ulûma bâb olan şâhib-şecâ'at

Değil mi ibn-i 'amm-i Muştafâ ol

Değil mi ser-velî şîr-i Hüdâ ol

Değil mi ya vâsî ol şâh habîbe

Şefâ'at ma'deni hâzık tabîbe

Değil mi lahmûke lahmîyle³⁸ destân

Olup da 'âlem içre o bulan şân

Değil mi ol velâyet kâmi cânâ

Değil mi şâh 'azîz 'âlim ü dânâ

Değil mi ol damâd-ı fâhr-i 'âlem

Değil mi şîr 'Alî her sırâ mahrem (b. 2506-2511)

Şair, eserinin ilerleyen bölümlerinde bir vesileyle sözü yeniden Hz. Ali'ye getirmiş ve onun vasıflarını sıralamaya devam etmiştir. Buna göre o Dûldül'ün ve Allah'ın yardım kılıcı olan Zülfikâr'ın sahibi; âlim ve kâmil bir velidir. Allah'ın arslanı, cömertlik madeni,

³⁵ Ethem Ruhi Fıçlalı, "Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/371-374.

³⁶ Tirmizî, "Menâkıb", 21 (No. 3723).

³⁷ Eşrefoğlu Rûmî, *Tarikat-nâme*'sinde Hz. Ali'nin faziletlerinden bahsederken Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi gömleğinin içine alıp ona bu sözü söylediğini nakletmiştir.

³⁸ Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye hitaben söylediği rivayet edilen "Etin, etimdir." manasındaki söz. Bk. Mehmet Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2013), 407; Enis Emir, *Fazilet-i Ehl-i Beyt-i Rasûlallâh* (İstanbul: Der Yayınevi, 1993), 339.

şah-ı merdandır. İlmin kapısı, Allah’a giden yolun rehberidir. Allah dostlarının kendisine tâbi olduğu kişi, Hâk âşıklarının kumandanıdır. Âriflerin öncüsü, Hakk’ı arzulayanların başkanı ve müminlerin emiridir. Cennet içeceği olan kevseri sunan, olgunluk kaynağı olan kişidir:

Şāhib-Düldül ma‘a-ol seyf-i nuşret
 ‘Ālim kāmīl velī baḥr-i ḥaḳīkat
 Ḥudā şīri seḥāvet kānı sultān
 Şecā‘at şāhibi hem şāh-ı merdān
 Resūl ‘ilme medīne bāb Ḥaydar
 Ṭarīka reh-nümā bir ‘ālī-rehber
 Velīler kıdvesi serdār-ı ‘uşşāk
 ‘Ārifler serveri sālār-ı müştāk
 Emīrū’l-mü‘minīn sākī-i kevser
 Kemālīn ma‘deni kıl böyle ezber (b. 7244-7248)

Ali Baba, Şeyh Ekber ile Eşrefoğlu Rûmî’den nakille ilk yaratılan ruhun Hz. Peygamber’in ruhu olduğunu, hemen onun arkasından da Hz. Ali’nin ruhunun yaratıldığı bilgisini vermiş; bir hadis rivayetini de konuya delil olarak sunmuştur:

Ḳadīm rūḥ Muştafā’yla Ḥaydar’ındır
 Ḥaber bu kim ḥaber Şeyḥ Ekber’ındır
 Deyip Şeyḥ Eşrefoğlu kuṭbü’l-aḥyār
 Ṭarīkat-nāme’sinde ol himemkār
 Bu sözden bu çıkar ki Muştafā’nıñ
 Rūḥundan şonraki rūḥ Murtażā’nıñ
 Kī ya‘nī ḥalk olup rūḥu Resūl’ün
 Anıñ ardınca ol zevcū’l-Betül’ün
 Delīl bes bu söze min-nūri vāḥid³⁹
 Yazıpdır böylece çok ehl-i tevḥīd (b. 2517-2521)

Cehrî (sesli) zikri benimseyen tarikatları “Haydar yolu” olarak adlandıran şair, Hz. Peygamber’in tevhid zikrini Hz. Ali’ye telkin etmesine dair bir rivayeti manzum olarak beyan etmiştir. Buna göre bu hadise Hz. Ali’nin evinde gerçekleşmiştir:

Ḳılıpdır tevḥīdi telḳīn ‘Alī’ye
 Resūlu’llāh ‘azīz fāzıl velīye

³⁹ “Ene ve ‘Aliyyun min-nūrīn vāḥid”: Ben ve Ali aynı nurdanz. Bahis konusu rivayet için bk. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 425.

*Bu telkîn bâb-ı mesdûd dâr içinde
 Olup Zehrâ ‘Alî Muhtâr içinde
 Ki ya’nî hâne-i Haydar’da ahyâr
 Oțurmuştı benî Zehrâ ‘Alî yâr
 Kapu kitli idi ol demde cânâ
 Bilir kâmil olan bunda ne ma’nâ
 Cenâb-ı Haydar’a ol günde i’tâ
 Olupdur çok rivâyet ehl-i uhrâ
 Budur cehrî zikir zikir et be-her ân
 Olup Haydar yolu gir eyle seyrân (b. 298-303)*

Şaire göre Hz. Ali, velayet denizinden bir yer açmış; Hasan-ı Basrî (öl. 728) de ondan aldıklarını cihana pay etmiştir:

*Açdı baħr-ı velâyetden cihâna bir cây ‘Alî
 Etdi taķsîm ‘âleme şâh Hasan-ı Basrî velî (M9)*

Ali Rûmî’nin Hz. Ali tasavvurunda İsmail Hakkı Bursevî’nin (öl. 1725) de etkisi görülür. Bursevî, *Kitâbu’l-Hitâb*’ında Hz. Ali’yi evliyaların ilki olarak nitelemiştir. Velayet, bir hilal gibi Hz. Ali’den doğmuş; ondan sonra gelen veliler hakikat sırlarını artırarak beyan etmişlerdir. Nihayet en son gelen veli olan İbnü’l-Arabî’de bedir (dolunay) hâlini almıştır.⁴⁰ Aşağıdaki beyitte bu durum anlatılmıştır:

*Çün ‘Alî’den bu velâyet şol hilâl-i mâh gibi
 Toğdu şeyhde bedr olundu hatim oldur âşikâr (G95, b. 2)*

Dürrü’l-fu’âd’ın sonunda yer alan elif-nâme biçiminde kaleme alınmış, eleştiri içerikli bir manzumede Hz. Ali’ye duyulan özlemin dile getirildiği bir beyit bulunmaktadır. Şairin ifadelerine göre Hz. Ali, kendi döneminde Allah’ın resûlüne düşmanlık edenlerle ve müminlere sıkıntı veren kimselerle savaşımış; tabiri caizse onlara göz açtırmamıştır. Döldül ve Zülfikar, onun bu mücadelesinde en büyük yardımcıları olmuştur. Ne var ki Ali Rûmî’nin ömür sürdüğü dönemde, İslâmi bilinçten uzak yaşayan ve tarikat ehline dil uzatan merhametsiz kimseler çoğalmıştır. Şair, yaşadığı dönemde Zülfikâr, Döldül ve Ali’ye duyulan ihtiyacı şöyle dile getirmiştir:

*Lâm Lâzımdır bu zamânda Zülfikâr Döldül ‘Alî
 Mîm Münâfîķ tıldu ‘âlem kavm-i Mervân çok ķatı (G97, b. 12)*

Dürrü’l-fu’âd’da Ehl-i Beyt’i ve Hz. Ali’yi seviyor görünüp dinin gereklerini yerine getirmeyen, bozuk itikadlarını halka aşlamaya çalışan kişi ve topluluklar eleştirilmiştir:

⁴⁰ Bursalı İsmail Hakkı, *Kitâbu’l-Hitâb*, haz. Turgut Ulusoy (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1975), 252.

*Muhammed'le 'Alî bir vakt namâzı
Kodu mu gel imâna etme nâzı (b. 2713)*

*İşit evvel 'Alî'yle işbu nâsı
Edip idlâl demezler hiç esâsı*

*Muhibb-i Ehl-i Beyt'iz biz deyip hep
Kırlarlar kim uyar âhîr bî-mezhêp (b. 2522-2554)*

Hiz. Ali sevgisini aşırıya götüren ve İslâm'la bağdaşmayan birtakım inançlara sahip olan topluluklar da şâirin eleştirilerine hedef olmuştur:

*Kimi der kıldı Cibrîl pek haţâyı
Nübüvvet Haydar'ındı Muştafâ'yı*

*Geçirdi şaşırıp etdi günâhı
Deyip bunlar tutarlar iştibâhı*

*Olup işbu gürûh on dört yol ey yâr
Ederler birbirin tekzîb ve her bâr*

*Kimi der Hâk Muhammed Murtażâ bil
Üçü bir etme tefrîk ey fetâ bil*

*Kimi der Hâk 'Alî'dir yok diğer hiç
Sapkınlık böyledir kanma peder hiç (b. 7127-7131)*

Eserde yer alan en uzun başlıklardan biri, Hiz. Ali hakkındaki methiyeye verilmiştir. Beş beyitten oluşan bu manzumenin metni aşağıda başlığıyla birlikte sunulmuştur:

Fî-Medh-i Zevci'l-Betül ve'bn-i 'Ammî'r-Resûl ve Seyfî'llâhî'l-meslûl Kâli'î'l-bâb ve Hâzîmî'l-aHzâb İmâmî'd-dîn ve 'âlimihî ve Kadiyyî's-şer' ve hâkimihî ve'l-Müteşaddîk fi's-Şalât bi-Hâtemihî Mağzâ Resûlî'llâhî bi-nefsihî ve Mazhari'l-'Acâibi'l-İmâmî'l-Hümâm Ebi'l-Hasaneyn 'Alî bin Ebî Tâlib Kerrema'llâhu Vecchêhû ve Selâmu'llâhî 'Aleyh (G67)

[Betül'ün (Hiz. Fatîma'nın) eşi, Resul'ün amcasının oğlu, Allah'ın çekilmiş kılıcı, kapıları yerinden söküp atan, düşman topluluklarını hezimete uğratan, dinin imamı ve âlimi, şeriatın kadısı ve hâkimi, namazda yüzüğünü sadaka olarak veren⁴¹, Resulullah ile

⁴¹ Bazı tefsirlerde Maide sûresinin 55. ayetinde geçen “وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ” (rûku hâlindeyken zekat veren) ifadesinde kast edilen kişinin Hiz. Ali olduğu ifade edilmiştir. Ebu Zer'den nakledilen bir rivayete göre Hiz. Ali, Mescid-i Nebevî'de namazda rûku hâlindeyken bir dilenci ondan yardım istemiş, o da serçe parmağında olan yüzüğünü işaret etmiştir. Dilenci, yüzüğü alıp gitmiştir. Bu olaya şahit olan Hiz. Peygamber, namazda yüzüğünü tasadduk eden Hiz. Ali hakkında hayır duada bulunmuştur. Hiz. Musa'ya kardeşi Harun'un vezir olarak verilmesi gibi kendisine de ailesinden olan Hiz. Ali'yi vezir olarak vermesini Allah'tan niyaz etmiştir. Bahis konusu ayet de tam bu esnada nazil olmuştur. Şii çevrelerce bu ayet ve bahsedilen nüzul sebebi, velayet ve imamet hususunda delil olarak kullanılmıştır. Bk. Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâhitü'l-Gayb*, çev. Lütfullah Cebeci (Ankara: Akçağ Yayınları, 1992), 9/119-120; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/298-299.

aynı özden olan, canını ortaya koyup Resulullah için savaşan, olağanüstü hâllere mazhar olan, yiğit imam, Hasan ve Hüseyin'in babası, Ali bin Ebî Talib'in methi hakkındadır. Allah yüzünü ak etsin ve Allah'ın selamı onun üzerine olsun.]

[Fâ'îlâtün / Fâ'îlâtün / Fâ'îlâtün / Fâ'îlün]

1. *Mevc urur baħr-i velâyet yâ 'Alî senden meded*
Tîz olur şâhdan 'înâyet yâ 'Alî senden meded
2. *Bendeyim ben tâ ezelden eyledim ikrâr seni*
Ede mi bu dil ferâġat yâ 'Alî senden meded
3. *Müş tâkım cândan saña ben yâ velî eyle kabûl*
Sensiñ ol kân-ı mürüvvet yâ 'Alî senden meded
4. *Eyleme şâhım ferâmuş dâr-ı 'ukbâda beni*
Ķıl kerem eyle delâlet yâ 'Alî senden meded
5. *Rûz-ı maħşer şun şarâbı bu 'Alî bî-çâreye*
Ķâlib olmuştur ħarâret yâ 'Alî senden meded

Türk edebiyatında Hz. Ali'den istimdat talep eden pek çok manzume yazılmıştır. Hz. Peygamber'e olan yakınlığı, din uğruna yapılan savaşlarda gösterdiği kahramanlıklar, hayatının mücadele içinde geçmesine rağmen derin bir ilme sahip olması gibi pek çok sebep şairlerin nazar-ı dikkatini Hz. Ali'ye yöneltmiş; ona duyulan sevgi ve hayranlık pek çok manzumede makes bulmuştur. Sezai Karakoç'un *Çocukluğumuz* şiirinde ifade ettiği üzere müminlerin gönlünde, "Ali güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar kahraman"⁴² olmuştur.

Hz. Ali'ye duyduğu hayranlığı ve muhabbeti müstakil bir manzumeyle dile getiren şairlerden biri de Ali Baba Rûmî'dir. Yukarıda metni verilen manzumede redif olarak "yâ 'Alî senden meded" ifadesi tercih edilmiştir. Bu ifade, Seyfullah Nizamoğlu *Dîvân*'ında bulunan bir Hz. Ali medhiyesinde de redif olarak yer almaktadır.⁴³ Ali Rûmî'nin, eserinde söz konusu *Dîvân*'dan Hurûflîğin eleştirisi bağlamında alıntılar yaptığı hususu göz önüne alınırsa bu şiiri Nizamoğlu'nun mezkûr şiirinden etkilenecek kaleme aldığı düşünülebilir. Öte yandan Nesimî'nin ve Hatâyî'nin de aynı redifte şiirlerinin olması⁴⁴, Hz. Ali'den istimdat talep eden bu tarz şiirlerin Türk edebiyatındaki yaygınlığını göstermektedir.

⁴² Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2020), 97.

⁴³ İdris Söylemez, *Seyfullâh Nizâmî'nin Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 211. Seyyid Nizamoğlu'nun *Dîvân*'ında dikkat çeken hususlardan birisi de Ehl-i Beyt sevgisine tahsis edilen manzumelerin önemli bir yekun tutmasıdır. Eserin bu yönüyle Ali Rûmî'ye örnek teşkil etmesi muhtemeldir.

⁴⁴ Hüseyin Ayan, *Nesimî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni I*. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2002), 229; Şah İsmail, *Hatâyî Dîvânı (İnceleme, Tenkitli Metin, Tıpkıbasım)*, haz. Muhsin Macit (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 285.

İlk beyitte şair, yaygın bir benzetmeden yararlanmıştı. Nitekim Türk edebiyatında Hz. Ali'nin benzetileni olarak kullanılan unsurlardan biri de “bahr”, yani denizdir. Fakat Hz. Ali'nin bizatihi kendisinden ziyade ilmi, hakikati ve ihsanı; genişlik, derinlik ve bolluk bakımından denize benzetilmiştir.⁴⁵ Bu beyitte de velayet, dalgaları kabaran coşkun bir deniz olarak tasvir edilmiş, böylece Hz. Ali'nin velâyet sahibi oluşu vurgulanmıştır. İkinci beyitte geçen “şah” kelimesi ise onun sıfatlarından biri olan “şah-ı velâyet”e işaret eder. Bu tabirin ortaya çıkışı, Hz. Peygamber'e nispet edilen “Ali bendendir, ben de ondanım; o benden sonra bütün müminlerin velisidir.”⁴⁶ anlamındaki rivayete ve Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye zikir telkin ettiğine dair rivayetlere⁴⁷ dayandırılmaktadır.⁴⁸ Dolayısıyla şair, Hz. Ali'nin “şah-ı velayet” oluşunu hatırlatmış ve bu vesileyle ondan manevi yardım talebinde bulunmuştur. İkinci beyitte, ezelden beri ona bende olduğunu ve onu ikrar eylediğini ifade eden şair, bir tarikat müntesibi olarak Hz. Ali'ye olan bağlılığını dile getirmiştir. Zira Hz. Peygamber'e giden bütün yollar (tarikat silsileleri) ondan geçmektedir. O hâlde şairin gönlünün ondan feragat etmesi düşünülemez. Üçüncü beyitte, Hz. Ali'ye duyduğu özlemi öne çıkaran şair, ondan kendisinin manevi intisabını kabul etmesini istemiştir. Dördüncü beyitte Hz. Ali'nin ahirette kendisine delalet etmesini isteyen şair, şefaat talebini bu kez doğrudan ifade etmiştir. Son beyitte ise hesap gününün dehşetinden içinin yandığı o günde Hz. Ali'nin dağıtacağı kevser suyuyla serinleme temennisini dile getirmiştir.

3.2. Kadınların En Hayırlısı: Hz. Fatıma

Hız. Fatıma; Hız. Muhammed'in Hız. Hatice ile yaptığı evliliğin neticesinde, bir rivayete göre 605, başka bir rivayete göre ise 609 yılında Mekke'de dünyaya gelmiştir. Hız. Peygamber'in en küçük çocuğu olan Fatıma, Zehra (parlak ve aydınlık yüzlü kadın) ve Betûl (iffetli ve namuslu kadın) lakaplarıyla da anılmıştır. 624 yılında Hız. Ali ile evlenmiş, bu evlilikten Hasan, Hüseyin, Ümmü Gülsüm ve Zeynep doğmuştur. Uhud Gazvesi'nde gazilere su taşımış, bu savaşta babasının dişinin kırılması üzerine bir hasır parçasını yakıp küllerini Resulullah'ın yüzüne bastırmak suretiyle kanı durdurmayı başarmıştır. Hız. Peygamber, vefat ettikten sonra kendisine ilk kavuşacak kişinin kızı Fatıma olacağını bizzat haber vermiştir. Resulullah'a çok düşkün olan Fatıma, onun vefatından dolayı büyük üzüntü duyup sarsılmış; babasının vefatından beş buçuk ay sonra 3 Ramazan 11 (22 Kasım 632) tarihinde vefat etmiştir. Hız. Peygamber'in soyu, hayatta kalan erkek evladı bulunmamasından dolayı kızı Hız. Fâtıma vasıtasıyla devam etmiştir.⁴⁹

⁴⁵ Meliha Yıldırım Sarıkaya, *Türk İslam Edebiyatında Hz. Ali* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004), 263.

⁴⁶ “Menâkıb”, 21 (No. 3712).

⁴⁷ Söz konusu rivayetlerin tahrir ve değerlendirmesi için bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 446.

⁴⁸ Sarıkaya, *Türk İslam Edebiyatında Hz. Ali*, 155.

⁴⁹ Atilla Gökdemir, *Türk İslam Edebiyatı'nda Hz. Fatıma* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 5-10; M. Yaşar Kandemir, “Fâtıma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/219-223.

Dürrü'l-fu'âd'da Hz. Fatıma ile ilgili müstakil bir manzume bulunmaz. Bununla birlikte şair, çeşitli vesilelerle Hz. Fatıma'dan bahsetmiştir. Ali Baba Rûmî, annesinin mezar taşı için kaleme aldığı mersiye de Hakk'ı arzulayan, abide bir kadın olarak vafsettiği annesini, "Resûlullah'ın kızı ona cariyem dese yaraşır." diyerek övmüştür:

*Ca'ferî'dir bint-i Yûsuf 'âbide müstâk-ı Hâk
Câriyem derse sezâdır bint-i Aḥmed Fâtıma (G79, b. 2)*

Bazı beyitlerde, Hz. Peygamber'in soyunun Hz. Fâtıma aracılığıyla devam ettiği hususu vurgulanmak istenmiştir. Bu amaca matuf olarak Hz. Ali'den "zevcü'l-Betül" terkihiyle bahsedilmiştir. Örneğin Abdülkâdir-i Geylânî'nin Hama'da ikamet eden torunlarından şu şekilde söz edilmiştir:

*Bular cümle şerif nesl-i Resûl'den
Geliplerdir kamu zevcü'l-Betül'den (b. 4770)*

Şair, kimi zaman duasına Ehl-i Beyt'ten olan Hz. Fatıma'yı da ortak etmiştir. Hz. Peygamber, bir hadisinde "Kadınların en faziletlisi Hüveylid kızı Hatice, Muhammed kızı Fâtıma, Muzâhim kızı ve Fir'avn'un eşi Asiye ile İmrân kızı Meryem'dir."⁵⁰ buyurmuştur. Bu hadisten hareketle Hz. Fatıma'ya "kadınların en hayırlısı" anlamında "Hayrûnnisa" denilmiş ve bu onun en meşhur lakaplarından biri olmuştur.⁵¹ Şair, aşağıdaki ilk beyitte Hz. Fatıma'nın "Ḥayrû'n-nisâ" olduğunu vurgulayarak onun manevi mertebesinin büyüklüğünden istifa etmek istemiştir. İkinci beyitte ise Hz. Fatıma'yı aracı kılarak bağışlanma talebinde bulunmuştur:

*'Alî şâh Murtaẓâ'nın ḥürmetine
Fâtıma Ḥayrû'n-nisâ'nın ḥürmetine (b. 3397)*

*Anamız Fâtıma'nın ḥürmetiçün
Âzâd et bendeñi şol 'izzetiçün (MR4, d. 87)*

Abdülkâdir Geylânî'nin annesi "Ümmü'l-Hayr Emeti'l-Cebbâr Fâtıma"nın soyu, Hz. Hüseyin'e, dolayısıyla Hz. Fatıma'ya çıkmaktadır. Söz konusu silsileyi müstakil bir manzumeyle veren şair, Abdülkâdir Geylânî'nin "benî Fâtıma" olduğunu vurgulamış ve onun yoluna canının feda olduğunu belirtmiştir:

*'Abdu'llâh Şavma'î ibn-i Muḥammed
Meşâyih ekberi ser-evliyâdır
O zâtın duḡteri cânâ muḥaşşal
Ümü'l-ḥayr Fâtıma Ḥayrû'n-nisâ'dır*

⁵⁰ Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), IV/409, hadis no. 2668.

⁵¹ Gökdemir, *Türk İslam Edebiyatı'nda Hz. Fatıma*, 99.

‘Abdü’l-kâdir benî Fâtıma ey dost

‘Alî Rûmî yolunda cân fedâdır (G56, b. 8-9)

Eserde Hz. Fatıma’nın adı, Ahmed er-Rifâî hakkında anlatılan bir menkıbe içerisinde de geçmektedir. Rifâî dervişlerinin zikir törenlerinde “ateşe girme, vahşi hayvanlarla oynama, cam parçalarını çiğneme” gibi birtakım gösterilere yer verdikleri bilinen bir husustur. Bu gösterilerle Allah dilemedikçe ateşin yakmayacağı, kesici aletlerin kesmesinin mümkün olmayacağı yırtıcı hayvanların zarar vermeyeceği deliliyle ispat edilmek istenmiştir.⁵² Bazı görüşlere göre bu tür gösteriler, tarikatın ilk dönemlerinde bulunmayıp sonradan ortaya çıkmıştır.⁵³

Dürrü’l-fu’âd’da, muhtemelen Rifâîlerin zikir töreni esnasındaki “ateşe girme ve şiş batırma” uygulamalarını meşrulaştırmak üzere uydurulmuş; Ahmed er-Rifâî ile Hz. Fatma’yı aynı hadisenin içinde gösteren bir menkıbeye yer verilmiştir. Menkıbeye göre Ahmed er-Rifâî, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’e lalalık yapmaktadır. Şeyh Ahmed, bir gün nefesine yenik düşmüş ve onların beslenmesi için götürdüğü yemeği kendisi yemiştir. Çocuklar durumu akşam ebeveynlerine anlatınca öfkelenen Hz. Fatıma Şeyh Ahmed’e “Ateş yesin o!” diye beddua etmiştir. Hz. Ali “Yese de tesir etmesin!” şeklinde cevap vermiştir. Hz. Fatıma devamla “Şiş batsın boğazına! demiş, Hz. Peygamber de onu “Batsın amma çıkmasın!” diye cevaplamıştır. Ali Rûmî, eserinde bu menkıbede anlatılanların asılsız olduğunu ifade etmiştir. Ahmed er-Rifâî’yi Ehl-i Beyt’ten dört zatla buluşturan menkıbenin metni aşağıda sunulmuştur:

Güya hizmet edermiş Şâh ‘Alî’ye

Şeyh Ahmed bu ‘azîz ef’dal veliye

Hasan Şâh’la Hüseyin mektebde ihvân

Oğurlarmış bulara lokma her ân

Alıp her gün gidermiş Pîr Rifâî

Lâlâlık hûb edermiş Pîr Rifâî

Ne hâlse nefse bir gün şeyh uyup yâr

Yemiş ol lokmayı yok aşlı zinhâr

Haṭâ eyler be-gâyet ol ‘azîz kûl

İmâmeyn aç kalıp gözler o gün yol

Gelip aḥşâm Fâtıma’yla Şâh ‘Alî’ye

Anı şekvâ ederler ser veliye

Açıp el Fâtıma der nâr yesin ol

‘Alî der yerse te’sîr etmesin ol

⁵² Mustafa Tahralı, “Rifâîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/99-103.

⁵³ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 333.

*Kezâ der şîş bata boğazına hem
‘Alî der batsın ammâ çıkmâsın hem (b. 7563-7570)*

3.3. Zehr ile Canını Terk Edip Canan’a Eren: Hz. Hasan

Hz. Peygamber’in torunu, Hz. Fatîma ile Hz. Ali’nin büyük oğlu olan Hz. Hasan, 625 yılında Medine’de dünyaya gelmiştir. Babasının hilafeti sürecinde ona destek olmuştur. Hz. Ali’nin şehit edilmesinin akabinde Kûfeliler halife olarak ona biat etmişlerdir. Durumu haber alan Muaviye, Hz. Hasan ve taraftarları üzerindeki baskılarını artırmıştır. Hz. Hasan, ordusunun savaş konusundaki isteksizliğini fark etmiş ve Muaviye ile anlaşma yoluna gitmiştir. Bu anlaşmanın akabinde ailesiyle birlikte Medine’ye giderek kalan ömrünü burada siyasetten uzak bir şekilde sürdürmüştür. Bir rivayete göre Yezid b. Muaviye ile evlendirilmek vadiyle kandırılan eşlerinden Ca’de bint Eş’as b. Kays tarafından zehirlenmiş ve bu olayın neticesinde 669 tarihinde vefat etmiştir. Müctebâ (seçkin), takî (haramdan, günaha kaçınan), sıbt (torun) gibi lakaplarla tanınan Hz. Hasan; yumuşak huylu, sakin yaratılışlı ve fitneden kaçınan bir yaratılışa sahiptir. Kaynaklarda çok sayıda evlilik yaptığı ve bu evliliklerden çok sayıda çocuğunun olduğu ifade edilmiştir. Soyu Hasan el-Müsenna ve Zeyd adlı çocukları vasıtasıyla devam etmiş, soyundan gelenlere “şerîf” ünvanı verilmiştir.⁵⁴ Hz. Hasan’ın suret olarak (özellikle vücudunun göğüsten başa kadar olan üst kısmının) Resulullah’a çok benzediğine dair rivayetler bulunmaktadır.⁵⁵

Ali Baba Rûmî, eserinde birkaç vesileyle Hz. Hasan’dan bahsetmiş; ayrıca mersiye türündeki müstakil bir manzumeyi ona tahsis etmiştir. Aşağıdaki beyitte şair, babasının kendisine söylediklerinden hareketle ailesinin “şerîf” soyundan geldiğini ifade etmiştir:

*Pederden tıymuşum çok derdi cânâ
Şerîfiz şühbesiz şek yokdur aşlâ (b. 8348)*

Şair, Hz. Hasan’ı çoğu zaman kardeşi Hz. Hüseyin ile birlikte anmıştır. Aşağıdaki beyitte Hz. Hüseyin ile Hz. Hasan’ı “velâyet madeni”, onların soyundan gelenleri de “gerçek erenler” olarak tavsif etmiştir. Hz. Peygamber’in soyunun devam etmediğini iddia eden ve onun nesline düşmanlık eden kimseleri sert bir dille eleştirmiştir:

*Hüseyin ile Hasan kân-ı velâyet
Bulur mu ya eden bühtân şefâ‘at
Buların şulb-i pâkinden gelenler
Velî aqtâb kamu gerçek erenler
Bularla nesline her kim bakar şaş
Lâyıkdır başına ur günde biñ taş
Kesildi âl diyenler bî-diyânet*

⁵⁴ Ethem Ruhi Fırlalı, “Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/282-285.

⁵⁵ Tirmizî, “Menâkıb”, 50 (No. 3777-3779)

Çıkıp yoldan olup ehl-i dâlelet (b. 1579-1582)

Hız. Hüseyn ve Hız. Hasan'ı sevmenin müminler için bir zorunluluk olduğunu ifade eden şair, onları sevmenin aynı zamanda Hız. Peygamber'i ve Allah'ı sevmek anlamına geldiğini belirtmiştir:

Hüseyn ile Hasan mâh dü cihâna

Buları sevmeyen girmez cinâna

Sever kim âlini sevdi Resûl'ü

‘Azîz sevmek budur ol pür-uşûlü

Olur sevmek Hudâ'yı etme şuğyân

Muhabbet kıl bulasın kâmil imân (b. 1608-1610)

Şairin iddiasına göre Abdülkâdir Geylânî'ye düşmanlık eden kimseler, kendilerince onun “şerif” olmadığını ispat etmek için Hız. Hasan'ın soyunun kesildiğini ifade etmişlerdir. Bu iddiaların reddi sadedinde Hız. Hasan'ın on beş oğlunun ismini sayan şair (b. 1675-1679), Abdülkâdir-i Geylânî'nin “şerif” olduğu bilgisinin pek çok kitapta yer aldığını ifade etmiştir:

Aña buğz eyleyen der kaç' olupdur

Hasan nesli cihânda kalmayıpdir

Niçe ehl-i hadîs şâhib-diyanet

Niçe hem mü'ellif pür-feşâhet

Yazıp işbât edip zâhir kılıplar

Şerif nesl-i Resûl Cîli deyipler (b. 1684-1686)

Dürrü'l-fu'âd'da, Abdülkâdir-i Geylânî'nin nesebinin baba tarafından Hız. Hasan'a, anne tarafından ise Hız. Hüseyn'e ulaşmasını konu alan silsile-nâme türünde iki müstakil manzumeye yer verilmiştir. Bu manzumelerden ilkinde Hız. Hasan ile Abdülkâdir-i Geylânî'nin babası Musa Cengî-dost arasında yer alan isimler; Hasan el-Müsenna, Abdullah, Musa Cevn, Abdullah-ı Sani, Musa-yı Sani, Dâvud, Seyyid Mûris, Yahya ez-Zâhid olarak verilmiştir. (G55) İkinci manzumede ise Hız. Hüseyn ile Abdülkâdir-i Geylânî'nin annesi Ümmü'l-Hayr Emetü'l-Cebbâr Fâtıma arasındaki isimler; Zeyne'l-âbidîn, İmam Bâkır, Cafer es-Sâdık, İmam Kâzım, İmam Ali Rıza, Cevvâd, Kemâleddin, Ebu'l-Atâ, Mahmûd, Muhammed, Abdullah Savmâî olarak sıralanmıştır.(G56)

Şair, bazı beyitlerde Hız. Hasan'ın manevî mertebesinin büyüklüğünden bahsetmiş; kimi zaman da Allah'tan talepte bulunurken onu duasına ortak etmiştir:

Hasan Hülk-ı Rızâ'dan râzî Mevlâ

İbâ kılma kerem bul rûz u ferdâ (b. 1661)

Hasan Hülk-ı Rızâ'nın hürmetine

Qabûl et o dîdârîñ cennetine
Nihâyet yok Cevâd'îñ cennetine
Înâbe et Hâk'a urma inâbe (MR4, d. 88)

Eserde Hz. Hasan, Hz. Ali'nin inabe verdiği dört kişiden biri olması itibarıyla da zikredilmiştir:

Veripdir şâh 'Alî çâr pâk vücûda
Olup rehber bular ehl-i sücûda
Hüseyn ile Hasan ol mâh-liâ bil
Hasan ibn-i Yesâr kân-ı şafâ bil
Dîger ol şeyh Kûmeyl şâhib-adâlet
Bulardır yâr uyup eyle şadâat (b. 323-325)

şair, beyit düzeyindeki değinmelerin yanı sıra kaleme aldığı müstakil bir manzumeyle de Hz. Hasan'a tazimde bulunmuştur. Türk edebiyatında Hz. Hasan hakkında yazılmış gazel ve kasidelerin sayısının son derece sınırlı olduđu⁵⁶ göz önüne alınırsa Hz. Hasan'ın Ali Rûmî'nin gönül dünyasında önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Söz konusu manzumenin başlığı ve metni şu şekildedir:

Merşiyye-i Sıbt-ı Hâzret-i Muammedü'l-Muşafâ Seyyidinâ ve Mevlânâ el-İmâm Hasanü'l-Müctebâ Raiya'llâhu Anh (G20)

[Hz. Muhammed Mustafa'nın torunu, efendimiz, İmam Hasanü'l-Mücteba'nın mersiyesidir. Allah ondan razı olsun.]

[Fâ'îlâtün / Fâ'îlâtün / Fâ'îlâtün / Fâ'îlün]

1. *Sen hafîd-i fâhr-i 'âlemsiñ Hasan Hülk-ı Rızâ*
İbn-i Haydar zat-ı ekremsiñ Hasan Hülk-ı Rızâ
2. *Mâderiñdir Fâıma bint-i Resûl'llâh seniñ*
Cism ü rûhuñ pâk mûkerremsiñ Hasan Hülk-ı Rızâ
3. *Cân fedâ olsun saña senden gelen evlâda hem*
Çünkü mabûl ü müsellemsiñ Hasan Hülk-ı Rızâ
4. *Zehr ile cân terk edip cânâne erdiñ 'aıbet*
Ehl-i Beyt içre ki 'alemsiñ Hasan Hülk-ı Rızâ
5. *Rûz-ı maşer kıl şefâ'at Rûmî'ye ey dest-gîr*
Cedd-i pâk-i Ğavş-ı A'zamsiñ Hasan Hülk-ı Rızâ

⁵⁶ Elif Ayan Nizam, "Divan şiirinde Hz. Hasan", *Klasik Türk Edebiyatında Ehl-i Beyt*, ed. Necmiye Özbek Arslan - Fazile Eren Kaya (Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023), 214.

Haz. Hasan, ilahi rızaya mazhar olan ahlaki vesilesiyle pek çok manzumede “*Hulk-ı Rızâ*” ünvanıyla anılmıştır.⁵⁷ Ali Baba Rûmî de onun bu vasfını manzumesinde redif olarak tekrar etmek suretiyle vurgulamıştır. Manzumenin ilk iki beytinde, onun Hz. Peygamber’in torunu, Hz. Ali ile Hz. Fatıma’nın oğlu olması hasebiyle necip bir soydan geldiğini vurgulayan şair, üçüncü beyitte tazim ifadelerine Hz. Hasan’ın neslini de dâhil etmiştir. Dördüncü beyitte Hz. Hasan’ın karısı Ca’de tarafından şehit edilmesi hadisesini hatırlatmış ve bundan duyduğu üzüntüyü dile getirmiştir. Son beyitte, geleneği bozmayan şair şefaat talebini dile getirmekle birlikte Hz. Hasan’a duyduğu muhabbetin gerekçelerinden birini de aşikâr etmiştir: O, (şairin piri olan) Abdülkâdir Geylânî’nin tertemiz soyunun ulaştığı kişidir.

3.4. Şehitlerin Efendisi: Hz. Hüseyin

Haz. Fatıma ile Hz. Ali’nin ikinci oğlu olan Hz. Hüseyin, 626 yılında Medine’de dünyaya gelmiştir. O, Hz. Peygamber’in “benim iki reyhan çiçeğim, “Ehl-i Beyt’in en sevimlileri”, “cennet gençlerinin efendileri” gibi sevgi ve övgü içerikli sözlerine mazhar olmuş iki torunundan biridir.⁵⁸ Babasının ve ağabeyinin hilafetlerinde onlara destek olmuş, Hz. Hasan’ın vefatından Muaviye’nin ölümüne kadar olan süreçte Medine’de zühd içinde bir yaşam sürmüştür. Muaviye’nin ölümünün ardından Yezid’e biat etmemiş, kendisini davet edenlerin sözüne istinaden ailesi ve beraberindekilerle Kûfe’ye doğru yola çıkmıştır. 10 Muharrem 61/10 Ekim 680 tarihinde, Kerbela mevkiinde Yezid kuvvetlerince şehit edilmiştir. Bu acı hâdise, Müslümanların kalbinde zamanın silemediği bir iz bırakmış, Hz. Hüseyin’e duyulan sevgi ve bu hadiseye sebep olanlara duyulan öfke yüzyıllar boyu edebî eserlere yansımıştır.⁵⁹

Ali Baba Rûmî, eserinin pek çok yerinde Hz. Hüseyin’in müminler için faziletinden, onun Hz. Peygamber nezdindeki değerinden bahsetmiş ve Kerbelâ hadisesinden duyduğu üzüntüyü dile getirmiştir. Bununla birlikte şairin Hz. Hüseyin’e olan ilgisini açıklarken sadece, onun Hz. Peygamber’in torunu olmasından yahut Kerbelâ’da zulme uğramasından söz etmek yeterli değildir. Bu hususta önemli bir sebep de Hz. Hüseyin’in, Pîr Abdülkâdir-i Geylânî’yi Hz. Peygamber’e bağlayan tarikat silsilesi içinde önemli bir halka olmasıdır. Nitekim Abdülkâdir-i Geylânî’nin silsilesi; Ebû Sa’d el-Muharremî, Ebû’l-Hasan el Hakkârî, Ebû’l-Ferec et-Tarsûsî, Abdülaziz et-Temîmî, İzzeddin Abdülaziz b. Hâris et-Temîmî, Şeyh Ebû Bekr eş-Şiblî, Cüneyd el-Bağdâdî, Serî es-Sakâtî aracılığıyla Mâruf-ı Kerhî’ye ulaşır. Kerhî’den sonra bu silsile iki farklı yolla Hz. Resûl’e gider.⁶⁰ Bu kollardan biri; İmam Ali

⁵⁷ Seydi Kiraz, *Süleyman Giryânî Necmü’l-Kulûb (İnceleme-Metin)* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018), 105; Ayan Nizam, “Divan Şiirinde Hz. Hasan”, 221.

⁵⁸ Tirmizî, “Menâkıb”, 50 (No. 3768-3772)

⁵⁹ Ethem Ruhi Fırlı, “Hüseyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/518-521. Kerbelâ hadisesinin edebiyata yansımaları hususunda ayrıca bk. Seydi Kiraz - Selim Ümütlü, “Bir Ehl-i Beyt Muhibbi Mehmed Lebîf Efendi ve Kerbelâ Mersiyeleri”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches]* 4/1 (2021), 86-90.

⁶⁰ Dilaver Güner, *Abdülkâdir Geylânî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 65-67.

Rıza, İmam Musa Kâzım, İmam Câfer-i Sâdık, İmam Muhammed Bâkır, İmam Zeynelâbidîn, İmam Hüseyin ve İmam Ali vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaşır. Söz konusu silsilenin son bölümünün yer aldığı aşağıdaki beyitlerde Hz. Hüseyin, "Hüseyin-i Kerbelâ" ve "Şâh-ı Şehidân", "Şâh Hüseyin", "bağır-ı açâ" gibi isim ve sıfatlarla anılmıştır:

*Olupdur Bâkır'ın şeyhi atası
 'Alî Zeyne'l-'ubâd'dır reh-nümâsı*

*Anın da şeyhidir atası ey cân
 Hüseyin-i Kerbelâ Şâh-ı Şehidân*

*Aña rehber atası Murtażâ'dır
 Anın şeyhi Muhammed Muştafâ'dır (b. 547-549)*

*Ve ammâ şeyhlerin bir nisbeti ol
 Cenâb-ı Kerhî'ye andan bulup yol*

*Rızâ Kâzım Sâdık Bâkır velîye
 Bulardan ol İmâm Zeyne'l-'alî'ye*

*İmâm'dan Şâh Hüseyin bağır-ı açâyâ
 Çıkıp vâsıl olur Şâh Murtażâ'ya*

*'Alî'den Rahmeten li'l-'alemîn'e
 Resûl'den peyk-i Hâzret ol Emîn'e (b. 1861-1863)*

Abdülkâdir Geylânî'nin soyu daha önce bahsedildiği üzere anne tarafından Hz. Hüseyin'e ulaşmaktadır. Şair, zaman zaman bu durumu vurgulamıştır:

*Hasan dürle Hüseyin'in neslidir Ğavş
 Çün 'ilm-i 'ârifiniñ aşlıdır Ğavş (b. 525)*

*Bî-reyb ü şek buların neslidir Ğavş
 Şerîf ekber velî pîr Cîlî'dir Ğavş (b. 1706)*

Şair, Hz. Hüseyin'den bahsederken kimi zaman sözlerini hadislerle destekleme yoluna gitmiştir. Aşağıdaki beyitlerde "O ikisi O'ndan, hayırda öncü ümmetlerden birine mensup iki taifedir."⁶¹ anlamındaki hadis rivayetini manzum olarak açıklamıştır:

*Murâd sıbtan kabîle hâk budur hâk
 İmân etmek lâzım yâr olma ahmağ*

*Hüseyin ile Hasan şâhdan 'ayân hoş
 Müselsel bu gelen evlâd beyân hoş*

*Ki ya'nî dü kabîle olduğun yâr
 Beyân etmiş ikisinden o Muhtâr (b. 1592-1594)*

⁶¹ Temel hadis kitaplarında yer almayan bu rivayet, Muttakî el-Hindî'nin (öl. 975) *Kenzü'l-ummâl*'inde hadis olarak zikredilmiştir. Bk. Emir, *Fazîlet-i Ehl-i Beyt-i Rasûlallâh*, 235.

Aşağıdaki beyitte ise “Hüseyn bendendir, ben de Hüseyn’denim. Allah, Hüseyn’i seveni sevsin. Hüseyn torunlardan bir torundur.”⁶² anlamındaki rivayetin bir bölümü lafzen iktibas ederek Hz. Hüseyn’i sevme konusunda muhataplarını uyarmıştır:

*Hüseyn minnî hadîşinden uyan gel
Uyanmaz kim hazır ğayyâ inan gel (b. 1617)*

Diğer Ehl-i Beyt fertlerinde olduğu gibi Hz. Hüseyn’i de duasına ortak etmiş, kıyamet günü günahlarından dolayı utanç duymamak hususunda ondan manevi yardım talebinde bulunmuştur:

*Hüseyn’e kıl fedâ yevmü’l-kıyâmet
Bu ‘abdi görmesin aşlâ hacâlet
‘Âdildir Hâk eder anda ‘adâlet
Înabe et Hâk’a tırma inabe (MR4, d. 89)*

Ali Baba Rûmî, eserinde Hz. Hüseyn için müstakil bir manzume tahsis ederek Türk edebiyatındaki Kerbelâ Mersiyesi yazma geleneğine dâhil olmuştur. Manzumenin başlığında Hz. Hüseyn’i, gelenekte de yer alan “Hz. Fatıma’nın gözünün nuru” ve “Şehitlerin önderi/efendisi” ifadeleriyle tavsif etmiştir. Bahis konusu başlık ve manzumenin metni şu şekildedir:

Mersiyye-i Kurretü’l-‘Ayn-ı Fâtımatü’z-Zehrâ Seyyidinâ ve Mevlânâ el-İmâm Hüseyn Seyyidü’ş-Şühedâ Râdiya’llâhu Anh (G19)

[Fâtımâtü’z-Zehrâ’nın gözünün nuru, efendimiz, şehitlerin önderi İmam Hüseyn’in -Allah ondan razı olsun- mersiyesidir.]

[Fâ’ilâtün / Fâ’ilâtün / Fâ’ilâtün / Fâ’ilün]

1. Nîm nigâh eyle efendim bendeyim ben bî-riyâ
Kıl kerem ey bedr-i kevneyn yâ Hüseyn-i Kerbelâ
2. Nûr-ı çeşm-i Fâtıma sırr-ı ‘Alî tu âşikâr
Ey hafîd-i server-i ‘âlem Muḥammed Muştâfâ
3. Haşre dek olmaz ferâmüş vak’a-yı şâh-ı şehîd
Çün Hüseyn minnî buyurdu ser-fîrâz-ı enbiyâ
4. Şimr ile mel’ün Yezîd’e la’net eyle bî-şumâr
Râh-ı Aḥmed’den cüdâ bî-iştibâh ey zâhidâ
5. Rûz u şeb bu derdile yan şeyḥ ‘Alî şâh ‘aşkına
Eyleyip la’net o Şimr’e ol feraḥ-yâb Rûmî’yâ

⁶² Tirmizî, “Menâkıb”, 50 (No. 3775)

Manzumenin ilk beytinde Hz. Hüseyin'i "her iki dünyanın dolunay"ı olarak niteleyen şair, onun manevi ışığından her iki dünyada da yararlanmak istediğini; onun yarım bakışının dahi bu hususta kendisine yeterli olacağını ifade etmiştir. Beyitte Hz. Hüseyin'in adının "Kerbela" kelimesiyle bir terkip oluşturacak şekilde kullanılması, onun elim bir hadise neticesinde şehit olmasına ve bu sayede kazandığı manevi mertebenin büyüklüğüne bir gönderme olarak okunabilir.

İkinci beyitte şair, Hz. Hüseyin'i "Hz. Fatıma'nın gözünün nuru", "Hz. Ali'nin sırrı" ve "Hz. Peygamber'in torunu" olarak tavsif etmiş ve böylece onun Ehl-i Beyt'e mensubiyetini hatırlatmıştır. Üçüncü beyitte sözü Kerbelâ hadisesine getirmiş ve onun Kerbelâ'da şehit edilmesinin haşre dek unutulmayacağını, Hz. Peygamber'in "Hüseyin bendedir..." hadisi eşliğinde ifade etmiştir.

Son iki beyitte, Ehl-i Beyt kavram alanı içerisinde rakip gücü oluşturan kişilerin eleştirisine yer vermiştir. Bilindiği üzere Yezid (öl. 683), Hz. Hüseyin'in üzerine ordu gönderen dönemin halifesi; Şimr b. Zî'l-Cevşen ise Kûfe Valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ı Hz. Hüseyin'e karşı kışkırtan ve bazı rivayetlere göre Hz. Hüseyin'in mübarek başını kesen kişidir.⁶³ Bu isimler, söz konusu davranışları nedeniyle edebiyatta kötülüğün sembolü olarak zikredilmişler; daima merhametsizlikleri ve gaddarlıklarıyla anılmışlardır. Ali Rûmî de bu kişilere hesapsız bir şekilde lanet okumak gerektiğini belirtmiş, onların Hz. Peygamber'in yolundan çok uzak olduklarının altını çizmiştir. Son beyitte, gece gündüz Hz. Hüseyin'in derdiyle yanmak, yani bu hadiseyi unutmayıp onun yasını tutmak gerektiğini ifade eden şair, içinin ancak Şimr'e lanet okumakla rahatlayacağını belirtmiştir.

3.5. Muhammedî Nurun İntikaline Vesile Olan Saadet Burçları: On İki İmam

Arapçada "eimme-i isnâ âşer", Farsçada "dûvâzdeh imâmân", Türkçede "on iki imam" olarak ifade edilen tabir; Hz. Ali, oğulları Hasan ve Hüseyin ile birlikte Hüseyin'in neslinden gelen ve imam kabul edilen dokuz kişiyi ihtiva etmektedir. Bu imamlar sırasıyla; Ali b. Ebî Tâlib (öl. 661), Hasan b. Ali (öl. 669), Hüseyin b. Ali (öl. 680), Ali Zeynelâbidin b. el-Hüseyin (öl. 713), Muhammed el-Bâkır (öl. 734), Câfer es-Sâdık (öl. 765), Mûsâ el-Kâzım (öl. 799), Ali er-Rıza (öl. 818), Muhammed et-Takî (öl. 835), Ali en-Nakî (öl. 868), Hasan el-Askerî (öl. 873), Muhammed el-Mehdî'den (öl. 873) oluşmaktadır. Şîî-İmâmîyye fırkasında on iki imama inanmak bir inanç esası olarak kabul edilmiştir.⁶⁴

Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye telkin ettiği tevhid zikrinin ve Hz. Ali'yle açılan "velayet yolu"nun imamlar aracılığıyla insanlara ulaşması hasebiyle tasavvufi gelenekte de on iki imama büyük saygı duyulmuş ve muhabbet beslenmiştir. Sûfiler, ilimde derinleşmiş âlimleri manevi olarak Hz. Peygamber'in soyundan kabul etmişler; onun nurundan

⁶³ Mehmet Arslan - Mehtap Erdoğan, *Kerbela Mersiyeleri* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2009), 22-30.

⁶⁴ Ethem Ruhi Fırlalı, "İsnââşeriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/142-147; Ethem Ruhi Fırlalı, "Şîîliğin Doğuşu ve Gelişimi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu* (İstanbul: İSAV, 1993), 41.

nasibini almış kimseler olarak görmüşlerdir. On iki İmam ise hem “âl”den olup hem de ilimde derinleşerek bu iki nisbeti birleştirmeye muvaffak olmuş kimseler olarak addedilmiştir. Bu durum “nur üzerine nur” ifadesiyle tarif edilmiştir.⁶⁵

Ali Baba Rûmî, eserinde Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin dışındaki dokuz imamdan da yeri geldikçe bahsetmiştir. Dördüncü İmam Zeynelâbidîn ile beşinci İmam Muhammed Bakır’dan haklarında anlatılan bir menkıbenin asılsız olduğu sadedinde (b. 1527-1560), altıncı İmam Cafer-i Sadık’tan onun “Mecmu’u’s-selâsil” (silsileleri toplayan) olması, yani Hz. Ali’den gelen silsile ile Hz. Ebû Bekir’den gelen silsileyi şahsında birleştirmesi hasebiyle (b. 551-556) söz etmiştir. On birinci İmam Askerî’ye Abdülkâdir Geylânî’yi önceden haber vermesi ve ona tarikat seccadesini göndermesi bağlamında değinmiş (b. 6373-6374), on ikinci İmam Muhammed Mehdi’ye de ortadan kaybolması ve tekrar ortaya çıkacağına dair inanç vesilesiyle temas etmiştir. (b. 1910-1911) Diğer imamların bahsi, eserdeki silsile-nâme özelliği gösteren bölümlerde ve düvazdeh türündeki manzumelerde geçmektedir.

Bektâşilikte Ehl- Beyt’i ve onları sevenleri dost edinme “tevellâ”, onlara kötülük ve haksızlık edenleri düşman bilmek “teberrâ” olarak adlandırılmaktadır.⁶⁶ Ali Baba, Bektâşî-meşrep bir şair olmasa da bu konudaki duyarlılığının bir neticesi olarak eserinde tevellâ ve teberrâ anlayışının yansıması olarak değerlendirilebilecek ifadelere yer vermiştir. Aşağıdaki beyitler bu minvaldedir:

*Eger tahkîk-îmânîñ varsa her ân
Resûl’ün sevdiğin sev etme tuğyân (b. 1043)*

*Bulara buğz eden muṭlak şakîdir
‘Adûya kim ‘adû ol muttakîdir (b. 1048)*

Bu beyitlerin hemen akabinde sözü Hz. Peygamber’in bütün evladını canıgönülünden sevmeye getiren şair, onları sevmeyi Müslüman olmanın bir gereği olarak görmüştür. Ardından da birer “saadet burcu” olarak nitelediği “on iki imam”ın isimlerini sıralamıştır:

*Olupdur on iki burc-ı sa’âdet
Muḥabbet kim kılar buldu hidâyet*

*‘Alî şâhim Ḥasan derde devâdır
Üçüncü ol Ḥüseyn-i Kerbelâ’dır*

*İmâm Zeyne’l-alî Bâkır Muḥammed
Velî Ca’fer’le Kâzım nesl-i Aḥmed*

*Rızâ sultân ‘azîz ismi ‘Alî’dır
Takî ibn-i Rızâ ekmel velîdir*

⁶⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 41.

⁶⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 357.

‘Alî ibn-i Taķî nāmı Naķî Şāh
Ferzendi ‘Askerî ol şu‘le-i māh

Mehdî’yle on iki buldu nihāyet
Gözet bir gün gelir şāhib-şecā‘at (b. 1052-1057)

Dürrü’l-fu‘âd’da on iki imama cihaz-ı tarik bahsi içinde de değinilmiştir. Buna göre tarik-i Ekberî’den Ali ibn-i Ebû Râşid adlı bir zat on beş terki bulunan bir taç ihtira etmiştir.⁶⁷ Bu on beş terk; “Hz. Peygamber, Hz. Hatice, Hz. Fatıma ve on iki imam”a işaret olup onlara duyulan muhabbetin bir nişanesi olarak algılanmıştır:

‘Alî ibn-i Ebû Râşid denir cān
Tarîk-i Ekberî’den şeyh pür-iz’ān

Edipdir ihtirā‘ bir tāt ki a‘lā
Olup terki anıñ on beş hüveydā

Kalın bezden beyāzdır hem dikilmiş
Güzel ebyaz harirlerle örülmüş

İşāret bu Resûl Zehrā Hādice
İmāmlar on iki buldu netice

Olur on beş işit bu bir muhabbet
Muhabbetden olur hāşıl hāķīkat

Muhabbet kim kılar buldu necātı
Bulara ol bulup içdi hayātı (b. 6729-6733)

Ali Rûmî, eserinin son bölümünde ettiği dua içerisinde on iki imamın isimlerini zikretmiş ve duasının onların hürmeti için kabul edilmesini Allah’tan niyaz etmiştir:

Hasan Hulķ-ı Rızā’nıñ hürmetiçün
Hüseyn-i Kerbelā’nıñ hürmetiçün

Şāhum Zeyne’l-‘alî’niñ hürmetine
İmām Bāķır veliniñ hürmetine

Emîr Ca‘fer deliliñ hürmetiçün
Kāzım nuķ-ı cemiliñ hürmetiçün

Pîrim Sulţān Rızā’nıñ hürmetine
Taķî kuţb-ı cihānıñ hürmetine

Ķuluñ Rûmî gedāya kıl hidāyet
Hidāyetden çıkar her bir itā‘at (b. 9415-9419)

⁶⁷ Terk: Tacin dilimleri. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 353.

Türk edebiyatında on iki imamın isimlerinin sıralandığı manzumeler genel itibarıyla “dûvâz-deh” olarak adlandırılmaktadır. Türün ortaya çıkışı, Alevi-Bektaşî geleneğinde on iki imama duyulan derin sevgi ve kuvvetli bağlılıkla açıklanmış; başlangıçta on iki imam konulu nefesler içinde değerlendirilen bu tarz şiirler son dönemde “dûvâz-deh” ismiyle anılır olmuştur. 15. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar yazılan dûvâz-dehlerde on iki imam; lakapları-unvanları; masum, mazlum, günahsız olarak şehit olmaları; soyları sonsuza kadar devam edecek kudsî bir sülaleye mensup olmaları gibi hususiyetlerle anılmışlardır.⁶⁸ Dûvâz-deh söyleme geleneği, daha ziyade Alevi-Bektaşî geleneği içinde yaygın olsa da bu gelenek içinde yer almayan bazı mutasavvıf şairler de türe rağbet göstermiştir. Bu şairlerden biri de Ali Baba Rûmî’dir. *Dürrü’l-fu’âd*’da dûvâz-deh türünde yazılmış altı manzume bulunmaktadır.

Aşağıdaki manzumede şair, kendisini “muhibb-i Ehl-i Beyt” olarak takdim etmiş; akabinde dört halifeye, Hz. Peygamber’in âline, ashabına tazimde bulunmuş ve on iki imama bağlılığını ifade etmiştir. Son dörtlükte, sıraladığı bu isimlere Abdülkâdir-i Geylânî, Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve Eşrefoğlu Rûmî’yi de dâhil ederek manzumesini bitirmiştir:

Gazel-i Münāsib-i Hāl⁶⁹ (MR2)

[Fâ‘ilâtün / Fâ‘ilâtün / Fâ‘ilâtün / Fâ‘ilün]

1. Biz muhibb-i Ehl-i Beyt’iz çâr yârîñ çâkeri
Râfîzî har hûk Yezîd’e la‘net olsun bî-şumâr
Olmuşuz çün tâ ezelden anlarıñ hâk-i deri
Râfîzî har hûk Yezîd’e la‘net olsun bî-şumâr
2. Sezmişiz Şiddîk ‘Ömer’in ma‘nevî esrârını
Görmüşüz ‘Osmân zekîniñ pertev-i envârını
Eyleriz Haydar ‘Alî’niñ bî-riyâ ezkârını
Râfîzî har hûk Yezîd’e la‘net olsun bî-şumâr
3. Haq dedik Şâh Ahmed’in her kavline tâ ibtidâ
Âl ü aşhâb-ı Resûl’e cânımız olsun fedâ
İftirâ kılma bize ey râh-ı rasıtdan rehâ
Râfîzî har hûk Yezîd’e la‘net olsun bî-şumâr
4. Şâh Hasan’la nûr Hüseyn’in derdiyle giryânîyiz
Hazret-i Zeyne’l-‘alî’niñ râhınıñ üryânîyiz
Ol İmâm Bâkır Muhammed Ca‘fer’in hayrânîyiz
Râfîzî har hûk Yezîd’e la‘net olsun bî-şumâr
5. Ceddimiz Kâzım Rızâ’nıñ himmetiyle talibâ

⁶⁸ Seydi Kiraz, “Süleyman Giryânî’nin On İki İmam Menâkıbnâmesi”, *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/10 (2017), 191; Dilara Aydın, “Klasik Türk Şiirinde Dûvâzdehler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 103 (2022), 262.

⁶⁹ Şair, başlıkta “gazel” ifadesini kullansa da her bendinde dört mısra barındıran bu manzumeyi “murabba” olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

*Ehl-i Sünnet mesleginden kim kılar bizi cüdā
Meyl-i ağıyar eyleyen dūr mezhebinden zāhidā
Rāfizi har hūk Yezid'e la'net olsun bî-şumār*

6. *Bendesiyiz biz Taķi'niñ nūr u tã'at cismimiz
Şāh Naķi'yle 'Askeri'niñ ism-i pāki ismimiz
Mehdī-i şāhib-zamānıñ resmidir bu resmimiz
Rāfizi har hūk Yezid'e la'net olsun bî-şumār*
7. *Cili'ye uyduķ ezelden Hanbeli'yiz Hanbeli
Eşrefoğlu'yla pīrimiz Mağribi İbn-i 'Alī
Rūmī'yim dönmem bulara demişim çünkü belī
Rāfizi har hūk Yezid'e la'net olsun bî-şumār*

Aşağıdaki manzumede, şair nûr-ı Muhammedî anlayışından yola çıkarak ilk yaratılan varlığın Hz. Peygamber'in nuru olduğunu, sonrasında bütün mahlûkatın bu nurdan yaratıldığını, Hz. Peygamber'den gelen nurun onun ilmine varis olan Hz. Ali'ye, ondan da diğer imamlara intikal ettiğini anlatmıştır.⁷⁰ Son imam Muhammed Mehdî'yi zikretmesinin akabinde "Pirim Ğarbi" diyerek Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi de bu zincire dâhil etmiştir. Beşinci beyitten itibaren iç kafiye de yer veren şairin bu manzuMede güçlü bir ahengi ve estetik bir söyleyişi yakaladığı görülür:

Der-Vaşf-ı Düvāz-deh-i İmāmān Rağiya'llāhu Te'ālā 'Anhum Ecma'in (G11)

[On iki imamın methi hakkındadır. Allah onların hepsinden razı olsun.]

[Mefā'ilün / Mefā'ilün / Mefā'ilün / Mefā'ilün]

1. *Bu didem ber-ğubār-ı Muştafā'dan pūr-cilā oldu
Derūnum 'aşk ile memlū gönül beyt-i Hudā oldu*
2. *Muhammed sırr-ı 'ālemdir muhīṭ nūru bu mevcūdu
Yedi kat yer yedi kat gök eger mülk-i bekā oldu*
3. *Muhammed cānlarıñ cāni cihāna rahmet-i Haķ'dır
Dü kevniiñ şāhidır el-haķ kamuya pişvā oldu*
4. *Anıñ aḥbāb u āline 'adāvet eyleyen kelpeler
Āzād olmaz mu'azzebden şefā'atden cüdā oldu*

⁷⁰ Şif kaynaklarda Hz. Peygamber'e atfedilen bir hadiste; Resulullah, Hz. Fatıma ve on iki imamın "mahlûkatın yaratılmasından önce" nurdan yaratıldıkları ifade edilmiştir. Nur ayeti (en-Nûr 24/35) de on dört masumun bahis konusu nurani menşeleriyle ilgili olarak yorumlanmış ve aydınlıktan bahseden hemen bütün ayetler onlar için bir işaret olarak değerlendirilmiştir. Bk. Hamid Algar, "Çârdeh Ma'sûm-i Pāk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/227-228. Aynı anlayışa göre "Âlemde daima peygamberliğin misyonunu devam ettirecek bir şahsiyet bulunacaktır ve misyon sırasıyla on iki imama intikal etmiştir." Bk. Ocak, *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım*, 323. Her ne kadar kendisini Ehl-i Sünnet mesleğinden olarak tanımlasa da Ali Rûmî'nin manzumesinde de bu anlayışın etkileri görülür.

5. Muḥammed kân-ı ‘irfândır kelâmı ‘ayn-ı Qur’ân’dır
O şâhiñ ‘ilmine vâriş damadı Murtaza oldu
6. Ḥasan’dır nûruna mazhar Ḥüseyn’e erdi envârı
Bularıñ sırrına mahrem ‘Alî Zeyne’l-‘abâ oldu
7. İmâmım Ḥazret-i Bâkır yüzünde nûr-ı Ḥaḳ zâhir
Bulara kaşd eden kâfir gürûh-ı eşkiyâ oldu
8. Veliler ekmeli Şâdıḳ imâmet şânına lâyıḳ
Anı tekzîb eden fâsık cehenneme revâ oldu
9. Kâzım kân-ı nezâketdir dili bâḡ-ı letâfetdir
Giren ehl-i meserret Rızâ Şâh reh-nümâ oldu
10. Taḳî dertler devâsıdır Naḳî Ḥaḳḳ’ıñ ‘aṭâsıdır
Bular dinîñ binâsıdır kamu Ḥaydarâsâ oldu
11. Penâhum ‘Askerî dönmem güvâhım ‘Askerî dönmem
Çün âhum ‘Askerî dönmem baña nûru nümâ oldu
12. Muḥammed Mehdi ḥâtemdir kamu esrâra mahremdir
Erenler içre ekremdir ḥadîsle rûşenâ oldu
13. Pîrim Ğarbî şunar şâfi içre Ümmî demez kâfi
Sözüm ḥaḳdır cidâl mâ-fi varım bahâ oldu
14. Taḳındım fânide çok ad hemân tekrâr eder ḥussâd
Cinân içre benim zühhâd işim gücüm şenâ oldu
15. Baña Rûmî Baba derler derûnu pür-şafâ derler
Ḥulûlî’ye vebâ derler dilim seyf-i ğazâ oldu

Aşağıdaki manzumenin ilk beytinde Hz. Peygamber “hak nebî” ve “din serveri” olarak tanımlanmış, sonrasında on iki imamın isimleri onun manevi mirasını ve soyunu devam ettiren kişiler olarak tazim ifadeleri eşliğinde sıralanmıştır:

Naẓm-ı Fî-Münāsibi’l-maḳālāt (G57)

[Söze uygun düşen manzume]

[Mefā‘ilün / Mefā‘ilün / Feülün]

1. Muḥammed ḥaḳ nebî dîn serveridir
‘Alî Ḥaydar velî ser-‘askeridir
2. Kesildi Şâh Ḥasan nesli diyenler
Yezîd’dir hep şamunuñ kelpeleridir
3. Ḥüseyn-i Kerbelâ dînîm imânım
‘Alî Zeyne’l-‘abâ yol rehberidir

4. Bâkır ibn-i 'Ali Aşğar demez kim
Odur güm-râh münâfıkdan biridir
5. Kesilmez nesl-i pâkim dedi Aḥmed
İnanmaz kim 'Azâzîl leşkeridir
6. Şâdık Ca'fer ibn-i Bâkır gümân yok
İmâm Kâzım begim hem Ca'feridir
7. Rızâ ibn-i İmâm Kâzım muḥakkak
Taḳî ibn-i Rızâ pîrler pîridir
8. Naḳî ibn-i Taḳî şâh-ı mükerrem
Naḳî'nîñ nûr-ı çeşmi 'Askerî'dir
9. Gelir Mehdî ḳarîb va'llâhu a'lem
'Alî Rûmî bularıñ kemteridir

Aşağıdaki manzumenin ilk beytinde yine Hz. Muhammed'in bütün varlıktan daha önce yaratıldığı düşüncesine yer verilmiş, hemen akabinde de Hz. Ali'nin onun ziyasından yaratıldığı ifade edilmiştir. Hz. Ali'nin isminin zikredilmesinin ardından Hz. Hatice ve Hz. Fatimatü'z-Zehrâ'nın adları zikredilmiş, sonrasında diğer imamlar sıralanmıştır. Son beyitte Abdülkâdir-i Geylânî'yi ve İbnü'l-Arabî'yi de bu zincire ekleyen şair, sıralamaya kendi ismini de dâhil etmiştir:

[Gazel] (G65)

[Mefâ'ilün / Mefâ'ilün / Mefâ'ilün / Mefâ'ilün]

1. Dilâ cümle 'avâlimden Muḥammed ibtidâ geldi
Anıñ nûr-ı ziyâsından 'Alî ser-evliyâ geldi
2. Ḥadice'yle ma'a-Zehrâ olupdur revnaḳ-ı uḫrâ
Bulardan ol dili deryâ Ḥasan ḳalbe cilâ geldi
3. Hüseyin sırr-ı nübüvvetdir uyan ehl-i başiretdir
Muḥabbet et ki rahmetdir Ḥudâ'ya âşinâ geldi
4. İmâmım 'Âbidin şânî Bâkır'dır gevheriñ kânı
Velî Ca'fer yüce şânı ḳamu Ḥaydarâsâ geldi
5. Kâzım baḫr-i velâyetdir Rızâ şâhib-'adâletdir
Taḳî ehl-i iṭâ'atdır Naḳî memlû-vefâ geldi
6. Ḥasan el-'Askerî sultân budur ol ma'den-i 'irfân
Gelir Mehdî geçer devrân Ḥulûlî'ye vebâ geldi
7. 'Abdü'l-ḳâdir olup rehber çekip cezb eyledi Ḥaydar
Bulardan sırr-ı Şeyḫ Ekber 'Alî Rûmî gedâ geldi

Diğer düvâz-dehlerle benzerlik gösteren aşağıdaki manzumede şair, son imam Muhammed Mehdi'nin isminin zikretmesinin akabinde kendisinin manevi âlemde ünsiyet kurduğu şeyhlerin isimlerini bu zincire dâhil etmiştir. Bu şeyhler sırasıyla; Abdülkâdir-i Geylânî, Yûnus b. Yahyâ el-Hâşimî, Ebû Medyen Şuayb el-Ensârî ve Eşrefoğlu Rûmî'dir:

Diğer Medhiyye-i Şerîf (G91)

[Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilün]

1. *Ey Hâbib-i Hak Te'âlâ kâ'inatın serveri*
Çâr kitâb kudret zebânın lebleriindir tefsiri
2. *Evvelâ mahrem edip dost râziña ey muhterem*
Şidka genc 'âdil halimle 'ilmi vâfir Haydar'ı
3. *Şâh Hüseyin'imle Hasan bisyâr şahâbe ehl-i dîn*
Ma'nevî Zeyne'l-velî Sultân 'Aliyyü'l-Aşgar'ı
4. *Yaz hemân dil levhine Bâkır Muhammed zikr olan*
Şâniyâ mâhû'l-kulûb a'nî imamım Ca'fer'i
5. *Kâzımî ol Kâzımî var Pîr Rızâ'dan al naşib*
Cümle bunlar ma'nâda sırr-ı habibiñ mazharı
6. *Ehl-i takvâya penâh muṭlaḳ Takî'dir ta'zîm et*
Bul vişâl oğlu Nakî'yle ey muhibb-i 'Askerî
7. *Muntazır olmak gerek hatim Muhammed Mehdi yâr*
Allâh Allâh ne vebâdır münkirâna dîn eri
8. *Kıl senâ dâ'im bularla Gavşü'l-A'zam Cîlî'yi*
Şeyh Yûnus'la Şeyh Şu'ayb hatmü'l-ricâl Şeyh Ekber'i
9. *Rûmlu Eşref-zâde'yi de ey 'Alî bu Rûmîveş*
Etme tefriḳ çıkmasın dilden o Rûm'uñ rehberi

Aşağıdaki manzumede Hz. Peygamber ve on iki imamın isimlerinin zikredilmesinin akabinde sırasıyla; Abdülkâdir-i Geylânî, Ebû Medyen Şuayb el-Ensârî, Yûnus b. Yahyâ el-Hâşimî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Abdülganî Nablusî, Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'nin isimlerine yer verilmiştir. Son beyitte şair, hak yolda Hızır'a minnet eylemeyeceğini belirtmiş⁷¹ ve Hz. Peygamber'den zikredilen isimler aracılığıyla gelen ledün ilmine talip olduğunu işaret etmiştir:

⁷¹ Kur'an'da Hızır'a (as.) ledün ilminin bir rahmet olarak verildiğinden söz edilmektedir. (el-Kehf 18/65) Zamanla "ilm-i ledün" tabiri, "Allah'ın veli kullarına verdiği bir ilim türü" anlamında ıstılah hâline gelmiştir. Tefsirlerde bu ilmin "Allah'ın kuluna vasıtasız olarak doğrudan bahsettiği" bir ilim olduğu ifade edilmiştir. Bk. Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (İstanbul: Otto Yayınları, 2017), 145-147. Şair, "Hızır'a minnet eylemem" derken ledün ilminin Allah dostlarına manzumede zikredilen şahsiyetler aracılığıyla ulaştığı hususuna işaret etmiştir.

Der-Vasf-ı Dûvâzdeh-i İmâmân ve Ma'a Ba'zu'l-Şuyûḥunâ Rıdvânü'llâhi Te'âlâ 'Aleyhim Ecmâ'in (G93)

[On iki imam ve bazı şeyhlerimizin vasfı hakkındadır. Allah onların hepsinden razı olsun.]

[Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilâtün / Fâ'ilün]

1. Aḥmedî'ym cān u dilden Murtaẓā'ya iktidām
Ḥaydarî'ym ki ezelden Muṣṭafā'ya iktidām
2. Ol Ḥasan ḥulḳ-ı Rızā'dan ḳalbime erdi sürür
Bu sürürle Şāh Ḥüseyn-i Kerbelā'ya iktidām
3. Ben imām Zeyne'l-'alî'niñ āli'ym bi-iştibāh
Ḥazret-i Bâkır Muhammed pîşvāya iktidām
4. Ca'ferî'ym Ca'ferî Kāzım'dan aldım himmeti
Rāh-ı 'aşḳda bi-riyā Sultān Rızā'ya iktidām
5. Şol Taḳî'niñ sırrıym ki sırrıma ermez 'avām
Revnaḳ-ı 'ālem Naḳî şāhib-vefāya iktidām
6. 'Askerî'niñ 'askeriyim var nişānım Mehdî'den
Ḳātil-i zındıḳ olan cümle fetāya iktidām
7. Rūḥ-ı Cîlî'yle Şu'ayb'dan buldu gönüm 'ilme rāh
İbn-i Yaḥyā Şeyḥ Yûnus 'aynū'l-'atāya iktidām
8. Tıy velāyet kânı Ḥaydar oldu şānı Mağribî
Bu sebebden müdde'î ol reh-nümāya iktidām
9. Mağribî Şeyḥ kâşifü'l-esrār Olan Ekber Velî
Öyle bir baḥr-i 'ulûm ser-evliyāya iktidām
10. Şeyḥ Şadır'la Nāblîsî'den gelir feyzim benim
Pîr Ḥasanveş memlû-ḥāl ehl-i Ḥudā'ya iktidām
11. Rûmî'ym bu rāh-ı Ḥaḳ'dan Ḥızr'a minnet eylemem
Ol Aḥmed Maḥmûd Muhammed muktedāya iktidām

3.6. Adlarını Zikretmekle Saadet Bulunacak Kişiler: On Dört Masum-ı Pâk

İsnâaşeriyye Şîîlerinin itikadına göre “Hz. Muhammed ile Hz. Fatıma ve on iki imam” masum görülmüştür. Bu anlayışa göre bahis konusu on dört kişi; küçük büyük günahlardan, her türlü kötülüklerden, yanılmaktan ve unutmaktan münezzeḥ olduğu için bu zatlara “on dört masum” denilmiştir. Alevi-Bektaşiler ise “masum” sözünün Türkçede henüz ergenlik çağına erişmemiş çocuklar için kullanılması ve bu sözün örfteki anlamını bilmemeleri nedeniyle “on iki imamın ergenlik çağına erişmeden şehit edilen on dört erkek evladı”na ayrıca “on dört masum” ismini vermişler; gülbanglerinde ve nefeslerinde

on iki imama ilaveten bu kişileri de anmışlardır.⁷² *Dürrü'l-fu'âd*'da “on dört masum” Alevî-Bektaşî geleneğindeki söz konusu bakış açısı dâhilinde ele alınmıştır. Aşağıdaki beyitlerde şair, on dört masuma candan muhabbet etmeyi aşk yolunda lezzet bulmanın şartı olarak saymış; onların henüz çocukken şehit edildikleri bilgisini verdikten sonra isimlerini teker teker zikretmiştir:

Bil on dört ma'sûmu cāndan muḥabbet

Etmekle bul ṭarîk-i 'aşkda lezzet

Şabāvet 'ālemindeyken bular hep

Olup bir bir şehîd ey pāk-mezheb

Zîkr olsun adları yār ele ezkār

Biri Muḥsin Muḥammed ibn-i Ḥaydar

Eşref-zāde yazıp Muḥsin deyipdir

Çarpıdır bu fenādan 'azm edipdir

Menākıblar neler kılmış cihānda

Anıñcün çokları kalmış gümānda

Buñā ba'zı kibār ekber laḳab yār

Verip söz Rûmî'niñ çekme ta'ab yār

'Abdu'llāh-şānī var İbnü'l-Ḥasan Şāh

İkinci bu olup hıfz eyle hem-rāh

'Abdu'llāh'dır üçüncü bil atası

Ḥüseyn-i Kerbelā dīniñ ziyāsı

Ḳāsım ibnü'l-Ḥüseyn dördüncü cānā

Yazıp böyle niçe 'ālim ü dānā

Ḥüseyn ibn-i 'Alī Evsaṭ ey iḥvān

O Zeyne'l-'ābidīn bu er dirāḥşān

Beşinci ol geçen altıncı Ḳāsım

Bu da oğlu fedā cānımla başım

'Alī Eṭar bin Bākır Muḥammed

Yedinci bu olup ceddi Şāh Aḥmed

'Abdu'llāh'la sekiz Yaḥyā dahi var

Denir Hādī ṭokuz ey ehl-i ikrār

Bular Ca'fer velī ferzendlerinden

Şādık sırr-ı 'Alī ferzendlerinden

⁷² Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri* (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2004), 249.

Şâlihî Tâyyib bularla on bir ebrâr
Bu dü Kâzım İmâm'ın oğlu ahyâr

Şâgîr Ca'fer bin server Nakî'dir
On ikinci bu diller revnakıdır

Kâsım Ca'fer imâmum 'Askerî'nin
Olup ferzendleri dîn rehberiniñ

Bularla oldu on dört buldu encâm
Kılıp yâd et figân her rûzla her şâm

Deyipdir ba'zılar Nakî 'Alî'nin
Evlâdından bular Hâdî velîniñ

Deriz Şâh 'Askerî'nin söz bu hem-dem
Budur ben bildigim va'llâhu a'lem (b. 1077-1096)

Şair, “On dört masum-ı pâk”ın isimlerini saydıktan sonra Hz. Peygamber'in âlini ve ashabını sevmek, onlara düşman olanlardan uzak durmak gerektiğini ifade etmiştir. Resul'ün nesline saygı duyup onlara itaat etmenin saadete vesile olacağını belirtmiştir:

Muhibb ol âl ü aşhâba senâ kıl
Yâra yâr ol 'adûlardan ibâ kıl

İmâmlarla bu on dört ma'sûmuñ var
'Aşkıla yak özün ol şâh u şuñtâr

Muhabbet kıl muhabbet kıl muhabbet
Bulam derseñ cinânda dürlü ni'met

Unutma yâr unutma yâr unutma
Muhibb ol var muhibb ol var unutma

Resûl'ün nesline kılmak ri'âyet
Sa'âdetdir 'Alî Rûmî sa'âdet (b. 1097-1101)

Sonuç

Bir Kâdirî şeyhi olan Arapgirli Ali Baba Rûmî'nin 1323/1903-1904'te tamamladığı *Dürrü'l-fu'âd ve şeyhü'l-irşâd*, 9526 beyitten oluşan hacimli bir mesnevidir. Eserde, anlatılan konulara delil olmak üzere pek çok kaynaktan uzun alıntılara yer verilmiş; işlenen konular daha coşkulu bir anlatımın tercih edildiği müstakil manzumelerle desteklenmiştir. Abdülkâdir-i Geylânî'nin manevi mertebesinin büyüklüğünü ve Kâdiriyye'nin tarikatlar arasındaki mümtaz yerini muhataplarına açıklamak isteyen şair, seleflerinden gelen birikimi kendine özgü üslubuyla işlemiş ve halkın istifadesine sunmuştur.

Ali Baba Rûmî, muteber kaynaklardan edindiği dinî ve tasavvufî mevzulara dair bilgileri basit ve ahenkli bir dille muhataplarına aktarmayı amaç edinmiş; bu sayede sevaba nâil olmayı murat etmiştir. Halkın batıl cereyanlara kapılmasını ve kötü niyetli topluluklarca ortaya atılan asılsız iddialara inanmasını engellemek isteyen Rûmî, eserini emir ve telkin cümlelerinden oluşan bir nasihat üslubuyla kaleme almıştır. O, tıpkı kendisine manevi baba addettiği Eşrefoğlu Rûmî gibi sözlerini âyet, hadis, kelâm-ı kibârlarla desteklemiş; öne sürdüğü fikirleri tarih, tabakat ve menkıbe türündeki kitaplardan uzun iktibaslar yaparak delillendirme yoluna gitmiştir. Diğer mutasavvıf şairlerde olduğu gibi Ali Rûmî'nin manzumelerinde de vezindeki aksamalara, dil yanlışlarına ve ifade bozukluklarına sıkça rastlamak mümkündür. Dolayısıyla Arapgirli Ali Baba Rûmî'yi söz güzeline süslemenin derdinde olan bir şair olarak değerlendirmekten ziyade muhtevayı en kısa yoldan muhataplarına aktarmaya çalışan bir “nâzım” ve “nâsih” olarak kabul etmek daha doğru olacaktır.

Dürrü'l-fu'âd'ın zengin muhtevası içinde dikkat çeken konulardan biri de Ehl-i Beyt sevgisidir. Müellifin “Rûmî” mahlasından önce “Baba” ünvanını kullanması, eserinde On İki İmam'a sıkça medh ü senada bulunup On Dört Masum-ı Pâk'ın isimlerini teker teker zikretmesi gibi hususlara bakıldığında Ali Baba Rûmî'nin Bektâşî-meşrep bir şair olduğu akla gelebilir. Eserinin bir yerinde geçen “Bir vakt oldu Bektâşî / Hevâya tutdu başı” (N8, d. 133) mısralarından şairin bir dönem Bektâşî yolunu benimsediği anlaşılsa da eserin geneline bakıldığında onun bu yolda karar kılmayıp Kâdirî yolunu seçtiği, Eşrefoğlu Rûmî'ye ve Abdülkâdir-i Geylânî'ye can-ı gönülden bağlandığı anlaşılmaktadır. Onun zihninde oluşan “Ehl-i Beyt” tasavvurunda bu iki şeyhe olan bağlılığının son derece etkili olduğu söylenebilir. Öte yandan şairin Bektâşî geleneğindeki kimi hassasiyetleri Kâdirî yoluna girdikten sonra da devam ettirmesi ihtimal dâhilindedir.

Eserde Ehl-i Beyt mensuplarını ve onların soyundan gelen imamları konu alan toplam on üç manzumeye yer verilmiştir. Bunlardan dördü Hz. Peygamber için yazılmış naat-ı şerif, biri Hz. Ali için yazılmış medhiye, biri Hz. Hasan diğeri Hz. Hüseyin için yazılmış iki mersiye, altısı da düvâz-deh türündedir. Bu manzumelerin dışında mesnevi içinde yer alan pek çok beyitte de Ehl-i Beyt konusu işlenmiştir. Söz konusu manzume ve beyitlerde Ehl-i Beyt konusunun ele alınışına bakıldığında şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

Her Müslüman şair gibi Ali Baba Rûmî de İslam Peygamberi Hz. Muhammed'e derin bir sevgi beslemiş, bu sevgi tabii olarak onun yakın çevresine de yönelmiştir. Böylece merkezinde Hz. Peygamber'in olduğu, çevresinde onun âlinin, ashabının ve evladının (soyundan gelenler) bulunduğu bir sevgi hâlesi ortaya çıkmıştır. Ehl-i Beyt'in âyet ve hadislerde ortaya konan faziletinin ve onların manevi şahsiyetlerinin büyüklüğünden istifade etme arzusunun da etkisiyle şair bu konuya eserinde geniş yer ayırmıştır.

Şairin Ehl-i Beyt konusuna gösterdiği ilgide, kendisine manevi baba addettiği Eşrefoğlu Rûmî'nin *Tarikat-nâme*'sinde Hz. Ali'yi, on iki imamı ve on dört masumu sevmek

hususunda söylediği teşvik edici sözlerin de etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira *Dürrü'l-fu'âd*'ın temel kaynaklarından biri Eşrefoğlu Rûmî'nin *Tarikat-nâme*'sidir.

Eserde Ehl-i Beyt kavram alanı içinde değerlendirilebilecek beyitlere bakıldığında birbirine karşıt iki unsurun kümeleşmesinden söz etmek mümkündür. İlk grupta yer alan beyitlerde, Ehl-i Beyt içerisinde yer alan fertler övülmüş ve onlara sevgi beslemenin gerekliliği telkin edilmeye çalışılmıştır. İkinci grupta ise Ehl-i Beyt'e ve onların soyundan gelen kimselere muhalefet eden yahut kötülükte bulunan kimseler eleştirilmiştir. Bu grupta yer alan Yezid, Şimr, Mervan gibi isimler daima olumsuzluk özellikleriyle anılmış ve bu kişilere lanet okunması gerektiği yönünde telkinlerde bulunulmuştur.

Dürrü'l-fu'âd'ın pek çok yerinde Hz. Peygamber'in âline ve ashabına salât u selam edilmiş, Ehl-i Beyt'i oluşturan bütün fertler için medh ü sena ve tazimde bulunulmuş, dua içerikli beyitlerde onların adı da zikredilerek Allah'tan mağfiret dilenmiştir. Öte yandan tevellâ ve teberrâ anlayışının etkisiyle Hz. Peygamber'i ve ailesini sevmek, onlara düşmanlık edenleri sevmemek gerektiği düşüncesi muhataplara telkin edilmiştir.

Hz. Peygamber'in hem amcasının oğlu hem de damadı olan Hz. Ali, Allah Resulü'nün manevi mirasçısı olarak görülmüş; “velayet madeni”, “ilmin kapısı”, “Hak âşıklarının kumandanı”, “kevser suyunun sakisi” gibi ifadelerle anılmıştır. Öte yandan Hz. Ali sevgisini aşırıya götüren yahut bu sevgiyi bozuk itikatlarına alet eden kişi ve topluluklar eleştirilmiştir. Eserdeki en uzun başlıklardan birisi Hz. Ali hakkındaki medhiyeye verilmiş, bu başlıkta Hz. Ali'nin gelenekte bilinen ünvan ve vasıfları art arda sıralanmıştır.

Eserde Hz. Fatıma dışında kalan Ehl-i Beyt mensuplarına daha ziyade Abdülkâdir-i Geylânî'nin Hz. Peygamber'e ulaşan tarikat silsilesinde bir köprü mahiyeti taşımaları hasebiyle değinilmiştir. Hz. Fatıma için müstakil bir manzume tahsis edilmemekle beraber birkaç beyitte onun manevi mertebesinin büyüklüğünden, “Betûl, Hayrûnnisa, Zehra” gibi isim ve sıfatlarından bahsedilmiştir. Ayrıca Ahmed er-Rifâî hakkında anlatılan bir menkıbe içerisinde Hz. Fatıma'nın ismi de zikredilmiştir.

Şairin Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i birer mersiye ile yâd etmesinde onların Hz. Peygamber'e olan yakınlıkları, Hz. Peygamber'in sevgisine ve övgüsüne mazhar olmaları, elim bir şekilde şehit edilmeleri gibi sebepler etkili olmuştur. Abdülkâdir-i Geylânî'nin soyunun baba tarafından Hz. Hasan'a, anne tarafından ise Hz. Hüseyin'e ulaşması diğer bir sebeptir. Bunların yanı sıra Ali Baba Rûmî'nin kendisinin de şerif soyundan gelmesinin özellikle Hz. Hasan'a duyduğu muhabbetle etkili olduğu düşünülebilir.

Dürrü'l-fu'âd'da on iki imam, “on iki saadet burcu” olarak nitelenmiş ve Resûl'ün soyundan gelen bu kişilere saygı duymanın Müslüman olmanın bir gereği olduğu ifade edilmiştir. Eserdeki düvâz-dehlerde en çok işlenen konu; Hz. Peygamber'den gelen nurun (ledün ilmi) Hz. Ali'ye ve Hz. Hüseyin'e ve sonra sırasıyla Hz. Hüseyin'in soyundan gelen diğer dokuz imama intikal etmesidir. Düvâz-deh türündeki manzumelerde dikkat çeken bir husus da on ikinci imam Muhammed Mehdî'den hemen sonra şairin manevi yönden

bağlılık hissettiği şeyhlerin adının sıralanmış olmasıdır. Şairin düvâz-deh türündeki bir manzumede “Ehl-i Sünnet mesleğinden kim kılar bizi cüda” (MR2, d. 5) diyerek Ehl-i Sünnet vurgusunda bulunması, meşrebi ve mezhebi konusunda yanlış anlaşılma kaygısı duyduğunu göstermektedir.

Dürrü’l-fu’âd’da geçen “on dört masum” ifadesi on iki imamın henüz ergenlik çağına gelmeden şehit edilen çocukları için kullanılmıştır. On dört masuma candan muhabbet etmek gerektiği söylenmiş, bu kişilerin isimleri teker teker zikredilerek Resûl’ün nesline saygı duymanın gerekliliğinden bahsedilmiştir.

Kısaca ifade etmek gerekirse Ali Baba Rûmî, bir Kâdirî şeyhi olması hasebiyle Abdülkâdir-i Geylânî’den Hz. Peygamber’e ulaşan silsilede son halkaları teşkil eden Ehl-i Beyt’ten isimlere derin bir muhabbet beslemiş; onlara duyduğu muhabbet ve bağlılığı gerek mesnevi içindeki beyitlerde gerekse müstakil manzumelerde dile getirmiştir. Öte yandan o, başta dört halife olmak üzere Hz. Peygamber’in ashabını ve onun manevi mirasçıları olan Allah dostlarını da Ehl-i Beyt kavram alanı içinde değerlendirmiş; özellikle ashab konusunda bir ayırım yapmamak gerektiği hususunu vurgulamıştır. Eserde düvâz-deh türünden altı manzumenin bulunması ve “on dört masum-ı pak”tan bahsedilmesi şairin Alevî-Bektaşî geleneğine mensup olabileceği hususunu akla getirse de kendisini Kâdirî, Eşrefî ve Ekberî olarak tanımlayan Ali Baba Rûmî’nin Ehl-i Beyt konusundaki duyarlılığının yukarıda zikredilen gerekçelerden ileri geldiği hususu göz ardı edilmemelidir.

Bu çalışmayla tezkirelerde ve diğer biyografik kaynaklarda adı geçmeyen, Kâdirî geleneğe mensup mutasavvıf bir şairin Ehl-i Beyt tasavvuru ortaya konulmuş; bu sayede konuyla ilgili literatüre katkı sağlanması amaçlanmıştır. Yaşadığı dönemde farklı tarikat mensuplarıyla mücadele içinde olan şairin bir yandan şeriata muhalif olan toplulukları eleştirirken diğer yandan Ehl-i Beyt sevgisi hususunda onlarla benzer hassasiyeti paylaşması (daha mutedil olmak koşuluyla) dikkat çekici bir hususiyettir. Bu durum, Ehl-i Beyt sevgisinin “İslâm’ın farklı yorumları arasında birleştirici rol oynaması”na ve mutasavvıf şairlerce “tasavvuf erbabı olmanın bir gereği” olarak düşünülmesine örnek teşkil etmektedir. Makalenin bu yönüyle de “Tasavvuf” ve “Kâdirîlik” alanındaki çalışmalara katkı sunması beklenmektedir.

Kaynakça | References

- Abdulkâdir Geylânî. *Cilâu'l-hâtır Marifet Yolu*. çev. Osman Güman. Gelenek Yayınları, 52. Basım, 2023.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ Halk Arasındaki Rivayetlerin İlmî Değeri*. çev. Mustafa Genç. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2021.
- Açıkel, Yusuf. Kur'an ve Hadisler Işığında Geçmişten Günümüze Ehl-i Beyt. Ankara: Nobel Yayınları, 2009.
- Addas, Claude. Ehl-i Beyt-i Muhammedî Muhammedî Silsile Tasavvufta Hz. Peygamber'e Muhabbet ve Bağlılık. çev. Birol Biçer. İstanbul: Sufi Kitap, 2021.
- Ahmed bin Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. I-VI Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akaslan, Yaşar. "Hz. Peygamber'in Ailesi Olarak Sahabe-i Kiram". *Ehl-i Beyt ve Kerbela*. ed. Fatih Kurt. Ankara: DİB Yayınları, 2023.
- Algar, Hamid. "Çârdeh Ma'sûm-i Pâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/227-228. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ali Baba İbn Seyyid İbrahim. *Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhü'l-İrşâd*. Yazma Eser. Nadir Eserler: Marmara Üniversitesi Kütüphanesi, YZ0065, 674.
- Arslan, Mehmet - Erdoğan, Mehtap. *Kerbela Mersiyeleri*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2009.
- Ayan, Hüseyin. Nesîmî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2002.
- Ayan Nizam, Elif. "Divan Şiirinde Hz. Hasan". *Klasik Türk Edebiyatında Ehl-i Beyt*. ed. Necmiye Özbek Arslan - Fazile Eren Kaya. 211-265. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023.
- Aydın, Dilara. "Klasik Türk Şiirinde Duvâzdehler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 103 (2022), 261-281.
- Bedir, Murteza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bursalı İsmail Hakkı. *Kitâbu'l-Hitâb*. haz. Turgut Ulusoy. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1975.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ferâhu'r-Râh*. haz. Mustafa Utku. 6 Cilt. Bursa: Uludağ Yayıncılık, 2000.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 6. Basım, 2014.
- Demircan, Adnan. *Hz. Ali Dönemi ve Ehl-i Beyt*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Dervişoğlu, Tolga. *Eşrefoğlu Rûmî'nin Tarikatnâme'sinde Hz. Ali Tasavvuru*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Döner, Nuran. *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavvuru*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Emir, Enis. *Fazâlet-i Ehl-i Beyt-i Rasûlallâh*. İstanbul: Der Yayınevi, 1993.
- Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. İstanbul: Otto Yayınları, 2017.
- Fahrüddîn er-Râzî. *Tefsîr-i Kebîr Mefâhitü'l-Gayb*. çev. Lütfullah Cebeci. 23 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.
- Fahrüddin Irâkî. *Lemâat Parıldılar*. haz. Saffet Yetkin. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.

- FıÇlalı, Ethem Ruhi. “Ali”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/371-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- FıÇlalı, Ethem Ruhi. “Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- FıÇlalı, Ethem Ruhi. “Hüseyn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/518-521. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- FıÇlalı, Ethem Ruhi. “İsnâşeriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/142-147. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- FıÇlalı, Ethem Ruhi. “Şiliğin Doğuşu ve Gelişimi”. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şilik Sempozyumu*. 33-46. İstanbul: İSAV, 1993.
- Fîrûzâbâdî. Fezâilü'l-hamse mine's-sihâhi's-sitte. Beyrut, 1982.
- Gökdemir, Atıla. *Türk İslam Edebiyatı'nda Hz. Fatıma*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2004.
- Gündüzöz, Güldane. *Tasavvuf Kültüründe Tâc Sembolizmi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Gürer, Dilaver. *Abdulkâdir Geylânî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 9. Basım, 2016.
- Gürer, Dilaver. “Klâsiklerimiz/VII ‘el-fethu’r-rabbânî ve’l-feyzu’r-rahmânî’ (Abdülkâdir el-Geylânî-ö.561/1166)”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/8 (2002), 161-172.
- İbn Sa’d, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut, 1957.
- İbnü'l-Arabî. *Füsûsu'l-Hikem*. çev. M. Nuri Gençosman. İstanbul: Ataç Yayınları, 2016.
- İçli, Ahmet. “Klâsik Türk Şiirinde Ehlibeyt Kavram (Sözlüksel) Alanı ve Ehlibeyt İmgisinin Görüntü Seviyeleri”. *Klasik Türk Edebiyatında Ehl-i Beyt*. ed. Necmiye Özbek Arslan - Fazile Eren Kaya. 1-115. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023.
- İleri, Merve. *Şifa Kaynaklı Teberrük Hadisleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- İmam Nesâî. *Peygamberimizin Dilinden Hazreti Ali (Hasâis-i Aleviyye Tercüme ve Şerhi)*. çev. Abdülkâdir Çuhacioğlu. İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2020.
- Kandemir, M. Yaşar. “Fâtıma”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/219-223. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kara, Mustafa. “Şemseddin Mısırî ve Aktâb-ı Erbaa”. *Klasik Türk Edebiyatında Ehl-i Beyt*. ed. Necmiye Özbek Arslan - Fazile Eren Kaya. 117-139. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023.
- Karabıyık, Edibali. *Türk Şiirinde Kâdirî Gelenek*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Karabıyık, Edibali. “Kâdirî tarikatına mensup divan sahibi sûfî şairler ve divanlarındaki dinî-tasavvufî türler üzerine bir inceleme”, *RumeliDe Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 37 (2023 Aralık), 852-885.
- Karakoç, Sezai. *Edebiyat Yazıları-I*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2014.
- Karakoç, Sezai. *Gün Doğmadan*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2020.

- Keskinkılıç, Esra. *Eşrefoğlu Rûmî Tarikatnâme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Sufi ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Kiraz, Seydi. *Süleyman Giryânî Necmü'l-Kulûb (İnceleme-Metin)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2018.
- Kiraz, Seydi. "Süleyman Giryânî'nin On İki İmam Menâkıbnâmesi". *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/10 (2017), 185-224.
- Kiraz, Seydi - Ümütlü, Selim. "Bir Ehl-i Beyt Muhibbi Mehmed Lebîb Efendi ve Kerbelâ Mersiyeleri". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches]* 4/1 (2021), 85-122.
- Köksal, M. Fatih. "Hz. Ali ve Ehl-i Beyt Âşığı Bir Kadın Şair: Sadberg Hanım ve Cöngü". *Klasik Türk Edebiyatında Ehl-i Beyt*. ed. Necmiye Özbek Arslan - Fazile Eren Kaya. 141-162. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023.
- Mermer, Kenan. *Tasavvuf Edebiyatı İsimler, Kavramlar ve İlişkiler Ağına Metodik Bir Yaklaşım (9-13. yüzyıl)*. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2023.
- Müslim, Ebül-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim Muhtasarı*. çev. Abdullah Feyzi Kocaer. Konya: Hüner Yayınevi, 2013.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. ed. Mustafa Koç. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Özkan, Ahmet. "Sünni Mutasavvıflarda Hz. Ali ve Ehl-i Beyt Algısı: Eşrefoğlu Rûmî Örneği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Velî Araştırma Dergisi* 86 (2018), 83-93.
- Rağib el-İsfahânî. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Sarıkaya, Meliha Yıldırım. *Türk İslam Edebiyatında Hz. Ali*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Erhan Kocabıyık. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Seyyid Kutub. *Fızılâl-il Kur'an Kur'an'ın Gölgesinde*. çev. Bekir Karlığa vd. İstanbul: Hikmet Yayınları, t.y.
- Söylemez, İdris. *Seyfullâh Nizâmoğlu Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *Avârifü'l-Meârif Tasavvufun Hakikatleri*. çev. Abdulvehhab Öztürk. İstanbul: Saadet Yayınları, 2010.
- Şah İsmail. *Hatâyî Dîvânı (İnceleme, Tenkitli Metin, Tıpkıbasım)*. haz. Muhsin Macit. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Şahin, Hanifi. "Osmanlı'da Ehl-i Beyt Sevgisinin Kurumsal Adı: Nakîbü'l-Eşraflık". *Ehl-i Beyt ve Kerbela*. ed. Fatih Kurt. 55-61. Ankara: DİB Yayınları, 2023.
- Şenödeyici, Özer. *Nesîmî ve Hurufîlik Kitabı*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2015.
- Tahrallı, Mustafa. "Rifâiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/99-103. İstanbul: TDV

- Yayınları, 2008.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî Tercümesi*. haz. Abdullah Parlıyan. Konya: Konya Kitapçılık, 2007.
- Uludağ, Süleyman. “Âl-i Abâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/306-307. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Ümütlü, Selim. *Arapgirli Ali Baba Rûmî'nin Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhü'l-İrşâd'ı (İnceleme, Edisyon Kritikli Metin, İndeks)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Ümütlü, Selim. “Arapgirli Ali Baba Rûmî'nin Dürrü'l-Fu'âd ve Şeyhü'l-İrşâd'ında Hz. Peygamber”. *marifetname* 12/1 (Haziran 2025), 403-431.
- Varol, M. Bahaüddin. *İslam Düşüncesi ve Tarihinde Ehli Beyt*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Yavuz, Adil. “Kisâ' Hadisi Rivayetleri ve Ehl-i Beyt Kimliği”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2005), 153-177.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 2017.
- Yekbaş, Hakan. “Türk Edebiyatında Ehl-i Beyt (Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hüseyin) Mevlidleri”. *Klasik Türk Edebiyatında Ehl-i Beyt*. ed. Necmiye Özbek Arslan - Fazile Eren Kaya. 267-299. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023.
- Yeniterzi, Emine. *Divan Şiirinde Na't*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Yıldıran Sarıkaya, Meliha. “Türk-İslâm Edebiyatında Ehl-i Beyt ve Muâdili Kavramları Şiire Taşıma Geleneği”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2007), 89-126.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Yılmaz, Mehmet. *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2013.
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 19. Yüzyıl*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.



Teveccüh ve Hâlidîlik'teki Uygulanan Örnekleri

Hilal Barış CANDAŞ | orcid.org/ 0000-0003-3760-058X | hilal.candas@stu.ihu.edu.tr

Doktora Öğrencisi, İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İstanbul, Türkiye

<https://ror.org/02y5xdw18>

Öz

Mürşidin, müridin rûhî yetkinliğini artırmak ve ona manevî feyz aktarmak amacıyla tüm manevî kuvvetiyle yönelmesi anlamına gelen teveccüh, çeşitli tarikatlarda kullanılsa da özellikle Nakşibendiyye geleneğinde bir irşad yöntemi olarak öne çıkan ve müstesna bir yere sahip olan bir kavramdır. Klasik ve modern kaynaklarda teveccühün farklı tür ve vasıtalarına dair bilgiler yer almaktadır. Bu çalışmada, söz konusu türlere kısaca değinildikten sonra, Türkiye’de yakın dönemde irşad faaliyetlerinde bulunmuş üç Nakşibendî-Hâlidî şeyhin—Şeyh Mehmed Nuri Şemseddin en-Nakşibendî (ö. 1864), Şeyh Abdurrahim Reyhan (ö. 1998) ve Şeyh Abdülbâkî el-Hüseynî (ö. 2023)—teveccühe dair tarif ve uygulamaları incelenmiştir. Ardından, tasavvuf literatüründe oldukça sınırlı şekilde ele alınan kadınlara teveccüh uygulamasının usûl ve âdâbına da yer verilmiştir. Bu çerçevede çalışma, iki temel soruya yanıt aramaktadır: (1) “Bir irşad usûlü olarak teveccüh ne tür şekillerde uygulanmaktadır?” ve (2) “Kadınlara teveccüh uygulanabilir mi, uygulanabiliyorsa hangi usûllere riayet edilmelidir?” Bu sorular etrafında yapılan çözümlemelerle teveccühün hem kavramsal çerçevesi hem de pratikteki yansımaları daha geniş bir bakış açısıyla ortaya konulmuştur. Çalışmanın sonucunda, mürşidin teveccüh tasarrufunun oldukça geniş bir çerçevede gerçekleşebileceği görülmektedir. Teveccüh uygulamaları, mürşidin müridin karşısında fiziksel olarak bulunarak gerçekleştirdiği alınların birbirine temas ettirilmesi, sırta dokunulması ve nefes üflenmesi gibi zâhirî biçimlerde olabildiği gibi, gıyabında hayal yoluyla da icra edilebilmektedir. Kadınlara yönelik teveccüh uygulamalarında ise şer’î kurallara riayet edilerek doğrudan ya da gıyabî yöntemlerin tercih edildiği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Nakşibendîlik, Hâlidîlik, Teveccüh, Nazar.

Atıf Bilgisi

Barış Candaş, Hilal. “Teveccüh ve Hâlidîlik'teki Uygulanan Örnekleri”. *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), 529-555. DOI: 10.69576/ihya.1660878

Kabul Tarihi	29 Mayıs 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu makale, “Nakşibendî-Hâlidîlik'te Seyrüsülûk Usûlü ve Âdâbı: Menzil Kolu Örneği” başlıklı doktora tez çalışmamızın ilgili bölümüne yapılan ilave ve genişletmelerle hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

Tawajjuh and Sample Applications in Khâlidiyya

Hilal Barış CANDAS | orcid.org/ 0000-0003-3760-058X | hilal.candas@stu.ihu.edu.tr

PhD Student, Ibn Haldun University, Faculty of Islamic Sciences, Istanbul, Türkiye

<https://ror.org/02y5xdw18>

Abstract

Tawajjuh, which refers to the spiritual turning of a spiritual guide (murshid) toward the disciple (murid) with full inner focus in order to enhance the disciple's spiritual capacity and transmit divine grace (fayd), is a concept employed in various Sufi orders. However, it occupies a particularly significant place within the Naqshbandiyya tradition, where it is recognized as a distinct method of spiritual instruction (irshād). Both classical and modern sources mention various types and modalities of tawajjuh. This study briefly outlines these types and then examines the definitions and practices of tawajjuh as articulated by three contemporary Naqshbandī-Khālidi masters who carried out spiritual guidance activities in Turkey: Shaykh Mehmed Nuri Shams al-Dīn al-Naqshbandī (d. 1864), Shaykh Abdurrahim Reyhan (d. 1998), and Shaykh Abd al-Bāqī al-Husayni (d. 2023). In addition, the study addresses the etiquette and procedural principles related to the practice of tawajjuh toward women—an issue rarely discussed in the Sufi literature. Within this framework, the study seeks to answer two main questions: (1) *In what forms is tawajjuh practiced as a method of spiritual instruction?* and (2) *Can tawajjuh be directed toward women, and if so, according to what principles?* Through addressing these questions, the study aims to present both the conceptual structure and the practical manifestations of tawajjuh from a broader perspective. The findings indicate that the murshid's exercise of tawajjuh may manifest across a wide spectrum. It may take the form of direct physical presence before the murid through outward practices such as forehead-to-forehead contact, gentle touch on the back, or breath transmission, or it may occur remotely through contemplative visualization. With regard to female recipients, tawajjuh is either practiced indirectly or, when direct, conducted in strict adherence to Sharʿī (Islamic legal) guidelines.

Keywords: Sufism, Naqshbandiyya, Khalidiyya, Tawajjuh, Nazar (Spiritual Gaze).

Citation

Barış Candaş, Hilal. "Tawajjuh and Sample Applications in Khâlidiyya". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), 529-555. DOI: 10.69576/ihya.1660878

Date of Submission	18 March 2025
Date of Acceptance	29 May 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This article is derived from a revised and expanded version of a chapter from our doctoral dissertation entitled “The Method and Manner of Sayr wa-sulûk in the Naqshbandî-Khālîdî Order: The Example of the Menzil Branch.” It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

The concept of tawajjuh, (Spiritual Transmission, attention or focus) which refers to the act of the murshid (spiritual guide) directing all of his spiritual power toward the murid to enhance the murid's spiritual abilities and transfer divine blessings, is used in other Sufi orders as well. However, it holds particular significance in the Naqshbandi tradition, especially as a method of guidance. There are various types and means of tawajjuh. Four distinct forms of tawajjuh are found in Naqshbandi sources. These are: 1) Tawajjuh towards Allah, 2) Tawajjuh towards the heart, 3) Tawajjuh of the murshid towards the murid, and 4) Tawajjuh of the murid towards the murshid. In this study, the main theme is tawajjuh of the murshid towards the murid. Based on classical and modern sources, tawajjuh of the murshid towards the murid is examined under four categories. These are: 1) Tawajjuh through the gaze of the murshid towards the murid, 2) Tawajjuh of the murshid towards the murid with the heart/soul/inner self, 3) Tawajjuh that involves certain actions when the murid is physically present in front of the murshid, 4) Tawajjuh of the murshid towards the murid while they are physically absent. Following a brief discussion of these four categories of tawajjuh, the study delves deeply into the topic of tawajjuh that involves actions which is carried out by murshid through particular visible actions such as: 1) Blowing his breath into the murid's mouth and the murid inhaling it with his own breath. 2) Placing his forehead on the murid's forehead. 3) Patting the back of murid. 4) Placing his head on the murid's heart. Some samples of tawajjuh are given in the article that are prescribed by recent Naqshbandi-Khalidiya sheikhs in Turkey— Sheikh Mehmed Nuri Shamsaddin al-Naqshband (d. 1864), Sheikh Abdurrahim Reyhan (d. 1998), and Sheikh Abdülbâkî Al-Huseynî (d. 2023) —and are thoroughly examined, which serves as the primary focus of our study. The procedures and manners of tawajjuh they described in their books are stated in the study, which also made the comparison possible. The description of tawajjuh explained by Sheikh Mehmed Nuri Şemseddîn en-Naqshband (d. 1864) has been examined based on his work *Miftahu'l-Kulub*. In the book, he describes tawajjuh as placing the disciple's forehead to the murshid's forehead and performing it to each one individually. Additionally, from the description he provides, it appears that murshid can not only perform tawajjuh to an individual but also a large group of people simultaneously through certain imagination. The application of tawajjuh explained by Sheikh Abdurrahim Reyhan (d. 1998) has been examined from his book entitled *Teveccüh Sohbetleri*, which is a compilation of his lectures. This book is known to be a valuable source of knowledge, as it is the first independent work on the topic of tawajjuh to be published. His method of tawajjuh was patting the back of murid and reciting poetic religious words. The methods of tawajjuh discribed by Sheikh Abdülbâkî Al-Huseynî (d. 2023), on the other hand, have been examined from the book entitled *Arifler Yolunun Edebleri (Manners Of The Sufi Way)*, which was prepared as a guidebook on the manners of the ʿTārīqa (sufi order) for the murid. In this book, which was prepared by his caliph and son, Muhammed Saki, tawajjuh is prescribed in the form of a murshid blowing his breath into the murid's mouth and the murid inhaling it with his own breath. It is stated that the tradition of Prophet İsa (Jesus) is revived in the practice of this tawajjuh. It is believed that, just as, with the permission and support of Allah Almighty, Prophet İsa (Jesus) revived the dead with his breath, healed the physically ill, and treated spiritually dead hearts with divine light, the murshid also applies the method of healing the material and

spiritual ailments of their murîd through breath. Furthermore, since the perfect murshîd is believed to be the heir to the Prophet Muhammad, it is also stated that they inherit his ability to heal hearts through naẓar (gaze). Tawajjuh applied to women, on the other hand, is found to be performed in accordance with the sharî'ah regulations. Thus, practices such as patting on the back or blowing, which are applied to men, have not been performed for women. According to Sheikh Reyhan, for women, this type of tawajjuh is replaced with the group dhikr known as Khatm-ul-Khawajgan. According to him, there are some similarities in the application procedure in tawajjuh and Khatm-ul-Khawajgan such as doing it in a group, reciting the same silsila (chain of saints), and doing rābiṭa (meditation). However, tawajjuh differs from Khatm-ul-Khawajgan as Asmā are not recited. After the analysis of tawajjuh samples, it is generally understood that in tawajjuh, murîd is expected to participate by focusing more on protecting their heart from thoughts without engaging in any action and being completely surrendered to the guidance and actions of the murshîd. This appears to be one of the differences that distinguishes tawajjuh from other spiritual practices such as dhikr and Khatm-ul-Khawajgan. All in all, this study indicates that murshîd can use various techniques, methods, and manners to apply tawajjuh to murîd. According to the information acquired, the spiritual guide's tawajjuh can occur both when physically present through imagination and when physically present through particular practices. This demonstrates that, in essence, a murshîd's influence can manifest on an extensive scale.

Giriş

Kelime anlamıyla Arapçada bir nesneye doğru yönelmek anlamına gelen *teveccüh*, tasavvuf ıstılahında müşşidin, müridini karşısına alarak ona nazar etmesi ve rûhî kabiliyetini arttırmak, ilahî feyzi aktarmak amacıyla tüm manevî gücüyle müridine yönelmesi olarak tanımlanmaktadır. *Teveccüh*, diğer tarikatlarda da kullanılmakla birlikte, özellikle bir irşad yöntemi olarak Nakşibendîlikte kullanılan bir kavram olup önemli bir yere sahiptir. Manevî bir aşılama olayı olarak görülen *teveccüh*, müridin ruhunda filizlenmelere sebep olmakta ve ruhî kabiliyet kapasitesinin artırılmasını sağlamaktadır.

Nakşibendî kaynaklarda, *teveccüh*ün dört ayrı türü bulunmaktadır: Allah’a *teveccüh*, kalbe *teveccüh*, müridin müşşidine *teveccühü* ve müşşidin müridine *teveccühü*. Bu çalışmada ana tema olarak müşşidin müridine yaptığı *teveccüh* ele alınmıştır. Müşşidin müridine yönelişi çeşitli şekillerde gerçekleşebilmektedir. Bunlar arasında nazar yoluyla *teveccüh* (gözle manen bakma), kalp/ruh/bâtın ile *teveccüh*, müridin fiziksel olarak karşısında olduğu durumlarda amelî *teveccüh* (belirli zahirî uygulamalarla) ve müridin gıyabında manevî *teveccüh* (gıyabî *teveccüh*) bulunmaktadır.

Bu çalışma, Türkiye’de irşad faaliyetlerinde bulunmuş yakın dönem Nakşibendî-Hâlîdî müşşidlerinden Şeyh Mehmed Nuri Şemseddîn en-Nakşibend (ö. 1864), Şeyh Abdurrahim Reyhan (ö. 1998) ve Şeyh Abdülbâkî el-Hüseynî’nin (ö. 2023) tarif ettiği amelî *teveccüh*ün usûl ve âdâblarını incelemeyi ve böylece *teveccüh*ün uygulanışı konusunda mukayese imkânı sunmayı amaçlamıştır.

Söz konusu müşşidlerin çalışmada incelenmesinin temel gerekçesini, eserlerinde amelî *teveccüh*ün âdâb ve usûllerine dair detaylı uygulama örneklerine yer vermeleri ve bu örneklerin *teveccüh* uygulamaları arasında mukayeseli bir değerlendirme yapılmasına olanak tanınması oluşturmaktadır. Kaynaklarda belirtildiği üzere amelî *teveccüh*, müşşidin müridin alnını kendi alnına dayaması, müridin sırtına vurması, müridin ağzının içine nefes üfürmesi gibi belirli zâhirî uygulamalar olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca tasavvuf literatürlerinde pek nadir rastlanan kadınlara uygulanan *teveccüh* âdâbına da bu çalışmada yer verilmiştir.

Dolayısıyla, bu makalede “Bir irşad usûlü olarak *teveccüh* ne tür şekillerde uygulanır?”, “Kadınlara *teveccüh* uygulanabilir mi, ya da hangi usûllerle uygulanabilir?” şeklinde iki temel soru esas alınarak, bu sorular cevaplanmaya çalışılmış ve böylece *teveccühü* daha geniş bir bakış açısıyla anlamamıza katkı sağlaması hedeflenmiştir.

Çalışma, özellikle *teveccüh*ün amelî olarak uygulanış şekilleri ve çeşitleri ile ilgili literatürdeki müstakil çalışma eksikliğini doldurmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, Nakşibendî-Hâlîdî müşşidlerine ait âdâb ya da sohbet kitaplarından faydalanılarak amelî *teveccüh*ün âdâb ve usûlleri ile ilgili detaylı uygulama örnekleri sunulacaktır.

1. Teveccühün Tanımı

Kelime anlamıyla Arapçada bir nesneye doğru yönelmek anlamına gelen teveccüh,¹ istilâhında ise, mürşidin, müridini karşısına alarak ona nazar etmesi ve mürşidin, rûhî kabiliyetini arttırmak ve feyz aktarmak için tüm manevî gücünü kullanarak müridine yönelmesi anlamına gelmektedir.² Teveccüh diğer tarikatlarda da kullanılmakla birlikte, özellikle bir irşad yöntemi olarak Nakşibendilikte kullanılan bir kavramdır.³ Teveccüh, müridin ruhunda filizlenmelere sebep olacak manevi bir aşılama olayı olup, bu uygulama müridin ruhi kabiliyet kapasitesinin arttırılmasını sağlamaktadır. Mürid, bu şekilde mürşidinin manevi özelliklerini yüklenmiş olur.⁴

2. Teveccühün Türleri ve Vasıtaları

Nakşibendî kaynaklarında, dört ayrı teveccüh türüne rastlanmaktadır:

- (1) Allah'a teveccüh
- (2) Kalbe teveccüh
- (3) Mürşidin müridine teveccühü
- (4) Müridin mürşidine teveccühü.⁵

Bu çalışmada ana tema olarak, mürşidin müridine yaptığı teveccüh ele alınacaktır. Mürşidin müride bakışıyla yaptığı teveccühü nazar yoluyla teveccüh, müridi karşısına alarak belirli usûllerle yaptığı teveccühü amelî teveccüh, mürşidin müridin gıyabında yaptığı manevî teveccühü de gıyabî teveccüh olarak isimlendirerek inceleyeceğiz.

Yine çağdaş bir Nakşibendî kaynağı, teveccühün aslî ve fer'î olmak üzere pek çok vasıtaları bulunduğunu belirtmektedir.⁶ Bu vasıtaların önde gelenlerini şöyle özetleyebiliriz:

2.1. Nazar Yoluyla (Gözle) Teveccüh

Tasavvufta *nazar*, mürşidin müridine manevi yolla bakması, feyz vasıtasıyla onu hâl ehline dönüştürmesi anlamında kullanılmaktadır.⁷ Riyazât ve kalbî arınma neticesinde tesirli nazara sahip kâmil zâtların, müridin manevi terbiyesinde büyük bir rolü vardır.⁸ Bu bağlamda, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021), seyrüsülûk esnasında müridde

¹ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemet'l-Kâmûsî'l-Muhît: Kâmûsü'l-Muhît Tercümesi*. Haz. Mustafa Koç vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 6/5613.

² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 493; Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 326.

³ Abdurrahim Reyhan Erzincani, *Gülden Bülbüllere teveccüh Sohbetleri* (Ankara: Bilge Yayıncılık, 2011), 540.

⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 493.

⁵ Necdet Tosun, *Hâcegân Yolu* (İstanbul: Erkam Akademi, 2022), 339.

⁶ Osman Nuri Topbaş, *İmândan İhsana Tasavvuf* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 272.

⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 360.

⁸ Topbaş, *İmândan İhsana Tasavvuf*, 273.

meydana gelen kemâlât derecesini, şeyhin nazarının ölçüsüyle irtibatlandırmıştır.⁹ Klasik kaynaklarda, bu tür teveccühün örnekleri ve faziletleri ile ilgili bazı rivayetler yer almaktadır. Misal olarak, kuvvetli bir nazara sahip olması ve gerek insan gerekse hayvanlar üzerinde müspet tesir bırakmış olması ile tanınan Şeyh Necmüddîn-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221) vecd haline girdiğinde, nazarının isabet ettiği kimsenin velîlik mertebesine eriştiğine dair anlatılar mevcuttur. Rivâyet edildiğine göre, bir defasında bir tüccar Şeyh Necmüddîn-i Kübrâ'nın hangâhına girmiştir. O esnada kuvvetli bir hâli olan Şeyh Kübrâ'nın nazarı o tüccara ilişmiş ve o kişi derhal velâyet mertebesine ulaşmıştır. Bu olayın ardından Şeyh Kübrâ, o tüccara hangi vilayetten olduğunu sormuş ve kendisine oradaki halkı irşad etmesi için icâzet vermiştir.¹⁰

Yine bir başka örnekte Muhammed Baba Semmâsi'nin (ö. 736/1335-36 [?]), meydanda güreşen Emir Külâl'e nazar ve teveccüh etmesi neticesinde onun etkisine kapılan Emir Külâl'in içine bir aşk ateşi ve cezbe düştüğü, ardından şeyhin peşine düşerek ona intisap ettiği anlatılır.¹¹

İmam-ı Şârânî (ö. 973/1565) bununla ilgili olarak bazen bir nazarın müridi çok kıymetli bir altın haline getirebileceğini ve onu mücahededen istiğna edebileceğini ifade etmiştir.¹² Bu bağlamda, İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624)'nin *Mektubât* adlı eserinde şu ifadeler yer almaktadır.

*“Onların nisbetleri tüm nisbetlerin üstündedir. Sözleri kalp hastalıklarının ilacıdır. Nazarları manevî illetlerin şifasıdır. Onların mükemmel teveccühleri salikleri dünya ve ahiret ilgisinden kurtarır.”*¹³

Bazı mutasavvıflar, mürşidin müridi nazar yoluyla manen terbiye etmesini veya ruhen olgunlaştırmasını anlatmak için kaplumbağanın kendi yumurtasına nazar etmesini¹⁴ ya da devekuşunun yumurtasına gözünü ayırmadan bakarak yetiştirmesini örnek göstermişlerdir.¹⁵ Yakın dönem Nakşibendî mürşidlerinden Şeyh Abdülbâkî el-Hüseynî (ö. 2023), bu benzetmeyi sohbetlerinde şu şekilde ifade etmiştir:

“Sâdât-ı kirâmın nazarı kaplumbağa nazarı gibidir. Kaplumbağa yumurtasını yapar, biraz geri çekilir, yumurtaya bir müddet nazar eder. Sonra onu kuma veya toprağa gömüp gider. Onun bu bakışı yumurtayı olgunlaştırmaya yeter ve belli müddet sonra yavru meydana gelir.

⁹ Reşat Öngören, “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/51.

¹⁰ Molla Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l Kuds*, çev. Mahmud Lamii Çelebi (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2023), 648-649.

¹¹ Mevlânâ Ali b. Hüseyin es-Saffi, *Reşehat*, sad. Mustafa Özсарay (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 104.

¹² İmam-ı Şârânî, *el-Envârul Kudsiyye fi ma'rifeti Kavâidi's-Sûfiyye*, çev. Şeyh Yahya el-Abbâsî- Dr. Süleyman Taş (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2023), 96.

¹³ İmâmı Rabbânî, *Mektubât-ı Rabbânî*, çev. Orhan Ençakar (İstanbul, Yasin Yayınevi, 2015), 1/148 (168. Mektup).

¹⁴ Gavs-ı Sâni Şeyh Seyyid Abdülbâkî El-Hüseynî, *Sohbetler*, haz. Semerkand Yayın Heyeti (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2023), 1/123.

¹⁵ Eş-Şeyh Mahmud en-Nakşibendî el-Müceddidî el-Hâlidî el-Ülfi, *İrşâd'ül-Mürîdîn*, haz. Ahıska Neşir Heyeti (İstanbul: Ahıska Yayınevi, 2022), 241.

Allah dostlarının nazarı, kalbi olgunlaştıran bir ilaçtır.”¹⁶

Tasavvufî kaynaklarda teveccüh uygulamasının çeşitli boyutları ele alınırken, nazarın da İslam dinindeki özel yeri, *sahâbe* kelimesinin izahında da görüleceği üzere açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü "Sahâbe" kelimesi, "sohbet" kelimesiyle aynı kökten türemiştir. Bu terim, Hz. Peygamber'e mümin olarak erişmiş ve onun sohbetinden feyz almış kişileri ifade eder.¹⁷ Sahâbelerin sahip olduğu yüksek derece, şan ve şerefın temel nedenlerinden biri, Hz. Peygamber'in sohbetiyle şereflenmiş olmalarıdır. Ancak burada asıl etkili olan unsur, onların Hz. Peygamber'in nazarlarına muhatap olmuş olmalarıdır. Bir başka ifadeyle, ona bakmış ve onun bakışına muhatap olmuş olmalarıdır.

Sahâbede, Hz. Peygamber'in nazarına muhatap olmanın yarattığı, başka hiçbir sebeple elde edilemeyecek büyük, eşsiz bir manevi fark vardır. Bu sebeple, velîliğin en yüksek mertebesindeki bir velî, en alt mertebedeki bir sahâbi ile dahi derece olarak asla kıyaslanamamaktadır. Bununla beraber, velîler Hz. Peygamber'in maneviyat alanındaki tasarruflarının vârisleri olduklarından, onlarda bu hususta yüksek bir manevî kudrete sahiptirler.¹⁸

Bu çerçevede, mürşidin terbiyesinde nazarın önemli bir vasıta olarak kullanılması, tasavvuf ehline büyük bir lütuf ve bahtiyarlık olarak görülmüştür. Nazarın manevi bir feyz ve dönüşüm aracı olarak işlevi, tasavvufî uygulamalar içinde, özellikle teveccüh bağlamında farklı boyutlarıyla ele alınmaktadır.¹⁹

2.2. Kalp/Ruh/Bâtın ile Teveccüh

Tasavvufî kaynaklarda teveccüh uygulamasının ele alınan boyutlarından biri de mürşidin kalp, ruh veya bâtin yoluyla müridine teveccüh etmesidir. Kaynaklara göre, bu yöntem, mürşidin müridin rûh ve kalbine tasarrufta bulunmak için kullandığı en etkili ve kestirme vâsıtaadır. Ancak, bu manevi vâsıtanın mahiyetinin yalnızca onu kullanan zat tarafından bilinebileceği belirtilmektedir. Zira bu tür bir teveccüh, tasavvufun "hâl" (manevi durum, yaşantı) kısmına dahil olup, "kâl" (söz, ifade) kısmına ait olmadığından yazılı kaynaklarda detaylı olarak yer almamaktadır.²⁰

Bu bağlamda, Alâeddîn Attâr'ın (ö. 802/1400) müridlerinden Abdullah İmâm-ı İsfahânî'nin teveccühün vicdanî, yani kalbî bir iş olduğunu ifade ettiği aktarılır. Yine, kaynaklarda belirtildiğine göre, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) soyundan gelen ve I. Dünya

¹⁶ El-Hüseynî, *Sohbetler*, 1/123.

¹⁷ Hadis âlimlerinden İbn Hacer el-Askalânî sahâbîyi "Hz. Peygamber'e mümin olarak erişen ve Müslüman olarak ölen kimse" şeklinde tarif etmiştir. Daha sonra cumhurun görüşü olarak kabul edilen bu tarif doğrultusunda Muhaddislerin sahâbe hakkındaki anlayışı şu şekilde özetlenebilir: Sahâbî olmak için Resûl-i Ekrem'i uyanık iken bir an bile görmek yeterlidir. Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/491.

¹⁸ Topbaş, *İmândan İhsana Tasavvuf*, 274.

¹⁹ Topbaş, *İmândan İhsana Tasavvuf*, 275.

²⁰ Topbaş, *İmândan İhsana Tasavvuf*, 276.

Savaşı sırasında Bitlis'in kurtuluşu için Rus işgaline ve Ermeni mezalimine karşı verdiği mücadeleyle dikkat çeken Nakşibendî-Hâlidî geleneğinin önde gelen mürşitlerinden Şeyh Muhammed Diyâuddîn'in (ö. 1923)²¹ bir sözünü nakleden Şeyh Abdülbâkî Elhüseynî (ö. 2023), nazarın yalnızca gözlerle sınırlı olmadığını, bilakis mürşidin bütün vücudundan yayılan bir tesir olduğunu ifade etmiştir.²²

Bu ifadeler, teveccühün bu boyutunun bedensel eylemlerden ziyade, manevi bir yöneliş ve kalpten kalbe bir iletişim niteliği taşıdığını ima etmektedir.

2.3. Amelî Teveccüh

Teveccühün bir türü olan amelî teveccüh, belirli bir usûl ve âdâb dahilinde icra edilen bir uygulamadır. Kaynaklarda belirtildiğine göre, amelî teveccüh genellikle tarîkate intisabı olmayanların alınmadığı, odaklanma ve manevi huzurun sağlanması amacıyla cami veya dergâh gibi kapalı alanlarda, önceden belirlenmiş gün ve vakitlerde bir merasim şeklinde uygulanmaktadır. Bu uygulama daha çok Nakşibendî-Hâlidî kollarında görülmektedir. Nakşibendî kaynaklarında tespit edilen amelî teveccüh türleri şunlardır:

(1) Mürşidin nefesini müridin ağzının içine üfmesi ve müridin bunu nefesiyle içine çekmesi şeklindeki teveccüh. Bu yöntem, Şeyh Abdülbâkî el-Hüseynî tarafından tarif edilen teveccüh şeklinde görülmektedir. Bu uygulama ile Hz. İsa'nın (a.s) sünnetinin ihyâ edildiğine inanılır; tıpkı Hz. İsa'nın (a.s) Allah'ın izniyle ölüleri diriltmesi gibi, mürşidin de nefes vererek müritlerin maddî ve manevî hastalıklarını tedavi etme usulünü uyguladığı düşünülür.²³

(2) Mürşidin alnını müridin alnına dayayarak teveccüh. Yakın dönem Nakşibendî-Hâlidî mürşidlerinden Şeyh Mehmed Nuri Şemseddîn en-Nakşibend (ö. 1864), müridlerinin alnını kendi alnına değdirerek tek tek teveccüh etmiştir.²⁴ Aynı zamanda Şeyh Mahmut Ustaosmanoğlu (ö. 2022) da alnını müritlerinin alnına değdirerek teveccüh yapmıştır.²⁵ Şeyh Mehmed Nuri Şemseddîn'e göre, mürşid bu esnada, müridin mânevî durumuna bağlı olarak farklı derecelerden —fenâ fi's-şeyh, fenâ fi'r-resûl ve fenâfillâh— teveccühte bulunur; kendi kalbindeki ilahî feyzi müridin kalbine akıtır ve orada Allah'ın rızasına aykırı bir şey zuhur ederse, onu manen terbiye eder.²⁶

²¹ Es-Seyyid Muhammed Saki Elhüseynî, *Hatm-i Hâcegân ve Saadetli Sâdâtı* (İstanbul: Serhend Yayınları, 2024), 256-257.

²² El-Hüseynî, *Sohbetler*, 1/61.

²³ Seyyid Muhammed Saki Haşimî, *Arifler Yolunun Edepleri* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009); Kalbe Şifa Sohbetler, “Yarbay Mehmed İldırar'dan Muhteşem Teveccüh ve Hatme Sohbeti”, YouTube (29 Aralık 2019), 00:00:36-00:01:20.123-124; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 326.

²⁴ Mehmed Nuri Şemseddin Nakşibendi, *Miftahü'l-Kulûb*, haz. Muhammed Safi – Mahmud Sipahi (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2017), 69.

²⁵ Vazife-i Hizmet, “Tarikatta Teveccüh ve Feyiz nedir? /Cübbeli Ahmet Hoca”, YouTube (27 Mart 2024), 00:04:50-00:05:15.

²⁶ Nakşibendi, *Miftahü'l-Kulûb*, 69.

(3) Mürşidin müridin sırtına vurması yoluyla teveccüh.²⁷ Şeyh Abdurrahim Reyhan (ö. 1998), müridin sırtına el vurarak teveccüh uygulamıştır. Bu uygulamanın, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hz. Ömer'in (r.a.) sırtına vurarak "İmanın tamam oldu Ya Ömer" buyurması gibi bir sünnete dayandığı²⁸ ve şeytanın vesvese verdiği noktayı (iki kürek kemiği arasındaki çukur) kapattığı düşünülür.²⁹ Mürşid bu esnada saflar arasında dolaşarak müritlerin sırtına el vurur ve manevî hallerine uygun düşen nazım ile beyitler veya kelâm-ı kibâr okur.³⁰

(4) Mürşidin başını müridin kalbi üzerine koyarak teveccüh.³¹

Amelî teveccüh uygulamaları, mürşidin manevî etkisi aracılığıyla müridin içsel gelişimini desteklemeyi ve ona feyz aktarmayı amaçlayan yöntemlerdir. Bu tür teveccüh, daha çok zahirî (fiziksel) düzeyde gerçekleşen ve dışarıdan gözlemlenebilen uygulamaları kapsamaktadır. Dolayısıyla bu örnekler, teveccühün amelî boyutunu, yani mürşidin doğrudan fiziksel varlığıyla icra ettiği eylemleri yansıtmaktadır.

2.4. Gıyâbî Teveccüh

Gıyâbî teveccühü, ruhsal boyutta mürşidin müridine yönelmesi ve feyz akıtması olarak düşünmek mümkündür. Mürşidin gıyâbî teveccühü, müridin teveccühe nail olma niyetiyle mürşidine yönelmesi, tarikat derslerini yapması vb. sebeplerle gerçekleşebilmektedir. Mesela, Şeyh Abdurrahmân-ı Tâhî (ö. 1886), halifesine belli süre amelî teveccühü men ettiği sırada, bâtinî tasarrufun yalnızca amelî olarak yapılan teveccühe has olmadığını, bir kişinin teveccüh niyeti ile evinde oturduğunda amelî teveccühte görmediği kadar tasarruf ve iltifat göreceğini belirtmiştir.³² Şeyh Mahmud Ustaosmanoğlu (ö. 2022) da şeyhi Ali Haydar Efendi'den (ö. 1960) naklen mürşidlerin ervâhının her gece gelip müridin seccade üzerinde olup olmadığına baktığını, eğer tarikat dersine oturmuşsa teveccüh ettiğini, değilse bırakıp gittiklerini söyler.³³ Yine, Nakşibendîyye tarikatının özellikle Hâlidîyye kolunda uygulanan, toplu ya da bireysel olarak icra edilebilen zikir türlerinden biri olan *hatm-i hâcegân* esnasında, fizikî olarak halkada hazır bulunmayan mürşidin ve silsilede yer alan sûflerin ruhlarının teşrif ederek müridlere manevî olarak yönelmesi de gıyabî teveccüh kapsamında değerlendirilir.³⁴

Saymış olduğumuz teveccüh şekillerinden zikir telkini esnasında mürşidin müridi karşısına alarak kalbine ya da letâife nazar yoluyla teveccüh etmesi, manen olgunlaştırmak ve gönlündeki zulmânî veya nurânî bütün perdeleri kaldırmak için nazarını müride

²⁷ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 540.

²⁸ Ünal Tuygun, *Piri Sami Hazretleri Hayatı ve Sohbetleri* (İstanbul: Umran Yayınları, 1997), 170-171.

²⁹ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 12, 64.

³⁰ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 11, 13, 64, 499.

³¹ Rauf Ahmed Müceddidî, *Dürrül Maârif*, çev. M. Ali Özkan (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015), 51.

³² Şeyh Abdurrahman-ı Tâhî, *Mektubât-ı Seyda-i Tâhî*, çev. Ahmed Şahin (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015), 224.

³³ Şeyh Mustafa İsmet Garibullah, *Risale-i Kudsiyye*, şerhi ve izahı: Mahmud Ustaosmanoğlu (İstanbul: Ahıska Yayınevi, 2023), 2/124.

³⁴ Hatmede teveccühün vaki olduğuna dair örnek için Bk. *Garibullah, Risale-i Kudsiyye*, 2/123.

odaklaması sık rastlanılan teveccüh örneklerindendir.³⁵ Bunun dışında Nakşibendîyye seyyidlerine ait, günahkâr kimsenin tövbe ve pişmanlığa döndürülmesi, müridin fiziki hastalığının giderilmesi, keşfin hasıl olması ve bunun gibi birçok durumlar için özel olarak yapılan teveccüh çeşitleri de bulunmaktadır.³⁶ Burada anlatacağımız teveccüh örnekleri ise müridin bir usûl olarak benimseyip, müride fiiliyatta buluma suretiyle yönelmesi anlamındaki amelî teveccüh örnekleri olacaktır.

3. Teveccühün Mahiyeti ve Fazileti

Teveccüh kavramının tanımını ve Nakşibendîlikte bir irşad yöntemi olarak farklı uygulama türlerini daha önce inceledik. Müridin nazar yoluyla, kalp/ruh/bâtın ile, belirli amelî (fiziksel) eylemlerle veya müridin gıyabında (fiziken bulunmadığı yerde) manen gerçekleşebilen bu yönelişin temel amacı, müridin ruhsal kabiliyetini artırmak ve feyz aktarmaktır. Bu manevi uygulamanın müride sağladığı faydalar ve faziletleri de tasavvuf kaynaklarında genişçe yer bulur.

Aşağıdaki örneklerde göreceğimiz üzere, teveccühte mürid âdâba riayet etmek suretiyle, kendi ihtiyaç ve durumuna göre çeşitli yönden fayda görebilmekte ve manevî ikramlara nail olabilmektedir. Bu yüzden teveccühün faydalarının kişiye özel olup pek çok faziletleri olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında, teveccühün genel anlamda bazı faziletleri vardır. Mesela, teveccühün çok kolay ve hızlı yol aldırıldığından bahsedilir. Bu örneği, İmâm-ı Rabbânî'nin (ö. 1624) müridi Bâkî-Billâh'ın irşadında görüyoruz. Ona intisap eden müridlerin kısa sürede cezbe hâline girip tasavvuf yolunda hızla ilerlediklerini gören İmâm-ı Rabbânî, bir gün müridine bu durumu sormuş, o da bu dönemde müridlerin tasavvufa karşı ilgi, arzu ve gayretlerinin azaldığını, kendisinin insanlara olan şefkat ve merhametinden dolayı onları yormadan tasavvuf yolunda ilerletmek için teveccüh ile feyz aktardığını ifade etmiştir.³⁷

Teveccühün bir diğer önemli fazileti olarak da müridin teveccüh yoluyla zikir ve cezbeyi müridin kalbine bırakması ve başka şeyleri kalbinden çıkarması zikredilmiştir.³⁸ Şeyh Seyyid Sıbgatullah Arvâsî (ö. 1870) de teveccühte müridinden gelen nur vesilesiyle müridin kalbindeki zulmet, kötü düşünce ve vesveselerin çıkıp gittiğini belirtmiş ve avam müridler için teveccühü sohbete tercih etmiştir.³⁹

Şeyh Abdurrahim Reyhan (ö. 1998) ise teveccühü tarif ederken, tasavvuf yolunda

³⁵ Örnek olarak Bk. Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *Sûfiyye Âdâbı: Behcetü's-Seniyye*, çev. Mehmet Talha Odabaşı (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006), 122-123.

³⁶ Şeyh Bahâuddin Tâhâ el-İmâdî en-Nakşibendî, *Minhâcu Makâsidi'l Ebrâr ve Mi'râcu Mevâridi'l-Ahyâr*, haz. Ferzende İdiz (İstanbul: Sufi kitap yayınları, 2020), 171-175; Esad Sahib, *Mektubat-ı Mevlâna Halid*, haz. Dilaver Selvi – Kemal Yıldız (İstanbul: Sey-Tac Yayınları, 2004), 284 (79. Mektup dipnotu).

³⁷ Tosun, *Hâcegân Yolu*, 279.

³⁸ Müceddidî, *Dürrül Maârif*, 151; İhramcızâde Hacı İsmail Hakkı Altuntaş, *Gavsü'l-Azam İhramcızâde Hacı İsmail Hakkı Toprak: Nakşi Halidi Hâkî Tarikatında Seyr ü Sülûk*, (İstanbul: Gözde Matbaacılık, 2010), 378.

³⁹ Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, *Minah*, çev. Siraceddin Önlüer-Hüseyin Okur (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), 166-167.

ilerleme, yükselme sebeplerinden en önemlisi olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰ Teveccühte müridin manevi muamele gördüğünü söyleyen Şeyh Reyhan'a göre, insanlarda yetmiş dokuz ahlak-ı zemîme yani kötü sıfatlar vardır. Bunlar zâhîrde görünmese de kalpte bunların her birinin cismi mevcuttur ve teveccühte ayıklanmaktadırlar. Terâkkîye mâni olan en kötü ve zararlı hasletlerden biri, ikisi ya da beşi alınır. Şeyh Abdurrahim Reyhan, bunların hepsinin alınmamasındaki hikmeti, fiziksel hastalıkların tedavi edilme süreciyle ilişkilendirerek açıklar. Buna göre nasıl ki vücudunda birçok arıza olup her biri için ameliyat icap eden bir hastayı doktorun tek seferde ameliyat etmesi durumunda hasta öleceği için tedavi süreci aşama aşama yürütülüyorsa, insanın manevi hastalıkların tedavisi de aynı şekilde tedrici olarak ele alınır. Şeyh Reyhan, velîlerin Allah'ın sıfatıyla sıfatlanmış zatlar olduğunu, nefsi Allah'ın mahluku olarak gördükleri için ona karşı bir merhameti olduğunu, bu yüzden de nefsi öldürüp kesip atma şeklinde değil yavaş yavaş terbiye ve ıslah yoluyla muamele ettiklerini ifade eder.⁴¹

4. Amelî Teveccüh Uygulamalarının Tarifi

Amelî teveccüh, Nakşibendî-Hâlidîliğin farklı kollarında müşîd tarafından belirlenmiş olan bir takım âdâb ve usûllerle icra edilmektedir. Aşağıda Türkiye'de bulunan Hâlidîliğin farklı kollarına ait amelî teveccühün âdâb ve usûlleri detaylı olarak işlenecektir. Böylece teveccühün uygulanış konusunda mukayese imkânı sunulacaktır.

4.1. Şeyh Mehmed Nuri Şemseddîn En-Nakşibend'in (ö. 1864) Tarif Ettiği Teveccüh

Şeyh Mehmed Nuri Şemseddin, ilk intisabını Mevlâna Hâlidî Bağdadî'nin halifelerinden Şeyh Abdülfettâh Akrî el-Bağdadî'ye, ikinci intisabını ise Nakşibendîyye tarîkatının Müceddidiyye kolu şeyhlerinden Hacı Mehmed Said Efendi'ye yapmıştır. Said Efendi kendisine teveccüh, râbîta vb. Nakşibendî usûllerini göstermiştir. Şeyh Şemseddîn, daha sonra Şeyh Ahmed Behcet el-Kayserî'den biat alarak manevi kemâlini tamamlamış.⁴² Rivayete göre, kendisinin binlerce müridi olmuş ve yirmiden fazla halife yetiştirmiştir.⁴³

Şeyh Mehmed Nuri Şemseddin'nin telif etmiş olduğu *Miftâhu'l-Kulûb* adlı eseri, tasavvufun amelî boyutunun en detaylı noktalarına kadar izah etmesi bakımından önemli bir kaynak niteliğindedir. Kendisi burada teveccüh ile ilgili bilgilere de yer vermiştir. Bu tarife göre teveccüh şu şekilde yapılır: Müşîd, müridlerini haftada bir ya da iki defa halka şeklinde oturtup teveccüh etmek üzere halkanın ortasına oturur, müridlerin iç alemlerini boşaltmaları için beş dakika kadar bu şekilde durur, daha sonra her bir müridin karşısına gidip diz dize oturarak müridin alnını kendi alnına getirip tek tek her birine teveccüh eder. Müşîd, burada müridin durumuna göre üç farklı derecede teveccüh eder. Buna göre, tarîkata yeni başlayan mürid için, *fenâ fi'ş-şeyh* derecesinden, seyrüsülûkünü yapmakta olan

⁴⁰ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 540.

⁴¹ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 57.

⁴² Mustafa Aktan, *Mehmed Nuri Şemseddîn Efendi'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 8-10.

⁴³ Nakşibendi, *Miftâhu'l-Kulûb*, 15.

mürîd için, *fena fi'r-Resul* derecesinden, nefiy ve ispatta olan ve murakabeye varmış mürîd için ise *fenâfillâh* derecesinden teveccüh eder.⁴⁴ Bu üç şekilde de mürşid, mürîdin kalbini kendi kalbinin içine, altına ya da yanına koyarak kendi kalbinde olan ilahî feyzden mürîdin kalbine akıtarak onu doldurur. Bu esnada Allah'ın rızasına aykırı bir şey mürîdin kalbinde zuhur ederse mürşidi onu mürîdine yüzler (kusurunu yüzüne karşı söyler) ve bâtinen gerektiği şekilde terbiye ederek buralardan geçirir. Daha sonra mürşid, ne kadar mürîdi var ise, hepsinin ahlâklarının düzelmesi için kendi odasında teveccüh eder. Şeyh Mehmed Nuri Şemseddin, bunun iki şekilde olacağını belirtir:

1. Bütün mürîdlerin kalplerini bir yere getirerek toplar ve kendi kalbinden tümünün kalplerine ilahi feyz doldurur.

2. Bütün mürîdlerinin ahlaklarının güzelleşmesi için hep birlikte Allah'a yönelerek oturulur.⁴⁵

Burada gördüğümüz gibi, Nakşibendî mürşidleri tek kişiye teveccüh edebildiği gibi toplu kalabalığa da teveccüh edebilmektedir. Nitekim, Mevlâna Halid-i Bağdadi'nin mürşidi Şeyh Abdullah Dihlevî (ö. 1824) de kalabalık mürîdlere yapılan teveccühü şu şekilde tarif etmiştir:

“Bütün cemaat içerisindeki kalpleri mana ile toplayıp Cenâb-ı Hakk'a, ilahî! Her birine kendi derecesine göre feyz ver diye yalvarırız. Ardından himmetimizi bütün kalplere teveccüh ederiz. Allah'ın fazl u keremiyle her birinin makamında yükselme hasıl olur.”⁴⁶

Şeyh Bahâüddîn Tâhâ, bunun bir başka örneğini, yazmış olduğu kitabının “Nakşibendîyye sâdâtına ait birtakım acayip hâl ve tasarrufatlar” bölümünde şu şekilde anlatır:

Mürşid, zatını kendisinden nisbet aldığı mürşidin zatında *fena der*. Ardından mürşid, zatını misali suretler olarak cemaatteki mürîdlerin adedince çoğaldığını tahayyül eder. Sonra her bir misali suretiyle cemaatte bulunan müritlerden birisine, himmetini toplayarak teveccüh eder. Böylece bir şahsa teveccüh etmekle de hepsine teveccüh edilmiş olur.⁴⁷

Şeyh Mehmed Nuri Şemseddin'e göre teveccühün sıklığı mürîdin durumuna göre değişebilir. Mürîd orta halli ise haftada bir kere teveccüh yeterlidir. Eğer mürîd müflis olup muhabbetullahtan haberi yoksa o zaman durumuna göre iki günde bir veya üç günde bir kere teveccüh yapılır.⁴⁸ Meczup olan mürîde de cezbe halindeki aşırılığının giderilmesi için sık sık teveccüh edilmelidir. Şeyh Şemseddin, meczup mürîde hem kendisinde olan cezbe almamak hem de ilahi feyz ile onun kalbini temizlemek gerektiğini, bunun ise son

⁴⁴ Nakşibendi, *Miftahü'l-Kulûb*, 69.

⁴⁵ Nakşibendi, *Miftahü'l-Kulûb*, 69.

⁴⁶ Müceddidî, *Dürrül Maârif*, 50.

⁴⁷ el-İmâdî, *Minhâcu Makâsidi'l-Ebrâr ve Mi'râcu Mevâridi'l-Ahrâr*, 172; Aynı zamanda bk. Müceddidî, *Dürrül Maârif*, 163.

⁴⁸ Nakşibendi, *Miftahü'l-Kulûb*, 127.

derece zor olup ancak olgun ve kâmil bir müridin yapabileceğini söyler.⁴⁹ Şeyh Mehmed Nuri Şemseddin, müridin ne zamana kadar teveccühe ihtiyaç duyduğuna da değinir. Buna göre; müride fenâfillâh'tan yapılan teveccüh, müridin seyrüsülûkü tamamlanıncaya kadar devam edilir. Tamamlandıktan sonra teveccühe gerek kalmaz.⁵⁰

4.2. Şeyh Abdurrahim Reyhan'ın (ö. 1998) Tarif Ettiği Teveccüh

Hâlidîyye'den Şeyh Muhammed Sami Erzincânî (ö. 1912) ve onun halifelerinden oluşan silsilede yer alan Şeyh Abdurrahim Reyhan'ın teveccüh ile ilgili uygulamaları kendi sohbetlerinden derlenen *Teveccüh Sohbetleri* adlı kitapta tafsilatlı olarak geçmektedir. Bu kitap teveccüh konusunda yayınlanmış ilk müstakil eser olması özelliğini taşıması bakımından da önemli bir bilgi kaynağıdır.

Şeyh Abdurrahim Reyhan, müridin sırtına el vurarak teveccüh uygulamıştır. Bu şekilde yapılan teveccühün mahiyeti ve hadis-i şerifteki yeri ile ilgili olarak Şeyh Muhammed Sâmî Erzincânî şöyle demiştir:

*Teveccühe devam edip elinizden kaçırmayın. Tarikat Pirlerimiz, kemâl mertebesinde olan şefkatlerinden dolayı, yüce tarikatın arasına teveccühü de koymuşlardır. Zira teveccühte kâmil mürid, vakitli bir halinde iki omzunun arasına bir lütuf tokadı vurur ise, iman kat kat olup yükseldi demektir. Çünkü şeytanın oradaki toplanma yerini yıkıp harap etmiş olur; daha kalbine vesvese verecek kimse kalmaz. İmanın sağlama çıkar. Hazreti Resulullah (s.a.v) Efendimiz de Hazreti Ömer (r.a) Efendimizin sırtına mübarek elleriyle üç defa vurmuşlar ve "İmanın tamam oldu Ya Ömer." buyurmuşlardır.*⁵¹

Şeyh Abdurrahim Reyhan da teveccühün büyük bir amel olduğunu ve aynı zamanda sünnet olduğunu ifade etmiştir. Buna göre, Hz. Peygamber (s.a.v) ashabına teveccühte bulunmuş ve bir teveccüh esnasında mübarek başını sallamış, bu sırada cezbe hâline gelmiştir. O an, başındaki sarığının imamesi düşmüştür. Ashabı, düşen imameyi kapışarak aralarında paylaşmış ve her birine tırnağının ucu kadar bir parça düşmüştür. Bu parçaları ömür boyu teberruk amacıyla saklamışlardır. Şeyh Reyhan, bu olayın, Eşrefoğlu Rumi'nin *Müzekki'n-nüfûs* adlı eserinde yer aldığını söyler.⁵² Bu şekilde sünnette de yer alan teveccüh daha sonra Abdulhâlik Gucdüvânî (ö. 575/1179) tarafından tarikat uygulaması olarak sistemleştirilmiştir.⁴¹

Şeyh Reyhan'ın ifade ettiğine göre inşirah suresinde⁵³ geçtiği üzere Hz. Peygamber'in kalbinin melekler tarafından yıkanıp ameliyat görmüş olduğu gibi müridlerin de kalbi

⁴⁹ Nakşibendi, *Miftahü'l-Kulûb*, 128.

⁵⁰ Nakşibendi, *Miftahü'l-Kulûb*, 125-126.

⁵¹ Tuygun, *Piri Sami Hazretleri Hayatı ve Sohbetleri*, 170-171.

⁵² Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 98. Bkz. Eşrefoğlu Rûmî, haz. Ahmet Kasım Fidan. *Müzekki'n-Nüfûs*, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), 428-429.

⁵³ "Biz senin gönlünü ferahlatmadık mı?", Mehmet Yaşar Kandemir vd., *Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meâli* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), el-İnşirâh 94/1.

teveccühte manevi bir ameliyat görür.⁵⁴ Şeyh Reyhan, bir beyte atıfta bulunarak teveccühün fazileti ile ilgili olarak, ölü kalplerin dirildiğini, zikir tohumu ekildiğini ve ruhların uyandırıldığını söyler:

*Teveccüh olunca her bir ihvâna
Mürde kalplerimiz gelirler cânâ*⁵⁵

Böylece ona göre, kulda Allah'tan ayrı olduğu bilincine dair bir farkındalık meydana gelir ve ruhu ahu figan eder. Ancak bu ahu figanı nihayetinde yeniden vuslata yönelmesine ve kurtuluşuna vesile olur.⁵⁶ Teveccühte kalbe atılan zikir nuru, kişinin yetmiş dokuz kötü huyunun değişmesine sebep olur ve saliki, başlangıçta en kötü ahlaktan kurtarır. Böylece, o kötü ahlaklar, güzel ve erdemli ahlaklara dönüşür.⁵⁷

Şeyh Reyhan, şeriatta olduğu gibi tarîkatta (bâtında ve maneviyatta) da özel ve mübarek günlerin bulunduğunu ifade eder. Teveccüh ve hatm-i hâcegân gibi manevi ibadetlerle ruhun bayram etmesi nedeniyle bu günleri “manevî bayram” olarak ifade eder.⁵⁸ Teveccüh halkasının ise “Ravzâ-i Ridvan” ya da “Halka-i Rahmân” olarak isimlendirildiğini belirtir.⁵⁹ Ravza, cennet bahçesi anlamına gelir. Ridvan ise cennet görevlileridir. Şeyh Reyhan, teveccühün olduğu yerin cennet bahçesine dönüştüğünü ve cennet görevlilerin oraya teşrif ettiğini, büyük ihsanların olduğunu söyler.⁶⁰ Şeyh Reyhan'ın tarifine göre teveccühün uygulanmasındaki usûl ve âdâbı şu şekilde sıralayabiliriz:

Teveccüh Sohbeti: Teveccüh için müridler gün doğmadan sabah, cami veya dergâhta toplanır aç olarak iştirak ederler. Teveccühe başlamadan önce, mürşid müridlerin kalplerini teveccühe hazırlamak için sohbet eder. Buna “Teveccüh Sohbeti” denir.⁶¹

1) Şeyh Reyhan, teveccühten asıl maksadın sohbet olduğunu söyler.⁶² Sohbetin dinlenip anlaşılmasını yeterli görür ancak teveccühte ayrı bir feyz, nur, muhabbetin olduğunu da belirtmiştir.⁶³

Oturma düzeni: 2) Sohbet bitince müridler sırt sırta verir ve namaz safındaki gibi saf olur.

Sohbet bitince müridler sırt sırta verir ve namaz safındaki gibi saf halinde hizaya geçip oturur.⁶⁴ Mürid iki diz üstünde, bağdaş kurarak ya da *aks-i teverruk* denilen namazdaki

⁵⁴ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 65.

⁵⁵ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 13, 174.

⁵⁶ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 2.

⁵⁷ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 13.

⁵⁸ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 149.

⁵⁹ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 31.

⁶⁰ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 518.

⁶¹ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 194, 540.

⁶² Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 102.

⁶³ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 528.

⁶⁴ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 194, 540.

oturuşunun tersi şeklinde oturur.⁶⁵

Silsile okunması: 3) Teveccüh meclisinde silsile okunur, böylece velîlerin ervâhı manevi hediyelerle teşrif eder.⁶⁶ Teveccühün başında mürşid silsileyi Mevlâna Halid'e kadar sesli sonrasında ise gizli okur.⁶⁷

İstiğfar: 4) Mürşid tarafından belirlenen kişi yüksek sesle “Estağfirullah” diye nida eder. Bu nida ile teveccüh başlamış olur ve gözler kapatılır. Bundan sonra amelin bitimine kadar gözlerin açılmaması gerekir. Ardından mürid sonlarını uzatarak, kendi duyacağı bir sesle yirmi beş “Estağfirullah” çeker ve devamlı olarak zikir halinde bulunup, kalbinden Allah lafzına devam eder. Bundan sonraki talimatı mürşid verir. Mürşid üç kere yüksek sesle ve sonunu uzatarak “Estağfirullah” der.⁶⁸ Ardından gizlice yirmi iki tane “Estağfirullah” okur ve yirmi beşi tamamlar.⁶⁹

5) Mürşid iki rekât teveccüh namazını kılar.

6) Mürşid gizli ve aşikâr olarak dualar okur ve safları dolaşır. Müridlerin sırtlarına el vurur ve kelâmı kibar okur.⁷⁰

Şeyh Reyhan'a göre insanın iki kürek kemiği arasındaki çukurda kalbine açılan bir pencere vardır ve şeytan oradan kalbe vesvese verir. Bunu önlemek için teveccühte mürşid oraya eliyle vurur ve o pencereyi kapatır.⁷¹ Teveccühte mürşid, saflar arasını gezerek⁷² müridin o an ki haline göre nazım ile beyitler ve kelâm-ı kibâr okur ve müridlerin sırtlarına el vurur.⁷³ Okudukça manası müridin kalbinde canlanır.⁷⁴ Şeyh Reyhan'a göre bu okunanlar nefes olarak da ifade edilir.⁷⁵ Nitekim çıkan sözler de bir nefestir. Bu nefes, kelâm-ı kibar ya da beyitlerin tesirini şu beyte atıfta bulunarak açıklar:

Kibrit-i Ahmerdir şeyhin nefesi

Yakar dil şehrinde bırakmaz pası

Yani şeyhin nefesi kişinin gönlündeki dünya arzuları, mal sevgisi, evlat sevgisi, makam sevgisini yakıp yok eder.⁷⁶

Şeyh Reyhan, kelâm-ı kibârın her çeşidinin müridin dertlerine şifa olduğunu ifade eder. Ona göre, eğer bu sözler güzel kelimadan ibaretse, ruhun bir gıdası olur; değilse, nefsi

⁶⁵ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 80, 242-243.

⁶⁶ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 35, 82.

⁶⁷ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 11, 35.

⁶⁸ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 11, 35.

⁶⁹ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 11, 238.

⁷⁰ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 11, 64.

⁷¹ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 12, 64.

⁷² Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 13, 499.

⁷³ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 11, 13, 64, 499.

⁷⁴ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 11, 64.

⁷⁵ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 13, 388.

⁷⁶ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 388.

terbiye ve ruhun terakkîsi amacıyla söylenmiştir. Her iki durumda da, söz konusu ifadelerin ruhun gelişimine hizmet ettiğini belirterek bunların hoş olduğunu dile getirir.⁷⁷ Kelâm-ı kibâr okunduğunda, bu kelâm-ı kibârın hakikatinin insanların kalbinde canlandığını söyleyen Şeyh Reyhan, Kelâm-ı kibâr ile atılan tohumun bitmesi için müridin sahip çıkması ve muhafaza etmesi gerektiğini belirtir.⁷⁸

Bir aşır okunur: Tek tek her bir müridin sırtına el vurulduktan sonra bir aşır okunur.⁷⁹

Teveccühün bitirilmesi: 8) Bütün hepsi bitince, “Lillahi'l-Fâtîha” denilerek teveccüh sona erdirilir ve herkes gözlerini açar.⁸⁰

Şeyh Reyhan'a göre teveccühte en önemli olan, kalbi mâsivâlardan arındırıp yalnızca Allah ile meşgul etmektir. Bunun için mürid kalbe gelen kötü düşünceleri, mâsivâyı defetmek için kalbî cihat etmesi gerekir. Mürid bu yöndeki gayretini teveccühün sonuna kadar sürdürmelidir.⁸¹ Şeyh Reyhan, mücâhede eden böyle bir kalbi, pislik atılsa da kirlenmeyerek akan bir nehre benzetir. Aksini ise kirli göl suyuna benzetir.⁸² Teveccüh esnasında kalb-i selîmin elde edilmesi için uygulanan önemli usûl ise râbitadır. Şeyh Reyhan, teveccüh esnasında yapılan râbitayı şu şekilde anlatır: Mürid nefsinin mürşidinin ayakları önünde tasavvur eder. Mürid kalbinden Allah'ı çıkarırsa mürşidi şeriat kamçısı ile onun başına darb eder ve terbiye eder.⁸³

Yine, teveccühte birbirine küs olan ya da bir kardeşini herhangi bir nedenle sevmeyen bir mürid kalb-i selîme ulaşamaz, feyz ve muhabbete mazhar olamaz. Bu durumda mürid teveccühe başlamadan her türlü kırgınlığını, kin, haset, buğz, beğenmeme gibi kötü davranışlarından tövbe etmelidir. Kalbini bunlardan temizlemediği takdirde kalbi bunlarla meşgul olur. Bu kötü ahlaklara sahip kişi sevmediği ihvanını kendisinden üstün görüp “mürşidim onu seviyor, ben de bu yüzden onu seveceğim” diyerek kalbini temizleyebilir.⁸⁴

Şeyh Reyhan, müridin imkânı oldukça teveccühe yılda bir kere katılmasını gerekli görmüştür. Bununla beraber müridin ömürde en az bir kere teveccühe katılmasının şart olduğunu belirtmiştir.⁸⁵ Teveccühü yöneltmek kişi, mutlaka mürşid veya mürşidin görevlendirdiği halife olmalıdır.⁸⁶

Hatm-i hâcegân ile teveccühün önem ve benzerliğine dikkat çeken Şeyh Reyhan'a göre teveccüh, hatm-i hâcegân'ın bir büyüğüdür.⁸⁷ Her ikisi de bazı benzerlikler içerir. Mesela

⁷⁷ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 43.

⁷⁸ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 64.

⁷⁹ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 15.

⁸⁰ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 15.

⁸¹ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 33.

⁸² Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 119.

⁸³ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 35, 120, 122, 119, 172.

⁸⁴ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 175.

⁸⁵ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 243.

⁸⁶ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 58, 255.

⁸⁷ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 102, 451.

hatm-i hâceğân ve teveccüh uygulamalarında, her iki durumda da cemaatle bir araya gelinir, aynı silsile okunur ve aynı şekilde râbita yapılır. İkisinden de aynı muhabbet ve feyz alınabilir.⁸⁸ Bunun yanında bazı farklı yanları da vardır. Mesela teveccüh daha kalabalık sayılarla yapılır. Hatm-i hâceğânda esmâ okunması varken, teveccühte yoktur.⁸⁹ Hatm-i hâceğân her yerde, her zaman, hatm-i hâceğân memurları (yetkilileri) tarafından yapılabilir. Teveccüh için özel bir emir gerekir⁹⁰ ve bu emir herkese verilmemektedir.⁹¹

Şeyh Reyhan'a göre teveccühe katılmanın ön şartı, herhangi bir tarîkata intisap etmiş, usûlüne göre boy abdesti almış olmaktır.⁹² Aksi takdirde kişi fayda alacağı yerde zarar görme durumuna düşer. Şeyh Reyhan, sohbet herkesin katılmasına müsaade ettiğini, ancak hatm-i hâceğân ve teveccüh konusunda dersi olmayanlar ve ön şartları yerine getirmeyenlerin alınmayacağını belirtmiştir.⁹³ Bunun yanında, başka bir tarîkata intisaplı olan kişi, teveccüh veya hatm-i hâceğâna girdiğinde, kendi tarîkatın usûlüne göre değil, orada bulunan müşdidin talimatına uymalıdır. Nakşibendîlikte kasıtlı olarak sesli zikir yasak olduğundan, cehri zikir icra eden bir tarîkata intisaplı olan mürid, Nakşilerin zikrine iştirak edip muhabbet hâsıl olursa, kendisini tutmalıdır.⁹⁴ Şeyh Reyhan'a göre, bu amelî teveccüh, başka tarîkatlarda olmayıp sadece Nakşibendî-Hâlidî koluna özgüdür.⁹⁵

4.3. Şeyh Abdülbâkî El-Hüseynî'nin (ö. 2023) Tarif Ettiği Teveccüh

Şeyh Abdülbâkî el-Hüseynî, Adıyaman ilçesi Menzil köyünde irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Şeyh Abdülbâkî'nin teveccüh ile ilgili tarif ettiği usûl, oğlu ve halifesi olan Muhammed Saki Efendi'nin yazmış olduğu *Arifler Yolunun Edepleri* adlı âdâb konularını içeren kitapta yer alır. Burada müşdidin müride nefes verme şeklinde uygulanan teveccüh tarif edilmiştir. Ancak Şeyh Abdülbâkî, kendi döneminde müridlerin sayısının çok olması ve sağlık sorunlarından dolayı teveccüh uygulamamış, hatm-i hâceğânın bunun yerini doldurduğunu söylemiştir.⁹⁶

Menzil Nakşiliğinde, teveccühte Hz. İsa'nın sünnetinin ihya edildiği ifade edilir. Buna göre, Sâdât-ı Nakşibend, Hz. İsa'nın Sünnetini Nakşibendî tarîkatına bir âdâb, bir rükün olarak koymuş ve tıpkı Allah Teâlâ'nın izni ve desteği ile Hz. İsa (a.s.)'ın nefesiyle ölüleri dirilttiği, bedenen hasta olanları iyileştirdiği, manen ölmüş kalpleri ilahi nurla tedavi ettiği gibi, müşdidler de nefes vermek suretiyle, müridlerin maddi, manevi hastalıklarını tedavi etme usûlünü uygulamıştır. Aynı zamanda kâmil müşdidler Hz. Peygamberin varisi olması

⁸⁸ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 144.

⁸⁹ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 104, 193.

⁹⁰ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 104, 491.

⁹¹ Es-Seyyid Abdurrahim Reyhan, *Gülden Bülbüllere Tasavvuf Sohbetleri* (Dijital Kitap: Reyhan Kültür Vakfı Yayınları, 2024), 2/131.

⁹² Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 125.

⁹³ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 466.

⁹⁴ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 125.

⁹⁵ Erzincani, *Teveccüh Sohbetleri*, 419.

⁹⁶ Kalbe Şifa Sohbetler, "Yarbay Mehmed Ildırar'dan Muhteşem Teveccüh ve Hatme Sohbeti", 00:11:28 - 00:11:43.

hasebiyle, onun nazar yoluyla kalpleri tedavi etme haline de varis olduğu ifade edilir.⁹⁷

Şeyh Abdülbâkî el-Hüseynî'nin teveccüh uygulananış şekli şu şekilde tarif edilmiştir: Mürid teveccühe gireceği gün sabahından itibaren yeme içmeyi keser. Abdestli bir şekilde teveccühe girer ve âdâb üzere oturur. Müridler hatm-i hâcegândan farklı olarak teveccühte, sıra halinde, sırt sırta vererek ve her sıra arasında mürşidin geçebileceği kadar bir alan bırakarak edep üzere otururlar. Bundan sonra mürid, gözünü kapatır, yirmi beş kere “estağfirullah” dedikten sonra mürşidin teveccüh alanına girişini bekler. Teveccüh bitimine kadar gözlerini kapalı tutarak bütün dikkatini manen yaralı olan kalbine ve buna merhem olacak mürşidine çevirir.⁹⁸

Mürid, mürşidini Allah Teâlâ tarafından görevlendirilmiş ve manevi imkanlarla donatılmış bir doktor olarak düşünür. Allah Teâlâ'nın Hz. İsa'nın nefesiyle ölüleri dirilttiği gibi, mürşid aracılığıyla manen ölmüş kalpleri ilahi nur ile iyileştirdiğine itikat eder. Mürşidi silsileyi okurken üzerine ilahi nurların ve tecellilerin indiğini düşünür. Bunun yanında, Hz. Peygamber'in ruhaniyetinin geldiğine, sâdât-ı kirâmın himmette bulunduklarına, her birinin getirdiği manevi hediye ve ilaçların kendi mürşidin eline teslim ettiklerine inanır. Mürşid bu ikramları kalbi hazır ve ehil olanlara verdiği için müridin bu ikramlara layık olabilmek için zâhîrî ve bâtınî edeplere riayet ederek mürşidine yönelir. Aciz ve muhtaç olduğunu, ancak layık olmadığını, başkalarının maksadına ulaşmış olup kendisinin ise nefsinden dolayı geri kaldığını düşünür.

Teveccühte mürid, yalnızca mürşidini ümit bilip, nefsinden de korkarak *havf* ve *recâ* arasında olmalıdır. Mürşidinin hasta olan nefsiyle ilgilenip ona bir ilaç vermesi için kalben niyaz eder. Zira o meclise teşrif eden zevâtın yardımı, müridin talep edişindeki istek, samimiyet ve edebine göre gelmektedir.⁹⁹

Mürid, mürşidi yanına yaklaşıncâ büyük bir ikram ve devletle yüz yüze geldiğini düşünerek mürşidine karşı muhabbet ve hürmetini arttırır ve tüm varlığı ile ona yönelir. Mürşidi tam hizasına geldiğinde normal bir şekilde ağzını açarak mürşidin nur ve feyz içeren nefeslerini üflemesini bekler. Kalbinin yaraları için bir ilaç olan bu nur ve feyzi mürşid ağzına üflediği vakit nefesiyle içine çeker. Mürşidin her nefes verişinde, mürid aynı niyet ve edebi koruyarak nefesi içine çeker. Teveccühün sonlanmasına kadar mürid huzur halini koruyarak mürşidinden himmet talep etmeye devam eder. Teveccühün sonunda bir sûre ya da âyet okunur. Bu da teveccühün bittiğine işaret eder. Bundan sonra mürid yirmi beş kere “estağfirullah” der ve gözlerini açar. Teveccühün yapılacağı zamanı ise mürşid belirler.¹⁰⁰

⁹⁷ Haşimî, *Arifler Yolunun Edepleri*, 124; Kalbe Şifa Sohbetler, “Yarbay Mehmed İldırar'dan Muhteşem Teveccüh ve Hatme Sohbeti”, 00:00:36-00:01:20.

⁹⁸ Haşimî, *Arifler Yolunun Edepleri*, 123.

⁹⁹ Haşimî, *Arifler Yolunun Edepleri*, 124.

¹⁰⁰ Haşimî, *Arifler Yolunun Edepleri*, 125.

5. Kadınlara Teveccüh

Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden Şeyh Bahâeddin Tâhâ ve Şeyh Mustafa İsmet Garibullah, eserlerinde mürşidin kadınlara teveccüh etmesi hakkında bazı uygulama örnekleri ile usûl ve âdâblara yer vermişlerdir. Bu bölümde, söz konusu kaynaklardan faydalanarak, mürşidin kadın müridine hangi yöntemlerle teveccüh edebileceğini ele alacağız.

5.1. Kadınlara Amelî Teveccühün Yapılmadığı Örnekler

Daha önce belirttiğimiz üzere, erkeklere amelî teveccüh mürşid tarafından çeşitli usûllerle yapılabilmektedir. Kadınlara uygulanması konusunda ise İslamî esasların gözetildiğini görüyoruz. Nitekim Şeyh Abdurrahim Reyhan, yukarıda bahsi geçtiği üzere, müridlere sırta el vurma yoluyla yapılan teveccüh şeklini usûl edinmiş, ancak şer 'an kadınlara uygulanamayacağından dolayı erkeklere özel bir uygulama olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple kadınlara amelî teveccüh yapmamıştır. Bununla beraber “Hanımlara teveccüh yok ama teveccüh ile hatme birdir” diyerek hanımlar için hatmenin bunun yerini alacağını ve yeterli olacağını belirtmiştir.¹⁰¹

Şeyh Abdülbâkî el-Hüseynî'nin tarif ettiği ve kendi silsilesindeki şeyhler tarafından uygulandığı bilinen, müride yakın mesafeden nefes üfürme suretiyle yapılan teveccüh de yine şer'i açıdan uygun görülmemesi sebebiyle sadece erkeklere uygulanmış, bayanlara uygulanmamıştır.¹⁰²

5.2. Kadınlara Teveccühün Yapıldığı Örnekler

Tasavvuf literatüründe önemli bir yeri olan teveccüh uygulamasının kadın müridlere yönelik boyutu, özellikle şer'î kurallar gözetilerek farklı yöntemlerle ele alınmaktadır. Nakşibendî geleneğinde, kadınlara teveccühün nasıl yapılabileceğine dair detaylı açıklamalar, kaynaklarda bulunmaktadır. Bu bağlamda, aşağıda Şeyh Mustafa İsmet Garibullah ve Şeyh Bahâeddin Tâhâ'nın eserlerinde yer alan kadınlara yönelik teveccüh usûlleri ele alınacaktır.

5.3. Şeyh Mustafa İsmet Garibullah'ın (ö. 1873) Tarif Ettiği ve Kadınlara Uygulanan Teveccühte Usûller

5.4. Kocası Yanında Teveccüh

Şeyh Mustafa İsmet Garibullah (ö. 1873), mürşidin kadın müride teveccüh etmesi konusunda önerdiği yöntemlerden biri, mürşidin kadın müride kocası yanında teveccüh etmesi suretiyle uygulanan teveccüh şeklidir. Şeyh Mustafa İsmet Garibullah'ın kadınlara teveccüh yapıp yapmadığına dair kesin bir bilgiye sahip değiliz. Ancak kendisi, tarîkatta ihlâs sahibi olan ve yanında kocası bulunan kadına mürşidin teveccüh edebileceğini ve

¹⁰¹ Reyhan, *Gülden Bülbüllere*, 2/131.

¹⁰² A.T (Abdülbâkî Elhüseynî'nin irşad dönemindeki vekili), Kişisel Görüşme, 22 Şubat 2025.

bunun caiz olduğunu aşağıdaki beytinde belirtmiştir.

Veyahut hatunun ger zevci olsa, tarîkatta dahi ihlâsı bulsa
Teveccüh kıl anın yanında görse, ziyan yoktur eğer böyle olursa
Fesattan kaç aziz Hakka gidelim, Cemâli bâ kemâle seyr idelim.¹⁰³

5.5. Kâmil Bir Kadın Aracılığı ile Teveccüh

Şeyh Mustafa İsmet Garibullah, mürşidin kadına teveccüh etme usûllerinden bahsederken, bir başka beytinde kâmil bir kadına teveccüh yaptırabileceğini beyan etmiştir:

Meğer bir kâmile olsa bölükte
Hicâbsız seyr idüp yâri sülükte
Fenâ andan bekâ buldu mülükte
Olur nisvanla câiz her bölükte
Teveccüh, hatm idüp Hakk'a gidelim
Cemâli bâ kemâle seyridelim.¹⁰⁴

Şeyh Mustafa İsmet Garibullah'dan sonra silsilede yer alan Şeyh Mahmud Ustaosmanoğlu, beytin şerhinde bu çeşit kadınların Nur Sûresi 37. âyetinde geçen ricâl denilen kimselerden olduğunu ifade eder.¹⁰⁵

Şeyh Garibullah, bir başka beytinde ise kadınlara tarîkat talimi konusunu işlerken giyaben kadına teveccüh edilmesinden de bahsetmiştir:

Gıyabından teveccüh kıl gidelim, Cemâli bâ kemâle seyredelim.¹⁰⁶

5.6. Şeyh Bahâeddîn Tâhâ'nın (ö. 1918) Tarif Ettiği Kadınlara Uygulanan Teveccüh Usûlü:

Şeyh Bahâeddîn Tâhâ'nın eserinde yer alan “Nakşibendî sadatlarının tasarrufları” başlığı altındaki izaha göre, kadınlara giyaben teveccüh uygulaması belirli usûllere tabidir. Bu usûle göre, teveccüh edilecek kadın, mürşidin fiziksel olarak bulunmadığı bir yerde, bu ister bir perde arkası olsun ister yakın veya uzak bir ev olsun, bulunmalıdır. Kadının yanında mutlaka onun bir mahremi veya mürşidin mahremlerinden bir kadın olmalıdır. Bu refakatçi mahrem, kadına zikir telkininde bulunur. Mürşid ise bu süreçte, kadının misalî suretine teveccüh eder ve kendi kalbini, kadının yanındaki mahrem kalbine derc

¹⁰³ Anlamı: “Hanımın yanında zevci olsa, o, tarîkatta ihlâsı bulmuş olsa. Bu hanıma kocasının yanında teveccüh edilir. Bunda ziyan yoktur, caizdir.” Garibullah, *Risale-i Kudsiyye*, 1/289.

¹⁰⁴ Anlamı: “Eğer cemaat içinde kâmile (olgun bir hanım) olsa ve bu hanım manevi yürüyüşünde Mevla Teala'yı hicapsız seyrediyor ise. Yüksek makamlarda fenadan sonra bekayı bulmuş bir hanım ise. Böyle bir hanım kadınlarla her bölükte bulunur. Böyle bir kadın teveccüh de etsin, Hatm-i Hâce de yapsın.” Garibullah, *Risale-i Kudsiyye*, 1/302-305.

¹⁰⁵ (en-Nûr24/37), “Onlar (ricâlün) ne ticaret ne de alışverişin kendilerini Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoyamadığı insanlardır. Onlar, kalplerin ve gözlerin allak bullak olduğu bir günden korkarlar.” Bkz; Garibullah, *Risale-i Kudsiyye*, 1/302-305.

¹⁰⁶ Anlamı: “Huzurda hazır olmadığı halde o hanıma teveccüh kıl gidelim”, Garibullah, *Risale-i Kudsiyye*, 1/285.

(yerleştirme) eder. Ardından mürşid, "himmeti cem ve nisbeti ilka etmek" suretiyle, yani manevi gücünü toplayıp manevi bağı kurarak, mahrem kalbinin içinde bulunan kadının kalbine teveccühte bulunur. Şeyh Bahâeddîn Tâhâ, kendi şeyhinin kalpleri derc etme konusunda mahir olduğunu belirtmiş ancak bir mürşidin kadının misali suretini tasavvur etmeksizin, tam bir himmet ve nisbet ile doğrudan kadının hakikat-ı câmiyasına (kalbine) teveccüh etmesinin mümkün olup olmadığını ve bunun uygunluğunu şeyhine sormuştur. Şeyhi bu soruya karşılık, bu usûlde bir sakınca olmadığını, kendisinin de bu yöntemi uyguladığını ve fayda verdiğini ifade etmiştir.¹⁰⁷

Bu izahatlar, teveccühün kadınlara uygulanmasında mahremiyet kurallarının gözetildiğini ve fiziksel temas içermeyen, daha çok manevi ve gıyabi yöntemlerin kullanıldığını göstermektedir. Kadının yanında bir mahrem bulunması ve mürşidin manevi yönelişini misali suret veya mahrem aracılığıyla gerçekleştirmesi, bu usûlün temel prensiplerindendir.

Sonuç

Bu çalışmamızda, Nakşibendilikte önemli bir irşad yöntemi olarak kullanılan teveccüh kavramını inceledik. Bu uygulamanın farklı boyutlarına ışık tutmaya çalıştık. Teveccüh, mürşidin rûhî kabiliyetini artırmak ve ilahî feyzi aktarmak amacıyla tüm manevî gücüyle müridine yönelmesi anlamına gelmektedir. Diğer tarikatlarda da kullanılmasına rağmen, Nakşibendî gelenekte özel bir yere sahiptir.

Çalışmamız, teveccühün sadece teorik bir kavram olmakla kalmayıp, mürşidin geniş bir yelpazede tasarrufta bulunabildiği pratik bir manevî müdahale olduğunu ortaya koymaktadır. Kaynaklarda teveccühün dört ana türüne rastlandığı belirtilir: Allah'a teveccüh, kalbe teveccüh, müridin mürşidine teveccühü ve mürşidin müridine teveccühü. Bu çalışmanın ana odak noktası ise mürşidin müridine yönelik yaptığı teveccüh olmuştur. Bu yönelişin çeşitli vasıtaları ve uygulama şekilleri bulunmaktadır. Mürşid, müridine nazar yoluyla (gözle manen bakarak), kalp/ruh/bâtın ile (içsel manevî güçle), müridin fiziksel olarak huzurunda olduğu durumlarda amelî uygulamalarla, ya da müridin fiziksel olarak bulunmadığı zamanlarda gıyaben (hayal üzerinden) manevî olarak teveccüh edebilmektedir.

Çalışmamızda, Türkiye'deki yakın dönem Nakşibendî-Hâlidî mürşidlerinden Şeyh Mehmed Nuri Şemseddîn en-Nakşibend, Şeyh Abdurrahim Reyhan ve Şeyh Abdülbâkî el-Hüseynî'nin tarif ettiği amelî teveccüh usûl ve âdâbları detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu örnekler, mürşidin fiziksel mevcudiyetinde gerçekleşen belirli zahirî uygulamaları içermektedir. İncelenen örneklerde Şeyh Mehmed Nuri Şemseddîn'in alnı alına dayama, Şeyh Abdurrahim Reyhan'ın sırta vurma ve Şeyh Abdülbâkî el-Hüseynî'nin nefes üfürme gibi farklı yöntemler kullandığı görülmüştür. Bu uygulamaların Peygamberlerin (özellikle Hz. İsa'nın nefesi ve Hz. Muhammed'in nazarı) manevî tasarruflarına dayandığı da ifade

¹⁰⁷ el-İmâdî, *Minhâcu Makâsidi'l-Ebrâr ve Mi'râcu Mevâridi'l-Ahrâr*, 172.

edilmiştir. Teveccüh, birebir yapılabildiği gibi, müridlerin kalabalık olduğu durumlarda cemaat bir araya getirilerek tahayyül yoluyla toplu olarak da gerçekleştirilebilmektedir.

Teveccühün mahiyeti ve faziletleri arasında, müridin ruhsal yeteneklerini artırma, feyz aktarımı, tasavvuf yolunda kolay ve hızlı ilerleme sağlama, kalpteki kötü düşünce ve vesveseleri giderme, kalbi zikir ve cezbe ile doldurma ve kötü ahlakları temizleme gibi birçok fayda sayılmaktadır. Şeyh Abdurrahim Reyhan'ın belirttiği gibi, teveccüh tasavvuf yolunda ilerlemenin en önemli sebeplerinden biridir.

Çalışmanın önemli bir katkısı, tasavvuf literatüründe nadiren ele alınan kadınlara uygulanan teveccüh âdâbını incelemesidir. Kadınlara teveccüh uygulanırken şer'î kuralların esas alındığı net bir şekilde görülmüştür. Erkeklerle uygulanan fiziksel temas içeren amelî teveccüh yöntemleri (sırtta vurma, nefes üfürme gibi) kadınlar için uygulanmamıştır. Bunun yerine, Şeyh Abdurrahim Reyhan örneğinde olduğu gibi hatm-i hâcegân'ın teveccühün yerini alabildiği, Şeyh Mustafa İsmet Garbullah'a göre kocası yanında veya kâmil bir kadın aracılığıyla teveccühün mümkün olabildiği ve Şeyh Bahâeddîn Tâhâ'nın tarif ettiği gibi gıyaben (perde arkasından veya uzaktan, bir mahrem eşliğinde) manevî yönelme şeklinde uygulanabildiği anlaşılmaktadır.

Amelî teveccüh uygulamalarındaki mürid âdâbına bakıldığında, müridin genellikle herhangi bir fiziki eylemde bulunmaksızın, mürşidin tasarrufuna tam bir teslimiyetle, daha çok kalbini mâsivâdan (dünya meşgaleleri ve kötü düşüncelerden) korumaya odaklanarak katılım göstermesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu, teveccühü zikir ve hatm-i hâcegân gibi diğer manevî uygulamalardan ayıran temel farklardan biri olarak değerlendirilmiştir.

Şeyh Abdurrahim Reyhan, teveccühü hatm-i hâcegân'ın bir büyüğü olarak görmüş, bazı benzerlikler (grup, silsile, râbîta) ve farklılıklar (esmâ okunmaması, özel emir gerekliliği) bulunduğunu belirtmiştir. Teveccühe katılmanın temel şartları arasında tarikat intisabı ve gusül abdesti de zikredilmiştir.

Sonuç olarak, bu çalışma teveccühün Nakşibendî-Hâlidî geleneğindeki çok yönlü bir irşâd yöntemi olduğunu, mürşidin nazarıyla, kalbiyle, fiziksel eylemlerle veya gıyaben müridine manen yönelebildiğini göstermiştir. Özellikle kadınlara uygulanan teveccühün şer'î hassasiyetlerle belirlenmiş özgün yöntemlerini ve farklı mürşidlerin amelî teveccüh uygulamalarındaki çeşitliliği ortaya koyarak, bu konuda literatürdeki eksikliği doldurmayı ve teveccühün daha geniş bir bakış açısıyla anlaşılmasına katkı sağlamayı hedeflemiştir.

Kaynakça | References

- Aktan, Mustafa. *Mehmed Nuri Şemseddin Efendi'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Altuntaş, İhramcızâde Hacı İsmail Hakkı. *Gavsü'l-Azam İhramcızâde Hacı İsmail Hakkı Toprak: Nakşi Halidi Hâkî Tarikatında Seyr ü Sülûk*. İstanbul: Gözde Matbaacılık, 2010.
- Arvâsî, Seyyid Sıbgatullah. *Minah*. çev. Siraceddin Önlüer-Hüseyin Okur. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Efendioğlu, Mehmet. “Sahâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/491. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Elhüseynî, Es-Seyyid Muhammed Saki. *Hatm-i Hâcegân ve Saadetli Sâdâtı*. İstanbul: Serhend Yayınları, 1. Basım, 2024.
- Erzincani, Abdurrahim Reyhan. *Gülden Bülbüllere Teveccüh Sohbetleri*. Ankara: Bilge Yayıncılık, 2011.
- Garibullah, Şeyh Mustafa İsmet. *Risale-i Kudsiyye*. Şerhi ve izahı: Mahmud Ustaosmanoğlu. 1. ve 2. Cilt. İstanbul: Ahıska Yayınevi, 2023.
- Hânî, Muhammed b. Abdullah Sûfiyye. *Âdâbı: Behcetü's-Seniyye*, çev. Mehmet Talha Odabaşı. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006.
- Hüseynî, Gavs-ı Sânî Şeyh Seyyid Abdülbâkî. *Sohbetler*. haz. Semerkand Yayın Heyeti. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2023.
- Haşimî, Seyyid Muhammed Saki. *Arifler Yolunun Edebleri*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009.
- İmâmî Rabbânî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Orhan Ençakar. 1. Cilt. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2015.
- İmam-ı Şâ'râ'nî. *el-Envârul Kudsiyye fî ma'rifeti Kavâidi's-Sûfiyye*. çev. Şeyh Yahya el-Abbâsî – Dr. Süleyman Taş. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2023.
- Kalbe Şifa Sohbetler. “Yarbay Mehmed İldırar'dan Muhteşem Teveccüh ve Hatme Sohbeti”. YouTube. Yayın Tarihi 29 Aralık 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=zxtQE9xrLY&t=704s>
- Kandemir, Mehmet Yaşar vd. *Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Molla Câmî. *Nefehâtü'l Üns min Hadarâtî'l Kuds*. çev. Mahmud Lamii Çelebi. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2023.
- Müceddidî, Rauf Ahmed. *Marifet Deryasından İnciler: Dürri'l Maârif*. çev. M. Ali Özkan. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemet'l-Kâmûsî'l-Muhît: Kâmûsü'l-Muhît Tercümesi*. haz. Mustafa Koç vd. 6. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Nakşibendi, Mehmed Nuri Şemseddin. *Miftahü'l-Kulûb*. haz. Muhammed Safi – Mahmud Sipahi. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2017.
- Nakşibendî, Şeyh Bahâuddîn Tâhâ el-İmâdî. *Minhâcu Makâsidi'l Ebrâr ve Mi'râcu Mevâridi'l-*

- Ahyâr. haz. Ferzende İdiz. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2020.
- Öngören, Reşat. “Şeyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/51. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Reyhan, Es-Seyyid Abdurrahim. *Gülden Bülbüllere Tasavvuf Sohbetleri*. E-Kitap: Reyhan Kültür Vakfı Yayınları, 2024.
- Rûmi, Eşrefoğlu. *Müzekki'n-Nüfûs*. haz. Ahmet Kasım Fidan. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010.
- Safî, Mevlânâ Ali b. Hüseyin. *Reşehat*. sad. Mustafa Özsaray. İstanbul: Semerkand Yayınları, 5. Basım, 2011.
- Sahib, Esad. *Mektubat-ı Mevlâna Halid*. haz. Dilaver Selvi – Kemal Yıldız. İstanbul: Sey-Tac Yayınları, 2004.
- Tâhî, Şeyh Abdurrahman-ı. *Mektubât-ı Seyda-i Tâhî*. çev. Ahmed Şahin. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015.
- Topbaş, Osman Nuri. *Îmândan İhsana Tasavvuf*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Tosun, Necdet. *Hâcegân Yolu*. İstanbul: Erkam Akademi Yayınları, 2022.
- Tuygun, Ünal. *Piri Sami Hazretleri Hayatı ve Sohbetleri*. İstanbul: Umran Yayınları, 1997.
- Ülfî, Eş-Şeyh Mahmud en-Nakşibendî el-Müceddidî el-Hâlidî. *İrşâd'ül-Mürîdîn*. haz. Ahıska Neşir Heyeti, İstanbul: Ahıska Yayınevi, 2022.
- Vazife-i Hizmet. “Tarikatta Teveccüh ve Feyiz nedir? /Cübbeli Ahmet Hoca”. *YouTube*. Yayın Tarihi 27 Mart 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=NZ9rj2qPGWs>
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.



İdris Muhtefî ve Vahdet-i Vücûd: Melâmi Bir Perspektiften İçsel Birlik ve Hakikat Arayışı

Muhammed Nur KAPLAN | orcid.org/0000-0001-8075-6497 |
muhammednurkaplan@karabuk.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Karabük, Türkiye
<https://ror.org/04wy7gp54>

Şerife Elvan ÖKSÜZOĞLU | orcid.org/0000-0002-4170-1087 | seelvan.oksuzoglu@gmail.com

Doktora Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, Karabük, Türkiye
<https://ror.org/04wy7gp54>

Öz

Osmanlı dönemi tasavvuf ekolleri, hareketliliği ve üretilen sayısız çeşitlilikte eser dilin imkanlarını aşan bir ustalık ile derin konuları açıklamayı, düşünce üretmeyi, manevi arayış içinde olanlara yol göstermeyi hedeflemiştir. Bu çalışma, Osmanlı dönemi Bayrâmî Melâmîlerinden gizemli bir isim olarak anılan İdris Muhtefî'nin şatahatından hareketle bir Melâmî şeyhinin vahdet-i vücûd çerçevesinde içsel birlik arayışını ele almayı amaçlamaktadır. Bu gayeden hareketle İdris Muhtefî'nin görüşlerini yansıtan on beş beyitlik meşhur şiiri incelenmiştir. Şiirde geçen anahtar kavramlar ve vahdet-i vücûd ile ilişkisi, vahdet-i vücûd düşüncesini yansıtan tema ve sembollerin hakikat yolcusu için yaşam pratiğine dönüştürmesi hakkında ne tür bilgiler içerdiği araştırılmıştır. Semboller ve metaforlar insanlığın binlerce yıldır kullanageldiği en iyi dilsel aktarım araçlarındandır. Bu yüzden sembollerin evrensel bir değer oldukları söylenebilir. Sembollerin tasavvuf edebiyatında kullanımları oldukça yaygındır. Tasavvuf eserleri arasında remiz ve temsil içeriği yoğun olan eserler ve şiirler genelde şatahat olarak adlandırılan bir üslup ile ifade edilir ve bu üslup tasavvufi hakikatlerin sembolik bir dille aktarılmasına imkan sağlar. Manevi coşku ve heyecan ile söylendiği düşünülen bu şatahatlar analiz edildiğinde tutarlı ve belli prensiplerle temellendirilmiş güçlü bir düşünceye, bilgiye dayandırıldıkları görülmektedir. Çalışmada yapılan literatür taraması ve metin analizi sonucunda İdris Muhtefî'nin beyitlerinde geçen sembollerin işlevleri, kökleri ve vahdet-i vücûd düşüncesi ile ilişkileri ortaya konmaktadır. Bu bağlamda çalışma bireyin hakikat arayışı ve manevi yönelimlerine dair derinlemesine bir anlayış geliştirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Bayrâmi, Melâmi, İdris Muhtefî, Vahdet-i vücûd.

Atıf Bilgisi

Kaplan, Muhammed Nur. Öksüzoğlu, Şerife Elvan. “İdris Muhtefî ve Vahdet-i Vücûd: Melâmi Bir Perspektiften İçsel Birlik ve Hakikat Arayışı”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), 556-579. DOI: 10.69576/ihya.1624401

Geliş Tarihi	21 Ocak 2025
Kabul Tarihi	04 Nisan 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

İdris Mukhtafi and Wahdat al-Wujud: The Quest for Inner Unity and Truth from a Melami Perspective

Muhammed Nur KAPLAN | orcid.org/0000-0001-8075-6497 |

muhammednurkaplan@karabuk.edu.tr

Asst. Prof. Dr., Faculty of Theology, Karabuk University, Karabuk, Türkiye

<https://ror.org/04wy7gp54>

Şerife Elvan ÖKSÜZOĞLU | orcid.org/0000-0002-4170-1087 | seelvan.oksuzoglu@gmail.com

PhD Student, Karabuk University, Karabuk, Türkiye

<https://ror.org/04wy7gp54>

Abstract

The diverse intellectual output and spiritual dynamism of Sufi orders during the Ottoman period aimed to illuminate profound metaphysical subjects, inspire contemplation, and guide seekers along the spiritual path. This study focuses on the inner unity expressed by a Melami sheikh within the conceptual framework of Wahdat al-Wujud, based on the poetry of İdris Mukhtafi, a mysterious figure associated with the Bayrami-Melami tradition of the Ottoman era. In this context, a well-known fifteen-couplet poem that reflects the metaphysical views of İdris Mukhtafi is examined in detail. The study explores the key spiritual concepts alluded to in the poem, their connection with Wahdat al-Wujud, and how these themes contribute to the embodiment of symbolic language in the spiritual life of the wayfarer. Particular attention is given to the transformative function of symbols and metaphors, which have long served as universal tools of human expression. Symbolism plays a central role in Sufi literature, where poems and discourses marked by intense metaphorical language are often referred to as satahat. Though such expressions may appear to arise from spiritual ecstasy or enthusiasm, close analysis reveals that they are underpinned by coherent theological insights and well-grounded metaphysical principles. Through a combination of textual analysis and literature review, this study reveals the symbolic structures and conceptual foundations embedded in the verses of İdris Mukhtafi and elucidates their relationship to the doctrine of Wahdat al-Wujud. Ultimately, the study offers a deeper understanding of the Melami path as a spiritual orientation rooted in inward unity, symbolic insight, and the existential search for divine truth.

Keywords: Sufism, Bayramiyya, Melamiyya, Idris Mukhtafi, Wahdat al-Wujud.

Citation

Kaplan, Muhammed Nur. Öksüzöğlu, Şerife Elvan. “Idris Muhtefi and Wahdat al-Wujud: The Quest for Inner Unity and Truth from a Malamati Perspective”. *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), 556-579. DOI: 10.69576/ihya.1624401

Date of Submission	21 January 2025
Date of Acceptance	04 April 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

The Sufi tradition has effectively understood religious life and shaped cultural life since its birth. The best examples of this are seen in the Seljuk and Ottoman periods. Especially in the Ottoman period, the connection between the administration and the lodges reflects the Sufi-oriented face of the empire in every aspect. It is generally thought that the relations between the lodge and the state are in harmony. However, it is also a fact that there are some Sufi circles that are in tension with the administration. The most well-known of these is the conflicts between the Bayrami Melamis and the administration. Melamism, a Sufi approach, gained momentum again after the period of Dede Ömer as a branch of the Bayrami sect, founded by Hacı Bayram-ı Veli. It stands out with the extraordinary life story of İdris Muhtefî, one of the sheikhs of the Melami school, who is identified with Islamic Sufism in terms of purpose and principle in the search for truth but differs from it in terms of some methods. In addition to the interesting life of İdris Muhtefî, one of his poems that has survived to this day is famous. Shatahat is a form of expression that includes symbols and metaphors that Sufis use to express some discourses that exceed the possibilities of language and to express knowledge of truth at a level that not everyone can understand. It is generally stated that shatahats are sung with intense emotionality and in a state of spiritual enthusiasm. When İdris Muhtefî's poem was analyzed, it was observed that these statements were not said only with emotional enthusiasm. When we look at Muhtefî's way of using symbols, it is understood that he has a versatile mastery of narrow and broad language. In his famous poem, Muhtefî describes the inner dynamics of a dervish, his quest, his mistakes, and his rebirth. He also includes the metaphysical expansions of Sufi thought. So much so that the same couplets answer individual spiritual maturation and how the world exists. As can be understood from here, İdris Muhtefî knows the idea of the unity of existence and says the couplets within this framework. Based on this, it is concluded that shatahat is based on an epistemic basis. The idea of vahdet-i vücûd is a system of thought systematised by Ibn Arabî. According to this idea, Being is unique. It has gradually opened up through manifestation and become visible in the universe. At each level, an expansion occurs from the abstract to the concrete. Sufis call these degrees "meratib". Each level has its characteristic form. Being acquires a new concrete appearance at each degree and takes on the form of the visible universe in its final form. Thus, the visible world both hides and points to an invisible truth. In İdris Muhtefî's poetry, this opening is expressed through symbols. The study aims to analyse this poem, which contains intense symbols and metaphors, and to reveal the influence of Vahdet-i Vücûd in İdris Muhtefî's Sufi thoughts. In conclusion, by focusing on the poetry of İdris Muhtefî, this research reveals that the Melamis, thought to act mainly with spiritual feelings and enthusiasm, are based on a much deeper and more consistent foundation. In particular, the fact that İdris Muhtefî adopted a theory of knowledge such as Vahdet-i Vücûd shows that the Melami school has a depth and systematicity that was not previously foreseen. The analysis made of the poems of İdris Muhtefî allows a better understanding of the basic principles of the Melamis. While the spiritual enthusiasm and inner search seen in the poet's works may be perceived as delirium or a disordered way of thinking on the surface, it is understood that these emotional depths and enthusiasms express a search for truth that coincide with the understanding of Vahdet-i Vücûd. This consistency in the intellectual

structure of the Melamis is directly related to their individual experiences and spiritual searches in their Sufi journeys. In summary, the Sufi discourses and symbolism that emerge in the poetry of İdris Muhtefi reveal that the Sufi thoughts of the Melamis, individually and collectively, have a much more advanced theoretical level. In this respect, the fact that the Melamis were initially accepted as a school distant from theoretical systems stems from their focus on the surface of their thought structure. The versatile use of language and the simple expressions of deep symbols seen in the poetry of İdris Muhtefi allow their understanding of inner unity and their Sufi perspectives to be understood more clearly.

Giriş

İslam tasavvuf düşüncesinde, vahdet-i vücûd (varlığın birliği) anlayışı, insanın varlıkla ve Yaratıcı ile olan ilişkisini derin bir biçimde işleyen bir düşüncedir. Bu düşünce, Allah'ın mutlak varlığını “lâ mevcude illâ Hu” perspektifinden vurgulayan ve insanın benlik ve hakikat ile ilgili algısını yeniden şekillendiren keşfe dayalı bir yaklaşımdır. Tasavvuf tarihi boyunca bu düşünce farklı türlerde adı konulmadan işlenmiştir. Tasavvufun teşekkül döneminde tevhidi merkeze alan bu düşünceyi İbnü'l Arabi sistemleştirmiş olup vahdet-i vücud ismini hiç kullanmamış olmasına rağmen düşüncenin kurucusu kabul edilmiştir. Bu düşüncenin ifadesi dili aşan tecrübeler olması münasebetiyle büyük ölçüde sufi şiirler ve şatahatlarda farklı bir biçimde ele alınır halde karşımıza çıkmaktadır. İdris Muhtefi, tasavvufi düşüncenin Melâmi ekolünün gizemli bir ismi olarak, vahdet-i vücud öğretisini benimsemiş ve bu öğretinin içsel dönüşümle ilişkilendirilmesinde kendine özgü bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu bağlamda, Muhtefi'nin meşhur şatahatını vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde ele almak, tasavvufun farklı söylem tarzlarında daha derinlikli bir anlayış geliştirdiklerini ortaya koyacaktır.

Melâmiye, özellikle tasavvufun daha içsel ve bireysel yaşam biçimine odaklanan, kendini gizleyerek dış dünya ile ilişki kurmayı benimseyen bir akımdır. Bu gelenek, tasavvufi hakikate ulaşmayı, kişinin benliğini aşarak ilahi hakikate yönelmesi ve içsel bir dönüşüm sürecine girmesi olarak tanımlar. İdris Muhtefi'nin tasavvufi anlayışı, Melâmiye geleneğinin etkisiyle şekillenmiş ve vahdet-i vücûd öğretisini bir içsel birlik arayışı olarak yorumlamıştır. Bu perspektif, insanın kendi içindeki hakikati keşfetmesi ve zahiri görünüşün ötesine geçerek ilahi olanla birleşmesi gerektiğini savunur.

Bu araştırmanın amacı, İdris Muhtefi'nin tasavvufi yaklaşımının, Melâmiye geleneğiyle birlikte nasıl şekillendiğini ve bu öğretilerin vahdet-i vücûd anlayışı ile olan ilişkisinin derinliklerini incelemektir. Özellikle, içsel birlik ve hakikat arayışı konularının, aklın ve dilin sınırlarını zorlayan şekilde dile getiriliş tarzının Muhtefi'nin düşüncesini nasıl yansıttığı ve bu söylemlerin, bireysel manevi dönüşüm sürecine etkisi ele alınacaktır. Araştırmanın bir diğer önemli sorusu, vahdet-i vücûd anlayışının Melâmiye geleneği ile nasıl örtüştüğü ve bu örtüşmenin içsel deneyim ve pratikler üzerindeki etkileridir.

1. İdris Muhtefî Kimdir?

İdris Muhtefî hakkında en detaylı bilgiye Nev'îzâde Atâyî'nin *Şakâ'ik Zeyli* adlı eserinde rastlanılmaktadır. Bu eserde geçen bilgilere göre Bayrâmî Melâmilerinden olan İdris Muhtefî bugün Yunanistan sınırları içinde kalan Tırhala'da fakir bir ailede doğmuştur. Doğum tarihi hakkında net bir bilgi yoktur. Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, adlı eserinde İdris Muhtefî'nin 1024 Rebûlevvel ayında (1615) 83 yaşında vefat ettiğini aktarmaktadır.¹ Verilen tarih üzerinden bir hesaplama yapılırsa 1532 yılında doğmuş olması gerekir. Ailesinin yoksul oluşundan dolayı vezir-i azam Rüstem Paşanın terzisi olan amcası tarafından himaye edilmiş ve terzilik mesleğini öğrenmiştir. Sultan Süleyman'ın bir seferinde katılmış ve sefer dönüşü sırasında Ankara yakınlarında bulunan Kutluhan köyüne yolu düşmüştür. Bu misafirliği sırasında Bayrâmî- Melâmî şeyhi Hüsameddin Ankarâvi'yi ziyaret ettiği ve ona intisap ettiği geçen bilgiler arasındadır. Mesleğindeki maharetinden ve İdris Peygamber'den mülhemle İdris lakabının da şeyhi tarafından verildiği söylenmektedir.² İstanbul'a döndüğünde Sultan Selim çarşısı civarında ikamet ettiği, ticaretle uğraştığı ve Yemen, Filibe, Sofya gibi birçok şehre ticaret amaçlı yolculuklar yaptığı söylenmektedir.³

İdris Muhtefî'yi gizemli kılan bir özelliği Osmanlı yönetimiyle Melâmilerin arasındaki gerilimden kaynaklı olarak idamla yargılanıyor oluşu ve saraya yakınlığına rağmen bulunamamış olmasıdır. Nev'îzâde Atâî'nin aktardığına göre herkes tarafından Ali İdris olarak bilinmektedir. Dönemin tanınan büyük alimlerinden Şeyh Ömer Efendi İdris Muhtefî adlı bir mühlidin Müslümanlar üzerinde olumsuz bir etki bıraktığı yönündeki ikazları sonrasında hakkında takip ve ölüm emri çıkmıştır. Hayatının sonraki evrelerinde ticaretle uğraşması ve isim farklılığı İdris Muhtefî'nin bulunmasını engellemiştir. Çarşı esnafı ve komşuları onu Ali Bey olarak tanımaktadırlar. Ömer Efendi İdris isimli bir Melâmî mühlidin arandığı dedikodularını Ali Bey ile paylaşmıştır. Ali Bey, bu dedikodulara cevaben aranan kişinin kendisi olduğunu açıkça söylemiştir. Suçlamaların yersizliği onun hakkında yayılan ithamların haklılık payı olmadığı tam tersine inançlı ve istikamet üzere bir mümin olduğunun anlaşılması ve o yönde yapılan tanıklık üzerine Şeyh Ömer Dede İdris Muhtefî'den özür dilemiştir.⁴ Kendisine intisap edenler dışında kimliği başkaları tarafından bilinmeden vefatına kadar irşat faaliyetini sürdüren İdrîs-i Muhtefî'nin Mezarı Kasımpaşa'da Kulaksız Mezarlığı'ndadır.

İdris Muhtefî'nin günümüze ulaşan en meşhur eseri Ali Şermi Efendinin şerh ettiği otuz mısralık şathiye tarzındaki şiiridir. Abdülbaki Gölpınarlı'nın verdiği bilgiye göre aynı şiir Üsküdar Mevlevihanesi şeyhi ve Üsküdar kütüphanesi müdür olan Ahmet Remzi Efendi'de

¹ Sarı Abdullah Efendi, *Gönül Meyveleri: Semerât-ül-Fuad*, çev. Yakup Kenan Necfezade, (İstanbul: Yeni Şark Maarif Kütüphanesi, 1967), 287.

² Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik*, Nev'îzâde Atâyî'nin *Şakâ'ik Zeyli*, haz. Suat Donuk, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/1530.

³ Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik*, 2/603.

⁴ Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik*, 603.

şerh etmiştir. Muhammed Nuru'l Arabi'ye ait bir şerhin tespit edildiğini de Mustafa Tatçı haber vermektedir.⁵ Ayrıca Gölpinarlı'nın eserinde şathiyesinin yanı sıra İdris Muhtefi'nin bir gazeline de⁶ yer verilmiştir.

2. Melâmi Geleneği, İçsel Birlik ve Hakikat Arayışı

Melâmîlik, Horasanlı Zahidlerin tasavvufi düşünce ile geliştirdiği bir okul ve sıra dışı bir yoruma dayanan dini yaşam pratiğidir. Nefsin tezkiye ve terbiyesi hususunda ana akım tasavvuf usullerinin biraz dışına çıktığı izlenimi hakimdir. Kendilerine has usulleri, uygulamaları olan hareketin bu yaklaşımı benimsemelerinin temel nedeni görünüşün ve dindarlığın itibarından uzaklaşmaktır. Dini ihlasla yaşama gayretine sürülecek gurur ve övgünün uzaklaştırılması çabasıdır. Esasen Melâmet kelimesi, kınama, ayıplama anlamına gelen levm kökünden gelmektedir. Tasavvuf düşüncesine göre kınanan, nefsin süfli arzularıdır.⁷ Bu kınama yalnızca bedensel hazlardan uzaklaştırıcı değil din adamlarının toplum içinde itibar sahibi olarak dindar bir iktidar oluşturma hevesine de getirilmiş bir eleştiri biçimidir.

Sufiler nefsin ıslah edilse bile ölmeyeceğini, olumlu gerekçelerle de olsa arzularını tatmin etme yoluna gideceğini ifade ederler. Melâmîler bu ihtiyat ile itibar ve şöhret getirecek her tutumu reddederler. Nefse bir ayrıcalık tanımama, toplumdaki ayrıştırıcı bir hususiyet isnat etmemeyi hedefleyen hareket tam tersine kınanarak zemmedilmeyi tercih etmiştir. Bunun amacı nefsi yergilerle uslandırmaktır. Dinin zahiri uygulamalarına karşı ironik yaklaşımları toplumsal normlarla çeliştikleri izlenimini yaratsa da Melâmîler dinin yaşama konusunda içsel ve manevi coşkuyu daha çok önemserler.⁸ Melâmîlerin diğer tarikat usullerinde olduğu gibi erkanları, belirli bir giyim şekilleri yoktur. Görünüş olarak kendilerini peşvâatleştirerek ulemalık ünvanının getireceği olası itibar ve şöhrete protest bir yaklaşım sergilemektedirler.⁹ Melâmîler yalnızca kendi nefisleriyle meşgul olup farz ve sünnetleri yerine getirir, insan ilişkilerinde hassasiyete, hatır yıkmamaya önem verirler. Bu yaklaşımın temelinde vahdet-i vücûd düşüncesinden ileri gelen her insanın bir tecellighah olması prensibi yatmaktadır.¹⁰ Bu sebeple kınama, hor görme ve ötekileştirmeyi normalleştiren iddialı güç dengelerine ve sorumluluklara mesafeli bir tutum sergilerler.

Melâmîlik İslam tasavvufu kadar eski bir geçmişe sahip olmakla beraber belirgin bir şekilde IX. Yüzyılda İran'ın eski kültür merkezlerinden olan Horasan'da ortaya çıkan kendine özgü bir yapısı bulunan tasavvufi bir akımdır. Tasavvuf tarihçileri Melâmîliği üç evrede ele almaktadırlar.¹¹ Melâmîliğin en güçlü temsilcisi Nişaburlu Hamdûn Kassar (öl.

⁵ Mustafa Tatçı, *Bir Mektebe Uğradım*, (İstanbul: H Yayınları, 2022), 189.

⁶ Abdülbâkî Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2022), 127.

⁷ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Şark İslam Klasikleri Mesnevî* çev. Veled Çelebi İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995), 2/ 268,269 b.3500

⁸ Hücviri, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, Haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 121,128.

⁹ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 22,23.

¹⁰ Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017), 270, 271.

¹¹ Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler*, (İstanbul: Dergah Yayınları,

885) ilk evre Melâmilerindendir. Kassariyye ekolünün öncüsüdür. Horosan'dan gelen ve Anadolu'da ortaya çıkan ikinci evre Melâmiliğin öncülerinden Dede Ömer Sikkînî¹² Bayrâmî ekolünün öncüsü olarak Osmanlı döneminde Melâmiliği yeniden canlandıran bir isimdir. Üçüncü ve son dönem Melâmiliğinin Nuriyye şubesinin kurucusu ise Muhammed Nuru'l Arabî'dir.¹³ Melâmiliğin Osmanlı döneminde Dede Ömer Sikkînî¹⁴ 'nin Bayrâmiyye tarikatı şemsiyesi altında gelişimi oldukça önemlidir.

XV. yüzyıl ortalarında Osmanlı imparatorluğunda Melâmiliği yeniden canlandıran Emir Sikkînî Hacı Bayram-ı Velî'nin halifelerinden olup¹⁵ bıçakçılık yaptığı için Sikkînî lakabıyla anılmaktadır. Bayrâmiyye tarikatı iki farklı usulle devam etmiştir. Akşemseddin, tarikat usulünü şeriat adabı ve erkânı ile sürdürürken, Dede Ömer Melâmi hareketi yeniden canlandırmıştır.¹⁶ Ömer Dede'den sonra Bünyamin Ayaşî'nin devam ettirdiği Bayrâmî-Melâmi tarikatı Pir Aksarâyî'ye geldiğinde Melâmi şeyhleri hakkında birtakım dedikodular ortaya çıkmıştır. Aksarâyî döneminde itibar edilmeyen bu dedikodular zaman içinde Osmanlı yönetimi ile tarikat ilişkilerinin dönüm noktası olmuştur. Pir Ali Aksarâyî'nin oğlu olan İsmail Maşukî'nin bazı şatahat söylemleri idamına neden olmuş yönetimin gözü tarikatın üzerine çevrilmiştir. Sonraki dönem şeyhlerinde Hamza Bali'nin Ebussuud Efendi'nin fetvası ile idam edilmesi gerginliği tırmandırmıştır. Hamza Bali'den sonra tarikatın silsilesi Bursalı Hasan Kabadüz ile devam ederek İdris Muhtefîye kadar gelmiştir.¹⁷ İdris Muhtefî Bayrâmî Melâmilerin arasında saraya yakınlığı olmasına rağmen aranan fakat bulunamayan gizemli bir isim olarak anılagelmiştir.

Bir Melâmi sufi olan İdris Muhtefî'nin meşhur şathiyesi akli zorlayan ifadeler içermektedir. Bu şathiyesi çözümlendiğinde dönemin tasavvuf anlayışının temelini oluşturan vahdet-i vücûd nazariyesine dair izler ortaya çıkmaktadır.

3. Varlığın Birliği, Vahdet-i Vücûd

Felsefi ve metafizik ilimlerin bir diğer konusu varlık problemidir. Tasavvuf düşüncesi yalnızca varlığı değil Tanrı-Alem- İnsan ilişkisini anlamlandırmak için keşif tecrübesi olan vahdet-i vücûd yaklaşımını ileri sürmüştür. Varlığın birliği olarak yorumlanan vahdet-i vücûd düşüncesine sistematik olarak İbnü'l Arabî'nin eserlerinde rastlanmaktadır.¹⁸ Birçok

2010), 74.

¹² Bazı kaynaklarda "Emir Sikkînî" adıyla geçmektedir. Sadık Vîcdânî'nin ifadelerine göre "umur/Ömer" ismi "Emir" şeklinde değiştirilmiştir. bkz. Sâdık Vîcdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye Melâmîlik*, haz. İsmail Güleç, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2022), 45.

¹³ Nihat Azamat, "Muhammed Nûrî'l-Arabî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV yayınları, 2020) 30/557-560

¹⁴ Vîcdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye Melâmîlik*, 35.

¹⁵ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Eş-Şakâ'îku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, haz..Muhammet Hekimoğlu, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2020,) 139.

¹⁶ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 40, 41.

¹⁷ Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, 270.

¹⁸ William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 198. Ebu'l Ala Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 21.

sufinin söylemlerinde, eserlerinde ve varlığı yorumlamalarında benzer ifadeler görülmesine rağmen düşüncüyü temelleriyle birlikte kuran ve prensiplerini açıklayan sufi düşünür İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî'nin en iyi takipçisi ve şarihi Sadreddin Konevi metafizik ilimlerin konusunu “Varlık olmak bakımından Hak”¹⁹ söylemi üzerine bina ederek hem tasavvuf ilminde hem felsefe alanında bir çığır açmıştır. Vahdet-i vücûd teorisinin en yüksek anahtar kavramı “Vücûd” kavramıdır. Vücûd, Türkçede varlık olarak karşılık bulan bu ifade Sufi terminolojide mutlak varlık ve Hakk'ı tarif için kullanılan özel bir ifadedir. Kaşani'de geçtiği haliyle “Hakkın zatını kendi zatıyla bulmasıdır”²⁰ Vücûd mutlak varlığın bilinemezlik mertebesinde kendini açarak aleme iniş hareketini ve görünebilir ve duyulabilir alemde her varlıkta bir öz olarak bulunuşunu ifade eder. Bu bulunuşluk ontolojik olarak akan bir tecellinin varlığı iledir.

Mutlak varlık aleme tedrici bir halde tecelli ile zuhur etmektedir. Sufi literatürde bu dereceli yapıya meratip adı verilmektedir. Dörtlü, beşli, yedili tasnifler şeklinde sınıflandırılmış ve her bir mertebenin varlık hiyerarşisindeki yeri teklikten kesrete geçişte kendi yapısına uygun bir işlev gerçekleştirmektedir.²¹ Meratip soyuttan somuta doğru ilerledikçe tecellinin farklı görünümler kazanmakta bir yönüyle maddileşirken diğer yönüyle hakikatle bağını koparmamaktadır. Bu yaklaşım sufi varlık anlayışının temelini oluşturmaktadır. Tanrı- Alem- İnsan ilişkisini anlamakta ve açıklamakta hareket noktası olmuştur. Bu bağlamda tasavvuf edebiyatı alanında üretilen birçok eser bu düşüncüyü içermektedir. Sufilere göre Vahdet-i vücûd düşüncesi nazari bir bulgu olmayıp Allah'tan gelen dolaysız bir bilgi olan keşf ürünü olması bakımından idrak edilmesi ve izah edilmesi zor bir meseledir.²² Vahdet-î vücûd düşüncesi ile yakından ilgilenen Nakşi-Hâlidî şeyhi Ervâdî, müşâhede ehlinin her ârifin zındıklığa düşmekten korkarak, makamına ve mârifet bilgisine göre vahdet-i vücûd ile ilgili konuştuğuna, mârifet ehlinin yaşadıklarını yaşamayanların vahdet-i vücûd düşüncesini tam olarak anlayamayacaklarına ve mârifet sahibi kişilerin bu konuda söz sahibi olabileceklerine dikkat çekmiştir.²³ Bu sebeple sufiler bu hakikati bazı metaforik söylemlerle açıklamaya çalışmışlardır. Çözümlemesi zor olan bazı söylemler şatahat addedilerek literatür içerisinde dokunulmaz alana gönderilmiştir. Oysa sembol dilinin kullanımı evrensel bir yapıya sahip olmakla birlikte izahı güç meseleleri anlatmaya muktedirdir. Bu şiirlerden bir tanesi İdris Muhtefi'nin 15 beyitlik şiiridir.

4. Bir Melâmi olan İdris Muhtefi'nin Perspektifinden Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücûd teorisine göre bu iniş hareketi dereceli bir biçimde gerçekleşmiştir. Derecelerin açılımları ve görünen alemin epistemik yapısına göre farklı şekillerde tezahür

¹⁹ Krem Demirli, *İbnü'l Arabi Metafizizi*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 49.

²⁰ Abdürrezzak Kaşani, *Sufilerin Kavramları İtlahatu's- Sufiyye*, çev. Abdürrezzak Tek, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024), 96.

²¹ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2022), 259, 261.

²² Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007) 1/79.

²³ Nazım Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2024), 219.

eder. Bu tezahürün amacı insan-ı kamildir²⁴ ve bu açılmış sistem onun varlığında dürülmüş haldedir. İç içe geçen dürülme ve açılma insan-ı kâmil ile tekrar yukarı bir hareket kazanarak manen dikey bir boyutta ilerlemeye başlar. Bu yükseliş uruç ismi ile ifade edilmektedir. İlahi hakikat alemde aşamalı olarak kendini açar ve varlık dediğimiz bir tarzda görünüm kazanır. Bu açılmanın asıl maksadı insan varlığıdır ve bu sistem insanın içinde meknuz bir kabiliyet olarak verilmiştir. İnsan manevi gelişim ve ruhsal dönüşüm ile içsel bir yolculuğa çıkar ve belli prensipler yardımıyla manevi yükselişini tamamlar. İdris Muhtefî'nin şathiyesinde bu seyr oldukça sembolik bir dil ile işlenmiştir.

*İş bu deme irince üç kez doğdum anneden
Bunca yavru uçurdum nice aşıyaneden
Dört doğurdum anamı hamil oldum babadan
Babam dokuz ayaklı anlama efsaneden*

İdris Muhtefî'nin şatahatında bu mertebelerin kendi yapısına uygun sembollerle tarif edildiği görülmektedir. “Anneden üç kez doğma” insan varlığının katmanlarına işaret etmektedir. Birbirini takip eden üç doğum daha gelişmiş insan haline geçişin aşamalarıdır. Bu üç farklı form Mevlana'nın Mesnevisinde madenden bitkiye, bitkiden hayvana ve hayvandan insana doğru dikey bir ilerleme halinde tarif edilir.²⁵ Böylece insan tanrısal ve hayvansal düzlemde bir ara bölgeye yerleşir. Bu alanda insan nefsi natıka olarak ayırıştırıcı bir ünvana sahip olur. İnsan haline doğmak içsel bir olgunlaşma için hazır hale gelmek demektir.

Ali Şermi Efendi'nin yorumuna göre bu doğum, hem bir varlık olarak insan hakikatinin açılması ve dikey düzlemde ilerlemesi, hem anne karnında geçirdiği dönüşüm evrelerini simgeler.²⁶ İlk beyitler yokluğun yokluğundan aleme gelen ademin ve insan-ı kamilin seyrini temsil eder niteliktedir. Bu beyitlerde geçen ifadelerle İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi arasında özdeşlik kurulabilir.²⁷ İnsanın hem maddi hem manevi yolculuklarından bahsedilmektedir. Hem alemin varlık aleminde zuhuru hem insanın varlığa gelişi biyolojik süreçlerden hareketle metafizik gaye ve zuhurunu simgeleyen anlatımlar içermektedir.

Üçüncü mısra, filozofların anasırbaba şeklinde tarif ettikleri su, ateş, hava, toprak olan dört unsura atıf yapmaktadır. Benzer ifadelere İbnü'l-Arabî kendi teorisi üzerinden yaklaşmaktadır.²⁸ İbnü'l-Arabî'nin alemin yaratılışı hakkındaki yorumları yer ile göğün bir insan gibi birleşmesini ve ondan meydana gelen doğumla alemin yaşama kavuştuğunu açıklamaktadır.²⁹ Bu noktada mısralar arasındaki geçişler insan ve alem ilişkisini ortaya koymaktadır. İbnü'l-Arabî alemin yaratılışı sırasında dört ilahi hakikati talep ettiğini söyler.

²⁴ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008) 7/46.

²⁵ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Şark İslam Klasikleri Mesnevi* çev. Veled Çelebi İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995), 3/319, b. 3900.

²⁶ Şeyh Âlî Şermî en Nakşîbendî, *Şerh-i Gazelî Hazretî İdrîs Muhtefî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 00419), 4,5 a.

²⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/15.

²⁸ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 12/99.

²⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, l.c, 401,402.

Bu dört ilahi hakikat, hayat, ilim, irade ve kudrettir. Bu metafizik hakikat tabiatla dört unsur üzerinden yaratılarak somut bir görünümle zuhur etmiştir.³⁰ Vahdet-i vücûd düşüncesine göre alemdeki her şey birbiri ile irtibatlıdır. Zerrede olan açılma şekli kürede de aynı şekildedir. İnsan varlığında ilahi hakikatin aleme inişindeki seyrin açılmaya müsait potansiyel olarak nasıl dürülu haldeyse alemin tüm işleyiş ve bilgisi de insanda bulunmaktadır.³¹ Sufiler bu durumu büyük alem küçük alem (mikrokozmos, makrokozmos) tabiri ile açıklarlar. Bu durumda beyitlerin okumasında zihin, insanı merkeze alarak aynı zamanda alemde Hakk'ın zuhur edişini de dikkate almak suretiyle birbiri ile teması koparmadan düşünerek hareket etmelidir.

İdris Muhtefi'nin mısralarındaki alemden insana, insandan alemin varlık süreçlerine geçiş cemedilmiş varlığın zaman zaman parçalı bir biçimde yorumlanmasıyla ilişkilidir. Vahdet-i vücûd düşüncesine göre insan cemedilmiş bir varlıktır.³² Dağılma ve birleşme vücûdun bilgisine dolaylı bir erişim merhalesidir.

“Dokuz ayak” anne karnında dokuz ayda bedenli bir varlık olan insanın maddi dönüşümünü, aynı zamanda Zat'ın ilahi aleme tecellisinin aşamalarını yansıtmaktadır. İbnü'l-Arabî dokuz feleğin aslında yedi katmandan oluştuğunu söyler.³³ “Dokuz ayaklı baba”dan kasıtlı alemin dairesel katmanları simgelenmektedir. Görünür alemde bu katmanlar dairesel bir yapıyı andırırlar. Dünya bir öz, çekirdek halinde düşünüldüğünde göksel tabakalarla çevrelendiği görülür. Her bir katman zuhurun bir mertebesi olarak aleme yaklaştığında alemin varlığı bu katmanların somut verileriyle yaşanılır bir mekân haline gelmektedir. Fiziki alemin biyolojik oluşumu farklı remizlerle metafizik anlamda varlığın zuhuru birbiriyle irtibatlı halde işlenmiştir.

*On tayaya³⁴ emzirdim iki yüzlü bir çocuk
Kara libas giydirdim gösterdim kaşaneden*

İlk mısra insan iki yüzlü bir çocuk olarak remz edilmiştir. “İki yüz” insanın maddi ve manevi olarak iki aleme bakan yönüdür. Tasavvuf düşüncesinde insan hem maddi hem manevi alemin ortak çocuğu olarak anlatılmaktadır. Bu düşünce Mevlana'da suret ve mana³⁵ teorisi ile, İbnü'l-Arabî düşüncesinde de ez-Zahir ve el-Batın esmasının insanda açığa çıkması olarak işlenmektedir.³⁶ İbnü'l-Arabî'ye göre hakikatin zuhurunda taayyün mertebesi soyuttan somuta ilk geçiş evresi olarak ifade edilmektedir. Bu mertebeye

³⁰ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 2/388, 399.

³¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/170. William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), 31.

³² Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Füsüsü'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 28, 29.

³³ İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/145

³⁴ Taya/ Daye: Farsça sütanne, çocuğa bakım veren kişi, bkz. Ziya Şükün, *Farsça-Türkçe Lügat Gencinei Güftari Ferhengi Ziya*, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1944), 857.

³⁵ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Şark İslam Klasikleri Mesnevî* çev. Veled Çelebi İzbudak, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988. 6/149, b.1865.

³⁶ İbnü'l Arabî, *Füsüsü'l-Hikem*, 60,61.

Hakikat-i Muhammediyye de denilmektedir.³⁷ Sufilerin Hakikat-i Muhammediyye dedikleri bu mertebeye felsefeciler ilk akıl adını vermektedirler. Bu mertebedeki hakikatin yansıması iki yüz olarak tarif edilen, iki alemi birleştiren bir varlık olarak insan zahiri duyular ile bu alemin bilgisini içsel/batını duyu güçlerinden beslenmektedir. On süt anne insanın içsel duyular ve beş duyu olmak üzere dışsal duyu güçleridir.³⁸ İnsanın iki alemin çocuğu olması onun bir potansiyel içerdiği ve varlık mertebelerinde seyr eyleyebileceği anlamına gelmektedir.

“Kara libas” Melâmilerin şöhreti ve itibarı uzaklaştırmak için kullandıkları giyim tarzını çağrıştırmaktadır. İçsel ve bedensel duyularını dengeli bir biçimde kullanan nefis mertebelerini aşmış insan artık bir gönül eridir. Onun bir siyahlık altında gizlenmesi Melâmilerin tutum ve davranışlarıyla benzeşmektedir.³⁹ Aynı zaman da insan bedenli bir varlık olarak görünüş itibarıyla asıl hakikatini gizlemektedir. Libasın karalığı görünüşün hakikati perdelemesi belirsizleştirmesi demektir. “Kâşâne” köşk demektir. İnsanın hakikati hesaba katılmaksızın görünen bedensel varlığı muhteşem bir tasarım ürünüdür. İnsan görkemli bir köşkte oturur gibi görünmektedir. Suretin perdelediği hakikat dikkate alındığında ise bu sadece siyah bir örtüdür.

Tasavvuf düşüncesinde sıkça rastlanan ve vahdet-i vücûd düşüncesinin de temellerini oluşturan varlık mertebelerinden olan melekut ve mülk alemleridir. İbnü'l-Arabî'ye göre insan Melekût alemin, batınî ve manevî alemin de kapsayan cemedici bir varlıktır.⁴⁰ Her iki alemin kesişim noktası olan insanın varlığı görüldüğünden daha derin katmanlara sahiptir. Melekut ve mülk alemin arasında bir köprü olan insan bir vecihten bakıldığında perdeli, başka bir vecihten bakıldığında görkemli bir köşkü anımsatır. İbnü'l-Arabî'ye göre insanın yüceliği iki özelliği de cmeden varlık olmasından ileri gelmektedir.

Kaf dağını arkama yükledim etme aceb

Bah-i Muhîti içtim, kanmadım amma neden

Dağ kültü, mitolojilerde, dinlerde ve masallarda sık rastlanılan bir temadır. Dağlar kadim zamanlardan beri yer yüzünün kozmik bir merkezi olarak yorumlanmış, genellikle kutsal ve ilahi olanla birleşmenin bir mekânı olarak anılmıştır. Antik Yunan'da Olimpos dağı, Hinduzim'de Meru dağı, Hz. Musa ile Tur dağının ilişkisi, Hz. Muhammed ve Hira dağı gibi din ve mitolojide dağların ayrı bir hususiyeti vardır.⁴¹ Kaf dağı Türk masallarında ulaşılması güç ve hayli mücadele gerektiren bir dağdır. Bu beyitte Ahzab suresi 72. Ayette geçen “emaneti dağlara verdik” ifadesine atıf vardır.⁴² Kaf dağı aynı zamanda efsanevi bir

³⁷ İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/345.

³⁸ İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/261, 262.

³⁹ Âlî Şermî en Nakşibendî, *Şerh-i Gazelî Hazretî İdrîs Muhtefî*, (Nafiz Paşa, 00419) 8,9.

⁴⁰ İbnü'l Arabî, *Füsüsü'l-Hikem*, 28, 29.

⁴¹ Mustafa Baş, "Dinlerde ve Geleneksel Türk İnanışlarında Dağ Kültü," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2013), 167, 168.

⁴² “Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir.” Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), el-Ahzâb, 33/72.

dağdır. Varlığı bile şaibelidir. Gidebilen ulaşabilen olmamıştır. Bu açıdan bakıldığında insanın benlik iddiasını simgelemektedir. Vahdet-i vücûd düşüncesine göre varlık alemi veya insanı içermesi bakımından yansıyan bir görüntüden, gölgeden ibarettir. İnsanın benlik iddia etmesi bilgisizliğinden ileri gelmektedir.

“Bahr-i Muhit” okyanus demektir. “Bahr-i Muhit” ifadesiyle Allah’ın isimlerinden birine atıf yapılmaktadır. “Çevreleyen, kuşatan”, anlamlarına gelen bu isim ile okyanusun kapsayıcılığı ve Hakk’ın alemi kuşatması ihata etmesi anlatılmaktadır. Hakk’ın varlığı alemi kuşatmaktadır ve onun kuşatıcı varlığı dışında müstakil bir varlık yoktur. O öyle bir kuşatmadır ki hiçbir şey bu kuşatmanın dışına çıkamamaktadır.⁴³ Okyanus veya deniz varlık mertebelerinden olan misal aleminde vahdetin sembolüdür.⁴⁴ Tasavvuf yolcusu nefis mertebelerini kat edip tevhit şuuruna eriştiğinde” kanılamayacak” ve lezzeti tüketilemeyecek tecellilere mazhar olup bir keşf zevkine erişir.

Altmış arşın minare çıktım anın üstüne

Çağrubañ cihâñı doldurdum efsaneden

“Minare” nur inen mekânı ifade etmekle beraber aynı kökten gelen kelimelerdir. İbnü’l-Arabî’ye göre alemin varlığının kaynağı Hakikat-i Muhammediyye’dir.⁴⁵ Kelime “nûr” olarak okunduğunda Muhammedî nurun aleme ve insana tecellisi remz edilmektedir. Minarenin taş veya toprak yapısı dikkate alındığında Muhammedî nurdan feyz alan İnsan-ı kamilin işaret edildiği anlaşılmaktadır. Tüm alem ışığı arkasına alarak bir gölge gibi uzamaktadır. Gölgenin kendine mahsus varlığının olmayışı düşünceyi bir (ışığın) nurun varlığı bilgisine tevdi etmektedir. İbnü’l-Arabî gölge ve nur, alem ve Hak ilişkisini “Biz gölgeyi güneşe delil kıldık”⁴⁶ ayeti ile açıklamaktadır.

Minarenin üzerine çıkmak tasavvuf yolculuğunda salikin nefis mertebelerini aşarak ilkel benliğinin üzerine çıkmasını simgelemektedir. Tasavvufi düşüncede benliğin gelişiminden ziyade dönüşümü esastır. Varlığın hakikatinin idrak edilmesi ve bir ışık(nûr) vesilesiyle zihnin ve kalbin aydınlanması tekâmül eden insana işaret etmektedir. Tasavvuf düşüncesinde bu insan tüm varlık mertebelerinin kendinde dürülü olduğu varlığın asıl gayesi olan insan-ı kamilidir.⁴⁷ Kâmil insan manevi potansiyelini gerçekleştirmiş, arzulanan ideal varlık düzeyine erişmiş kimsedir.

Yüz tınablı bir çadır diktirdim siper için

Âna tuttum yüzümü doğdum ol kâr hâneden

⁴³ Bekir Topaloğlu, "El-Muhît", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 40.

⁴⁴ Bekir Köle, "Mevlâna'nın Mesnevi'sinde Gemi Metaforu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*, 9/42 (Şubat 2016) 1871, 1872.

⁴⁵ İbnü’l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/415, 419.

⁴⁶ el-Furkân, 25/45. İbnü’l Arabî, *Füsüsü'l-Hikem*, 99, 101

⁴⁷ İbnü’l Arabî, *Füsüsü'l-Hikem*, 29, 31.

“Yüz urganlı çadır” insan-ı kamilin makamı ve mekanını temsil etmektedir. Yüz ip ile sağlamlaştırılan çadır Allah’ın doksan dokuz isminin toplandığı ehadiyet⁴⁸ mertebesinin sırrı ile yüze tamamlanıp sağlam bir korunak yapılmıştır. Mustafa Tatçı bu beyitin bir insan-ı kamilin eriştiği cem makamından söylendiğini aktarmaktadır.⁴⁹ İnsan-ı kâmil ilahi esmanın çoğunun kendisinde zuhur ettiği kimsedir.

Sufilerin çok kullandıkları esma teorisi İbnü’l-Arabî’nin sistemleştirdiği bir teoridir. Vahdet-i vücûd nazariyesiyle birlikte açıklanacak olursa kısaca şu şekilde izah edilebilir. Vücûd, zatı bakımından bilinemez ve idrak edilemez. Bilinmeyi dilemesi ve bu dilemenin keyfiyeti hakkında da fikir yürütmek olanaksızdır. Ancak bu O’nun haber vermesiyle bilinmeyi istemiş olması bilgisine ulaşılabilmiştir. Vücûd’un aleme tenzili dereceli bir biçimde gerçekleşmiş ve Hak kendini bir bakıma açmış bir bakıma da sınırlandırmıştır. Bu sınırlandırma alemin intizam ve sürdürülebilirliğinde görünür olmaktadır. İbnü’l-Arabî’ye göre Hak aleme esması ile tecelli etmektedir.⁵⁰ Ayan-ı sabitelerin zuhuru ile ilahi esma alemde zuhur etmektedir. Bu isimler insandan aleme akseder ve yaratma, varlığın devamlılığı, varlığın akışı bu isimler sayesinde olur. Alem ve alemde olan her şey O’nu isimleri aracılığı ile tanır. Bu durumda isimler bir bakıma saklayan bir bakıma izhar eden olmaktadır.⁵¹ “Yüz urganlı çadır” ile hakikat kendini hem açmış hem siper etmiş saklamıştır.

Tasavvuf düşüncesinde ilahi esmanın ahlaki geliştiren bir işlevi olduğu düşünülür. Bu yüzden sufilerin manevi eğitim metotlarından biri de Allah’ın bazı özeli isimlerinden oluşan zikir ve evrada devamlılık sağlanmasıdır.⁵² Salik bu vesileyle Hakk’tan gelen tecellilerin alıcısı olmakta ve İnsan-ı kâmil idealine daha da yaklaşmaktadır. Beytin ikinci mısrasında bu emele duyulan iştia ve yeniden doğuş simgelenmektedir. Salikin ahlaklanması ve mükemmel insan olmaya yaklaşması tasavvuf düşüncesinde yeniden doğuş ifadesiyle sembolize edilmektedir.⁵³ Yeniden doğma Hakk’ın nuruyla zihnin ve kalbin yeniden biçimlenmesi ve yeni bir manevi boyut kazanması demektir. Salik bu hale gelmezden önce cem halini yaşar. “Cem” manevi bir coşku ile varlığın birliğinin idrak edildiği bir haldir. Bu hal her ne kadar geçici de olsa bıraktığı iz insanda bir bilgiye dönüşür ve bu hal geçtiğinde bile farkındalığı artmış hakikate uyanmış kimse artık cem halinden önceki kimseyle aynı olmayacaktır. Bu yüzden bu uyanışa yeniden doğuş adı verilmektedir.

Firavun ile görüşüp biraz nasihat ettim

Dedi sözünü tutmazam dönmezem Hâmânen

⁴⁸ İbnü’l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/ 280, 282.

⁴⁹ Tatçı, *Bir Mektebe Uğradım*, 125.

⁵⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/ 347.

⁵¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/277, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c.3, 27, 31.

⁵² Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 301, 304.

⁵³ A. Reza Aresteh, “Evensel Benliğe Giden Yol”, haz. Kemal Sayar, *Sûfî Psikolojisi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), 59.

Tasavvuf düşüncesine göre insan benliği çoklu ve katmanlı bir yapıdan oluşur.⁵⁴ Sufiler ilkel benlik düzeyine “nefs-i emmâre” adını vermektedirler.⁵⁵ Nefsin bu katmanı daha çok dürtüsel güdü ile çalışır. Her ne kadar yerilen bir özellik olsa da kendini aşmaya ve geliştirmeye müsait bir yapıdadır.⁵⁶ Vahdet-i vücûd düşüncesinde aleme dereceli inişin olduğu gibi insanın da mertebeli olarak manevi bir yükselişe kabiliyeti vardır. İnsan Tanrının suretinde yaratılmış olmakla ilahi hakikatin kodlarına sahiptir. Bu yüzden tasavvuf yolcusunun ilkel benliği ve gelişmiş benlik kodları daima çatışma halindedir. “Firavun ile görüşme” insanın kendisiyle olan murakabe ve muhasebesini ifade etmektedir.⁵⁷ Bir tür içsel hesaplaşma sayılabilir.

Beyitte geçen ifadelerde nefsin kötücül yanını simgeleyen Firavun ve Hâmâne’den ikinci şahıs olarak bahsedilmesi oldukça ilginçtir. Bu konuşma içsel çatışmaları olan bir salikin durumunu yansıtmaktadır. Bu insanın çatışma halinde de olsa içsel bütünlüğü dikkate alındığında nasihat edenin de nasihati dinleyen de aynı kişi olduğu görülmektedir. Dikkat çeken diğer bir husus insanın kendi içinde bölünen farklı yapılarına atıf yapılırken insanın doğasında olan temayüllere vurgu yapılmakla birlikte anlatıcının hakikate daha yakın bir dil ile konuştuğu fark edilmektedir. “Nasihat eden” tarafın ilahi olana yakınlığı insan varlığında egemen ve özne olan tarafın insanın “Hakkın suretinde yaratılmış”⁵⁸ olması görüşüne dayanmaktadır. İbnü’l-Arabî düşüncesinde bu Hadis-i Şerif vahdet-i vücûd düşüncesinin en temel kullanımlarındandır

Vahdet-i vücûd düşüncesine göre Allah ve insanın ontolojik ilişkisinde insan doğasının koşullarından çok hakikatine odaklanılmış olması beyitte anlatıcının söylemiyle benzeşmektedir. Şu hâlde iki soru iki ayrı paradigmanın sorusu olarak ortaya çıkmaktadır: İnsanın doğası nedir? İnsanın hakikati nedir?

Yerel imkanlarla konuşan bilimler, öğretiler, dini içerikli söylemler veya felsefe için “İnsanın doğası nedir?” sorusu önem arz ederken, tasavvufun metafizik boyutu “İnsanın hakikati nedir?” sorusunu incelemektedir. Bu bağlamda tasavvufun metafizik boyutu pozitif bilimlere kıyasla farklı bir derinlik sunar. Bu durumda bir Melâmî şeyhi olan İdris Muhtefi ile vahdet-i vücûd düşüncesinin paradigma olarak birbirine oldukça yakın olduğu gözlemlenmektedir.

*Yedi başlı bir yılan gördüm ki hâkim olmuş
Sûreti hayvan değil bilmezem ammâ neden*

Bir önceki beyitin içeriğini destekleyen anlamlara bu mısralarda da yer verilmiştir. Yılana benzetilen “nefs-i emmâre”nin yedi başı insan benliğinin yedi farklı kötücül gücünü

⁵⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/105, b. 1300.

⁵⁵ İzzeddîn Mahmûd bin Ali Kaşânî Natanzî, *Tasavvufun Anan Esasları*, (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye), çev. Hakkı Uygur, (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 82,83.

⁵⁶ Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 36.

⁵⁷ Haris el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkilla Kalp Hayatı*, Haz. Abdülhakim Yüce, (İstanbul: Işık Yayınları, 2011), 55,63.

⁵⁸ İbnü'l Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, 35, 40, 71.

ve onun altında ortaya çıkan yedi olumsuz özellikleri nitelemektedir. Tasavvufi hikayelerde⁵⁹ ve 13. Yüzyılda alperenlerin Anadolu'yu İslamlaştırma hareketleri sırasında söylenegelen Sarı Saltuk efsanelerinde yılan ve yılanın büyüğü olan ejderha motifi geçmektedir. Saltukname'de geçtiği üzere Simurg'un, düşmanı olan ejderha hakikate direnen ve baş kaldıran nefsin güçlerini simgelemektedir.⁶⁰ Hikâye ve efsanelerde yılan gerçek bir canavar olarak görünmektedir. Fakat beyitteki ifadeye göre canlı bir hayvan gibi görünmemektedir. Bu durum insan nefsinin farkındalığının düşük olmasıyla ilişkilidir. Bu gerçeklik Hz. Musa'nın asasını elinden bırakmasıyla görünür hale gelecektir.⁶¹ İbnü'l-Arabî, ayette geçen kıssayı şu şekilde yorumlamaktadır. Hz. Musa'nın Allah'a itaat ederek asasını yere bırakması Firavun'a isyandır. Hakikate itaat ve nefsin kötülüğüne isyan eden insan eşyanın asıl tabiatının doğru biçimde görmeyi öğrenecektir.⁶² Hz. Musa asayı yardımcı gibi görmekteydi.⁶³ Onunla dallara uzanır ve hayvanlarını güderdi. Elinden bıraktığı anda insanın bağlandığı nesnelerin gerçek yüzünü temsilen asa yılan olarak görünmüş oldu. Diğer yandan asa ve yılan kadim Mısır'da hakimiyetin sembolü olarak görülmektedir.⁶⁴ Nefsi simgeleyen ve bir güç atfedilen yılan ve asa sembolleri eşyanın hakikati ve görüntüsü arasındaki çelişkiye dikkat eder. İkinci beyit bu çelişkiyi ima eder niteliktedir.

İdris Muhtefî insanın hakikatine dair güvenini korumaktadır. Ona göre her ne kadar insan ürkütücü bir varlığa dönüşse bile özü ve ontolojik bağı itibarıyla Hakk'tan uzak değildir.

*Ak sakallı bir avrat düştü benim peşime
Zînet etmiş kendine lü'lü vü dürdaneden*

Kendi hakikatini keşfetmek isteyen insan için çeldiriciler çok fazladır. “Ak sakallı avrat” ile dünya kastedilmektedir. Dünyayı güzel ve sevecen gösteren onun süsleyen ziynetlerle süslenmiş ihtiyar bir kadın görüntüsü dünyanın tutarsızlığını sembolize etmektedir.

Önceki beyitlerle bu beyit arasında bir ilişki kurulduğunda peşine düşülen olmak yolun öznesi olmakla bağlantılıdır. Beyitin ilk mısrasındaki ifadede de anlaşılaçağı gibi tekamül yolcusu için çeldiricilerin gücü abartılmamıştır. Bazı dini söylemlerde dünyanın aşağılanması ve insanın aşağılık olanla ilişkisi insanı örseleyen ve manevi yolcunun özgüvenini kaybettiren söylemler içermektedir.

Vahdet-i vücûd düşüncesinde dünya ile bağlantısı noktasında egemen güç insandır. İnsan yer yüzü alemleri için ve oraya uyumlu özelliklerle yaratılmış olmakla beraber ontolojik

⁵⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/80-81, b. 1000-1005.

⁶⁰ Ebü'l-Hayr-ı Rûmî, *Saltuk-nâme*, haz. Şükrü Haluk Akalın (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988), 1/110.

⁶¹ Tâhâ, 20/17, 18, 20.

⁶² İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, 209.

⁶³ Ayette geçtiği üzere Allah, Hz. Musa'ya “Şu sağ elindeki nedir, ey Mûsâ?” diye sorar. “Dedi ki: O benim asâmdır. Ona dayanırım, onunla davarlarımı yaprak silkelerim; benim ona başkaca ihtiyaçlarım da vardır.” Hz. Musa eşyanın işlevselliği üzerinden cevap vermiştir.

⁶⁴ Faruk Özdemir, “Hz. Mûsâ'nın (a.s.) Asâsının Hâkimiyet Sembolü Olarak Yorumlanması Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *International Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 2024, 11/106, 742.

hakikati gereği ilahi esmanın yansıtıcısı bir halife olarak yaratılmıştır.⁶⁵ İbnü'l-Arabî düşüncesinde insan Hakk'ın varlığına delildir. Hakk'ı bilme çabası kendi varlığını anlamayı ve bilmeyi zorunlu kılar. İbnü'l-Arabî düşüncesinde alemdeki her şey, Allah'ın tükenmeyen ve tüketilemeyen kelimeleridir. İnsan ise en yetkin kelimedir.⁶⁶ Bu bakımdan vahdet-i vücûd eksenli düşüncede insan, insan olmak bakımından yerilen değil kendini yönetebilen bir varlık oluşunun altı çizilmektedir. İnsan ruhu beden mülküne halife olmuştur. Beden bir şehir gibidir.⁶⁷ İnsanın asıl mücadelesi bu varlık değerinin açığa çıkarılmasıdır. Bu onu çeldiricilerin peşinden gittiği bir varlık olarak öne çıkarır.

*Yetmiş iki dillice düdük aldum çarşûdan
Çaldım anın sedası geçdi âsumânen*

Çarşıdan alınan yetmiş iki türlü ses çıkaran düdük ile kesretin hakikate dair farklı tecrübelerinin anlatımı kastedilmektedir. Yer yüzünde farklı milletler farklı öğretiler, deneyimler hakikati ifade etmede farklı keşif ve söylemler kullanmışlardır. Sufiler hakikatin sonsuzluğu karşısında sınırlı insan idrakinin hakikati kuşatamayacağını fakat bir vecih ile hakikate isabet edebileceğini söylerler. Hz. Mevlana'nın karanlık oda da fili tanımaya çalışan insanlar hikayesi bu gerçeği metaforik bir dil ile anlatır.⁶⁸ İdris Muhtefî “yetmiş iki” sayısını kesreti meczederek söyler. “Çarşı” ifadesi insanlık dramının süregeldiği mahal olması bakımından zamansal süreci içine alan insanlığın yer yüzü macerasını özetlemektedir. Asumanı/ Gökyüzünü aşan ses, hakikate dair her bir bulgunun tanrısal bir temas yakaladığı iddiasını ortaya koymaktadır. Yer yüzünden yükselen her yönelme sesi semâvât ile uyum sağlamıştır.

Vahdet-i vücûd düşüncesinde tüm varlık Hakkın nurunu yansıtmaktadır. Varlık alemde hiçbir şeyi dışlamaksızın her şeye tecelli eder. Tevhide rücu eden bu düşünceye göre her neye ibadet edilirse edilsin hakikatte Allah'a yönelme söz konusudur.⁶⁹ Bu düşünceden hareketle alem baştan başa Allah'ın tecellisi olarak hiçbir yönelimi dışlamamaktadır. Aslında bu durum bir bakıma varlığın zuhurunun ontolojik gereğidir.

*Bir top atdım maşrıktan geldi düşdü mağrıba
Bu bir tengin rumuzdur anlama efsaneden*

Kur'an- ı Kerim'de doğu ve batı bazı ayetlerde birlikte zikredilmektedir.⁷⁰ Doğru güneşin zuhura geldiği yerdir. Bu bağlamda güneş hakikati simgelemekte ve varlık aleminde zahir oluşu anlatılmaktadır.

⁶⁵ İbnü'l Arabî, *Füsüsü'l-Hikem*, 40.

⁶⁶ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/231, 233.

⁶⁷ Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Tedbirâtü'l- İlâhiyye Siyaset ve Ahlak*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Fikriyat, 2024), 196.

⁶⁸ Mevlânâ, *Mesnevî* ,3/102, b.1260

⁶⁹ İbnü'l Arabî, *Füsüsü'l-Hikem*, 66. Ebu'l Ala Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Tasavvuf Felsefesi*, 132-133.

⁷⁰ er-Rahmân, 55/17, el-Bakara, 2/ 115, eş-Şuarâ, 26/ 28, el-Meâric, 70/40.

Vahdet-i vücûd düşüncesinde varlığın zuhura gelmezden evvelki hali bilinmezlik mertebesidir. Lâ Taayyün olarak bilinen bu mertebe sonsuz bir karanlığa benzetilir.⁷¹ Hak bu mertebede bilinemeyen bir sırdır. Aleme doğru ilk hareket taayyün mertebesinde olmuştur. Rububiyyet mertebesi de denilen bu mertebede Hak kendini sınırlandırarak açmıştır.⁷² “Rab” ifadesi bilinemezlik durumunun ilahi irade ile bilinebilir kılınmaya başladığı mertebeye atıf yapmaktadır. İbnü’l-Arabî Hz. Musa’nın, Firavun’un “Rab nedir?” sorusuna “göklerin ve yerin, onların arasındakilerin” “doğunun ve batının Rabbi”⁷³ cevabını vererek onun yakîn bilgisiyle bilinmeye hazırlandığı mertebe üzerinden cevap vermektedir.⁷⁴ Bu cevap iki farklı düzeyi kapsayan niteliktedir. Doğu ve batı örnekliği ile Rabbin fiillerinden yola çıkarak akli muhatap alan düzeyde bir cevap verilmiş olmaktadır. Bununla beraber O’nun Zahir ve Batın esmasına atıf yaparak ontolojik boyuta açılan yönü için yakîn bilgisinin gerekliliğini vurgulamıştır. İdris Muhtefî, bu bağlantıların çok renkli bir rumuz olduğunu söyleyerek anlam düzeylerine dikkat çekmektedir.

Bir mektebe uğradım kuş dilini okurlar

Sivrisinek halife hocası pervaneden

Mektep ifadesiyle tekke ve dergâh kastedilmektedir. Kuş dilini okuyan tekke sakinleri ruhani ve yüksek bir dile dolayısıyla yüksek düşünceye sahip kimselerdir. Kuş dilinin okunması bu yüksek düşünceye bir daveti de çağrıştırmaktadır.

Kuş metaforunun kullanımına tasavvuf edebiyatında sık rastlanmaktadır. Vahdet-i vücûd düşüncesinin anlatımında bu edebi yatkınlıktan istifade edilmiştir. İbnü’l-Arabî’nin *İttihâdü’l Kevni* adlı eserinde kuşlar karakteristik yapılarına göre varlık mertebeleri ile ilişkilendirilmiştir. İbnü’l-Arabî yüksekten uçması ve yeryüzünün tamamını kuşatan bir bakışa sahip olmasından hareketle ilk zuhura gelen varlık mertebesini kartala vermiştir. Kartal akl-ı evveli (Kalem), ilk Taayyünü simgelemektedir. Diğer kuşlar (varlıklar) güvercin, anka ve karga olmak üzere kartaldan südür edeceklerdir.⁷⁵ Güvercin edilgen yapısıyla alemin dışı, artıcı ve çoğalmaya uygun yapısını, anka masalsı bir kimliğe sahip olmasıyla misal mertebesini, karga ise cisimler aleminin ürünü olan kuşu simgelemektedir.

Alâimü’s- semâyi olta edip sarkıttım

Bin bıyıklı bir balık çıkardım deryâdenen

Gökkuşağı ışığın suda kırılması sonucu farklı renklerin bir araya gelip bir bütünlük oluşturduğu doğa olgusudur. Gök kuşağının oluşumu ışık fiziği ve optik alanı üzerinden şu şekilde sıralama ile açıklanabilir. Işığın su damlacıklarında kırılması, damlacık içindeki yansıması, ışığın su damlacığından çıkışı ve renklerin ayrılması.⁷⁶ Bu fiziki süreç

⁷¹ Toshihiko Izutsu, *İbnü’l-Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 43,49.

⁷² İbnü’l Arabî, *Füsusü’l-Hikem*, 119.

⁷³ eş-Şuarâ, 26/23, 24, 28.

⁷⁴ İbnü’l Arabî, *Füsusü’l-Hikem*, 207, 208.

⁷⁵ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Nurlar Risâlesi İttihâdü’l Kevnî*, çev. Mahmut Kanık, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 99, 113.

⁷⁶ Eugene Hecht, *Optics* (San Francisco: Addison Wesley, 1998), 95,100.

metafiziksel bağlama tevdi ederek okunduğunda⁷⁷ Vahdet-i vücûdu çağrıştıran benzer bir örüntüye sahip olduğu görülecektir.

Gökkuşağı insan gözüne çokluk olarak görünmektedir. Fakat ışık evvelde tektir. Birlik renkli ve çoklu bir görünüm kazanmıştır. Işığın su damlacıklarında kırılması vahdet-i vücûdun tecelli anlayışına benzer. Tecelli alemde her varlıkta farklı zuhur etmektedir. Renklerin farklılığı alemdeki alıcıların istidadını hatırlatmaktadır. Fakat beyitte” sarkıttım, çıkardım” ifadelerine göre söyleyenin aktif eylem halinde oluşu dikkat çekmektedir. Bu bağlamda kişi varlığın dışsal çokluğundan içsel birliğe doğru aşama kaydetmiştir. İçsel birliğin sağlanması tevhidin idrak edilmesi anlamına gelir. İbnü'l-Arabî düşüncesinde bu mertebeye ulaşan kimse insan-ı kamildir.

Vahdet-i vücûd düşüncesine göre alemin vücûda gelişinin temel gayesi insan-ı kamildir. Vücûdun zuhura gelişinde açılan tüm mertebeler insanda bir potansiyel olarak dürülü halde hazır bulunmaktadır.⁷⁸ Tasavvuf düşüncesinde salık, belli eğitim, çaba ve gayretle kendi içsel meratibinde dikey olarak ilerleyebilir ve kendi hakikati ile tanışabilmektedir.

Beyitte geçen ifadeler kısaca seyri sülûkünü tamamlayan insan-ı kâmilin urûcunu temsil etmektedir. Balık derya içinde yüzer ve hayat bulur. Vahdet deryasının dışında yaşama şansı yoktur. Deryadan çıkarılan bin bıyıklı balık, kâmil insanın kendi hakikatini idraki ve varlık sırrına ermeyi işaret etmektedir. Nitekim bir deniz canlısı olarak balık kadim mitlerde bilgelik, kozmik düzen, ruhsal yolculuk, yeniden doğuş, karşıtlık ve içsel dengeyi simgelemektedir.⁷⁹ Dini söylemlerde Hz. İsa'nın son akşam yemeğinde sofrasında balık olması, Hz. İbrahim'in ateşe atılması sırasında suya dönüşen ateşin içindeki odunların balığa dönüşmesi, Kur'an ayetlerinde geçen Hz. Musa ve Hızır'ın buluşma noktasının balığın canlandığı⁸⁰ yer olarak tayin edilmesi, Hz. Yunus'un balığın karnından çıkması⁸¹ balık sembolünün önemine dikkat çekmektedir.

İbnü'l-Arabî, Hz. Yunus'un balığın karnından çıkışını kendi içsel karanlığından çıkışına benzetir.⁸² Deryanın içinde balık vahdet denizinde birlik ile yeniden doğan nefse benzetilmektedir.

*Gördüm Nûh'un gemisin girdim anın içine
Buldum anda necâtı korkmadım tûfânedan*

Sufilerin yorumuna göre Kur'an'da geçen peygamber kıssaları sadece tarihsel bir olayın aktarımı değil okuyanın nefsi ve manevi yolculuğu ile ilgili çıkarımlar yapacağı ibret alınası

⁷⁷ Rene Guénon, *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*, çev. Alvin Moore (Cambridge: Quintessence Publishing, 1995), 235, 239.

⁷⁸ W. C. Chittick, *İbnü'l-Arabî Metafizikliğinde Hayal Sufinin Bilgi Yolu*, çev. Ömer Saruhanoglu (İstanbul: Okuyanlar Yayınları, 2018), 66.

⁷⁹ Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, çev. Rosemary Sheed (New York: Sheed & Ward, 1958), 207, 210.

⁸⁰ el-Kehf, 18/61.

⁸¹ el-Enbiyâ, 21/87, 88.

⁸² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/158.

anlatımlardır. İlahi metinde Nuh peygamber tevhide çağrı yapmaktadır. Onun çağrısına uymak gemiye binmek şeklinde simgelenmiştir. Benlik yanılgılarından kurtulma korkulardan da özgürleşmeyi peşinde getirmiştir.

Senin İdris hakikat bu rumûzât sözlerin

Anladı insân olan bilmedi hayvânedan

İdris Muhtefî hakikati semboller aracılığı ile ifade etmeye çalışmıştır. Lafız cihetinden bakıldığında semboller asıl manayı perdelemekte ve derin ifadeyi açığa çıkarmaktadır. Örtük anlamın varlığı derin bir anlayışı gerekli kılmaktadır. İdris Muhtefî anlayışı varlık katmanlarına göre ayırmaktadır. Derin kavrayış ilkel benlik düzeyinden insan olma düzeyine erişmekle gerçekleşecektir. İbnü'l-Arabî insan varlığında ilkel benliği hayvani tabiatla uyumlu davranışlar sergiler. İnsanın içsel varlığında aşılması mümkün olan ve aşılması gereken bir düzeydir. Hayvani tabiatın egemen olduğu benlik algısında insanın anlama ve aktarma kabiliyeti sekteye uğrar.⁸³ İlkel benlik katmanları arasında yükseldiğinde anlama irfani bir boyut kazanır.

Sonuç

Bu çalışma, Osmanlı döneminde yaşamış olan Bayramî Melâmi şeyhi İdris Muhtefî'nin meşhur şatahatında geçen ifadelerden hareketle tasavvuf anlayışında vahdet-i vücûd düşüncesinin izlerini incelemektir. Böylece Melâmi geleneğinde içsel manada bir hakikat yolcusunun yaşam pratiklerinde ve dünya görüşünde vahdet-i vücûd düşüncesinin etkisini görmeyi amaçlamıştır. Yapılan çalışmada Melâmi şeyhi olan İdris Muhtefî'nin tasavvufi düşünceye aşina bir toplum içinde kendini gizleme, farklı usul ve erkanı takip etme gerekçeleri, bu yaklaşımın onu tasavvufun ana hedeflerinden ayırmadığı görülmüştür.

Sufilerin Allah'a duydukları aşk ve güçlü sezgiler sonucunda şiddetli bir coşku ile söyledikleri anlaşılması zor sözler şatahat olarak değerlendirilmektedir. Dışardan bakıldığında anlamsız ve taşan bir heyecanla söylenmiş olduğu düşünülen bu sözler, ruhsal olgunluğa erişmiş kimseler tarafından derinliği idrak edebilmektedir. Sosyal ve siyasi dengeler gereği toplum içinde kimliğini gizleyen İdris Muhtefî'nin şatahat addedilen beyitleri yoğun ölçüde metafor ve sembol dili içermektedir. İdris Muhtefî, tasavvufi düşüncelerini remiz içeren şiir ve gazellerle aktarmıştır. Manevi keşf ve deneyimlerin dil ile ifade edilmesindeki zorluk sembolik bir dilin kullanımını gerekli kılmıştır.

Beyitler incelendiğinde kadim geleneklerde kullanılan evrensel sembolik unsurların tasavvuf edebiyatında da kullanıldığını görmek mümkündür. Bu durumda şatahatların derin anlamları çözümlendiğinde epistemik ve tutarlı bir temele dayandığı görülmektedir. İdris Muhtefî'nin sembolleri kullanımı dikkatle incelendiğinde vahdet-i vücûd düşüncesini hem alemin varlığı hem hakikat yolcusu bir insanın içsel seyrine atıf yapar şekilde kullandığı görülmektedir. Beyitlerdeki anahtar kavramlar ve evrensel sembollerin kullanımına bakıldığında, alem ve insan ölçeğinde iki farklı düzeye hitap eden bütünsel bir

⁸³ İbnü'l Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, 186, 187.

dil kullandığı dikkat çekmektedir. İdris Muhtefî, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinin temellerini oluşturan meratip, ayan-ı sabite, esma-ı ilahîyye, insanın kozmik ve ontolojik değerini ön plana çıkaran sembolleri ustaca kullanmıştır. Bu bağlamda yaklaşımın temel prensiplerini bildiği ve onlara sadık kalarak bir salikin içsel yolculuğuna ve hakikat arayışına pratik çözümler sunduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça | References

- Abdullah Efendi, Sarı. *Gönül Meyveleri: Semerât-ül-Fuad*, çev. Yakup Kenan Necefzade. İstanbul: Yeni Şark Maarif Kütüphanesi, 1967.
- Afifi, Ebu'l Ala. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Aresteh, A. Reza. "Evrensel Benliğe Giden Yol". *Sûfî Psikolojisi*. haz. Kemal Sayar. 51-96. İstanbul: Timaş Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Atâyî, Nev'îzâde. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik*, haz. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Baş, Mustafa. "Dinlerde ve Geleneksel Türk İnanışlarında Dağ Kültü". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 13/1 (Mart 2013), 165-179.
- Chittick, W. C. *İbnü'l-Arabî Metafizisinde Hayal: Sufinin Bilgi Yolu*, çev. Ömer Saruhanoğlu. İstanbul: Okuyanlar Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Chittick, William C. *Imaginal Worlds: Ibn Arabi and the Problem of Religious Diversity*. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.
- Chittick, William C. *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Çınar, Nazım. *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2024.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 3. Basım, 2017.
- Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*, çev. Rosemary Sheed. New York: Sheed & Ward, 1958.
- el-Muhâsibî, Haris. *er-Riâye li Hukûkillah Kalp Hayatı*, haz. Abdülhakim Yüce. İstanbul: Işık Yayınları, 2011.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 3. Basım, 2022.
- Guénon, Rene. *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*, çev. Alvin Moore. Cambridge: Quintessence Publishing, 1995.
- Hecht, Eugene. *Optics*. San Francisco: Addison Wesley, 1998.
- Hücviri, Hücvirî. *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Izutsu, Toshihiko. *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre.

- İstanbul: Kaknüs Yayınları, 4. Basım, 2005.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli. 1. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2014.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli. 12. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli. 1. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2007.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli. 7. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Nurlar Risâlesi İttihâdü'l Kevnî*, çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- İbnü'l Arabi, Muhyiddin. *Füsusü'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Yayınları, 3. Basım, 2020.
- İbnü'l Arabi, Muhyiddin. *Tedbîrat-ı İlâhiyye*, haz. Mustafa Tahrallı. İstanbul: İz Yayıncılık, 6. Basım, 2013.
- İbnü'l Arabi, Muhyiddin. *Tedbîrâtü'l- İlâhiyye Siyaset ve Ahlak*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Fikriyat, 2024.
- Kara, Mustafa. *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Kaşânî Natanzî, İzzeddîn Mahmûd bin Ali. *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye)*, çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.
- Kaşani, Abdürrezzak. *Sufilerin Kavramları İtilahatu's- Sufiyye*, çev. Abdürrezzak Tek. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2022, 10. Basım.
- Köle, Bekir. "Mevlâna'nın Mesnevi'sinde Gemi Metaforu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*, 9/42 (Şubat 2016), 1869, 1877.
- Kuşeyri, Abdülkerim. *Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 11. Basım, 2021.
- Özdemir, Faruk. "Hz. Mûsâ'nın (a.s.) Asâsının Hâkimiyet Sembolü Olarak Yorumlanması Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *International Journal of Social and Humanities Sciences Research*, (2024), 11/106, ss. 740-752. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.11109334>
- Rûmî, Ebü'l-Hayr-ı. *Saltuk-nâme*, haz. Şükrü Haluk Akalın. 1. Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin. *Şark İslam Klasikleri Mesnevî*, çev. Veled Çelebi İzbudak. 6. Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin. *Şark İslam Klasikleri Mesnevî*, çev. Veled Çelebi İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995.
- Sarı Abdullah Efendi. *Gönül Meyveleri: Semerât-ül-Fuad*, çev. Yakup Kenan Necfezade. İstanbul: Yeni Şark Maarif Kütüphanesi, 1967.
- Şermî en Naksîbendî, Şeyh Âlî. *Şerh-i Gazelî Hazretî İdrîs Muhtefî*. İstanbul: Süleymaniye

Kütüphanesi, Nazif Paşa, 00419.
https://portal.yek.gov.tr/main/login?return_url=https%3A%2F%2Fportal.yek.gov.tr%2Fworks%2Fdetail%2F313860

- Şükün, Ziya. *Farsça-Türkçe Lügat Gencinei Güftari Ferhengi Ziya*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1944.
- Taşköprüzâde Ahmed Efendi. *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Tatçı, Mustafa. *Bir Mektebe Uğradım*. İstanbul: H Yayınları, 2022.
- Azamat, Nihat. "Muhammed Nûrî'l-Arabî." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 30. Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Topaloğlu, Bekir. "El-Muhîṭ." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 31. Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Vicdânî, Sâdık. *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye Melâmîlik*, haz. İsmail Güleç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2022.
- Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2017.



Sebeos'a Göre Müslümanların İlk İstanbul Seferleri: İslam Tarihi Kaynaklarının Çelişkileri ve Tarihî Olayların Karıştırılma İhtimali

Fatih SARIKAYA | orcid.org/0000-0002-5430-8348 | fsarikaya@bandirma.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Onyedİ Eylöl Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Faköltesi, Tarih Bölümü, Balıkesir/Türkiye

<https://ror.org/02mtr7g38>

Öz

İstanbul, İslam devletinin ilk dönemlerinden itibaren Müslümanların fethetmek istediğı önemli hedeflerden biri olmuştur. Öyle ki; Müslümanların İstanbul seferleri, İslam devletinin coğrafi sınırları henüz şehre ulaşmamış olmasına rağmen erken dönemlerden itibaren başlamıştır. Bu seferlerin Bizans'ın başkentine gerçekleştiriliyor olması, bunların hem İslam tarihi hem de dünya tarihi açısından ayrı bir öneme sahip olmasını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla konu hakkında kaynaklarda dönemin şartlarının elverdiği ölçüde bilgiler mevcuttur. Bunların arasında Ermeni tarihçi Sebeos'un aktardığı Müslümanların ilk İstanbul seferleri ise diğerlerinden farklılık göstermektedir. Nitekim Sebeos'a göre; çoğunlukla bilinenin aksine, Müslümanların ilk İstanbul seferi Muaviye'nin hilafeti döneminde değil, ondan önce Hz. Osman zamanında gerçekleşmiştir. Aynı zamanda bu seferler deniz kuvvetlerinin desteğiyle yapılmıştır. Hem deniz kuvvetlerinin etkin bir şekilde kullanımı, hem de İstanbul seferleri açısından oldukça erken sayılabilecek bu dönem konuyu ilginç hale getirmektedir. Sebeos'un sefer ile ilgili aktardığı dikkat çekici bilgiler, elinizdeki çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Bu çerçevede yapılan çalışmanın altyapısını oluşturmak amacıyla öncelikle Sebeos ve eseri hakkında bilgi verilmiş, ardından eserin güvenilirliği dönemin diğer kaynak eserleri ile kıyaslanıp değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ardından Sebeos'a göre ilk İstanbul seferleri konusu, dönem hakkında bilgi veren diğer kaynakların da incelenmesiyle ele alınıp tarihi süreçte doğruluk payı tetkik edilmiştir. Ayrıca konunun muhtevası gereğı bahsedilen İstanbul seferlerine yakın dönemde deniz kuvvetleriyle gerçekleşen ve birbirleriyle karıştırılmaya müsait olan; Kıbrıs'ın fethi, Rodos adasının ele geçirilmesi ve Zâtüssavârî savaşı da kaynakların verdiği bilgiler ışığında karşılaştırma yapılarak incelenmiştir. Bu inceleme sırasında kaynakların birbirinden farklı bilgiler aktardığı gözlenmiş ve bunlar ayrıca değerlendirilmiştir. Nihayetinde ulaşılmak istenen amaç ise; İstanbul seferleri ile ilgili Sebeos'un aktardığı bilgilerin ne derece dikkate alınması gerektiğini ortaya koymak olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, İslam-Bizans ilişkileri, İstanbul Seferleri, Sebeos, 654 İstanbul Seferi.

Atıf Bilgisi

Sarıkaya, Fatih. “Sebeos’a Göre Müslümanların İlk İstanbul Seferleri: İslam Tarihi Kaynaklarının Çelişkileri ve Tarihî Olayların Karıştırılma İhtimali”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), 580-609. DOI: 10.69576/ihya.1624435

Geliş Tarihi	21 Ocak 2025
Kabul Tarihi	04 Nisan 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

The First Istanbul Campaigns of the Muslims According to Sebeos: Contradictions of Islamic Historical Sources and the Possibility of Confusion of Historical Events

Fatih SARIKAYA | orcid.org/0000-0002-5430-8348 | fsarikaya@bandirma.edu.tr

Asst. Prof. Dr., Department of History, Faculty of Humanities and Social Sciences, Bandırma
Onyedü Eylül University, Balıkesir, Türkiye

<https://ror.org/02mtr7g38>

Abstract

Istanbul has been one of the significant targets that Muslims sought to conquer since the early periods of the Islamic state. Indeed, Muslim expeditions to Istanbul began early on, even though the geographic borders of the Islamic state had not yet reached the city. The fact that these expeditions were directed at the capital of Byzantium gives them particular importance both in the context of Islamic history and world history. Consequently, sources from that era provide information on these expeditions to the extent that the conditions of the time allowed. Among these, the accounts of the Armenian historian Sebeos regarding the early Muslim expeditions to Istanbul stand out. According to Sebeos, contrary to the commonly known narrative, the first Muslim expedition to Istanbul took place during the caliphate of Uthman, before the period of Muawiyah. Moreover, these expeditions were conducted with the support of naval forces. The effective use of naval forces and the relatively early period of these expeditions make this subject particularly intriguing. The noteworthy details provided by Sebeos about the expedition form the main topic of this study. To lay the groundwork for this study, information about Sebeos and his work is initially provided, and then the reliability of his work is evaluated by comparing it with other contemporary sources. Following this, the topic of the first expeditions to Istanbul according to Sebeos is examined by also considering other sources that provide information about the period to assess its historical accuracy. Additionally, due to the nature of the subject, the conquests that occurred around the same period as the mentioned expeditions to Istanbul, such as the conquest of Cyprus, the capture of the island of Rhodes, and the Battle of the Masts, are also analyzed through a comparative examination of the information provided by various sources. During this analysis, it was observed that sources convey differing information, and these differences were further evaluated. Ultimately, the aim is to determine the extent to which Sebeos's accounts of the

Istanbul expeditions should be considered reliable.

Keywords: Islamic History, Islam-Byzantine Relations, Istanbul Campaigns, Sebeos, 654 Istanbul Campaign.

Citation

Sarıkaya, Fatih. "The First Istanbul Campaigns of the Muslims According to Sebeos: Contradictions of Islamic Historical Sources and the Possibility of Confusion of Historical Events". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), 580-609. DOI: 10.69576/ihya.1624435

Date of Submission	21 January 2025
Date of Acceptance	04 April 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

Istanbul has been a significant target for Muslim conquests since the early periods of the Islamic state. These expeditions began even before the geographical expansion of the Islamic realm reached the city, and the fact that they targeted the capital of the Byzantine Empire gave them unique historical importance. Among the early sources that detail such events, the Armenian historian Sebeos provides one of the most notable and distinct narratives regarding the initial Muslim expeditions to Istanbul. Contrary to what is commonly accepted in Islamic historiography, Sebeos states that the first Muslim expedition against Istanbul occurred not during the caliphate of Muawiyah but rather under Caliph Uthman. These expeditions, according to him, were supported by naval forces, and this early use of maritime strength, along with the timing, makes Sebeos's account especially remarkable. The study in question takes this narrative as its central point of inquiry, providing contextual information on Sebeos and analyzing his work by comparing it with other available sources from the same period. Sebeos, who lived in the 7th century, gained renewed attention when his work was published in 1851 by Tadeos Mihrdatean in Istanbul. The first two sections of Sebeos's work provide a general history of Armenia, while the third section focuses on his contemporary period. This part includes detailed accounts of the Byzantine-Sassanid conflicts, the fall of the Sassanid Empire, and the early Muslim conquests—making his work crucial for Byzantine, Iranian, and Islamic history. Despite the significance of his writings, uncertainty remains about the authorship of the work traditionally attributed to Sebeos. Nonetheless, later Armenian historians have referenced or been influenced by the work. For instance, even though the 9th–10th century historian Katalikos Hovhannes does not cite Sebeos explicitly, his narratives show clear overlap with the content. Similarly, Thomas and Ukhtanes, both 10th-century historians, draw heavily on Sebeos's material. Eleventh- and twelfth-century figures such as Stepanes Asoghik and Samuel Anetsi describe the book as foundational, and thirteenth-century authors Mkhitar (Ani) and Kirakos reaffirm this status. Biographical details about Sebeos are limited. He is known to have participated in the Council of Dvin in 645 and supported Armenian ecclesiastical independence. Comparing Sebeos's narratives with Islamic sources is essential for understanding the accuracy and uniqueness of his interpretations. His writings, though sometimes retrospective, mostly follow a chronological structure. However, as with many historical texts, chronology does not guarantee comprehensiveness—Sebeos omits many conflicts between Muslims, Byzantines, and Sassanids. Given the time and location in which he lived, Sebeos offers firsthand observations, especially regarding Muslim conquests in Armenian-populated regions. His depictions of the Prophet Muhammad suggest he had some knowledge of Islamic belief, portraying the Prophet's behavior as prophetic. However, he lacks insight into internal Islamic affairs, such as the political strife during Uthman's rule or the civil conflict between Caliphs Ali and Muawiyah. In matters concerning Muslim relations with Byzantines and Sassanids, Sebeos's information generally aligns with Islamic sources, though his interpretations occasionally differ. The core of the study lies in the analysis of two separate expeditions to Istanbul as reported by Sebeos. The first expedition, for which no exact date is given, may reflect a confusion with contemporary campaigns such as those in Cyprus or Isaura. The similarities between the names Konstantia (a city in Cyprus) and Constantinople, the involvement of an envoy named Prokopios, and the

possibility of a post-battle negotiation—all suggest that Sebeos may have blended elements of different campaigns. He also may have assumed that since Istanbul did not fall to the Muslims, the campaign had failed, reinforcing the idea that the Muslims were defeated. The second expedition, dated by Sebeos to 653–654, is described in more detail. This allows for more precise comparison with Islamic historical sources. Evaluating other events that occurred during these years—such as expeditions to Cyprus and Rhodes, and the Battle of Zâtüssavârî—reveals limited possibility for confusion. The Cyprus expedition, which ended in Muslim victory, is inconsistent with Sebeos’s account of failure in the Istanbul expedition. Similarly, although the Battle of Zâtüssavârî took place around the same time and involved Byzantine forces, it ended with a clear Muslim victory and lacks any resemblance to the events Sebeos described. Therefore, while some degree of narrative blending is evident in the first expedition, the second expedition, as described by Sebeos, appears to be a more credible account. Additional support for Sebeos’s version comes from several Islamic historians—including Yakubi, Ibn Hibban, Ibn Asir, and Khalifa ibn Khayyat—who mention expeditions to the Bosphorus or the Gulf of Istanbul during the same timeframe. These points raise a crucial question: why did early Islamic historians, who typically offered detailed accounts of major conquests, pay so little attention to these expeditions? One reason may lie in the internal crises that engulfed the Islamic world during the latter part of Uthman’s reign, including his assassination and the emergence of the first Islamic civil war. These internal events may have overshadowed and displaced interest in documenting external campaigns like the early expeditions to Istanbul. Moreover, limited geographic knowledge of the targeted regions could have further restricted the depth of Islamic accounts. In conclusion, while Sebeos’s first Istanbul expedition narrative may suffer from chronological and factual conflation, his account of the second expedition is supported by multiple elements of internal consistency and partial corroboration in Islamic sources. Thus, the second expedition mentioned by Sebeos merits further scholarly attention as a potentially reliable record of early Muslim-Byzantine interactions.

Giriş

Tarihsel süreç içerisinde yakın dönemlere nazaran ortaçağ tarihi kaynaklarının azlığı, onların her birisini daha değerli hale getirmektedir. Özellikle VII. yüzyıla ait sınırlı kaynağın bulunduğu bir dönemle ilgili kayıtlar akademisyenler için ayrı bir öneme sahiptir. Bunlardan biri olan Ermeni piskoposu Sebeos'a atfedilen tarih kitabı da özellikle İslam tarihinin ilk dönemleri ve Anadolu'daki İslam fütuhâtı açısından önem arz etmektedir. Diğer taraftan çalışmamızın temelini oluşturan, İslam kaynaklarında kendisine yer bulamamış ancak Sebeos'un kitabında bahsi geçen Müslümanların İstanbul seferi var ki; günümüzde henüz pek dikkate alınmamıştır. Sebeos'un naklettiğine göre bu sefer Bizans İmparatoru Konstantinos'un iktidarının 13. yılında yani miladi olarak 654 yılında gerçekleşmiştir. Bu açıdan bakıldığında Müslümanların ilk İstanbul seferi olmasının yanında Hz. Osman'ın hilafeti yani Hulefâ-i Râşidin döneminde meydana gelmiştir. Böylesine önemli bir olayın İstanbul seferlerini ele alan çalışmalarda yeterince tetkik edilmemesi dikkatimizi çekmiş ve bizi konuyu araştırmaya sevk etmiştir.

Kaynakları zorlarcasına giriştiğimiz bu çalışmanın sebebi ve Sebeos'un vermiş olduğu belki de zayıf olarak nitelenebilecek bir malumatın peşinde koşmamızı sağlayan, konunun ehemmiyeti olmuştur. Zira Bizans'ın başkenti ve Müslümanların o dönem için en önemli hedefi olarak nitelenebilecek İstanbul şehrine İslam ordularının ilk seferi konu edilmektedir.

Gerçi her ne kadar konunun yeterince ele alınmadığını söylesek de, ilk defa Shaun O'Sullivan tarafından müstakil olarak ele alınmasıyla üzerine ciddi bir çalışma yapılmıştır.¹ Bunun yanı sıra Murat Öztürk yaptığı çalışmada şimdiye kadar alışılanın dışında, Sebeos'un aktardıklarının bir kısmını naklederek konuya daha fazla yer vermiştir.² Yapılan diğer çalışmalarda ise, ya birkaç cümle ile değinilip üzerinde pek durulmamış,³ ya da hiç değinilmemiştir. Buna rağmen Shaun O'Sullivan tarafından yapılan çalışma dışında yeterince tetkik edilmediği düşünülmektedir. Bu çalışmada, konuyu S. O'Sullivan'dan farklı bir bakış açısıyla ele alıp, ehemmiyetine binaen daha fazla dikkat çekmesine ve bundan sonra yapılacak çalışmalara esin kaynağı olmasına gayret edeceğiz.

Konunun ehemmiyetine binaen temel olarak kullanacağımız kaynağı tetkik etmek, yazarın ve eserin doğruluğunu ve güvenilirliğini anlamaya çalışmak aynı zamanda tarihsel süreçte eserin diğer tarihçiler tarafından kullanılıp kullanılmadığını anlamak, özellikle

¹ Shaun O'Sullivan, "Sebeos' account of an Arab attack on Constantinople in 654", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 28/1 (2004), 67-88.

² Murat Öztürk, "Hz. Osmân (23-35 644-656) Döneminde Denizcilik Faâliyetleri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 18, (Aralık 2021), 195-230.

³ Tahsin Altuncu, *İlk Dönem İslam Tarihinde Hristiyanların Müslüman Algısı: Sebeos (661) Örneği* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 30-31; Şahin Uçar, "Müslümanların İstanbul'u Fethetmek İçin Yaptıkları İlk Üç Muhasara", *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi*, 2/1, (Aralık 1986), 65; Marius Canard, "Tarih ve Efsaneye Göre Araplar'ın İstanbul Seferleri" çev. İsmail Hami Danişmend, *İstanbul Enstitüsü Dergisi II*, (1956), 247.

İslam tarihi hakkında verdiği bilgilerin İslam tarihi kaynakları ile uyumluluğunu tespit etmek çalışmamızın ilk safhasını oluşturacaktır. Ardından yazarın İstanbul seferleri hakkında verdiği bilgiler diğer kaynaklar ile kıyaslanıp değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Çalışmamızın içerisinde özellikle İslam tarihi kaynaklarının kullanıldığı yerlerde sıklıkla hicri takvim esaslı tarihlendirilmeler kullanılmıştır. Kaynaklardaki orijinallliği eksiksiz aktarmak adına hicri takvim ile verilen tarihlendirilmeler olduğu gibi aktarılmış, yanlarına parantez içerisinde miladi takvim karşılığı yazılmıştır. Karışıklığa ve zihin yorgunluğuna mahal vermemek adına hicri takvimin kullanıldığı yerlerde başına h. yazılmış ama miladi takvim kullanılan tarihlendirmeler ise ayrıca belirtilmemiştir.

Eserin elimizde çevrilmiş dört nüshası bulunmaktadır. Bunlardan R. Bedrosian⁴ ve R. Thomson⁵ Ermenice aslından İngilizceye, F. Macler⁶ Ermenice aslından Fransızcaya, Z. İlgelen⁷ de Bedrosian ve Macler'in çevirilerinden yararlanarak Türkçeye tercüme etmiştir. Çalışmamız esnasında eserlerin hepsini kıyaslayarak istifade etmekle beraber, özellikle akademik çeviri konusunda daha verimli olduğunu düşündüğümüz Thomson'un eseri merkeze alınmaya gayret gösterilmiştir.

1. Sebeos ve Eseri

VII. yüzyıl yazarı Sebeos (Eusebius), kendisine atfedilen tek bir eserle bilinir. Eser ilk olarak 1851 yılında Tadeos Mihrdatean tarafından İstanbul'da yayınlanmıştır.⁸ Böylece kayıp bir eser gün yüzüne çıkmış oluyordu ama üzerindeki şüpheler tam olarak ortadan kaldırılamamıştı. Zira Mihrdatian yayınlamış olduğu eserin bu baskısını 1842'de Eçmiadzin kütüphanesinde piskopos Yovhannes Shahxat'unian tarafından bulunan isimsiz bir el yazmasına dayandırmıştı. Ama problem sadece bununla kalmıyordu çünkü bahsi geçen el yazması günümüzde kayıptır. Ancak eserin bulunmuş olduğunu kabul etsek bile hakkındaki şüphelerin tam manasıyla ortadan kaldırılacağını söylemek güçtür. Zira kaynak olarak kullanılan bu el yazmasının orijinal nüsha olmadığı, muhtemelen orijinal nüshadan kopyalanmış ve on altıncı yüzyıla (1568) ait olduğu bilinmektedir. Aynı zamanda kayıp olan bu eser, ne bir yazar adına ne de bir başlığa sahipti. Shahxat'unian'ın kendisi, eserin sonraki ortaçağ tarihçileri tarafından Sebeos'un tarihi olarak anılan kitap olması gerektiğini belirledi. Neticede akademik tetkikten geçmeden, eser Piskopos Sebeos'un Herakleios Tarihi olarak yayımlandı. Aslında Herakleios Tarihi olarak adlandırılan bu eser Herakleios'dan çok daha fazlasını anlatmasına rağmen bu şekilde isimlendirilmişti.⁹ Üç bölümden oluşan eserin ilk iki bölümü tarihçiler açısından yeni sayılmazdı. Zira Ermeni tarihinin başlangıcından itibaren konuları ele alan bu bölümler önceden malumat sahibi

⁴ Sebeos, *Sebeos' History*, trans. Robert Bedrosian, (New York: Sources of the Armenian Tradition, 1985).

⁵ Sebēos, *The Armenian History Attributed to Sebeos*, trans. Robert W. Thomson, (Liverpool: Liverpool University Press, 1999).

⁶ Sebeos, *Histoire d'Heraclius*, trans. Frederic Macler, (Paris: Imprimerie Nationale, 1904).

⁷ Sebeos, *Herakleios Tarihi*, çev. Z. Zühre İlgelen, (İstanbul: Ayışığıkitapları 2020).

⁸ Sebēos, *The Armenian History*, XXXI.

⁹ Sebeos, *Sebeos' History*, 5.

olunan genel Ermeni tarihinden bahsetmekteydi. Eserin üçüncü bölümü ise asıl orijinal kısmıdır ve Sebeos hayatta iken gerçekleşen olaylar anlatılmakta ve dolayısıyla VI. yüzyılın sonundan itibaren 661 yılına kadar geçen süreç ele alınmaktadır.¹⁰ Bu bölüm Bizans-İran mücadeleleri, Sasanilerin çöküşü, ilk Müslüman fetihleri gibi konuları ihtiva etmektedir.¹¹ Dolayısıyla bu eser ilk dönem İslam tarihi, Bizans tarihi ve İran tarihi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir.

Ancak eserin Sebeos'a ait olup olmadığı konusunda şüpheler tam anlamıyla ortadan kaldırılamadığı gibi Sebeos'un kim olduğu konusu da bütün açıklığı ile ortaya koyulamamıştır. Döneme ait kaynaklar incelendiğinde, 645 yılında Dvin Konsili'ne katıldığı bilinen bir piskopos dışında, Sebeos adında başka bir kayda rastlanmamaktadır.¹² Bu konseyde alınan kararlara atılan sekizinci imza "Bagratunis Piskoposu Sebeos" adına olduğu için bu imzanın sahibi eserin yazarı olan tarihçi Sebeos olarak kabul edilmektedir.¹³ Bunun yanı sıra eser incelendiğinde yazarın dini konulara ve İncil'e oldukça hakim ve Ermeni Kilisesinin bağımsızlığı¹⁴ düşüncesine sahip olduğu açıkça görülmekte, dolayısıyla bu durum eserin yazarının din adamı olma ihtimalini desteklemektedir.

Doğum ve ölüm tarihleri bilinmeyen yazarın hayatı hakkında çok az biyografik bilgi bulunur. Bunları da daha çok Sebeos'un kendi ifadelerinden öğreniyoruz. Bunlardan biri de, ömrünün bir kısmını Sasani Kralı II. Hüsrev Perviz'in (590-628) Ermeniyeye bölgesine hâkim olduğu sırada geçirdiğidir.¹⁵

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi elimizde bulunan bu eserin ilk defa Papaz Sebeos'un kitabı olduğunu ileri süren Shahkhat'anean'dır. İmparator Konstantinos'un 4. yılı olan 645 senesinde gerçekleşen Dvin Konsili'nde¹⁶ Sebeos'un on yedi papaz arasından sekizinci sırada imzasının olduğu görülmektedir. Bu konsilde yapılan görüşmeler neticesinde dini alanda on iki ilkenin kabul edildiği ve Sebeos'un da bu kararları imzaladığı bilinir. Ancak ilginç bir şekilde Sebeos'a atfedilen eserde, bu konsile hiç değinilmemiştir.¹⁷ Dolayısıyla bu durum, eserin Sebeos'a aidiyeti konusundaki şüpheleri destekler mahiyettedir.

1.1. Tarih Kitaplarında Sebeos

Kaynakların oldukça sınırlı olduğu erken ortaçağ dönemine ait önemli bir eser olarak değerlendirilebileceğimiz Sebeos'un kaleme aldıkları, muhtemelen kendisinden sonra gelen

¹⁰ Sebēos, *The Armenian History*, 154.

¹¹ Sebēos, *The Armenian History*, XXXI-XXXIII.

¹² Sebēos, *The Armenian History*, XXXIV.

¹³ Agop J. Hacikyan, "Sebeos (Seventh Century)", *The Heritage of Armenian Literature: From the Sixth to the Eighteenth Century, Volume II*, ed. Agop J. Hacikyan, (Detroit: Wayne State University Press, 2002), 81-82.

¹⁴ bkz. Kasım Ertas, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 198-215.

¹⁵ Sebeos, *Sebeos' History*, 5; Sebēos, *The Armenian History*, XXXVI.

¹⁶ M. Ormanian, *The Church of Armenia*, trans. G. Margar Gregory, (London: Mowbray, 1955), 44; Abdurrahman Küçük, *Gregoryan Ermeni Kilisesinin Oluşması ve Konsil Kararları Karşısındaki Tutumu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C XXXV, (1996), 117-153, 154.

¹⁷ Sebēos, *The Armenian History*, XXXIV.

tarihçiler tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla Sebeos sonrası eser telif eden, özellikle Ermeni müelliflerin tarih kitaplarında, Sebeos ve onun kaleme aldıkları hakkında izler bulmaya çalışarak elimizdeki esere daha net bir yaklaşım sergileyebiliriz. Bu çerçevede öncelikle Sebeos'dan bahsetmesini beklediğimiz ama ondan bahsetmeyen kaynakları zikredip, ardından Sebeos'dan bahseden kaynakları ele alacağız.

Sebeos sonrası kronolojik sıraya uygun olarak elimizde bulunan ilk eser *Ghewond* (Lewond)'un yazdığı tarih kitabıdır. Ortaçağ Ermeni müelliflerinden olan ve kendisi hakkında pek az bilgiye sahip olduğumuz Ghewond (Lewond) dini eğitim, yani rahiplik eğitimi almıştır. VIII. yüzyılda yazdığı eserinde Sebeos'un adı geçmemesine rağmen, yaşadığı dönem öncesi hadiseleri nakletmesi bazı araştırmacılar için bu bilgileri Sebeos'tan aldığı konusunda kanaatlerinin oluşmasını sağlamıştır. Hatta bazıları doğumundan önce gerçekleşen ve canlı şahit olmadan naklettiği bilgilerin Sebeos'dan alındığına eminlerdir.¹⁸ Ancak eser detaylı incelemeye tabi tutulduğunda Sebeos'un eseriyle benzerlikler taşımasına rağmen, özellikle yedinci yüzyılın başlarında Müslüman Arapların Ermeni bölgelerini fetihlerini anlatırken onları küçük düşürmek ve kötülemek adına Sebeos'dan daha fazla ayrıntıya yer verdiği görülmektedir.¹⁹ Dolayısıyla Ghewond'un (Lewond) eserinde Sebeos'u temel kaynak olarak kullandığı iddialarına temkinli yaklaşmak yerinde olacaktır.

Aynı dönem hakkında bilgi veren eserlerden diğeri *Kalankatlı Moses*'in yazdığı tarih kitabıdır. Yedinci veya onuncu yüzyılda yazıldığı düşünülen,²⁰ bazı araştırmacılar tarafından Ermeni tarihçisi olarak gösterilen ancak Alban tarihçisi olan Kalankatlı Moses, eserinde Sebeos'dan bahsetmemesine²¹ karşın her iki eserin de ana hatlarıyla birbirine uyumlu olduğu görülmektedir. Dolayısıyla birbirlerinden istifade etmiş olabilecekleri düşünülebilirse de, buna rağmen her iki eser üzerinden tarihsel süreçteki olaylar derinlemesine incelendiğinde birbirlerinde bulunmayan malumatlar aktardıkları görülmektedir.

Her ne kadar yazıldığı dönemle ilgili farklı görüşler olsa da yedinci yüzyıl klasik Ermeni kaynakları arasında karşımıza *Yovhannes (John) Mamikonyan*'a atfedilen Taron Tarihi adlı eser çıkmaktadır. Mamikonyan'ın eserinde Sebeos'tan bahsedilmemektedir. Ancak bu iki eserin mukayesesi yapıldığında muhteva bakımından birbirlerinden istifade etme ihtimalleri olduğu açıkça görülmektedir.²²

¹⁸ Ghewond, *Ghewond's History*, trans. Robert Bedrosian, (New Jersey: Sources of the Armenian Tradition, 2006), I; Emilio Bonfiglio, "Lewond", *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, (Erişim 20 Ağustos 2023).

¹⁹ Ghewond, *Ghewond's History*, 1-5.; Sebēos, *The Armenian History*, XXXV.

²⁰ Kitap üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümü yedinci yüzyıla ışık tutmakta, diğer bölümleri ise onuncu yüzyılı anlatmaktadır. Dolayısıyla ilk bölümün yazarı ile diğer bölümlerin yazarlarının farklı olduğu düşünülmektedir. Buna rağmen üç bölümü yazanın aynı kişi olma ihtimali de bulunmaktadır. Bkz. Kalankatlı Moses, *Alban Tarihi*, çev. Ziya Bünyadov-Yusuf Gedikli, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2006), 5-13.

²¹ Moses, *Alban Tarihi*.

²² John Mamikonean's, *History of Taron*, trans. Robert Bedrosian (New York: Sources of the Armenian Tradition, 1985).

Dokuzuncu yüzyıl sonu ve onuncu yüzyıl başı yazarlarından, din adamı ve tarihçi *Katolikos Hovhannes (Yovhannes)*, eserinde Sebeos'a veya kitabına herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Ancak kitabı incelendiğinde Sebeos ile aynı bilgileri verdiği yerler olduğu gibi farklı bilgiler de verdiği görülmektedir.²³ Dolayısıyla Sebeos'u kendisine kaynak olarak kullanmış olsa dahi, tek kaynağının o olmadığı anlaşılmaktadır.

Ermeni tarihi kaynakları arasında diğerlerinden farklı bir eser olan Gürcü Kroniği, Ermeni kaynaklarının çoğunluğunun aksine, orijinal olarak Ermenice yazılmamıştır. Zira bu eser birkaç kişi tarafından 6.-13. yüzyıllar arasında Gürcüce yazılmıştır. 12. yüzyılın sonlarında veya 13. yüzyılın başlarında bilinmeyen bir din adamı, bu eseri Ermeniceye çevirmiştir. Ancak bu eserde bizlere doğrudan Sebeos ve eserinden bahsetmemektedir.²⁴

Ermeni tarih kitapları içerisinde rahatlıkla Sebeos'un kitabını kullandığını söyleyebileceğimiz ilk kişi Thomas'tır. Onuncu yüzyılın başında eserini yazdığı tahmin edilen *Thomas*, bu eserde birçok yerde Sebeos'a atfedilen esere başvurmuştur. Sebeos'da kullanılan isimler ve Sebeos'a özel bazı bilgilerin aktarılmasından bunlar rahatlıkla anlaşılmaktadır. Buna rağmen Thomas eserinde ne Sebeos'un adını ne de kitabının adını zikretmiştir.²⁵

Onuncu yüzyıla gelindiğinde Sebeos ve eseri için bazı şeyler değişmeye başlamış ve artık tarih kitaplarında açıkça yerini almaya başlamıştı. Heraklius Tarihine ilk atıf Ermeni tarihçisi olan *Ukhtanes* tarafından yapılmıştır. Onuncu yüzyılın sonlarında yazılan bu eserde Sebeos'dan bahsetmeden Heraklius Tarihi isimli kitaptan bahsedilmektedir.²⁶ On birinci yüzyıl Ermeni tarihçilerinden *Stepanes Asoghik (Asolik)* eserinde Sebeos'un tarihini Ermeni tarihi açısından temel kitaplar arasında gösterir.²⁷ On ikinci yüzyıl Ermeni rahibi ve aynı zamanda tarihçisi olan *Anili Samuel (Samuel Anetsi)* tarihsel süreçte 1180 yılına kadar getirdiği eserinde Ermeni kronolojisini kullanan ilk kişidir. Bu eserinde Sebeos'un Heraklius Tarihine değinmesi ve ülkesinde bulunan eserler arasında sayması bizim için oldukça ehemmiyetlidir.²⁸ On üçüncü yüzyıl Ermeni tarihçilerinden *Mkhitar (Ani)*²⁹ ve onun ardından *Kirakos*, piskopos Sebeos'un yazdığı Heraklius Tarihi'ni temel Ermeni eserleri arasında saymaktadırlar.³⁰ Dolayısıyla bu eserlerde bizim için önemli olan nokta; bu tarihçilerin

²³ Yovhannēs Drasxanakertc'i, *History of Armenia*, trans, Rev. Krikor H. Maksoundian (Atlanta: Scholars Press, 1987).

²⁴ *The Georgian Chronicle*, trans, Robert Bedrosian, (New York: Sources of the Armenian Tradition, 1991).

²⁵ Thomas (Tovma) Artsruni, *History of the House of Artsrunik*, trans, Robert W. Thomson, (Detroit: Wayne State University Press, 1985); Sebēos, *The Armenian History*, XXXV.

²⁶ Bishop Ukhtanes of Sebastia, *History of Armenia Part II, History of the Severance of the Georgians from the Armenians*, trans. Zaven Arzoumanian, (Burbank: Columbia University, 2008), s. 78; Sebēos, *The Armenian History*, XXXVI.

²⁷ Sebēos, *The Armenian History*, XXXVII.

²⁸ Sebēos, *The Armenian History*, XXXVII; Mehmet Çog, "Ortaçağ. Ermeni Literatüründe Hz. Muhammed Algısı", *Tarih Okulu Dergisi*, 26 (2016), 9.

²⁹ Sebēos, *The Armenian History*, XXXVII.

³⁰ Kirakos Ganjakets'i, *History of the Armenians*, trans. Robert Bedrosian, (New York: Sources of the Armenian Tradition, 1986), 4.

Heraklius Tarihini Sebeos'a atfetmeleridir.

Tarihçilerin verdiği tüm bu bilgiler ışığında bakıldığında eserin Sebeos'a ait olup olmadığı konusunda kesin çıkarımlar yapmak oldukça güçtür. Her ne kadar onuncu yüzyılda Sebeos ve eseri tarih kitaplarında yer almaya başlasa da, incelediğimiz bu kitaplarda halen tam olarak aydınlatılamamış noktalar vardır. Mesela bu kitaplarda Sebeos'dan birebir alıntı yapıldığına dair net bir şey söylemek pek mümkün değildir. Dolayısıyla elimizdeki veriler ile kesin olarak bu kitabı yedinci yüzyıl piskoposu Sebeos'a bağlayamasak da, içeriğinden yazarın yedinci yüzyılda yaşadığını ve bu yüzyılın ilk yarısında Yakın Doğu'da meydana gelen olayları gördüğünü, ayrıca Ermeni kilise adamı olduğunu anlayabiliyoruz. Bu gerekçelerle ve bir alternatifi olmaması nedeniyle, eserin geleneksel olarak Sebeos'a atfedilmesini kabul edilebilir olarak görebiliriz.³¹

1.2. Sebeos'un Verdiği Bilgilerin İslam Kaynakları İle Uyumu

Sebeos'un eseri genel anlamıyla İslam tarihi kaynakları ile kıyaslandığında ortaya çıkan durumu görmek, eser hakkında isabetli çıkarımlar yapmak açısından önemlidir. VII. yüzyılın önemli kaynaklarından olan Sebeos'un eserinde bazen geriye dönüşler olsa da, genel anlamda kronolojik bir eser olarak tanımlanabilir. Ancak kronolojik bir eser olması ele aldığı konular açısından olayların hepsine değindiği anlamına da gelmemektedir. Zira Müslümanların, Bizans ve Sasaniler ile yapmış olduğu savaşların hepsini zikretmez. Yaşadığı dönem ve coğrafya açısından, özellikle Müslümanların Ermeniyeye bölgesini fethi³² sırasında olayların birçoğuna canlı şahit olduğunu anladığımız Sebeos'un, bu fetihler hakkında verdiği bilgiler ile İslam tarihi kaynakları arasında bazı farklılıklar mevcuttur.

İslam fetihlerinin erken dönemlerini ele alan eser incelendiğinde 650'lerin sonlarında yazıldığı varsayımına ulaşılabilir. Zira Hz. Osman'ın ölümü ile İslam devleti içerisinde yaşanan iktidar mücadelesi neticesinde Muaviye'nin rakiplerine karşı elde ettiği başarıya atıfta bulunan son satırı şimdiki zaman kalıbıyla yazılmıştır.³³ Eser genel anlamda güvenilir görünmekle birlikte dönemin tüm önemli olaylarına yer vermemektedir. Yazarın kişisel yorumlarının sınırlı olması³⁴ da olayları mümkün mertebe mahiyetinden saptırmadan nakletme isteğine bağlanabilir. Aynı dönemi ele alan tarih kitapları ile karşılaştırma yapıldığında Sebeos'un verdiği bilgilerin diğerleri ile genel anlamda tutarlı olduğu görülmektedir.³⁵ Her ne kadar İslam coğrafyasının içerisindeki hadiseler konusunda bazı eksikleri ve hataları olsa da genel anlamda isabetli bilgiler aktarmaktadır. Bazı olayların detaylı bir şekilde ele alındığı, siyasi ve dini konular arasında ani geçişlerin olduğu eserin yazımında bir amaç birliği vardır. Bu da; Yakın Doğu'daki gelişmeleri ilahi takdir

³¹ Sebēos, *The Armenian History*, LXI, LXIV; O'Sullivan, "Sebeos' account", 67–68.

³² Cahit Külekçi, *İslam Tarihinde Ermeniler ve Ermenistan Fetihleri (Hulefa-yi Raşidin ve Emeviler Dönemi)*, (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2012), 209-220.

³³ Sebēos, *The Armenian History*, 176; O'Sullivan, "Sebeos' account", 68.

³⁴ Sebēos, *The Armenian History*, LXX, LXXIV, LXXVI; O'Sullivan, "Sebeos' account", 68.

³⁵ Sebēos, *The Armenian History*, LXXIV; O'Sullivan, "Sebeos' account", 68.

bağlamında açıklamaktır. Sebeos'un İstanbul'a yapılan 654 saldırısını anlatması da bu amaca hizmet etmek içindir.³⁶

Sebeos'un olayların bütününden bahsetmediğini yukarıda ifade etmiştik. Bununla birlikte İslam tarihi için verdiği bilgiler hakkında bir değerlendirme yapmak gerekirse; Hz. Muhammed ile ilgili bazı malumata sahip olduğu anlaşılan Sebeos'un, O'nun davranışlarının peygamber gibi olduğunu söylemesi dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra İslam tarihi hakkında dikkat çekici başka bilgiler de veren Sebeos, Kudüs'ün Müslümanlar tarafından ele geçirilmesinden sonra şehirde Yahudi ve Hristiyanların dahil olduğu bir olaydan bahsetmiştir.³⁷ Ama ilginç bir şekilde verdiği bu bilgi İslam tarihi kaynaklarında bulunmamaktadır.³⁸ Daha sonra Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle ilgili olaylara da değinen Sebeos'un konunun arka planından yeterince haberdar olmadığı anlaşılmaktadır.³⁹ Siffin savaşı ile ilgili aktarımlar yapan Sebeos'un bu olay hakkında da yeterli bilgiye sahip olmadığı bellidir. Zira bu savaşta Hz. Ali'nin Muaviye tarafından öldürüldüğünü söylemektedir.⁴⁰ Müslümanların Bizans ile gerçekleştirdiği mücadelelerden biri olan Arabe savaşı hakkında Sebeos'un verdiği az bir bilgi İslami kaynaklarla benzerlik göstermektedir.⁴¹ Yine Müslümanların Bizans ile gerçekleştirdiği diğer bir mücadele olan Yermük savaşı hakkında Sebeos, savaşın meydana geliş şeklini İslâmi kaynaklardan farklı bir şekilde anlatmasına⁴² rağmen sonucu itibarıyla benzer bilgileri verir.⁴³ Müslümanların Sasaniler ile ilişkilerine de değinen Sebeos, bu konudaki gelişmeler hakkında çoğunlukla verdiği bilgilerin İslami kaynaklarla örtüştüğü görülmektedir. Bunların yanı sıra Müslümanların o dönemde Ermenilerin yoğun olarak bulunduğu bölgelere gerçekleştirdiği fetih hareketleriyle ilgili verdiği bilgiler İslam kaynaklarından daha detaylıdır. Genel hatlarıyla İslam kaynaklarıyla örtüşen bu bilgilerde bazı farklılıklar bulunmaktadır.⁴⁴

Netice itibarıyla Sebeos'un özellikle Müslümanların dış ilişkileri konusunda verdiği bilgilerin İslam tarihi kaynakları ile daha tutarlı olduğunu söyleyebiliriz. Hatta

³⁶ O'Sullivan, "Sebeos' account", 68.

³⁷ Sebeos'a göre, Yahudiler Kudüs'teki Hristiyanları yok etmek için bir plan yapmışlardı. Bu plan doğrultusunda Müslümanların mescidine giren üç Yahudi, kesmiş oldukları domuzların kanlarını mescidin duvarlarına sürüp yerlere dökmüşler ve leşleri de orada bırakıp gitmişlerdi. Mescitten Yahudilerin çıktığını gören bir Müslüman içeri girip ahvali görünce, çıkan kişileri aramış ama bulamamıştı. Olay Müslümanlar arasında duyulunca Yahudiler bu işi Hristiyanların yaptığını söyleyip Kudüs'teki bütün Hristiyanları bu işten sorumlu tutmuşlardı. Bunun üzerine şehrin Müslüman idarecisi bütün Hristiyanları bir yere toplatıp onları cezalandıracağı sırada, olaya şahit olan Müslüman ortaya çıkıp sorumluların Yahudiler olduğunu bildirdi. Daha sonra Yahudilerin hepsi bir araya toplanıp olayı gerçekleştiren şahıslar şahit tarafından tespit edildi. Ardından sorumluların hepsi idam edildi. Bkz. Sebēos, *The Armenian History*, 112-113.

³⁸ Altuncu, *Hristiyanların Müslüman Algısı*, 13.

³⁹ Altuncu, *Hristiyanların Müslüman Algısı*, 18.

⁴⁰ Sebēos, *The Armenian History*, 174..

⁴¹ Sebēos, *The Armenian History*, 96-97; Altuncu, *Hristiyanların Müslüman Algısı*, 18.

⁴² Altuncu, *Hristiyanların Müslüman Algısı*, 28.

⁴³ Sebēos, *The Armenian History*, 97.

⁴⁴ Altuncu, *Hristiyanların Müslüman Algısı*, 60.

Müslümanların, Bizans ve Sasani Devletleri arasında meydana gelen savaşlar ve diplomatik ilişkiler hakkında İslâmi kaynaklarda bulunmayan bazı bilgilere de yer vermektedir.⁴⁵ Ancak İslam devletinin iç meseleleri hakkındaki bilgilerinin ise yetersiz kaldığını ve bu konularda farklı söylemlerde bulunabildiğini görmekteyiz.

2. Sebeos'a Göre Müslümanların İlk İstanbul Seferleri

Günümüze kadar konu hakkında yapılan birçok çalışmada, Ermeni piskopos Sebeos'a atfedilen ve imparator Konstantinos'un 13. yılı olan 654 yılında İstanbul'a Müslümanlar tarafından düzenlenen sefer, pek dikkate alınmamıştır. Bunda diğer kaynakların da Sebeos'un bahsettiği sefere ilişkin yazdıklarını destekleyecek yeterli bilginin olmamasının etkili olduğu düşünülebilir. Aslında Sebeos'un eserinde daha da ilginç bir durum vardır. Çünkü Sebeos eserinde İstanbul üzerine sadece 654 yılında yapılan seferden değil, bundan da önce gerçekleşmiş bir seferden daha bahsetmektedir. Çalışmamızın bundan sonraki kısmında Sebeos'un bahsettiği Müslümanların İstanbul üzerine düzenledikleri iki sefer değerlendirilecektir.

2.1. İlk İstanbul Seferi

Sebeos'a göre Müslüman Araplar, İslami kaynaklar aracılığıyla bilinen ilk İstanbul seferinden önce iki farklı zamanda buraya sefer düzenlemişlerdi. Bunun ilki açık bir tarih verilme de İmparator Konstantinos'un 2. yılından (643) bahsedilen paragrafın devamında anlatıldığı için yine bu yıl veya hemen ardından gelen yıllarda gerçekleşmiş olmalıdır. Sebeos'a göre bu süreçte Müslüman Araplar çeşitli yerlere hatta Bizans kontrolünde olan Ermeniler'in yaşadığı bölgelere de sefer yapmaktaydılar. Bir kısmında mağlup olmalarına rağmen bu seferlerin ardı arkası kesilmiyordu. Bunun yanı sıra Bizans içerisindeki taht mücadeleleri de devam etmekteydi. İşte böyle bir sırada Filistin bölgesinde bulunan Arap komutanı büyük bir donanma hazırlattı ve kendisi de bir gemiye binerek İstanbul üzerine saldırdı. Ancak gerçekleşen deniz savaşında Müslüman Araplar başarılı olamadı, çünkü çok sayıda tekneyle hareket eden Bizanslı birlikler onlardan önce davranıp gemilerini batırdı, geri kalanlarını da ateşle püskürtüp arkalarından kovaladılar. Yine de, İmparator Konstantinos oldukça korkmuştu. Dolayısıyla barışı sağlamak amacıyla vergi/haraç vermeyi düşünmüş ve elçiler göndermeyi planlamıştı. Ama Bizans imparatoru Konstantinos, oldukça genç olduğu için ordunun onayı olmadan bunu yapmaya cesaret edemiyordu. Bu nedenle, anlaşmanın şartlarını ordunun isteklerine uygun hale getirmek için, ordudakilerle birlikte Şam'a gitmesi, Müslüman Arap ordusunun komutanı Muaviye'yi görmesi için Prokopius'a yazdı. Prokopius, imparatorluk emrini görür görmez ve birliklerden meseleleri öğrendikten sonra, beraber Şam'a, Müslüman Arap ordusunun komutanı Muaviye'ye gitti. Ödenecek haracın miktarını belirledi, sınırın neresi olacağı kararlaştırıldı ve barış anlaşması yaparak döndü.⁴⁶

⁴⁵ Altuncu, *Hristiyanların Müslüman Algısı*, 71.

⁴⁶ Sebeos, *Sebeos' History*, 57; Sebeos, *Herakleios Tarihi*, 98-99; Sebēos, *The Armenian History*, 112.

Böylelikle Sebeos'un aktardığı Müslüman Arapların İstanbul için yola çıktıkları ilk sefer sonuçlanmış oluyordu. Müslüman Araplar için başarılı bir sefer olmasa da sonuçları açısından bakıldığında başarılı bir sefer gibi Bizans'ın aleyhine anlaşma yapıldığı görülmektedir. Bunun sebepleri; Müslüman Arapların bölgedeki fetih hareketlerinin durmak bilmeden devam etmesi ve Bizans içerisindeki taht mücadeleleri olarak gösterilebilir. Tabii ki imparatorun tecrübesizliği de bu durumun sebepleri arasında sayılabilir. Ancak Sebeos'a göre İmparator'un ordudan habersiz hareket edemiyor olması ve ordunun bu anlaşmayı kabul etmesi,⁴⁷ bu ihtimali sebeplerin dışında bırakmaktadır.

Sebeos'un anlattıklarına rağmen diğer kaynaklarda böyle bir seferden bahsedilmiyor olması anlatılanların sorgulanması ihtiyacını doğurmaktadır. Bu açıdan bir değerlendirme yapılmak istendiğinde Bizans tarihçisi Theophanes'in kronolojik olarak bu olayın gerçekleşme ihtimalinin olduğu yıllar hakkında verdiği bilgilerde bazı benzerlikler olduğu görülmektedir. Zira Theophanes 647-648 yıllarında meydana gelen olaylardan bahsederken bu dönemde gerçekleşen bir deniz seferini anlatmaktadır. Theophanes'e göre; bu yıl Muaviye Kıbrıs'ı deniz yoluyla işgal etmişti. 1.700 gemisi ile Konstantia⁴⁸ ve bütün adayı harap ederek aldı. Ancak, Bizans'ın büyük bir kuvvetle kendisine karşı hareket ettiğini duyunca, Arados'a (Arvad) yelken açtı ve filosunu yerleştirdikten sonra, o adadaki Kastellos adlı küçük kasabayı ele geçirmek istemesine rağmen başarısız olunca kasaba sakinlerini korkutup şehri ve adayı terk etmeleri için Thomarichos adında bir piskopos göndererek şartlara boyun eğmelerini istedi. Piskopos onlar ile görüşmeye gittiğinde onu ellerinde tutup Muaviye'ye teslim olmadılar. Kış mevsiminin başlaması ve uğraşların netice vermemesi üzerine Muaviye Şam'a döndü. Ancak ertesi yıl (648-649) Muaviye Arados (Arvad) adası üzerine tekrar sefere çıktı ve adada oturanların istedikleri yerde ikamet etmeleri şartıyla orayı teslim aldı.⁴⁹ Benzer bir ifade Ebû'l-Ferec tarihinde de geçmektedir. Buna göre; Muaviye tarafından 649 yılında Arvad adası fethedilmiş ve halkı geri dönmek üzere kovulmuştur.⁵⁰

İslam tarihi kaynaklarına göre de, Sebeos'un ilk İstanbul seferi olarak aktardığı bu olay ile benzer yıllarda gerçekleşen bir Kıbrıs seferinden bahsedilmektedir. Zira Muaviye önderliğinde, ilk deniz aşırı seferini Akka sahilinden h. 28 veya h. 29 (648-649-650) yılında Kıbrıs adası üzerine gerçekleştiren Müslümanlar adayı fethetmişler ve oldukça çok ganimete sahip olmuşlardır. Bu durum karşısında Kıbrıs valisi barış istemek durumunda

⁴⁷ Sebeos, *Sebeos' History*, 54-55; Sebeos, *Herakleios Tarihi*, 93-99; Sebēos, *The Armenian History*, 106.

⁴⁸ IV. yüzyılın ortalarında meydana gelen depremlerle zarar görmüş olan Salamis şehri İmparator Konstantios tarafından büyük çapta onarılıp Konstantia adıyla yeniden kurularak Kıbrıs'ın merkezi oldu. Bkz. Işın Demirkent, "Kıbrıs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/372.

⁴⁹ Theophanes, *The chronicle of Theophanes*, trans. Harry Turtledove, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982), 43.

⁵⁰ Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi I*, çev. Ömer Rıza Doğrul, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999), 181.

kalmış ve yedi bin iki yüz dinar yıllık vergi ödemesi koşuluyla anlaşma yapılmıştır.⁵¹ Buna rağmen kaynaklarda Sebeos'un bahsettiği gibi bir İstanbul seferinden bahsedilmemektedir.

Bu durumda Sebeos'un verdiği bilgiler ile İslam tarihi hakkında bilgi veren kaynakları daha detaylı kıyaslamak yerinde olacaktır. Sebeos'un net bir tarih vermeden 643 yılı veya ardından gelen yakın yıllarda meydana gelen bir fetih girişiminden bahsettiğini söylemiştik. İslam tarihi hakkında bilgi veren kaynakların da Müslümanların ilk deniz seferi olarak bizlere aktardığı Kıbrıs adası üzerine gerçekleştirilen hareket, çoğunluğun görüşüne göre 647 ila 651 yılları arasında gerçekleşmiştir.⁵² Ancak İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr'in bu görüşe katılmalarına rağmen bir ihtimali daha belirterek bu seferin 653-654 yıllarında gerçekleşmiş olabileceğine dair zayıf bir rivayete değindikleri görülmektedir.⁵³ Bu rivayetin dikkate alınması veya alınmaması konumuzun temel meselelerine ciddi anlamda olumlu veya olumsuz bir katkı sağlamadığı için üzerinde derinlemesine durmaya gerek duymadık.

Nihayetinde bu durum bize, Sebeos'un bahsettiği İstanbul seferinin tarihi ile İslam tarihi kaynaklarının Kıbrıs adasına düzenlenen seferden bahsettiği tarihlerin birbirleri ile uyumlu olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Sebeos'un ilk İstanbul seferi olarak bahsettiği seferin aslında Kıbrıs seferi olabileceğini göstermektedir. Tam da bu noktada akla takılan bir soru vardır; Bizans'ın başkenti İstanbul üzerine gerçekleşen sefer ile Kıbrıs adasına gerçekleşen seferin karışma ihtimali var mıdır? Bu soruya cevap vermeye çalışarak devam edelim. Öncelikle sefere katılmadığını anladığımız Sebeos'un sefer hakkında verdiği bilgileri en iyi ihtimalle sefere katılanlardan ama daha ziyade sefer hakkında bilgi sahibi olan üçüncü dördüncü şahıslardan dinlediğini kabul ederek değerlendirmemizi yapmak yerinde olacaktır. İki seferin de deniz aşırı seferler olması bir benzerlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bu dönemde Kıbrıs'ın merkezî şehri olarak kullanılan şehrin adının da Konstantia⁵⁴ olması, çalışmamızda İstanbul adını kullandığımız Bizans başkenti Konstantinopolis ile karıştırılmaya müsait bir isim benzerliğine sahiptir. Bunun yanı sıra İslam devletinin ilk deniz seferinin doğrudan İstanbul'a yapılması mesafenin uzaklığı açısından oldukça güç olduğu için, eserde İstanbul'a yapıldığı iddia edilen bu seferin aslında

⁵¹ El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, (İstanbul: Siyer Yayınları, İstanbul 2013), 178-179; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, çev. Ahmet Ağırakça, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 3/101-104.; Ebu Muhammed İbn A'sem Ahmed b. A'sem el-Kufî, *el-Fütûh*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1-2/347-352.

⁵² Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, 180-181.; Theophanes, *The chronicle*, 43.; Halife b. Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, tah. Süheyl Zekkar, (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1993), 116; Yakubî, *Tarihu'l-Ya'kûbî*, (Beyrut: Şirketu'l-Âlemi'l-Matbûat, 2010), II/60; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed ed-Temîmî İbn Hibban, *es-Siretü'n-Nebeviyye ve Ahbaru'l-Hulefa*, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1987), 505; Ebû Hanife Ahmed b. Davud b. Venend Dineveri, *el-Ahbaru't-tıval*, thk. Abdülmün'im Amir, (Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna, Bağdad, t.y.) 139; Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Tarihu't-Taberî Taberî Tarihi*, çev. Cemalettin Saylık, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 4/291; El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 178-179.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 101; Agapius (Mahboub) De Menbidj, *Kitab Al-Unvan*, haz. Alexandre Vasiliev, (Paris: 1909), 2/195; Ebu'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*; *Büyük İslâm Tarihi*, trc. Mehmet Keskin, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 7/251-252; Louis Joseph Delaporte, *La chronographie d'Élie Bar-Şinaya Métropolitain de Nisibe* (Paris: Librairie Honoré Champion, 1910), 85.

⁵³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/ 251-252; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/101.

⁵⁴ Theophanes, *The chronicle*, 43.

Kıbrıs'a yapılan sefer ile karıştırılmış olabileceği kanaatini oluşturmaktadır. Zira Müslümanların İstanbul üzerine sefere gitme arzuları düşünüldüğünde bu karışıklığı da oldukça doğal karşılamak mümkündür. Bunun yanı sıra orijinal eserin kayıp olması ve elimizde bulunan nüshanın ise orijinalden aktarım yapılan nüsha olması, aktarım yapılırken de bu karışıklığın oluşmasına sebebiyet vermiş olabileceğini düşündürmektedir.

Bu ihtimalleri göz ardı ederek değerlendirmemize devam edecek olursak; Sebeos'un ilk İstanbul seferinden bahsederken, Arap komutanının büyük bir donanma hazırlattığını ve kendisinin de bir gemiye binerek İstanbul üzerine saldırdığını söylemektedir. Ancak devamında gerçekleşen bir deniz savaşından bahsettiği için Müslümanların ilk sefer esnasında İstanbul'a kadar ulaşamadıkları anlaşılmaktadır. Gerçekleşen deniz savaşında Müslüman Araplar başarılı olamamış, çünkü çok sayıda tekneyle hareket eden Bizanslı birlikler onlardan önce davranıp gemilerini batırmıştı. Geri kalanlarını da ateşle püskürtüp arkalarından kovalamışlardı.⁵⁵ Dolayısıyla İstanbul'a kadar ulaşamayan Müslümanlar Bizans ile denizde yaptıkları savaşı kaybetmişlerdi. Bu durum Zâtüssavârî savaşı ile bir yönden benzerlik taşımaktadır. Zira bu savaş da denizde gerçekleşmişti. Ama Sebeos'un bahsettiği deniz savaşını Bizans kazanırken Zâtüssavârî⁵⁶ savaşını Müslümanlar kazanmıştır. Buna rağmen Süryani Mikhail'in ifadesine göre, Zâtüssavârî savaşı öncesinde Muaviye'nin İstanbul üzerine deniz yoluyla sefere gitmek için hazırlanmış gemileri vardır.⁵⁷ Dolayısıyla Sebeos'un bu seferi, Zâtüssavârî savaşı ile karıştırma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Ancak sonuç itibarıyla Sebeos'un aktardığı akıbeti düşününce Zâtüssavârî savaşı ile bu seferin karışma ihtimali oldukça zayıftır.

Sebeos'a göre savaşı kazanan Bizans olmasına rağmen İmparator barış yapmak istemiş ve haraç ödemeye razı olmuştur. Bu amaçla Şam'a bir elçilik heyeti göndermiştir. Bu heyet ile Müslümanlar arasında gerçekleşen görüşmede ilginç bir şekilde sınırın nereden geçeceği hakkında da karara varılmıştır.⁵⁸ Eğer düşündüğümüz gibi Kıbrıs adasına bir sefer gerçekleştiyse ve Müslümanlar bu seferden bir başarı elde edemediyse neden sınır üzerinden bir anlaşma yapılma noktasına gidildi? Neticede VII. yüzyılda gerçekleşen deniz savaşlarında deniz üzerinden bir sınır belirlemek dönemin şartları açısından pek de mümkün görülmemektedir. Bu duruma şöyle bir açıklama getirmek daha mantıklı olsa gerek. Sebeos'un veya hadiseleri aktaranların tarihsel süreçte birbirine yakın dönemlerde gerçekleşmiş olayları birbirine karıştırmış olma ihtimali vardır. Zira 649-650 yılı olaylarını anlatan Theophanes Müslümanların Isaura'ya yaptığı bir kara seferinden bahsetmiş ve bu yıl komutan (Bousour) (Muhtemelen Büsr B. Ebû Ertât)'ın askerleriyle birlikte Isauria'yı⁵⁹

⁵⁵ Sebeos, *Sebeos' History*, 57; Sebeos, *Herakleios Tarihi*, 98-99; Sebēos, *The Armenian History*, 112.

⁵⁶ Müslüman Araplar ile Bizanslılar arasında 652 veya 655 yılında yapılan ve Müslümanların galibiyetiyle sonuçlanan ilk deniz savaşı.

⁵⁷ Süryani Mikhail, *Chronique de Michel le Syrien patriache jacobite d'Antioche: 1166-1199*, trad. J.-B. Chabot, (Paris: 1901), 2/445.

⁵⁸ Sebeos, *Sebeos' History*, 57; Sebeos, *Herakleios Tarihi*, 98-99; Sebēos, *The Armenian History*, 112.

⁵⁹ Bugünkü Konya'nın güneydoğu kısmında kalan özellikle dağlık (Toros) bir bölgeye verilen ad. Detaylı bilgi için bkz. Hasan Bahar, "Isauria Bölgesi'nin Antik Çağdaki Yerleşim Merkezleri", *Anadolu Araştırmaları*, 14

işgal ettiğini yazmıştır. Devamında birçok Bizanslı'nın öldürüldüğü ve esir alındığını anlatarak Müslümanların 5.000 mahkumla geri döndüğünü söylemektedir. Bunun üzerine İmparator Konstantinos, Muaviye'ye elçi olarak Prokopios'u gönderip barış istemiştir.⁶⁰ Aynı elçiden yukarıda Sebeos'un da bahsettiğini görmüştük. Ancak Sebeos bu elçiden deniz seferi sonrasında bahsetmişken, Theophanes Isaura seferi sonrasında bahsetmiştir. Dolayısıyla az önce belirttiğimiz sınır belirleme anlaşması da bu sefer sonrasında yapılmış olmalıdır. Bu da aslında Sebeos'un olmayan bir olayı değil ama birbirini takip eden farklı yıllarda gerçekleşen bir deniz aşırı sefer ile hemen arkasından meydana gelen kara seferini aynı sefermiş gibi düşündüğünü göstermektedir. Nitekim bunun neticesinde Sebeos deniz seferini anlatıp ardından meydana gelen kara seferinin sonuçlarını bize deniz seferinin sonucu gibi aktarmaktadır.

Bu konu hakkında son olarak şunlar ifade edilebilir: Sebeos'a göre Bizans'ın galibiyeti ile neticelenen bir deniz savaşı olması gerekirken, o yıllarda böyle bir deniz savaşı bilinmemektedir. Peki Sebeos'un genel itibarıyla kendi içerisinde tutarlı biri olduğu düşünürsek, bu konuda neden böyle bir sonuca varmıştır? Muhtemelen sefer neticesinde İstanbul'un el değiştirmemiş olması, Müslümanların galip gelemediklerini yani mağlup oldukları sonucunu çıkarmaya müsaittir. Bu durumda savaşın sonucu kısmında Sebeos'un böyle bir yorum yaptığını düşünebiliriz.

2.2. İkinci İstanbul Seferi

Sebeos ilginç bir şekilde Müslümanların ilk İstanbul seferi hakkında verdiği sınırlı bilgilerden sonra, kronolojik aktarıma göre, bir süre sonra bu defa daha detaylı bilgiler vererek ikinci bir İstanbul seferinden bahsetmektedir. Çalışmamızın bundan sonrasında Sebeos'un ikinci İstanbul seferi hakkında verdiği bilgilerin bir kısmı özetlenerek, bir kısmı da olduğu gibi nakledilerek konu aktarılacak ve ardından değerlendirmesi yapılacaktır.

Araplar ile Sasaniiler arasında gerçekleşen mücadele Müslümanların galibiyeti ile sonuçlanmış ve Sasani hanedanlığı son bulmuştur. Müslüman Araplar bu durumda artık diğer güçlü bir devlet olan Bizans ile mücadele etmeye karar verdiler. Zaten bu süreçte Müslüman Araplar ile Bizans arasında Ermenilerin yaşadığı bölge üzerinden bir mücadele içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Zira bu bölgeye bir taraftan İmparator bir yönetici tayin ederken, diğer taraftan Muaviye'nin bölgenin yerel insanlarından yönetici tayin ettiği görülmektedir. Bu durumda Müslüman Araplar ile Bizans arasındaki anlaşma bozulmuştu. Bu sırada Konstantinos'un saltanatının on birinci (652) yılıdır.⁶¹ Müslüman Araplar daha önce üç yıllık barış anlaşması yapılan⁶² Bizans ile bu sürenin dolması sebebiyle mücadeleye başlanabileceğine hükmettiler. Ardından Müslümanların Halifesi tüm silahlı birliklerinin

(1996), 51-91.

⁶⁰ Theophanes, *The chronicle*, 44.

⁶¹ Sebeos, *Sebeos' History*, 54-55; Sebeos, *Herakleios Tarihi*, 118-119; Sebēos, *The Armenian History*, 106.

⁶² Açık bir şekilde ifade edilmese de bu anlaşmanın daha önce Prokopios aracılığıyla gerçekleşen anlaşma olduğu düşünülebilir.

batıda toplanmasını ve Bizans imparatorluğuna savaş açmasını emretti. İstanbul'u alıp başka bir krallığı daha ortadan kaldırmak istiyordu. Bizans İmparatorluğu'nu ortadan kaldırmak amacıyla karada ve denizde hazırlıklara başladıklarında ise İmparator Konstantinos'un on ikinci (653) yılıydı.⁶³

Sebeos'un dönem hakkında verdiği bilgiler yukarıda özetlenmiş, aşağıda da özellikle seferin detaylarını ilgilendiren kısmı olduğu gibi aktarılmıştır.

"Arap (İsmaili) kralının Bizans İmparatoru Konstantinos'a (II. Konstantinos) mektubu. Arap (İsmaili) komutan Muaviye, Khalkedon (Kadıköy)'a gelir ve Rab tarafından yenilir.

"Hayatını huzur içinde geçirmek istiyorsan," diye yazdı, "çocukluğundan beri öğrendiğin o saçma dine inanmayı bırak. İsa'yı inkâr et ve benim taptığım büyük Allah'a, babamız İbrahim'in Rabbine doğru dön."

"Kalabalık ordularını senden uzağa gönder, kendi yerlerine geri dönsünler. Seni o bölgede büyük bir prens yapacağım. Şehrine Ostikanlar⁶⁴ göndereceğim, bütün hazineleri inceleyeceğim ve onları dört parçaya ayırmalarını emredeceğim. Bunlardan üç parçası benim, bir parçası da senin olacak. Sana ihtiyacını giderecek kadar çok asker vereceğim ve verebileceğin kadar haraç alacağım. Aksi takdirde, kendisini Yahudilerin elinden kurtaramayan Mesih dediğin İsa, seni benden nasıl kurtarabilecek?"

Doğuda, İran ve Huzistan, Hint bölgesinden, Aruastan⁶⁵ ve Mısır'dan gelen tüm birlikler, Şam'da bulunan Muaviye tarafından toplandı. İskenderiye'de ve tüm kıyı kentlerinde askeri gemiler hazırlandılar ve gemileri askerler ve [savaş] makineleri ile doldurdular. Her gemide bin tane çok seçkin süvari bulunan çok büyük üç yüz gemileri vardı. Muaviye ayrıca beş bin hafif tekne yapılmasını emretti. Hafif olmaları nedeniyle, çok büyük gemilerin çevresinde denizin dalgaları üzerinde hızla süzûlebilmekteydiler ama tekne başına ancak yüz kişi yerleştirilebiliyordu. Muaviye onları deniz yoluyla gönderdikten sonra kendisi yanındaki askerler ile kara yolundan Kalkedon (Kadıköy)'a gitmişti. Gideceği yere doğru ilerledikçe geçtiği kıyı güzergahındaki, dağlardaki ve ovalardaki topluluklar ona tabi oldular. Diğer taraftan Bizans askeri birliklerinin çoğu şehri savunmak için İstanbul'a girdi. Bu arada Konstantinos'un saltanatının on üçüncü (654) yılında Muaviye Kalkedon'a ulaştı. Ardından ağır tekneler Kalkedon'a ulaştığında; hızlı bir şekilde onların yardımına gitmek için kıyıda

⁶³ Sebeos, *Sebeos' History*, 61; Sebeos, *Herakleios Tarihi*, 114; Sebēos, *The Armenian History*, 135.

⁶⁴ Farsça "güvenilir" anlamında bir kelime olup, Ermeniceye girmiştir. Halifenin kuzey bölgelerdeki (Ermenistan) valilerini tanımlamak için kullanıldığı da olmuştur. Geniş açıklama için bkz. Alison Vacca, "Khurasani Transoxanian Ostikans of Early Abbasid Armenia", *Transregional and Regional Elites - Connecting the Early Islamic Empire*, ed. Hannah-Lena Hagemann, Stefan Heidemann, (De Gruyter, 2020), 36/229-254; Alison Vacca, *Non-Muslim Provinces under Early Islam*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 115-116.

⁶⁵ Ortaçağ Ermeni literatüründe coğrafi bir yer ismi olarak kullanılmıştır. Mezopotamya'nın kuzeyini ifade etmektedir. Bkz. Robert H. Hewsen, *Armenia a Historical Atlas*, (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), 43-47.

birçok hafif gemi hazırlanıp düzene sokulmuştu. Ve o bir mektup yazıp şehirdeki Konstantinos'a gönderdi.

İmparator mektubu aldı ve Tanrı'nın Evi'ne girip secde etti ve dedi ki:

"Görüyorsun Tanrım, bu Müslümanlar sana nasıl hakaret ediyorlar. Biz Sana umut bağlarken bize merhamet et Tanrım. Onları aşağıla ve adının öcünü al. Tanrım onlar sonsuza dek karışıklık içerisinde ve utanç içinde yok olsunlar. Onlar öğrensinler ki senin adın Tanrı'dır ve sadece sen her memlekette üstünsün."

Konstantinos tacını ve mor cübbesini çıkardı ve üzerine bir çul giydi. Küllerin üzerine oturdu ve ardından İstanbul'da Ninova orucu⁶⁶ tutulmasını emretti.

İskenderiye'den yola çıkan büyük gemiler ve onlarla birlikte gelen küçük gemiler bütün ekipmanlarıyla birlikte Kalkedon (Kadıköy)'a ulaştılar. Gemiler ateş fırlatan makineleri, kaya fırlatma makineleri, okçular ve sapancılar gibi savaş aletleriyle donatılmışlardı. Ayrıca gemiler öyle tasarlanmışlardı ki, surlara ulaştıklarında sur duvarlarının üzerinden şehre girebilecek şekilde kuleleri vardı. Gemilerin şehre saldırmak için konuşlandırılması emri gelmişti. Ne zaman ki askeri kuvvetler iki stad kalıncaya kadar yaklaştıklarında Tanrı'nın korkutucu gücü ortaya çıktı. Çünkü Tanrı bir hareketiyle gökten şiddetli bir rüzgâr estirdi. Rüzgâr ardından büyük bir fırtınaya dönüştü, denizi derinlerden karıştırdı ve yüksek dağların dorukları kadar yüksek dalgalar meydana getirdi. Şiddetli rüzgâr büyük gürültüler çıkararak onlara çarptı. Kuleler yıkıldı, makineler yok oldu, gemiler parçalandı ve çok sayıda asker denizin derinliklerine battı. Hayatta kalanlar kalaslara tutunmuş vaziyetteydiler ama dalgaların yükselip alçalmasıyla onlar da etrafa savrularak boğuldular. Deniz ağzını açtı ve onları yuttu ve kimse hayatta kalmadı. O gün Tanrı, kolunu kaldırarak, dindar imparator Konstantinos'ın duaları sayesinde şehri bağışladı. Rüzgarın şiddeti ve denizdeki dalgalar altı gün boyunca devam etti.

Araplar, Tanrı'nın korkunç gücünü gördüklerinde, cesaretleri kalmadı. Gece Kalkedon (Kadıköy)'dan ayrılarak kendi topraklarına döndüler. Kapadokya bölgesinde konuşlanan diğer ordu, Bizans birliklerine karşı savaş açtı. Ama Bizanslılar onlara karşı galip gelince, dördüncü Ermenistan olarak adlandırılan bölgeyi yağmalayarak Aruastan'a kaçtılar. Sonbahar geçip kış yaklaştığında, Arap ordusu Dvin (Düin)'e geldi ve kamp kurdu. Buradan İberia/Gürcistan üzerine gidip kılıçtan geçirmeyi planlıyorlardı. Arap komutan şöyle bir tehdit mesajıyla iletişim kurdu: "Ya hizmetimize girersiniz ya da ülkeyi terk edip gidersiniz." Ama İberyalılar bunu kabul etmedikleri gibi aksine onlara savaşta direnmeye hazırlandılar. Bu durum karşısında Araplar savaşmak ve onları ortadan kaldırmak için onlara karşı yola çıktılar. Ama yoldayken üzerlerine soğuk ve kışın karı yağdı.

⁶⁶ Şubat ayında üç gün olarak devam eden Ninova orucu, Hz. Yunus'un üç gün balık karnında kalışının anısına tutulur. Bkz. İrşat Seyda, "Süryaniler ve Süryanilik", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, 10-11-12 (Ağustos, Eylül, Ekim, 1998), 230-235.

Bunun üzerine aceleyle Asoristan'a gittiler ve Ermenistan'da haksızlık yapmadılar.”⁶⁷

Sebeos'un ikinci İstanbul seferi hakkında verdiği bu tafsilatlı bilgilerin değerlendirmesini yaparak konumuza devam edelim. Öncelikle Arap Kralı'nın gönderdiği bir mektuptan bahseden Sebeos, bu ifadesiyle Halife Osman'ın mektubunu kastediyor olmalı. Zira Konstantinos'un on ikinci yılı olarak verdiği sefer hazırlıklarına başlama tarihi 653, seferin gerçekleştiği tarih de 654 yılını işaret etmektedir. Dolayısıyla Hz. Osman'ın hilafetteki dokuzuncu yılında ve İslam tarihi açısından da oldukça erken sayılabilecek bir dönem için seferden bahsetmektedir. Tam da bu esnada şöyle bir soru akılları kuralayabilir; Sebeos Arap Kralından bahsederken Hz. Osman ile Muaviye'yi birbirine karıştırmış olabilir mi? Yani aslında Muaviye'nin hilafeti döneminde gerçekleşen bir hadiseden bahsederken Hz. Osman'a atıf yaparak kronolojik tarihi süreçte bir hata yapmış olabilir mi? Ancak böyle bir ihtimalin gerçekçi olmadığı Sebeos'un Muaviye'yi Arap komutanı olarak tanımlamasından anlaşılmaktadır. Zira Arap Kralı ve Arap komutanı tanımlamalarını ayrı ayrı kullanmış ve komutan olarak Muaviye'nin adını zikretmiştir.

Ancak savaşa katılan gemi ve asker sayısı konusunda oldukça yüksek rakamlar veren Sebeos'un bu konuda abartılı yazdığını düşünebiliriz. Zira savaşa katılan üç yüz büyük geminin her birinde bin ve beş bin tane inşa edilen hafif teknenin her birinde yüz tane asker yer aldığı düşünüldüğünde sadece deniz yoluyla hareket eden yaklaşık sekiz yüz bin askerden bahsetmiş oluyoruz ki, o dönemin şartlarında pek gerçekçi durmuyor.

Bunların yanı sıra Sebeos'un bahsettiği İstanbul seferini daha iyi tahlil edebilmek için, sefer hakkında belirtmiş olduğu tarihlendirme ile diğer kaynakları kıyaslamak yerinde olacaktır. Nitekim kaynakların İslam ve Bizans tarihi açısından 653-654 yıllarına işaret ettiği olaylara bakıldığında temelde dört tane oldukları görülür. Bunlar İslam coğrafyasına uzaklığı nispetinde coğrafi sıralama ile ele alındığında; Kıbrıs'ın ele geçirilmesi, Zâtüssavârî savaşı, Rodos adasının fethi ve İstanbul'a gerçekleşen sefer olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Sebeos'un bahsettiği ikinci İstanbul seferi ile bahsi geçen diğer olayları değerlendirmeye tabi tutarak konu hakkında daha sağlıklı bilgilere ulaşılabilir.

2.3. Kıbrıs Seferi

Kaynaklara göre Müslümanların ilk deniz seferi⁶⁸ Kıbrıs'a olmuş ve çoğunluğun ittifakına göre 647-648-649-650 yıllarından birinde adanın fethi gerçekleşmiştir.⁶⁹ Ancak

⁶⁷ Sebeos, *Sebeos' History*, 64-65; Sebeos, *Herakleios Tarihi*, 119-121; Sebēos, *The Armenian History*, 143-146.

⁶⁸ Nadir Özkuyumcu, “İslâm'ın İlk Dönemlerinde Müslümanların Denizciliğe Bakışları ve Kıbrıs”, *Türk Yurdu Dergisi*, 23/186 (Şubat 2003), 34-37; Casim Avcı, “Müslüman Araplar Tarafından Bizans Başkenti İstanbul'a Düzenlenen Askerî Seferler”, *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2/2 (Ocak 2016), 10; Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “İlk Müslümanların İstanbul Seferleri ve Eyüp Sultan”, *Düşten Fethetme İstanbul*, ed. Coşkun Yılmaz, (İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Yayınları, 2015), 36.

⁶⁹ Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi I*, 180-181; Theophanes, *The chronicle*, 43; Halife b. Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, 116; Yakubî, *Tarihu'l Ya'kûbî*, 60; İbn Hibban, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 505; Dineveri, *el-Ahbaru't-tıval*, 139; Taberî, *Tarihu't-Taberî*, 4/291; El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 178-179; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*,

bazı kaynaklar ise bu konuda genel görüşün yanında bazı malumatlar daha ilave edip adanın gerçek fetih tarihini daha sonraki bir tarihle ve gerçekleşen ikinci bir seferle ilişkilendirmektedirler. Mesela Belâzürî eserinde Müslümanların adaya ilk seferini h. 28 (648-649) veya 29 (649-650) yıllarına tarihlemiş ardından Müslümanların aleyhine yardım ve saldırılmazlık içeren bir anlaşmadan bahsetmiştir. Ancak Kıbrıslılar h. 32 (652-653) veya h. 35 (655-656) yılında sözlerinde durmayarak Rumların kendilerine verdikleri gemilerle Müslümanlara karşı savaşmışlar, bunun üzerine h. 33 (653-654) yılında Muaviye beş yüz gemi ile Kıbrıslılar üzerine sefere giderek adayı savaşla fethetmiştir.⁷⁰ Benzer bir bilgi veren İbnü'l-Esîr ise tarihler konusunda Belâzürî'ye ek olarak ikinci seferin h. 37. (657-658) olabileceğini söylemiştir.⁷¹ İbn Kesîr ise Belâzürî ve İbnü'l-Esîr'in h. 33 (653-654) olarak verdiği fetih tarihini Ebû Ma'ser'in rivayetine dayandırmakta ancak çoğunluğun onun bu görüşüne katılmayarak Kıbrıs'ın bu yıldan önce fethedildiğini ifade etmektedir.⁷² Ebü'l-Ferec tarihinde de bunu destekler bir anlatım tarzı ile, ilk seferden kısa bir müddet sonra Ebü'l-A'ver'in⁷³ ikinci defa Kıbrıs'a gidip bütün adayı yağmaladığından bahsedilmektedir.⁷⁴ İbn Hibbân ise; h. 28 (648-649) yılında Muaviye'nin Kıbrıs üzerine deniz seferi tertip ettiğini, bu seferde Kıbrıs'ın ilk bölümünün Hişam b. Âmir tarafından fethedildiğini, daha sonra yine Hişam b. Âmir tarafından ikinci Kıbrıs seferi gerçekleştiğini ve Kıbrıs'ın geri kalan kısmının da bu ikinci seferde fethedildiğini söylemektedir.⁷⁵ El-Menbicî de Müslümanların adayı 647 yılında fethettiğini, ardından 648 yılında Müslümanların ve Yunanlıların adayı ikiye ayırdıklarından bahsetmektedir.⁷⁶ İbn A'sem ve Mar Elie Bar Sinaya eserlerinde adanın fethini konu edinmeden yıllık yedi bin iki yüz dinarlık bir haraç mukabilinde yapılan bir anlaşmadan bahsetmektedirler.⁷⁷ Bu tarihlendirmeler dikkate alındığında Sebeos'un naklettiği İstanbul seferi ile aynı tarihi verenler olduğu gibi bu sefere yakın tarihlendirmeler yapıldığı da görülmektedir. Sebeos'un naklettiği seferin komutanı Muaviye iken; Kıbrıs üzerine gerçekleştirilen bu ilk sefer hakkında kaynakların aktardığına göre üç farklı isimden; Muaviye, Ebü'l-A'ver, Hişam b. Âmir komutan olarak bahsedilmekte ve bu konuda ittifak edemedikleri görülmektedir. Aynı zamanda adanın ilk sefer esnasında fethedilip edilemediği konusu da kaynaklar tarafından ittifak edilmiş bir durum değildir. Bütün bunlara rağmen kaynakların ittifak ettiği konu ise Kıbrıs adasının Müslümanlar tarafından yukarıda bahsi geçen tarihlerden birisinde fethedilmiş olduğudur. Ayrıca yukarıda Sebeos'un Müslümanların İstanbul'a ilk seferinden bahsederken onların Kıbrıs'a ilk seferi ile karıştırmış olma ihtimalinin oldukça güçlü olduğunu ifade etmeye çalışmıştık.

3/101.; Menbidj, *Kitab Al-Unvan*, 195; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 7/251-252; Delaporte, *La chronographie*, 85.

⁷⁰ El-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 178-179.

⁷¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 3:142.

⁷² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 7/273.

⁷³ Emevi devlet adamı ve kumandanı. Bkz. İrfan Aycan, "Ebü'l-A'ver", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/295.

⁷⁴ Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi I*, 180-181.

⁷⁵ İbn Hibban, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 505.

⁷⁶ Menbidj, *Kitab Al-Unvan*, 195.

⁷⁷ İbn A'sem, *el-Fütûh*, 348-352; Delaporte, *La chronographie*, 85.

Zaten bahsi geçen seferlerden İstanbul'a yapıldığı iddia edilen sefer, fırtına neticesinde Müslümanların mağlubiyeti ile sonuçlanmıştır. Kıbrıs seferi ise aksine Müslümanların galibiyeti ile neticelenmiştir. Aynı zamanda Sebeos'un Müslümanların ikinci İstanbul seferi olarak aktardığı bilgilerdeki detaylar neredeyse bu seferin Kıbrıs seferi ile benzerliğinin olamayacağını göstermektedir. Yani Sebeos'un farklı duyumlar neticesinde yanlışlıkla bu seferleri karıştırma ihtimalinin dahi pek mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

2.4. Rodos Seferi

Sebeos'un İstanbul seferi için işaret ettiği yıllar ile kaynaklar kıyaslandığında bu tarihlerde Müslümanların Rodos adasına sefer yaptığı konusunda bilgiler ile karşılaşılmalıdır. Ancak bu meselede de kaynaklar arasında tam anlamıyla ittifak bulmak mümkün değildir. Zira Müslüman tarihçiler ile diğerleri arasında bariz tarih farkları bulunmaktadır. Bu konuda en erken tarihi bize aktaran Hristiyan Arap tarihçisi Agobios b. Kostantin el-Menbicî, 648 yılında Muaviye'nin Rodos adasına asker gönderdiğini ve orayı ele geçirdiğini bildirmektedir.⁷⁸ Süryani tarihçilerinden Ebü'l-Ferec ve Bizans tarihçilerinden Theophanes eserlerinde 654 yılında Müslümanların Rodos adasına sefer yaptığını söylemektedirler.⁷⁹ Her ne kadar eserinde tarih vermek konusunda cimri davranışa da kronolojik olarak olayları ele alan İbn A'sem de bu iki yazarın söylediklerine yakın bir ifade kullanarak, Kıbrıs'ın fethinden sonra Muaviye'nin Rodos adası üzerine sefere çıktığını söylemektedir.⁸⁰ Ancak sonrasında bir rivayeti dile getirerek adanın H. 53 (M. 672-673) senesinde ele geçirilmiş olduğundan bahsetmektedir.⁸¹ İbn A'sem'in sonradan ilave ettiği rivayeti göz ardı edersek, diğer Müslüman tarihçilerin Rodos adası seferinin tarihi hakkında verdikleri bilgiler yukarıdakilere göre oldukça farklıdır. Nitekim h. 52 (672)⁸² yılını ve sefer tarihi olarak veren varsa da çoğunluk h. 53 (672-673)⁸³ yılını işaret etmişlerdir. Bunlara ilaveten h. 58. (677-678) yılında ve ardından h. 59 (678-679) yılında Rodos seferi olduğuna dair kaynaklarda bilgiler de mevcuttur.⁸⁴ Netice itibarıyla Müslümanların Rodos adasına gerçekleştirdiği ilk sefer konusunda da kaynaklarda verilen bilgiler ışığında net söylemler ortaya koymak pek mümkün değildir. Zira sefer tarihi, seferi gerçekleştiren komutan ve ada ele geçirildikten sonra burada gerçekleşen hadiseler konusunda farklılıklar mevcuttur. Netice itibarıyla, temel konumuz olan Sebeos'un iddia ettiği Müslümanların ilk İstanbul seferi ile Rodos adasına yaptıkları seferi, verilen birkaç tarih hariç, bağdaştıracak veya seferleri birbirine karıştıracak bir malumatın olmadığı görülmektedir.

⁷⁸ Menbidj, *Kitab Al-Unvan*, 222.

⁷⁹ Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi I*, 181; Theophanes, *The chronicle*, 44.

⁸⁰ İbn A'sem, *el-Fütûh*, 352-354.

⁸¹ İbn A'sem, *el-Fütûh*, 354.

⁸² El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 269.

⁸³ Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Tarihu't-Taberî Taberî Tarihi*, çev. Cemalettin Saylık, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 5/304; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 3:494.; Ebu'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye; Büyük İslâm Tarihi*, trc. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 8:109.

⁸⁴ Halife b. Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, 172.

2.5. Zâtüssavârî Savaşı

Sebeos'un bahsettiği İstanbul seferi hakkında verdiği tarih ile Zâtüssavârî Savaşı hakkında bazı tarihçilerin verdiği tarihlendirmeler aynı, bazılarının ise oldukça yakındır. Dolayısıyla bu savaş ile seferin birbiriyle karıştırılma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Kaynakların aktardıkları ile müstakil olarak Zâtüssavârî savaşı dikkatli bir şekilde incelendiğinde, bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. Zira savaşın gerçekleştiği tarih başta olmak üzere, savaşa kimlerin komuta ettiği ve ne kadar geminin katıldığı hakkında verilen bilgilerde uyumsuzluklar bulunmaktadır. Neredeyse savaş hakkında kaynakların ittifak ettikleri tek nokta, sonucu olmuştur. Buna göre Müslümanlar ile Bizans arasında gerçekleşen deniz savaşını açık bir galibiyetle Müslümanlar kazanmışlardır.

Kaynakların verdiği bilgiler ile konuyu daha detaylı ele almak, bazı sorunların giderilmesinde yardımcı olacak ve çalışma konumuza önemli katkı sağlayacaktır. Savaşın gerçekleştiği zaman dilimi hakkında verilen en erken tarihlendirme h. 31 (651-652) yılıdır.⁸⁵ İbnü'l-Esîr, İbn Kesîr ve Taberî'nin aktardığı bu malumatın ardından konuya bir şerh düşercesine başka bir rivayetten bahsederek savaşın ilerleyen bir tarihte h. 34 (654-655) gerçekleşmiş olabileceğini de belirtmeleri önemlidir. Diğer kaynakların çoğunluğu da savaşın gerçekleştiği tarihi 654-655 yılları olarak bildirmişlerdir.⁸⁶ Ebû'l-Ferec ise 657 yılını işaret etmektedir.⁸⁷

Özellikle savaş esnasında Müslümanlara liderlik yapan komutan konusunda da ittifak edilemediği görülmektedir. Zira Mes'ûdî ve İbnü'l-Esîr deniz savaşında Müslümanların komutanı olarak Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in adını zikrederken, Taberî Muaviye'nin komutan olarak savaşa katıldığını söylemektedir.⁸⁸ Diğer kaynaklardan İbn A'sem ise; Hz. Osman'ın, Şam askerleri ile Muaviye'nin, Mısır askerleri ile de Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in savaşa katılması için onlara mektup gönderdiğini söylemektedir.⁸⁹

Benzer bir şekilde Müslümanların donanmasının nerede hazırlandığı konusunda da kaynaklar arasında farklılıklar bulunmaktadır. Zira genellikle Müslüman tarihçiler bu konuda çok net bir ifadede bulunmasalar da, kuzey Afrika ve Suriye'deki Müslümanların deniz kuvvetleri ile savaşa katıldıklarını ifade ederlerken; Theophanes, Phoenician Tripolis'te (Fenike'de bir denizcilik şehri) bir donanma hazırlandığını,⁹⁰ Nusaybin Metropolit'i İliya ise Trablus'da bir donanma hazırlandığından bahsetmektedir.⁹¹ Bunun yanı sıra kaynaklarda donanmanın hazırlanmasıyla bağlantılı olabilecek aynı zamanda

⁸⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 7/259-260; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/122-123.; Taberî, *Tarihu't-Taberî*, 5/319-324.

⁸⁶ İbn Hibban, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 512; Menbidj, *Kitab Al-Unvan*, 223-224; Mesûdî, *Kitâbü't-Tenbih ve'l-İşraf*, çev. Ramazan Şeşen, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2018), 117; Delaporte, *La chronographie*, 87; Theophanes, *The chronicle*, 45.

⁸⁷ Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi I*, 181-182.

⁸⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/122-123; Mesûdî, *Kitâbü't-Tenbih*, 117; Taberî, *Tarihu't-Taberî*, 5/319-324.

⁸⁹ İbn A'sem, *el-Fütûh*, 354-356.

⁹⁰ Theophanes, *The chronicle*, 45.

⁹¹ Delaporte, *La chronographie*, 87.

savaşın sebebi olarak da gösterilebilecek ilginç bir malumata yer verilmektedir. Şöyle ki: 654 yılında Muaviye İstanbul'a deniz yoluyla bir sefer düzenlemek için Trablus'da birçok gemi hazırlatmıştır. Bu esnada, Trablus'da Arapların hizmetinde bulunan Boukinator adında bir adamın iki kardeşi (veya oğulları) Muaviye'nin hazırlıklarını görünce, aleyhte çalışmalara başlayıp öncelikle şehirde bulunan hapishanenin kapılarını açtılar ve orada bulunan bütün Rumları serbest bıraktılar. Bunun yanı sıra şehrin valisini öldürdüler, gemileri ve askeri teçhizatı ateşe verdiler. Ardından kaçarak Rumların ülkesine geldiler.⁹² Olaydan haberdar olan Muaviye bu olaya karşılık, Bizans topraklarında Malatya ve civarını ele geçirmiş ve 100.000 civarında insanı esir almıştır. Muaviye bununla yetinmemiş, aynı zamanda birçok askerini Likya kıyısındaki Phoenix'e göndermiş burayı harap ettirmiştir. Gelişmeler üzerine Bizans İmparatoru Konstantinos, birlikleriyle Müslümanların üzerine yürümüş ve kardeşini de birçok gemiyle buraya göndermişti.⁹³ Dolayısıyla savaş bunun üzerine meydana gelmişti. Ancak savaşın özel sebebi olarak bu hadise gösterilse dahi, tarihsel süreçte yaşanan gelişmelerin savaşın altyapısını oluşturduğunu da unutmamak gerekir. Zira Müslümanların kuzey Afrika ve Endülüs'de başarılı askeri hareketleri dolayısıyla, daha önce Bizans'ın almış olduğu birçok vergi Müslümanların eline geçmişti.⁹⁴ Bunun yanı sıra bu hareketler neticesinde Rumlardan bir kısım insanların ölmesi ve bir kısmının da esir edilmesi Bizanslıları korkutmuştur. Netice itibarıyla İmparator Konstantinos⁹⁵ büyük bir ordu hazırlayarak Müslümanlar üzerine göndermiştir.⁹⁶

Savaş esnasında rakiplerin gemi sayısı hakkında bazı kaynakların rakam verme arzusunda olduğu görülmektedir. Bizans'ın büyük bir donanma hazırladığı ortadadır. Zira o dönemlerde bunun benzeri büyüklükte bir donanmanın yakın zamanda görülmediği ifade edilmektedir.⁹⁷ Bir rivayete göre, Konstantinos'ın idaresindeki ordu beş yüz veya altı yüz gemiden meydana gelen,⁹⁸ başka bir rivayete göre bin gemiden meydana gelen Bizans donanması⁹⁹ ile Müslümanlar üzerine hareket etmişti. Müslümanlar ise beş yüz gemiden oluşan donanma ile Bizans'ın karşısına çıkmıştı.¹⁰⁰

Savaş, kaynakların ittifakıyla Bizans'ın mağlubiyeti ile neticelenmişti. Ancak Bizans imparatoru Konstantinos'ın akıbeti ise kaynaklar açısından yine ihtilaflı bir meseleye dönüşmüştü. Zira savaşı kaybeden Konstantinos, yaralanarak savaş alanından kaçmak

⁹² Menbidj, *Kitab Al-Unvan*, 223-224; Delaporte, *La chronographie*, 87; Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi I*, 181-182.

⁹³ Menbidj, *Kitab Al-Unvan*, 223-224; Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi I*, 181-182.

⁹⁴ Nadir Özkuyumcu, *Mısır Ve Kuzey Afrika'nın Müslümanlar Tarafından Fethi*, (Manisa: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007), 140-141.

⁹⁵ Taç giyme esnasında Konstantinos ismini almasına rağmen halk tarafından kendisine Konstans denilmekteydi. Bkz. Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 106.

⁹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 3/122-123; İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 7/259-260.

⁹⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 3/122-123.

⁹⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 3/122-123; Taberî, *Tarihu't-Taberî*, 319-324.

⁹⁹ Mesûdî, *Kitâbü't-Tenbih*, 117; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 354-356.

¹⁰⁰ İbn A'sem, *el-Fütûh*, 354-356.

zorunda kalmış¹⁰¹ ve Theophanes'e göre İmparator, İstanbul'a doğru yola çıkmıştı.¹⁰² Mes'ûdî ve Agobios'a göre ise Konstantinos Sicilya adasına dönmüştü.¹⁰³ Hatta Mes'ûdî'ye göre Konstantinos Hristiyanlığı mahvettiği gerekçesiyle burada öldürülmüştü.¹⁰⁴

Bu durumda bazı kaynakların 654 yılında Muaviye'nin İstanbul'a deniz yoluyla bir sefer düzenlemek için Trablus'da birçok gemi hazırlattığını söylemeleri¹⁰⁵ dışında Sebeos'un bahsettiği sefer ile Zâtüssavârî savaşını ilişkilendirmek veya karıştırmak makul görünmemektedir. Zira bu mücadelelerin gerçekleşme şekilleri ve neticesi birbirinden oldukça farklıdır.

3. Sebeos'un Bahsettiği Seferi Destekleyen Eserler

Bütün bunların yanında Sebeos'un bahsettiği sefere destek olabilecek birkaç bilgi de kaynaklarda yerini almıştır. Ya'kûbî, İbn Hibbân ve İbnü'l-Esîr eserlerinde h. 32 (652-653) yılında Konstantiniye boğazına Muaviye'nin başında olduğu Müslüman ordusunun bir sefer yaptığından bahsetmektedirler.¹⁰⁶ Yine Halife b. Hayyât, İbnü'l-Kelbî'den nakil ile bu yılda Muaviye'nin Konstantiniye Körfezine gaza düzenlediğini ifade etmektedir.¹⁰⁷ Birer cümle şeklinde ifade edilen bu sefer hakkında daha fazla malumat ile karşılaşmamıştır. Her ne kadar çok kısa bir şekilde bu konuya değinilmiş olsa da netice itibarıyla bu bilgiler, Sebeos'un aktardığı İstanbul seferini destekler niteliktedir.

Sonuç

Hem dünya tarihi hem de İslam tarihi açısından böylesine önemli bir konunun, ilk dönem İslam tarihi yazarları tarafından yeterli teveccühü görmemesi, bu konu hakkında her zaman akıllarda soru işaretinin kalmasına sebebiyet vereceği aşıkardır. Buna rağmen, konunun ehemmiyetine binaen yeterli ilgiyi görmemesinin sebebi belki şöyle açıklanabilir: İlk dönem İslam tarihi müelliflerinin çoğunlukla Müslüman devletinin iç meselelerine daha fazla yer ayırdıkları açıkça görülmektedir. Bu durumun, bazı yazarların ilk dönem İslam fetihlerini yeterince incelemesini ve ele almasını olumsuz yönde etkilediği anlaşılmaktadır. Zira Hz. Osman'ın hilafetinin ortalarından itibaren başlayan iç huzursuzluklar ve ardından halifenin öldürülmesi hadisesi, İslam tarihinde karşılaşılan ilk büyük problemler olarak karşımıza çıkarken, sonrasında yaşanan Hz. Ali ve Hz. Muaviye'nin mücadelesi, Cemal ve Sıffin gibi iç savaşların ortaya çıkması dikkatlerin neredeyse tamamen bu olaylara yönelmesini sağlamıştır. Haliyle bu olayların hemen öncesi ve sonrasında gerçekleşen fetih hareketleri kendilerine yeterli yer bulamamışlardır. Bunun yanı sıra İslam tarihçilerinin fethetme gidilen coğrafyalar hakkındaki malumatının azlığı da fetih hareketleri için olumsuz

¹⁰¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 7/259-260.

¹⁰² Theophanes, *The chronicle*, 45.

¹⁰³ Menbidj, *Kitab Al-Unvan*, 223-224; Mesûdî, *Kitâbü't-Tenbih*, 117.

¹⁰⁴ Mesûdî, *Kitâbü't-Tenbih*, 117.

¹⁰⁵ Menbidj, *Kitab Al-Unvan*, 223-224; Delaporte, *La chronographie*, 87; Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi I*, 181-182.

¹⁰⁶ Yakubî, *Tarihu'l Ya'kûbî*, 64; İbn Hibban, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 510; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 7/264.

¹⁰⁷ Halife b. Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, 123.

bir etken olmuş ve bu seferlerin yeterince anlaşılmasına mâni olduğu için, aktarımında da bazı eksiklikler meydana gelmesine sebebiyet vermiştir.

Bütün bunlara rağmen, Sebeos'un ilk İstanbul seferi olarak aktardıklarını değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda; bu seferi aslında o dönemde gerçekleşen Kıbrıs ve Isaura seferleri ile karıştırmış olma ihtimalinin oldukça yüksek olduğunu ifade edebiliriz. Özellikle bu sefer nihayetinde Müslümanlar ile anlaşma yapmak için görüşmeye giden Prokopios adındaki bir elçi dikkat çekmektedir. Zira Sebeos bu elçiden deniz seferi sonrasında bahsetmişken, Theophanes bir kara seferi olan Isaura seferi sonrasında bahsetmiştir. Aynı zamanda Sebeos'un iddia ettiği gibi deniz seferi sonrası yapılan görüşmelerde o dönemde pek de mümkün olmayan sınır belirleme anlaşması yapılması, aslında bu anlaşmanın kara savaşı sonrası yapıldığını düşündürmektedir. Ayrıca Kıbrıs adasındaki şehrin adının Konstantia olması Konstantinopolis ile karıştırılmaya elverişlidir. Dolayısıyla Sebeos'un birbirini takip eden bu savaşları karıştırma ihtimalinin olduğunu göstermektedir. Bunların yanı sıra Zâtüssavârî savaşı öncesi İstanbul'a sefer düzenlemek için gemilerin hazırlandığına dair bilgi olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Nitekim Sebeos bu bilgileri harmanlayıp Kıbrıs seferini, İstanbul seferi olarak düşünmüş ve Isaura seferi ile de bu seferi karıştırmış olabilir.

İkinci İstanbul seferi olarak verdiği bilgiler değerlendirmeye tabi tutulduğunda ise, ilk sefere göre daha farklı sonuçlara ulaşma imkânı bulunmaktadır. Özellikle Sebeos'un ilk sefere kıyasen ikinci sefer hakkında verdiği detaylı bilgiler konu hakkında yorum yapabilmeyi daha elverişli hale getirmektedir. Bu açıdan bakıldığında bahsi geçen ikinci sefer hakkında öncelikle verilen net tarih, bu dönemdeki diğer olaylar ile karşılaştırma yaparken yönlendirici olmuştur. Sebeos'a göre sefer hazırlığı ve organizasyonu 653-654 yıllarında gerçekleşmiştir. Bu bilgi neticesinde, diğer kaynak eserlere göre aynı tarihlerde meydana gelen seferler incelemeye tabi tutulmuştur. Bunlardan biri Müslümanların Kıbrıs seferidir. Yukarıda yapılan değerlendirme neticesinde Sebeos'un ifade ettiği ikinci İstanbul seferi ile bu seferin karışma ihtimalinin pek mümkün olmadığı kanaatine varılmıştır. Bu dönem seferlerinden diğeri Müslümanların Rodos adasına gerçekleştirdikleri seferdir. Yaptığımız inceleme neticesinde bu sefer ile de İstanbul seferinin karışma ihtimalinin, seferlerin mahiyetleri ve gerçekleşme şekilleri bakımından oldukça uzak ihtimal olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönem seferlerinden sonuncusu da Zâtüssavârî savaşıdır. Yaptığımız değerlendirme neticesinde bu iki seferi karıştırmanın, mücadelenin gerçekleşme şekli ve neticesi bakımından makul olmadığı anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte dönemin önemli kaynak eserlerinden olan Ya'kübî, İbn Hibbân, İbnü'l-Esîr ve Halîfe b. Hayyât'ın yazdıklarına bakıldığında, Sebeos ile aynı tarihte İstanbul boğazı veya sonuncusunun ifadesiyle İstanbul körfezine gerçekleşen bir seferden bahsedilmesi yazarımızı desteklemektedir. Dolayısıyla aynı tarihlerde gerçekleşmiş diğer seferler ile karışma ihtimalinin düşük olması ve bazı İslam tarihi yazarlarının bu tarihte bir İstanbul seferinden bahsetmeleri Sebeos'un özellikle ikinci İstanbul seferi olarak bize

aktardıklarında gerçeklik payının azımsanmayacak derecede olduğunu, bu münasebetle ikinci İstanbul seferinin daha ciddiye alınması gerektiğini göstermektedir.

Kaynakça | References

- Abû'l-Farac, Gregory. *Abû'l-Farac Tarihi I*. Çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Agapius (Mahboub) De Menbidj. *Kitab Al-Unvan*. Haz. Alexandre Vasiliev, 2 cilt. Paris 1909.
- Altuncu, Tahsin. *İlk Dönem İslam Tarihinde Hristiyanların Müslüman Algısı: Sebeos (661) Örneği*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Artsruni, Thomas (Tovma). *History of the House of Artsrunik*. trans. Robert W. Thomso. Detroit: Wayne State University Press, 1985.
- Avcı, Casim. "Müslüman Araplar Tarafından Bizans Başkenti İstanbul'a Düzenlenen Askerî Seferler". *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Ocak 2016): 7-24. <https://doi.org/10.16985/MTAD.2016225597>.
- Aycan, İrfan. "Ebû'l-A'ver". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10:295. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bahar, Hasan, "Isauria Bölgesi'nin Antik Çağdaki Yerleşim Merkezleri". *Anadolu Araştırmaları*. 14 (1996), 51-91.
- Bishop Ukhtanes of Sebastia. *History of Armenia Part II History of the Severance of the Georgians from the Armenians*. trans. Zaven Arzoumanian. Burbank, 2008.
- Bonfiglio, Emilio. "Łewond". *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*. Ed. Graeme Dunphy, Cristian Bratu, Erişim 13.01.2023, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-the-medieval-chronicle/*-SIM_01714
- Canard, Marius. "Tarih ve Efsaneye Göre Araplar'ın İstanbul Seferleri". çev. İsmail Hami Danişmend. *İstanbul Enstitüsü Dergisi*. 2 (1956): 213-259.
- Çog, Mehmet. "Ortaçağ Ermeni Literatüründe Hz. Muhammed Algısı", *Tarih Okulu Dergisi* 26 (Haziran 2016) 1-14. <https://doi.org/10.14225/Joh940>
- Delaporte, Louis Joseph. *La chronographie d'Élie Bar-Şinaya Métropolitain de Nisibe*. Paris: Librairie Honoré Champion, 1910.
- Demirkent, Işın, Demirkent. "Kıbrıs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 371-373. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Drasxanakertc'i, Yovhannēs. *History of Armenia*. trans. Rev. Krikor H. Maksoundian. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- Ebû Hanife Ahmed b. Davud b. Venend Dineveri. *el-Ahbaru't-tıval*. thk. Abdülmün'im Amir. Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna, (t.y.).
- Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibban. *es-Siretü'n-Nebeviyye ve Ahbaru'l-Hulefa*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1987.
- Ebu Muhammed İbn A'sem Ahmed b. A'sem el-Kufi. *el-Fütûh*. 1-2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-

- İlmiyye, 1986.
- Ebu'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye; Büyük İslâm Tarihi*. ter. Mehmet Keskin, 7 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- El-Belâzurî. *Fütûhu'l-Büldân*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Ertaş, Kasım. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Ganjakets'i, Kirakos. *History of the Armenians*. trans. Robert Bedrosian. New York: Sources of the Armenian Tradition, 1986.
- Ghewond. *Ghewond's History*. trans. Robert Bedrosian. New Jersey: Sources of the Armenian Tradition, 2006.
- Hacikyan, Agop J. "Sebeos (Seventh Century)", *The Heritage of Armenian Literature: From the Sixth to the Eighteenth Century, Volume II*, ed. Agop J. Hacikyan. 81-83. Detroit: Wayne State University Press, 2002.
- Halife b. Hayyat. *Tarihu Halife b. Hayyat*. thk. Süheyl Zekkar, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1993.
- Hewsen, Robert H. *Armenia a Historical Atlas*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- Küçükbaşçı, Mustafa Sabri. "İlk Müslümanların İstanbul Seferleri ve Eyüp Sultan". *Düşten Fethe İstanbul*. ed. Coşkun Yılmaz. 33-50. İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Yayınları, 2015.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye; Büyük İslâm Tarihi*. trc. Mehmet Keskin. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fî't-Târîh*. çevr. Ahmet Ağrakça. 3 Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- Küçük, Abdurrahman. "Gregoryan Ermeni Kilisesinin Oluşması ve Konsil Kararları Karşısındaki Tutumu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXV (1996), 117-154. https://doi.org/10.1501/İlhfaK_0000000844
- Külekçi, Cahit. *İslam Tarihinde Ermeniler ve Ermenistan Fetihleri (Hulefa-yi Raşidin ve Emeviler Dönemi)*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2012.
- Mamikonian's, John. *History of Taron*. trans. Robert Bedrosian. New York: 1985.
- Mesûdî. *Kitâbü't-Tenbih ve'l-İşraf*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2018.
- Moses, Kalankathî. *Alban Tarihi*. çev. Ziya Bünyadov-Yusuf Gedikli. İstanbul: Selenge Yayınları, 2006.
- Ormanian, M. *The Church of Armenia*. trans. G. Margar Gregory. London: 1955.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- O'Sullivan, Shaun. "Sebeos' account of an Arab attack on Constantinople in 654", *Byzantine and Modern Greek Studies*. 28 (2004), 67-88. <https://doi.org/10.1179/byz.2004.28.1.67>
- Özkuyumcu, Nadir. *Mısır Ve Kuzey Afrika'nın Müslümanlar Tarafından Fethi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007.
- Özkuyumcu, Nadir. "İslâm'ın İlk Dönemlerinde Müslümanların Denizciliğe Bakışları ve Kıbrıs", *Türk Yurdu Dergisi*, 23/186 (Şubat 2003), 34-37.
- Öztürk, Murat. "Hz. Osmân (23-35 644-656) Döneminde Denizcilik Faâliyetleri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 18 (2021), 195-230.

<https://doi.org/10.16947/fsmia.1050277>

Sebeos. *Herakleios Tarihi*. çev. Z. Zühre İlkgele. İstanbul: Ayışığıkitapları, 2020.

Sebeos. *Histoire d'Heraclius*. trans. Frederic Macler, Paris: 1904.

Sebeos. *Sebeos' History*. trans. Robert Bedrosian. New York: Sources of the Armenian Tradition, 1985.

Sebēos. *The Armenian History Attributed to Sebeos*. trans. Robert W. Thomson. Liverpool: Liverpool University Press, 1999.

Seyda, İrşat. “Süryaniler ve Süryanilik”, *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, (Ağustos, Eylül, Ekim, 1998), 230-235.

Süryani Mikhail. *Chronique de Michel le Syrien patriarche jacobite d'Antioche: 1166-1199*, trans. J.-B. Chabot. II. Paris: 1901.

Taberî, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Tarihu't-Taberî Taberî Tarihi*, çev. Cemalettin Saylık. 4 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Taberî, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Tarihu't-Taberî Taberî Tarihi*, çev. Cemalettin Saylık. 5. Cilt Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.

The Georgian Chronicle. trans. Robert Bedrosian, New York: Sources of the Armenian Tradition, 1991.

Theophanes. *The chronicle of Theophanes*. trans. Harry Turtledove, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

Uçar, Şahin. “Müslümanların İstanbul'u Fethetmek İçin Yaptıkları İlk Üç Muhasara”, *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi*. 2/1 (1986), 65-83.

Vacca, Alison. “Khorasani Transoxanian Ostikans of Early Abbasid Armenia”, *Transregional and Regional Elites – Connecting the Early Islamic Empire*. ed. Hannah-Lena Hagemann, Stefan Heidemann. 229-254. Berlin: De Gruyter, 2020.
<https://doi.org/10.1515/9783110669800-009>

Vacca, Alison. *Non-Muslim Provinces under Early Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. <https://doi.org/10.1017/9781316979853>

Yakubî. *Tarihu'l Ya'kûbî*. II. Beyrut: Şirketu'l-Âlemi'l-Matbûat, 2010.



Tasavvuf Tarihinde Reform İddialarına Bir Cevap: Ahmed et-Ticânî'nin Tarîkat-ı Muhammediye Düşüncesi Işığında Neo-Sufizm Eleştirisi

Abdurrahman MIHÇIOĞLU | orcid.org/ 0000-0003-1010-157X | abdurrahman@fsm.edu.tr

Arş. Gör. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İstanbul, Türkiye

<https://ror.org/04mma4681>

Öz

Bu çalışmada, Ticânîyye tarikatının müessisi kabul edilen Ahmed et-Ticânî'nin, tasavvuf tarihinde XVIII. asırda gerçekleştiği iddia edilen reformun bir parçası olup olmadığı inceleneyecektir. XX. Asrın önde gelen oryantalistlerinden Fazlur Rahman, XVIII. asırdan itibaren tasavvuf tarihinde bir kırılma yaşandığını ve daha önce heteredoks bir manzara arz eden tasavvuf ve tarikatların bilahare sünni bir renge büründüğünü iddia etmiş ve bu yeni tavrı neo-sufizm olarak adlandırmıştır. Onu takip eden oryantalistler, Ahmed b. İdris (ö. 1253/1837) ile Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin (ö. 1276/1859) bu reforma öncülük ettiğini öne sürmüş ve bunların yanına Ahmed et-Ticânî'yi de eklemişlerdir. Bu iddialara mukabil bu makalede neo-sufizm ile irtibatlı olduğu öne sürülen et-Tarîkatü'l-Muhammediye ıstılahının tasavvuf tarihindeki izi sürülmekte, bilahare bu kavram kapsamında mütalaa edilen ve muasır tasavvuf tarihi araştırmacılarından Mark Sedwick'in zikri geçen reform iddiasına dayanak olarak kullandığı yakaza, hatmü'l-velâye ve icihad kavramlarının gerek genel manada tasavvuf tarihinde ve gerekse Ticânî'nin tevarüs ettiği ilmi gelenekteki mevkii tespit edilmektedir. Neo-sufizm ıstılahı etrafında öne sürülen reform iddialarının Ahmed et-Ticânî'nin fikriyatı özelinde karşılık bulmadığı da ispatlanmıştır. Ayrıca bu kavramların genelde tasavvuf tarihi özelde Mağrib tasavvuf tarihindeki karşılıklarına temas edilmiş, Kur'an ve sünnet merkezli tasavvuf anlayışının Fazlur Rahmân ve kısmen onu takip eden araştırmacıların iddiasının aksine Mağrib tasavvuf tarihindeki merkezi konumuna değinilmiştir. Ahmed b. İdrîs ile Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin fikriyatına ise Ticânî ile irtibatlı oldukları noktalarda yer verilmiştir. Çalışmanın mihverini Ticânî'nin düşüncesi teşkil ettiği için bu iki tarikat müessesinin fikriyatı derinlemesine tahlil edilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ahmed et-Ticânî, Tarîkat-ı Muhammediyye, Neo-Sufizm, Yakaza, İctihad, Hatmü'l-velâye, Ahmed b. İdrîs, Muhammed b. Ali es-Senûsî.

Atıf Bilgisi

Mihçioğlu, Abdurrahman. “Tasavvuf Tarihinde Reform İddialarına Bir Cevap: Ahmed Et-Ticânî'nin Tarîkat-ı Muhammediyye Düşüncesi Işığında Neo-Sufizm Eleştirisi”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), xxx-xx. DOI: 10.69576/ihya.1630783

Geliş Tarihi	01 Şubat 2025
Kabul Tarihi	23 Mart 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu makale <i>Ahmed Ticani Hayatı, Eserleri, Görüşleri</i> başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

A Response to the Reform Claims in the History of Sufism: A Criticism of Neo-Sufism in the Light of Ahmad al-Tijani's Thought of the Tariqa al-Muhammadiyah

Abdurrahman MIHÇIOĞLU | [orcid.org/ 0000-0003-1010-157X](https://orcid.org/0000-0003-1010-157X) | abdurrahman@fsm.edu.tr

Research Assistant Dr., Faculty of Islamic Sciences, Fatih Sultan Mehmet Vakif University,
Istanbul, Türkiye

<https://ror.org/04mma4681>

Abstract

This study will examine whether Ahmad al-Tijani, who is considered the founder of the Tijaniyya order, was a part of the reform that is claimed to have taken place in the history of Sufism in the XVIIIth century. Fazlur Rahman, one of the leading orientalists of the XXth century, claimed that there was a rupture in the history of Sufism starting from the XVIIIth century and that Sufism and its orders, which had previously presented a heterodox view, later took on a more Sunni color, and according to him, he called this new attitude neo-Sufism. Orientalists who followed him claimed that Ahmad ibn Idris (d. 1253/1837) and Muhammad ibn Ali al-Sanusi (d. 1276/1859) pioneered this reform and added Ahmed al-Tijani's name to theirs. In response to these claims, the concept of al-Tariqa al-Muhammadiyah, which has been put forward in connection with the concept of neo-Sufism, has been traced in the history of Sufism, and the place of the concepts of yaqaza, khatm al-walaya and ijtiḥad, which have been considered in connection with this concept and which Mark Sedwick, one of the contemporary researchers of the history of Sufism, used as a basis for the aforementioned reform claim, has been determined both in the general history of Sufism and in the scientific tradition that al-Tijani inherited. It has also been proven that the reform claims put forward around the concept of neo-Sufism do not find a response in the specific thought of Ahmad al-Tijani. In addition, the equivalents of these concepts in the history of Sufism in general and in the history of Maghreb Sufism have been touched upon, and the central position of the Quran and Sunnah-centered Sufism in the history of Maghreb Sufism, contrary to the claims of Fazlur Rahman and some of his successors, has been mentioned. The ideas of Ahmad ibn Idris and Muhammad ibn Ali al-Sanusi have been included in terms of their connections with al-Tijani. Since the focus of the study is al-Tijani's thought, the ideas of these two founders of the order have not been analyzed in depth.

Keywords: Sufism, Ahmad al-Tijani, al-Tariqa al-Muhammadiyya, Neo-sufism, Yaqaza, Ijtihad, Khatm al-walaya, Ahmad ibn Idris, Muhammad ibn Ali al-Sanusi.

Citation

Mihçioğlu, Abdurrahman. “A Response to the Reform Claims in the History of Sufism: A Criticism of Neo-Sufism in the Light of Ahmad al-Tijani’s Thought of the Tariqa al-Muhammadiyyah”. *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), xxx-xxDOI: 10.69576/ihya.1630783

Date of Submission	01 February 2025
Date of Acceptance	23 March 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This article is derived from the doctoral dissertation titled “ <i>The Life, Works, and Views of Ahmad Tijani</i> .” It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

The term neo-Sufism, which has come to the fore in history of Sufism studies since the second half of the XXth century, was conceptualized by Fazlur Rahman. He claims that the dominant element in the history of Sufism until the colonial period (around end of the XVIIIth century), in his words, the “modernization” period, was the heterodox understanding of religion, and he describes this as “popular Sufism.” He describes the Idrisiyya orders and their sub-branches, which were institutionalized in the XVIIIth century and are attributed to Ahmad ibn Idris (d. 1253/1837) and the Sanusiyya orders and their sub-branches, which are attributed to Muhammad ibn Ali al-Sanusi (d. 1276/1859), as renewal/reform movements, and he calls these movements neo-Sufism. Probably based on the idea that this understanding of Fazlur Rahman also encompassed the Tijaniyya, orientalists such as Bernd Radtke and Rex Séan O’Fahey, who partially analyzed this understanding in a critical manner, and some other studies also pointed to Ahmed al-Tijani (d. 1230/1815) and Ahmed ibn Idris as the two founding figures of neo-Sufism, evaluated the Tijaniyya within this scope, and referred to the Tijaniyya as a “reformist order” and a part of the “neo-Sufi” movement. According to these people, hadith studies came to the forefront in the individuals and groups in question, and the emphasis on adherence to sharia became much more intense than before. Mark Sedwick, one of the contemporary history of Sufism researchers in the West, claims that the concept that is found in common in Tijaniyya, Idrisiyya and Sanusiyya is the concept of al-Tariqa al-Muhammadiyah, which points to a significant transformation and change in terms of its content, in other words, reform/renewal. He claims that under this concept, the concepts of yaqaza, khatm al-walaya and ijthad are also present together in the founders of Tijaniyya, Idrisiyya and Sanusiyya. Consequently, both the claims of Fazlur Rahman and the claims put forward in the works that partially criticize him have not been fully evaluated and subjected to a fundamental analysis and criticism, especially within the framework of the ideas of Ahmed al-Tijani, who is accepted as the founder of the Tijaniyya order. In addition, it has not been discussed whether he transformed what was there or whether he transformed it or whether, if a transformation is to be mentioned, this transformation can be called reform, and the claims put forward in the name of reform have not been substantiated specifically for al-Tijani. In this study, firstly, the trace of the concept of al-Tariqa al-Muhammadiyah, which is directly related to neo-Sufism, has been traced in the history of Sufism, then the place of the concepts of yaqaza (vigilance), khatm al-walaya and ijthad, which are considered to be related to this concept and which Sedwick uses as the basis for his claim of reform, has been determined both in the general history of Sufism and in the scientific tradition that Tijani inherited. It has been proved that the claims of reform put forward around the concept of neo-Sufism do not find a response specifically in Ahmed al-Tijani’s thought. In addition, while addressing the equivalents of these concepts in the history of Sufism in general and in the history of Maghreb Sufism in particular, the central position of the Quran and Sunnah-centered Sufism in the history of Maghreb Sufism, contrary to the claims of Fazlur Rahman and other researchers who partially followed him, has been mentioned where appropriate. The ideas of Ahmad ibn Idris and Muhammad ibn Ali al-Sanusi have been included at the points where they are related to Tijani. Since the axis of the study is al-Tijani’s thought, the ideas of these two founders of the orders have not been analyzed in depth. As a result, al-Tijani is neither among

the pioneers of the “reform” of Sufism in the Maghreb in the XVIIIth century, as claimed by the supporters or critics of the idea of neo-Sufism, nor is he completely or largely in line with Ibn Idris and al-Sanusi. In addition, the issue of *ijtihad* did not occupy a central position in his thought in the *al-tariqa al-Muhammadiyah*, unlike Ibn Idris and al-Sanusi. It is understood that he differed from these two names especially in the issue of *ijtihad* and *taqlid*, that despite his claims such as *qutbiyah* and *khatm al-walaya*, he used a more cautious language, adopted a more cautious and moderate attitude, and especially adopted the line of revival of Abd al-Wahhab al-Sha'rani (d. 973/1565). In a sense, he acted in accordance with the revival and renewal in the tradition he inherited. In this tradition, the *mujaddid* is a scholar who is knowledgeable about the essence of the *sharia*, who has a sincere knowledge and whose duty is to return the theoretical and practical aspects of the religion to their original state, and to replace the innovations in faith and more importantly in practice with the *sunnah*. In this respect, renewal is not a reform in religion, but the elimination of the corruptions in the theoretical and practical dimensions of religion and the restoration (*ihya*) of religious life to its authentic state, and this is largely what is observed in al-Tijani's thought.

Giriş

XX. asrın ikinci yarısından itibaren tasavvuf tarihi araştırmalarında öne çıkan neo-sufizm tabiri, Fazlur Rahman tarafından kavramsallaştırılmıştır. O, sömürgecilik dönemine (XVII. asrın sonu), kendi tabiriyle “modernleşme” dönemine kadar tasavvuf tarihinde hâkim unsurun heteredoks din anlayışı olduğunu iddia etmekte ve bunu “popüler sufizm” olarak nitelemektedir. XVIII. asırda müesseseseleşen, Ahmed b. İdrîs’e (ö. 1253/1837) nispet edilen İdrîsiyye ve Muhammed b. Ali es-Senûsî’ye (ö. 1276/1859) nispet edilen Senûsiyye tarikatları ile bunların alt kollarını ise tecdid/reform hareketleri olarak nitelemekte ve bu hareketlere neo-sufizm adını vermektedir.¹ Fazlur Rahman’ın bu anlayışının Ticânîyye’yi de kuşattığı düşüncesinden hareketle olsa gerek, bu anlayışı kısmen eleştirel tarzda tahlil eden Bernd Radtke ve Rex Séan O’Fahey gibi müsteşrikler ile başka bazı çalışmalar da, neo-sufizmin iki kurucu şahsiyeti olarak Ahmed et-Ticânî (ö. 1230/1815) ile Ahmed b. İdrîs’i işaret etmekte, Ticânîyye’yi de bu kapsamda değerlendirmekte ve Ticânîyye “reformist bir tarikat” ve “neo-sufi” akımın bir parçası olarak anmaktadır. Bu zevata göre bahse konu şahıs ve zümrelerde hadis araştırmaları ön plana çıkmış, şeriata bağlılık vurgusu öncesine göre çok daha yoğun bir şekilde gözlemlenir olmuştur.²

Muasır tasavvuf araştırmacılarından Mark Sedwick, Ticânîyye, İdrîsiyye ve Senûsiyye’de müşterek olarak bulunan ıstılahın, muhteva itibariyle mühim bir dönüşüm ve değişime, bir diğer ifadeyle reforma/tecdide işaret eden “et-Tarîkatü’l-Muhammediyye” olduğunu iddia eder. O, bu ıstılahın altında da yakaza, hatmü’l-velâye ve ictihâd kavramlarının Ticânîyye, İdrîsiyye ve Senûsiyye müessislerinde birlikte mevcut olduğunu öne sürer.³ Bununla birlikte gerek Fazlur Rahman’ın iddiaları ve gerekse onu kısmen eleştiren çalışmalarda öne sürülen iddialar, özellikle Ticânîyye tarikatının müessisi kabul edilen Ahmed et-Ticânî’nin fikirleri çerçevesinde enikonu değerlendirilip esaslı bir tahlil ve tenkide tabi tutulmamıştır.⁴ Ayrıca onun var olan neyi dönüştürdüğü veya dönüştürüp dönüştürmediği ya da bir dönüşümden bahsedilecekse bu dönüşümün reform olarak

¹ Bk. Fazlur Rahman, *İslam* (Chicago-London: University of Chicago Press, 2002), 206-211.

² Bk. Bernd Radtke, “İjtihad and Neo-Sûfism”, *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft*, 48/ 3 (1994), 913; John Obert Voll, “Muhammed Hayyât es-Sindî ve Muhammed b. Abdülvehhâb: 18. Yüzyıl Medine’sinde Bir Entelektüel Grubun Tahlili”, çev. Mustafa Demiray, *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 71-72; Eyyüp Said Kaya, “Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid”, *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 18; Özköse, *Afrika Tasavvuf Araştırmaları*, 54-55; Huriye Martı, *et-Tarîkatü’l-Muhammediyye: Muhteva Analizi, Kaynakları, Kaynaklık Değeri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 15; John O. Voll, “Hadith Scholars and Tariqas: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World”, *Journal of Asian and African Studies*, 15/3-4 (1980), 264-273; Kadir Özköse, *Afrika Tasavvuf Araştırmaları* (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2019), 55-56.

³ Bk. Mark J. R. Sedwick, *Saint and Sons: The Making and Remaking Rashidi Ahmadi Sufi Order, 1799-2000* (Leiden: Brill, 2005), 27-28.

⁴ XVIII. yüzyılda zuhur ettiği öne sürülen reform iddiaları ile alakalı literatür bir ölçüde Türkçe’ye tercüme edilmiş olsa da (bk. Nail Okuyucu (ed.), *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), bu iddialar bazı istisnalar haricinde dikkatlice tenkit edilmemiştir. Bunlardan biri için bk. Kaya, “Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid”, 13-35.

adlandırılıp adlandırılmayacağı tartışılmamış, reform namına öne sürülen iddiaların altı Ticânî özelinde doldurulamamıştır.

Bu çalışmada, evvela neo-sufizm ile doğrudan irtibatlı olarak öne sürülen et-Tarîkatü'l-Muhammediye (bundan sonra Türkçe literatürde tedavülde olan Tarîkât-ı Muhammediyye terkihi kullanılacaktır) ıstılahının tasavvuf tarihindeki izi sürülecektir. Bilahare bu kavram ile irtibatlı olarak mütalaa edilen ve Sedwick'in reform iddiasına dayanak olarak kullandığı yakaza, hatmü'l-velâye ve itihad kavramlarının gerek genel manada tasavvuf tarihinde ve gerekse Ticânî'nin tevarüs ettiği ilmi gelenekteki mevki tespit edilecek, neo-sufizm ıstılahı etrafında öne sürülen reform iddialarının Ahmed et-Ticânî'nin fikriyatı özelinde karşılık bulmadığı ispatlanacaktır. Ayrıca bu kavramların genelde tasavvuf tarihi özelde Mağrib tasavvuf tarihindeki karşılıklarına temas edilirken Kur'an ve sünnet merkezli tasavvuf anlayışının Fazlur Rahmân ve kısmen onu takip eden diğer araştırmacıların iddiasının aksine Mağrib tasavvuf tarihindeki merkezi konumuna yeri geldikçe değinilecektir. Ahmed b. İdrîs ile Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin fikriyatına ise Ticânî ile irtibatlı oldukları noktalarda yer verilecektir.

1. Tarîkat-ı Muhammediyye

Tarîkat-ı Muhammediyye ıstılahının bir tarikâtı mı, bir hareketi mi yoksa yalnızca bir düşüncüyü mi ifade ettiği, mevcut literatüre bakıldığında üzerinde mutabakata varılamamış bir konudur. Bu sebeple, bu ıstılahın tarihsel süreçte farklı coğrafyalarda, muhtelif ulema ve meşâyih tarafından nasıl yorumlandığı; kavrama yüklenen anlamların ortak ve farklı yönlerinin tespiti gerekmektedir. Özellikle Ahmed et-Ticânî ve takipçilerinin bu kavrama yüklediği anlamın, içinde bulundukları coğrafya ve kişilerdeki yansımalarıyla ne ölçüde örtüştüğü ya da farklılaştığı da incelenmelidir.

1.1. VIII/XIV-XIII/XVIII. Yüzyıla kadar Tarîkat-ı Muhammediyye

Bu ıstılahı ilk kez kullanan kişi, ilkin Rifâiyye ve Şâzeliyye tarikatlarına mensupken daha sonra İbn Teymiyye'nin çevresine katılan İmâdüddîn Ahmed el-Vâsitî'dir (ö. 711/1311). Vâsitî, Hz. Peygamber'in bâtınından ibaret olan sünnetine sarılmayı Tarîkat-ı Muhammediyye olarak tanımlamış ve Allah'a yaklaşmanın tek yolunun bir müşid'in ruhaniyetinden değil, doğrudan Hz. Peygamber'in ruhaniyetinden faydalanmak olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, sâlik Hz. Peygamber'i müşid kabul edip hem zâhirî hem de bâtınî olarak yalnızca onun sünnetine tabi olmalıdır. Vâsitî, bu görüşleriyle, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) sûflerin İslam toplumunda en üstün konumda olduğu yönündeki kanaatini eleştiren hocası İbn Teymiyye'nin "Gazzâlî, ârifler arasındaki ehl-i sünnet ve hadisi fark edemedi; hâlbuki en saf ve temiz Muhammedî yol (et-Tarîkatü'l-Muhammediyye) bu yoldur" şeklindeki yaklaşımını savunmuş olmalıdır. Yani o da hocası gibi Tarîkat-ı Muhammediyye'yi ehl-i hadisın esas kabul ettiği menheciden ibaret görür.⁵ İbn Teymiyye bu terkihi ıstılâhî manada

⁵ İbn Teymiyye'nin yanı sıra talebelerinden bir diğeri İbn Kayyim el-Cevziyye de büyük ihtimalle zikri geçen ıstılaha aynı anlamı yüklemiş ve eserinin başlığını *er-Risâletü'l-Halebiyye fi't-tarîkati'l-Muhammediyye* olarak

kullanmasa da Vâsitî tarafından bu terkip bir ıstılah haline getirilmiştir.⁶ Ancak Vâsitî, bu düşüncüyü somut bir tarikat ya da hareket haline dönüştürmek için bir tekke ya da zaviye kurmamış veya böyle bir girişimde bulunmamıştır.⁷

Vâsitî'den yaklaşık iki yüzyıl sonra, Kuzeypatı Afrika'da doğup yetişen ve sonrasında Şam'a yerleşen âlim ve sûfilerden Ali b. Meymûn el-Ğumârî (ö. 917/1511), bu ıstılahı tekrar kullanmıştır. Kendisine Meymûniyye adında bir tarikat nispet edilen Ğumârî, daha çok Gazzâlî'nin düşüncelerinden etkilenen bir âlimdir. Mağrib ulemasına hitaben yazdığı bir risalede, bu telifi "ilm-i ledün sırlarıyla sülûk edilecek et-Tarîkatü'l-Muhammediyye'nin esaslarını açıklama amacıyla" kaleme aldığını belirtmiştir. Yedi bölümden ibaret risalede ilmi hem zâhirî hem de bâtınî boyutlarıyla ele almış ve bu iki boyut arasında özde bir fark olmadığını, farkın sadece tecellilerde görüldüğünü ifade etmiş, bu meyanda fakih ıstılahı ile sûfî manasındaki fakîre aynı manayı yüklemiştir.⁸ Ğumârî'nin bu kavramla kastettiği hem zâhir hem de bâtın yönleriyle Kitap ve sünnete uygun bir yol ve yöntemdir. Ayrıca, bu risaleyi kaleme alma sebebini izahtan hemen sonra icazet silsilesine yer vererek Ebû Medyen (ö. 594/1197) ve Gazzâlî'ye kadar uzanan bir silsile ile onlarla olan bağına işaret etmesi, bu anlayışını güçlendirme çabası olarak değerlendirilebilir. Ğumârî, Tunus'ta özellikle Kayrevan Ulu Camii'nde tanıştığı Tarîkat-ı Muhammediyye mensuplarının sünnete sıkı bağlılıklarından bahseder.⁹ Belki de bu zümrenin sünnet-i seniyye hususundaki hassasiyeti, onu bu zümreyi "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye" ehli olarak adlandırmaya sevk etmiş olmalıdır. Ğumârî'nin bu meseledeki yaklaşımı zâhiren Vâsitî'nin tercihleri ile mütenasip gibi görünse de onun İbnü'l-Arabî'yi savunmak kasdıyla iki risale kaleme almış olması,¹⁰

takdir etmiştir ki, bu eserden Kâtip Çelebi haber vermektedir. Bk. Martı, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 14.

⁶ Bk. Arjan Post, *The Journey of a Taymiyyan Sûfi: Sûfism Through the Eyes of 'Imad al-Din Ahmad al-Wasiti (d. 711/1311)* (Leiden-Boston: Brill, 2020), 184-190. Irak, Hicaz ve Mısır arasında ilim tahsili için adeta mekik dokuyan Vâsitî'nin vefat yeri Şam'dır ve hocası İbn Teymiyye'nin kabrinin yakınlarına defnedilmiştir. Bk. Post, *The Journey of a Taymiyyan Sûfi*, 277.

⁷ Sedgwick, *Saint and Sons*, s. 31.

⁸ Ticânî'nin de Ğumârî gibi fakih ile fakîr ıstılahlarını aynı anlamda kullanması, İbn Seb'in'in şakirdlerinden meşhur Endülüslü sûfî Şüsterî'de de (v. 1269) gözlemlenir. Bk. Ahmet Murat Özel, *Hikayem Ne Tuhaftır: Ebu'l-Hasan eş-Şüsterî'nin Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 178-180. Benzer tavrın Ğumârî'de de gözlemlenmesinden yola çıkarak, Mağrib ile Bilâdüşşam arasındaki bölgede de bu düşüncenin takipçilerinin olduğunu söyleyebiliriz. Benzer surette ilm-i zâhir ve ilm-i bâtına dair Ticânî'nin düşüncelerinin Ğumârî'nin düşüncesi ile aynı istikamette olması, Ticânî'nin tarihi tecrübenin süzgecinden geçen kadim bir düşüncüyü takip ediyor oluşuna işaret eder. Bk. Abdurrahman Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî, Hayatı Eserleri Görüşleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 228-231.

⁹ Ali b. Meymûn el-Ğumârî, *Risâletü'l-ihvân min ehli'l-fıkhi ve hameleti'l-Kur'an*, thk. Halid Zehrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 5-7, 12-15, 29-32, 54-56; İbrahim Harekât, *es-Siyâse ve'l-müctema' fi'l-asri's-Sa'dî*, (Dârü'l-Beydâ: Dârü'r-Reşâdî'l-Hadîse, 1987), 359. Ğumârî, Kayrevan Ulu Camii'nde ülfet ettiği bu grubun kimlerden oluştuğunu açıkça dile getirmez. XV. yüzyılda Tunus'ta bu tür bir hareketin vücuduna en azından eldeki literatür göz önüne alındığında tesadüf edemiyoruz Bu da, onları bu isimle anan kimsenin sadece Ğumârî olabileceğini hatra getirmektedir.

¹⁰ Bunlar biri *Tenbihü'l-ğabiy fi tenzihi İbnü'l-Arabî*, diğeri de *Tenzihü's-siddik 'an vasfi'z-zindik*'tır. Kâtip Çelebi ve Zirîklî bahse konu eserlerden bahsediyorsa da bunlar günümüze ulaşmamıştır. Bk. Ğumârî, *Risâletü'l-ihvân*, 9, muhakkikin notu.

Tarîkat-ı Muhammediyye ıstılahını sadece zâhirî cephesiyle değerlendirmedikğine hamledilebilir.

Ğumârî ile aynı dönemde yaşayan âlîm-sûfilerden Mağribli Abdullah el-Ğazvânî de (ö. 935/1528-29) bu ıstılahı kullanan bir başka önemli isimdir. Cezûliyye tarikatının ikinci kuşak şeyhlerinden olan ve Marakeş'te yaşayan Ğazvânî, kendi yöntemini “et-Tarîkatü'l-Muhammediyye”, “mezheb'ü's-sünneti'l-Muhammediyye” ve “tarîkatü's-sünneti'l-Muhammediyye” gibi terkiplerle ifade etmiştir. Büyük şeyhi Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî (ö. 870/1465) bu terkibi sadece Hz. Peygamber'in izinden gidilen yol anlamında kullanmış, ancak kavramsallaştırmamıştır.¹¹ Buna karşın Ğazvânî, büyük şeyhi gibi İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Abdülkerîm el-Cîlî'nin (ö. 832/1428) fikriyatından etkilendiği için olsa gerek bu ıstılahı Hakikat-i Muhammediyye anlayışıyla temellendirmiştir. Ona göre, zamanın kutbu, yani insan-ı kâmil, bu hakikatten nasibini alır ve nebevî mirası üstlenerek müridlerini Tarîkat-ı Muhammediyye'ye yönlendirir. Ğazvânî, bu kavrama yüklediği anlamla, tasavvuf tarihinde özellikle Ekberîyye'nin kabul ettiği kutup anlayışını desteklemiş, ancak bu anlayışın zaman içinde dar bir bölgesel çerçeveye sıkıştırıldığını savunmuştur. Ona göre, kutup her dönemde yalnızca bir kişidir ve bu kişinin mânevî etkisi sadece bulunduğu bölgeyi değil, tüm dünyayı kapsar. Bu zat mânevî himaye altındadır, mânevî derecesi devrindeki alimlerden ve şeyhlerden üstün olduğu gibi âlemdeki bütün mahlûkât irâdî veya gayr-ı irâdî onun vesilesiyle feyze nail olur.¹² Ğazvânî, bu anlayışın tekrar evrensel bir boyuta taşınması gerektiğini ifade etmiştir. Ğazvânî'nin bu görüşleri, tasavvuf tarihindeki yerleşik Ekberî anlayışlara dayansa da onun bu hususta yeni bir şey söylemediği öne sürülebilir.

Mark Sedgwick, Ğazvânî'nin Tarîkat-ı Muhammediyye ıstılahına oldukça düşük düzeyde bir tasavvufi veya bâtinî anlam atfettiğini iddia eder. Sedgwick'e göre, Ğazvânî'nin bu kavrama yüklediği anlam, bu yolun sâlikinin tarımla uğraşması, ağaç dikimine öneme vermesi, halka hizmet etmesi ve emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ile meşgul olmasıdır.¹³ Ancak, Sedgwick'in bu yorumu, Endülüs ve Afrika tasavvuf tarihine dair önemli çalışmalarıyla tanınan Vincent Cornell'in Ğazvânî hakkındaki detaylı incelemeleri göz önüne alındığında oldukça yüzeysel kalmaktadır. Dahası, Sedgwick'in Ğazvânî'ye dair söylediklerinin Cornell'e dayandığı dikkate alındığında, bu yorumun isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Ğazvânî'nin, Hz. Peygamber'e duyduğu derin muhabbet ve Ekberîyye ekolündeki hakikat-i Muhammediyye anlayışını benimsemiş olması göz önüne alındığında, onun bu kavrama daha derin bir bâtinî anlam yüklediği söylenebilir. Bu bağlamda, Ğazvânî'nin kastettiği anlamın, Vâsîtî ve Ğumârî'de müşahade edilen zâhirî anlamdan farklı bir istikamette seyrettiği söylenebilir.

Ğazvânî'den kısa bir süre sonra bir başka coğrafyada bu terkibi Birgivî Mehmed

¹¹ Bk. Arthur F. Buehler, *Sûfi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sûfi Shaykh* (Columbia: University of South Carolina Press, 2008), 72.

¹² Bk. Cornell, *Realm of the Saint*, 213, 219-229, 249.

¹³ Bk. Sedgwick, *Saint and Sons*, 46-47.

Efendi'nin (ö. 981/1573), kullandığı görülür. Kaleme aldığı çalışmaya *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Sîretü'l-Ahmediyye* ismini veren Birgivi'nin, bu ifade ile Çumârî'nin kastettiği anlama yakın bir anlam kastettiği söylenebilir. Yani Birgivi, bu terkipte bir tarikatı, hareketi ya da sistemli bir düşünceyi değil; Kur'an ve sünnet ekseninde, bid'atlerden arındırılmış, Hz. Peygamber'in yolunda bir yaşam tarzını tasvir etmektedir. Birgivi, eserini üç bölüme ayırmış, ilk bölümde Kur'an ve sünnete bağlılığın önemini, ikinci bölümde şeriatın gerektirdiği esasları, üçüncü bölümde ise uzak durulması gereken bid'atları ele almıştır.¹⁴ Bu başlıklar, eserin adındaki "sîretü'l-Muhammediyye" ifadesinin, hem Hz. Peygamber'in sünnetinin pratikteki yansımalarını öncelikli gördüğüne hem de sünnete aykırı unsurları toplum hayatından silme çabasına işaret ettiğini göstermektedir. Ayrıca, Birgivi'nin bu üç bölümü iman, İslâm ve ihsan makamlarıyla ilişkilendirerek düzenlediği düşünülebilir. O, ilk bölümde esas alınacak ve takip edilecek prensiplere, ikinci bölümde kulun fiilleriyle bağlantılı şeriata, üçüncü bölümde ise ihsan makamını elde ettiği zannıyla aşırılıklara kapılıp bid'ate düşenlere değinmiştir.¹⁵ Bu açıdan bakıldığında da Birgivi'nin "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye" terkbine yüklediği anlam değişmemektedir. Onun vefatını müteakip Anadolu'da "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye" başlığını taşıyan birçok risale yazılsa da bu risalelerin ortak özelliği, Hz. Peygamber'in sünnetini izleyen bir yönetime işaret etmeleridir.¹⁶

Yaklaşık bir asır sonra bu ıstılah, Mağrib'de, meşhur fakih ve muhaddislerden, seyahatleri ile bilinen Ebû Sâlim el-Ayyâşî'nin (ö. 1090/1679) *Rihle* adlı eserinde yeniden karşımıza çıkar. Ayyâşî, XVII. yüzyılın tanınmış âlim ve sûfilerinden İbrâhim Kuşâşî'nin (ö. 1071/1660) öğrencisi olmuş ve Medine'de onun rahle-i tedrisinden geçmiştir. Ayrıca, devrindeki ulema arasında ilmiyle temayüz eden, Kuşâşî'nin talebesi, Nakşbendî hilafetiyle tanınan İbrahim el-Kûrânî'den de (ö. 1101/1690)¹⁷ istifade etmiş, onun mümtaz talebeleri arasına girmiştir.¹⁸ Ayyâşî, Kuşâşî'nin hulefasından Ebû'l-Bekâ Hasan b. Ali el-Uceymî'nin¹⁹ (ö. 1113/1702) telif

¹⁴ Bk. Muhammed b. Pîr Ali el-Birgivi, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Rahmetullâh Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedvî (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2015).

¹⁵ Muhteva itibarıyla bölümler arasında geçişler olsa da çalışmanın ana omurgası böyledir. Ayrıca bk. Katharina A. Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law: A Study of Birgivi Mehmed Efendi's al-Tariqa al-Muhammediyya* (Leiden: Brill, 2020), 119-122. Ivanyi, şaşırtıcı bir şekilde *Tarîkat-ı Muhammediyye* ile Birgivi'nin *Vasiyetnâme*'si arasında telifi mümkün olmayan çelişkiler bulunduğu iddiasındadır. Bk. Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law*, 119. Şaşırtıcıdır çünkü bir ilmihal niteliği taşıyan *Vasiyetnâme* ile *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, adeta birbirini tamamlayan eserlerdir. Bu iki eserin karşılaştırıldığı ve Birgivi'nin düşünce dünyasının derinlemesine analiz edildiği bir çalışma için bk. Ali es-Sadrî el-Konevî, *Keşfü'l-esrâr fi Şerh-i Risâle-i Birgivi*, haz. Melikşah Sezen (İstanbul: Tahkik Yayınları, 2020), 18-44, Melikşah Sezen'in mukaddimesi. Bu analiz ışığında, Sedgwick'in Birgivi'yi mezhebin ehemmiyetini göz ardı eden ve hadisleri temel alarak mezhebin hükmünü dikkate almayan biri olarak tasvir etmesi de isabetli görünmemektedir. Bk. Sedgwick, *Saint and Sons*, 37-38.

¹⁶ Bu risaleler arasında Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin (v. 1038/1628) *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye Vesiletin ile's-Saâdeti's-Sermediyye*'si ile Lâ'lizâde Abdülbâki Efendi'nin (v. 1159/1746) *Risâletü'l-Murâdiyye fi't-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'si gibi tarikat âdâbına mahsus telif edilmiş eserlerini saymak mümkündür. Bk. Martı, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 14-15.

¹⁷ Basheer M. Nafi, "Tasawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrahim al-Kurani", *Die Welt des Islams*, 42/3 (2002), 312.

¹⁸ Bk. Ömer Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı Eserleri Tasavvufi Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 137-138.

¹⁹ Hicaz'da meskûn Hanefî alimlerinden ve muhaddisinden olan Uceymî, XVII. yüzyılın önde gelen

ettiği, kırk küsûr tarikatın silsilesini içeren bir risâlenin icazetini Kûrânî'den aldığını belirtir. Bu icazet silsilesi, Hasan b. Ali el-Uceymî, Kuşâşî, Sâlim b. Şeyhân, Ahmed eş-Şinnâvî ve Abdülvehhâb eş-Şa'ranî aracılığıyla Ali el-Havvâs'a, oradan da Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır.²⁰ Bahse konu risale, Uceymî'nin kırk küsûr tarikatın usûllerini ve silsilelerini ele aldığı *Risâletün fî Turukî's-Sûfiyye* adlı eseri olmalıdır.²¹ Ayyâşî, bu risalenin bir kısmını *Rihle'sine* almıştır. Hem bu iktibaslar hem de risalenin içeriği hakkında verilen bilgiler arasında kırk küsûr tarikatın usûlünden bahsedildiğine dair ifadeler, risalenin Uceymî'ye ait olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Kûrânî'nin bu risalenin kıraat icazetine sahip olması ve bu tarikat silsilesine dâhil edilmesi ve bu eseri başkalarına da icazetle ulaştırması, onun Tarikat-ı Muhammediyye anlayışındaki konumunu ortaya koymaktadır ki, bu da dikkat çekicidir. Zira XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu ıstılahın düşüncelerinde merkezi bir yer teşkil ettiği Ticânîyye, İdrîsiyye ve Senûsiyye tarikatlarının kurucuları, Kûrânî'nin çevresinde yetişmiş olan sûfilerin mirasçılarıdır.²²

Risalenin girişinde ismi zikredilen ilk tarikat, et-Tarikatü'l-Muhammediyye olarak

muhaddislerinden Muhammed b. Süleyman er-Rudâni'den (v. 1094/1683) hadis icâzeti almıştır. Uceymî her ne kadar Kuşâşî'nin müridi olsa da Kuşâşî de ona hadis icazeti vermiştir. Hayatı için bk. Muhammed b. et-Tayyib el-Kâdirî, *Neşri'l-mesânî li-ehli'l-karnî'l-hâdi aşar ve's-sânî, Mevsû'atü 'alâmi'l-mağrib* içinde (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), 3/136-142; Naser Dumairieh, *Sûfis and Their Lodges in the Ottoman Hijaz* (Leiden-Boston: Brill, 2023), 8-11.

²⁰ Ayyâşî risalenin kıraat icazetini almakla birlikte, ilk tarikat olarak zikrettiği et-Tarikatü'l-Muhammediyye'nin silsilesi de Kûrânî ve Kuşâşî'den maziye doğru bir seyir izler. Bk. Fakîrullah b. Abdurrahmân es-Sindî, *Kutbü'l-irşâd*, haz. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî (Peşâver: el-Mektebetü'l-Hakkâniyye, 2021), 2/944, 955.

²¹ Bu risale, Uceymî'nin bir başka eseri ile neşredilmiştir. Uceymî'nin diğer eseri, miras aldığı gelenekteki tekke ve zâviyelerin tarihi ile bu tekke ve zaviye şeyhlerinin tercüme-i hallerine hasrettiği *Habâya'z-zevâyâ ehli'l-kerâmâtî ve'l-mezâyâ'dîr* (خياب الزوايا). Bu iki risale de Naser Dumairieh'in inceleme ve tahkikiyle neşredilmiştir. Bk. Dumairieh, *Sûfis and Their Lodges*, 79-501. XVIII. yüzyılın önde gelen muhaddislerinden Muhammed b. et-Tayyib eş-Şârkî (v. 1170/1757) vesilesiyle Nâsiriyye'ye intisap eden meşhur hadis alimi Murtezâ ez-Zebîdî de (v. 1205/1791), tarikat silsilelerini muhtevî eseri *İkdu'l-cevherî's-semîn*'de, et-Tarikatü'l-Muhammediyye'yi bu cümlelerle açıklamaktadır. Bu bilgi, bizi hem onun bu esere vâkif olduğu düşüncesine sevk etmekte, hem de Şa'rânî'den itibaren süregelen bu silsilenin XVIII. yüzyılın nihayetinde Zebîdî'nin irtibat halinde olduğu ilmî ve tasavvufî mahfillerdeki vücuduna işaret etmektedir. Bk. Zebîdî, *'İkdu'l-cevherî's-semîn*, 99. Diğer yandan Uceymî'nin *Habâya'z-zevâyâ'sı* ile onunla çağdaş alimlerden Şihâbüddîn el-Hafâcî'nin (v. 1069/1659) aynı isimdeki eseri karıştırılmamalıdır. Hafâcî'nin risalesinin tam ismi *Habâya'z-zevâyâ fîmâ fi'r-ricâlî mine'l-bakâyâ'dîr* (thk. Mehmed Mesud Ergin, Dimeşk: Matbû'atü Mecma'i'l-Lügatî'l-Arabiyyeti bi-Dimeşk, 2015). Bu risaleye, Bilâdüşşâm, Mekke, Yemen, Mısır ve kısmen Mağrib'in edipleri ile fazilet ehlinin önde gelenlerinin tabakatı denilebilir.

²² Dikkat çekici bir diğer irtibat, İstanbul-Hicaz hattındadır. III. Ahmed dönemi Ayasofya Camii vaizlerinden Seyh Süleyman Efendi (v. 1134/1722) Kûrânî'den Haremeyn'de hadis icazeti almıştır. O ayrıca, Birgivî'nin et-Tarikatü'l-Muhammediyye'si ile de yakından alakadar gözükmektedir. Süleyman Efendi, zikri geçen eserin takva ile alakalı bölümlerinden istifade ederek *Miftâhü'l-felâh* başlıklı bir risâle de kaleme almıştır. Bk. Mehmet Gel, "III. Ahmed Devrinde Osmanlı Kur'an Kıraatı Geleneğine Bir Hicaz Pratiğini Dahil Etme Teşebbüsü: "Harf-i Dâd" Yahut "Velâ'd-Dâllîn" Tartışması", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 25/49 (2020/2), 66-69. Yalnızca icazetlere dayanarak doğrudan bir ilişki kurmak doğru olmayabilir, ancak Kûrânî'nin Birgivî'nin eserini ve içeriğini bildiğini düşünmek bu çerçevede mümkün görünmektedir. Eğer bu ilişkinin varlığını kabul edersek, Kûrânî'nin Birgivî'den haberdar olmasına rağmen Tarikat-ı Muhammediyye düşüncesini kendine özgü bir şekilde yorumladığını ifade edebiliriz. Bunun ise bilinçli bir tercih olduğu açıktır.

belirtilmiştir. Bu tarikat şu şekilde tanımlanır: “Kişi, akidesini taklitten tahkik seviyesine yükselttikten sonra kendisi için gerekli olan fikhî mesâil öğrenmelidir. Ardından, tezkiye-i nefis, ahlâk-ı hamîdeyi temin ve tasfiye-i kalbe yoğunlaşmalıdır. Amellere teşvik eden ve günahlardan nehyeden hadislerle ilgilenmeli, hayatın lezzetini unutturan ölümü ve dehşetli kabir azabını sürekli hatırında tutmalıdır. “Sır”ı Hz. Peygamber’e derin bir tazimle dolup kalbinde onun müşahedesi zâhir ve onun muhabbetine gark oluncaya dek salavat ile meşguliye devam etmelidir. Böyle bir kimse, Allah tarafından zahîr ve batınî nimetlere gark edilir; Hz. Peygamber’in haricinde başka bir varlığa minnet etmez. Hem uyku halinde hem de yakazada Hz. Peygamber ile görüşme şerefine nail olur; ne dileği varsa ona arz eder. Bu makama Yemen’in eski ve yeni âlimlerinden erişenler olmuştur.”²³ Ayyâşî, bu bölümü aktardıktan sonra, 1064/1654 yılında Kahire’de bir camide Muhammed el-Halvetî (ö. 1072/1662) adında,²⁴ ileri yaşta ve pek çok müridi olan bir zâta rastladığını anlatır. O zata tarikatını sorduğunda, “Tarikatım et-Tarîkatü’l-Muhammediyye’dir, başka kimseye bağlı değilim” cevabını alır. Devamında bu zat, bâtınında daima Hz. Peygamber’in cemâlini muhafazası sebebiyle başka bir şeyhe ihtiyaç duymadığını, hiçbir şeyhten istimdat istemediğini belirtir.²⁵ Bahse konu zatın Halvetiyye’den icazetli bir şeyh olmasına rağmen kendisini doğrudan doğruya Hz. Peygamber’e nispet etmesi, yaklaşık bir yüzyıl sonra kendisinde benzer bir tutuma tesadüf ettiğimiz Ticânî gibi sufler düşünüldüğünde dikkat çekicidir.²⁶

Ayyâşî’yi müteakip, XVII. yüzyılın sonları ve XVIII. yüzyılın ilk yarısında bu ıslahın farklı bir coğrafyada, Hint alt kıtasında öne çıktığını görüyoruz. Nakşi-Müceddidiyye’nin önde gelen isimlerinden Muhammed Nâsır Andelîb (ö. 1172/1759), esas aldığı usûlü “et-Tarîkatü’l-Muhammediyye” olarak adlandırmıştır. Andelîb’in yanısıra hem oğlu hem de halifesi olan Mîr Derd de (ö. 1199/1757), bu tarikatın âdâb ve usûlünün Hakikat-i Muhammediyye’yi²⁷ anlamak için bir vasıta olduğu konusunda hemfikirdir.²⁸ Andelîb, oğlu

²³ Bk. Dumairieh, *Sûfis and Their Lodges*, 375-377; Abdullah b. Muhammed el-Ayyâşî, *er-Rihletü’l-‘ayyâşîyye* (1661-1663) (Ebû Zabî: Dârü’s-Süveydî, 2006), 2/292-23. Ticânîyye tarikatının önemli şeyhlerinden Muhammed el-Arabî es-Sâih eş-Şarkî de, Ayyâşî’nin aktardığı bu risaledeki ifadeyi olduğu gibi benimsemiş ve et-Tarîkatü’l-Muhammediyye kavramını açıklamak için kullanmıştır. Bu durum, Ticânîler’in de bu konuda aynı çizgiyi koruduklarını ortaya koymaktadır. Bk. Muhammed el-Arabî es-Sâih eş-Şarkî, *Buğyetü’l-müstefid* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2007), 72.

²⁴ Bu kişi, Muhammed b. Eyyûb b. Ahmed el-Halvetî ed-Dimeşkî (v. 1072/1662) olsa gerektir. Babası Şam’ın önde gelen ulemasından, aynı zamanda Halvetî şeyhi Eyyûb b. Ahmed el-Halvetî’dir (v. 1071/1661). Babası hem Halvetiyye tarikatına hem de diğer ilimler üzerine birçok eser telif etmiştir. Sultan I. İbrahim de onu saraya davet ederek ona hürmet etmiştir. Bk. Muhammed Emin b. Fadlullâh el-Muhibbî, *Hülâsatü’l-eser fi a’yânî’l-karnî’l-hâdi ‘aşer*, (Kâhire, 1290), 1/428-433. Muhammed el-Halvetî, babasıyla beraber Ahmed el-Harîrî el-Assâlî’den el alarak (v. 1048/1638) Halvetiyye’ye intisap etmiştir. Daha sonra da babasından Halvetiyye hilafeti almış, Kâhire’de dönemindeki sûfler tarafından hürmetle yad edilmiştir. Bk. Muhibbî, *Hülâsatü’l-eser*, 3/399-400; Ayyâşî, *er-Rihle*, 1/484.

²⁵ Ayyâşî, *er-Rihle*, 2/296-297.

²⁶ Ticânî’nin doğrudan yakaza halinde Hz. Peygamber’den faydalandığına dair ifadesi ve bu ifade etrafındaki tartışmalar için bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, s. 65.

²⁷ Hakikat-i Muhammediyye meselesi ve buna dair tartışmalar için bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 217-221.

²⁸ Eserlerinde, İmâm-ı Rabbânî çizgisinde vahdet-i şühûd düşüncesini müdafaa eden ve hususiyetle “fenâ”

Mîr Derd'in bu isimlendirmeye dair sorusuna şu şekilde cevap verir: “Eğer isteseydim, tari-katımı kendi adımıyla anılır hale getirebilirdim. Ancak bizim ismimiz ve şanımız, Hz. Peygamber'in isminden ibarettir; bize ait izler de onun izlerinden başka bir şey değildir. Aşkımız sadece Hz. Peygamber'in aşkı, davamız da onun davasıdır. Bu yol bir isimle anılacaksa, et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ismiyle anılmalıdır. Çünkü bu yol tamamen onun yoludur ve biz bu yola kendimizden bir şey katmış değiliz. Rehberimiz Hz. Peygamber, yolumuz da Muhammedî yoldur.”²⁹

Hint alt kıtasında bu istilahın sadece Andelîb'in çevresinde kullanılmadığını görmekteyiz. Andelîb'le aynı dönemde yaşayan Şettâriyye şeyhlerinden Fakîrullah es-Sindî (ö. 1195/1779), Mekke-i Mükerrreme müftüsü Abdülkâdir b. Ebî Bekr es-Siddîkî'nin (ö. 1138/1726) elinden et-Tarîkatü'l-Muhammediyye icazeti almıştır. Bu silsile, Ayyâşî'nin zikrettiği risaledeki et-Tarîkatü'l-Muhammediyye silsilesiyle Kuşâşî'de birbirini tamamlar. Kuşâşî'den hocası Şinnâvî'ye, ondan da en sonunda Şa'rânî'ye uzanan bu silsile, Şa'rânî'nin şeyhi Ali el-Havvâs (ö. 949/1542) aracılığıyla şeyhi İbrahim el-Metbûlî'ye (ö. 880/1475) dayanmaktadır.³⁰ Aslında, Muhammed el-Halvetî'den evvel Şa'rânî'nin, hem Ahmed ez-Zevâvî'den³¹ (ö. 923/1516) hem de mürşidinin mürşidi İbrahim el-Metbûlî'den naklettiği bazı ifadeler, Tarîkat-ı Muhammediyye düşüncesinin Mısır coğrafyasındaki derin köklerini gözler önüne sermektedir. Zevâvî şu ifadeyi kullanır: “Yolumuz, Hz. Peygamber'e bolca salât u selâm etme yoludur. O kadar çok salât u selâm ederiz ki, adeta onunla yüz yüze otu-ruyormuşçasına bir hali kuşanırız; sahâbe-i kirâm efendilerimiz gibi yakaza hâlinde onunla mülâki oluruz. Dine dair meselelerimizi ona sorar, hadis hafızlarının zayıf gördüğü hadisler-in sıhhatini ondan öğrenir ve bu hadisler konusunda onun dedikleri doğrultusunda hareket ederiz.”³² Şa'rânî, Metbûlî'nin Hz. Peygamber'den başka bir şeyhi olmadığını, sülûkunun bidayetinde Hz. Peygamber'i sadece rüyada görürken zamanla yakaza halinde de ondan faydalandığını belirtir.³³ Yukarıda bahsi geçen et-Tarîkatü'l-Muhammediyye silsilesinin Metbûlî'de sona ermesi de bu doğrudan irtibata dayanıyor olmalıdır.

ve “bekâ” meselelerindeki kanaatleri ile Nakşebendî usûlüne sıkı sıkıya bağlı olan bu iki zatın fenâ ve bekâ düşüncesi ise, yukarıda ifade edildiği üzere hakikat-i Muhammediyye makamı ile irtibatlıdır. Bk. Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, trc. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2004), 390-393.

²⁹ Arthur F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh* (Columbia: University of South Carolina Press, 2008), 72; Sedgwick, *Saint and Sons*, 43-44.

³⁰ Metbûlî'nin, Memlûklüler'in son sultanı Eşref Kayıtbay üzerindeki kuvvetli tesirine dair bk. Annemarie Schimmel, “Some Glimpses of the Religious Life in Egypt During The Later Mamlûk Period”, *Islamic Studies*, 4/4 (December 1965), 359, 381.

³¹ Abdulvehhâb eş-Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ el-müsemmâ Levâhikü'l-envarü'l-kudsiyye fî menâkibi'l-ulemâi ve's-sûfiyye*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih-Tevfik Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2005), 2/257.

³² Şarkî, *Buğyetü'l-müstefid*, 78.

³³ Bk. Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/166-172. Şa'rânî, Metbûlî'nin Hz. Peygamber'i sürekli rüyasında gördüğünü annesine söylemesi üzerine annesinin, “Oğulcuğum, racûliyyet, Hz. Peygamber'i yakaza halinde görmekle mümkündür” dediğini aktarır. Daha sonra Metbûlî, Hz. Peygamber'i uyanırken de görünce, annesi ona “İşte şimdi gerçekten ricâlden oldun” diyerek övgüde bulunmuştur.

Andelîb ile aynı devirde, Bilâdüşşâm bölgesi ile Mısır'da etkisini gösteren ve Hicaz'da yankılana farklı bir Tarîkat-ı Muhammediyye anlayışı da mevcuttur. Bilâdüşşâm bölgesinin önde gelen âlim ve sufilerinden Abdülğanî en-Nablusî (ö. 1143/1731), Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* eserini *el-Hadîkatü'n-Nediyye* başlığıyla şerh ederek bu ıstılahın bahse konu bölgede ve etkili olduğu diğer coğrafyalarda tanınmasına vesile olmuştur. Nablusî, Ticânî'nin şeyhlerinden Muhammed b. Abdülkârim es-Semmân (ö. 1189/1776) ve Mahmûd el-Kürdî'nin (ö. 1195/1781) şeyhi olan Mustafa b. Kemâleddîn el-Bekrî'nin (ö. 1162/1749) mürididir. Nablusî'nin Tarîkat-ı Muhammediyye ıstılahına yüklediği anlam, Birgivî'nin yüklediği anlamla çelişmez; ancak o, ıstılahı daha kapsamlı bir çerçevede ele almıştır. Ona göre şeriat, Hz. Peygamber'in sözlerinin ve fiillerinin müctehidlerde tezahür eden hükümleridir; tarikat, Hz. Peygamber'in ahlâkının sâliklerde ortaya çıkan görünümüdür; hakikat ise Hz. Peygamber'in mükâşefelerinin sülûkunun sonuna gelmiş vaslat ehlindeki tezahürleridir. Bu anlayışı eserin mukaddimesinde dile getiren Nablusî, ilerleyen kısımlarında da Birgivî'de tasavvufî cephesi çok da vurgulanmayan bu ıstılahı, tasavvuf geleneğindeki birikimle harmanlamış gözükmektedir.³⁴

Nablusî, Tarîkat-ı Muhammediyye ıstılahına Birgivî'ninkinden daha kapsamlı bir mana yüklese de o bu ıstılahın üzerinde özellikle durmamış ve bıraktığı miras da bu isimle anılmamıştır. Ancak halifesi Mustafa b. Kemâleddîn el-Bekrî aracılığıyla bu ıstılah, Mısır ve Mağrib'de farklı akisler uyandırmıştır. Bekrî'nin halifelerinden ve Ticânî'nin müridlerinden olan Muhammed es-Semmân (ö. 1189/1776) ile Muhammed el-Hıfînî (ö. 1181/1767), Tarîkat-ı Muhammediyye ıstılahını Şa'rânî ve Kuşâşî'deki anlamıyla ele almıştır. Bahsi geçtiği üzere, Ayyâşî ile Fakîrullah es-Sindî'nin bir arada bulunduğu *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* silsilesinde ismi geçen Uceymî, daima salavatla meşgul olmanın önemini vurgulamıştır. Muhammed es-Semmân, onun bu ifadesine dayanarak “*et-Tarîkatü'l-Muhammediyye'nin tanımı budur*” der.³⁵ Ona göre, bir sâlik sürekli rabita hâlinde olup

³⁴ Bk. Abdülğanî en-Nablusî, *el-Hadîkatü'n-nediyye Şerhu't-Tarîkatil-Muhammediyye*, thk. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nassâr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 1/33; Sedgwick, *Saint and Sons*, 35-36; Zachary Wright, *Realizing Islam: The Tijaniyya in North Africa and the Eighteenth-Century Muslim World* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2020), 233.

³⁵ Muhammed es-Semmân'ın, *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye fî keyfiyyeti sülûki't-tarîkatil-Muhammediyye* (Kahire: Matba'atü'l-Âdâb, 1326) isimli tarikat âdâbı ile alakalı eseri Bekrî'nin âdâba dair eserinden farklı değildir. Bununla beraber es-Semmân'ın *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* terkibini eserine başlık olarak takdiri, bunu ayrı bir tarikat olarak düşünmekten çok tarikat dahilinde özel bir anlayış olarak gördüğüne işaret olmalıdır. Diğer yandan, Brockelmann tarafından Muhammed es-Semmân'a isnad edilen *Muhtasarü't-Tarîkatil-Muhammediyye* isimli eser (bk. Salih Çift, “Semmân, Muhammed b. Abdülkerîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/498) yanlışlıkla Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'sinin muhtasarı olarak değerlendirmeye konu olmuştur (bk. Huriye Martı, “*et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/108). Zikri geçen eser ya Muhammed es-Semmân'ın kendi risalesi *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*'nin muhtasarıdır ya da müellifi başka bir eserdir. Her ne kadar es-Semmân Nablusî'nin ilmî silsilesinden gelse de onun ne *Hadîka*'ya bir atfı mevcuttur ne de Birgivî'den veya Birgivî'nin eserinden bahsetmektedir. Binaenaleyh, Sudan'daki Semmânîyye şeyhlerinden Ahmed b. Muhammed es-Selâvî'nin (v. 1256/1840) sâliklerine Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'sini okuttuğuna dair bilgi de (bk. Semih Ceyhan, “Selâvî, Ahmed b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/360-361) sehven

kesintisiz şekilde salavatla meşgul olmalıdır. Bu durumu elde eden kişi, Hakikat-i Muhammediyye'ye ulaşır. Ayrıca, sâlikin salavat okurken, bu salavatı kendisinin değil, biz-zat Hz. Peygamber'in okuduğunu kalbinde hissetmesi gerekir. Çünkü tüm varlıklar, Hz. Peygamber'in nurundan yaratılmıştır.³⁶ Bu sürecin sonunda ise sâlik, yakaza hâlinde Hz. Peygamber'in huzurunda bulunur, onunla sohbet eder ve ondan ilim öğrenir.³⁷

Muhammed es-Semmân'ın bahse konu düşüncesinde İbnü'l-Arabî etkisini görmek mümkündür.³⁸ Benzer şekilde Sedgwick, İbnü'l-Arabî etkisini merkeze alarak Andelîb'in usûlünde önemli bir yer tutan hakikat-i Muhammediyye meselesinden yola hareketle Andelîb ile Nablusî-Bekrî çizgisi arasında henüz tam tespit edilememiş bir irtibat olabileceğini ifade eder. Bu irtibat, hem İbnü'l-Arabî hem de Andelîb'in takipçisi olduğu İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) üzerinden kurulabilir. Zira Hz. Peygamber ile hem rüyada hem de yakaza hâlinde görüşüğünü belirten Nablusî'nin bu düşüncesinde, İmâm-ı Rabbânî'nin etkili olduğu söylenebilir. Müceddiyye'nin Nablusî döneminde Hicaz ve Bilâdüşşam bölgeesinde yayılmaya başlaması,³⁹ Nablusî'nin Müceddiyye'ye nispeti⁴⁰ ve İmâm-ı Rabbânî'nin bazı mektuplarını şerh etmesi⁴¹ de bu görüşü destekler niteliktedir. Sonuç olarak, Vâsîf'ten sonra XVIII. yüzyılın ortalarına kadar Tarikat-ı Muhammediyye ıstılahının iki farklı anlam etrafında şekillendiği ve bu ıstılahın, belirli usûl ve âdâbı olan organizasyonel bir tarikatı ifade etmediği anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu ıstılah bir tarikat adı olarak anılıp silsilesi nakledilse de zikir geçen metinlerde, tarikat ehlinin daha özel bir usûl için bu ıstılahı kullandığı görülmektedir.⁴² Bu ıstılahın tarihî süreçte kazandığı ilk anlam, kulluğun hakikatine

kayda geçirilmiş olmalıdır. Eldeki malumat ışığında Selâvî'nin sâliklerine okuttuğu eser kuvvetle muhtemel Muhammed es-Semmân'ın *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye fî keyfiyyeti sülûki't-tarîkati'l-Muhammediyye*'sidir.

³⁶ Bu meseleye dair etraflıca bilgi için bk. Mehmet Demirci, "Nûr-i Muhammedî", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1983), 239-258.

³⁷ Bk. Sedgwick, *Saint and Sons*, 39-40; Wright, *Realizing Islam*, 36-37.

³⁸ İbnü'l-Arabî doktrininde ve ondan hareketle Ticânî'nin miras aldığı gelenekte bu meselenin arz ettiği manzara için bk. Mıhçıoğlu, *Ahmed Ticânî*, 217-222.

³⁹ Bk. Atallah S. Copt, "The Naqshbandiyya and Its Offshoot, The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya In The Haramayn In The 11th/17th Century", *Die Welt des Islams*, 43/3 (2003), 322 vd.; Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 46-47.

⁴⁰ Elizabeth Sirriyeh, *Sûfî Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghani al-Nabulusi 1641-1731* (New York: RoutledgeCurzon, 2005), 44-45.

⁴¹ Bk. Ebü'l-Fadl es-Seyyid Muhammed Halîl b. Ali el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî aşer* (Kâhire, 1301), 3/35. Murâdî, risalenin başlığının *en-Neticetü'l-ulûm ve nasihatü ulemâi'r-rûsûm fî şerhi makâlâtî's-Sirhindîyi'l-ma'lûm* olduğu zikreder ve ahir ömründe kaleme alınmış olması hasebiyle Nablusî'nin bu risaleyi eserleri arasında zikretmediğine dikkat çeker. Dijital kütüphanemde bulunan ve Nablusî'nin yirmi küsur risalesinin bulunduğu 278 varaktan ibaret yazma bir mecmuada da 113a-133a numaralı varaklar arasında yer bulan bu risâle Nablusî'ye isnad edilmekte, Nablusî risalenin dibacesinde isminin *Neticetü'l-ulûm ve nasihatü ulemâi'r-rûsûm* olduğunu belirtmektedir.

⁴² Sedgwick tarikat-ı Muhammediyye'nin bir hareket olduğunu öne sürmektedir. Ona göre bunun sebebi de toplumsal hareketlerde grupça bir hedefe yönelme gayesinin açık ve net olmayışıdır. Bk. Sedgwick, *Saint and Sons*, 49. Ancak tarikat-ı Muhammediyye düşüncesine hareket denilirse, bu hareketin tarihî süreçte birbiriyle doğrudan irtibatlı olmayan iki farklı mananın taşıyıcılığını aynı zaman zarfında ve aynı istikamette yapması izah edilemez. Dolayısıyla, ıstılahın XVIII. yüzyıldaki vaziyetini de dikkatten uzak tutmayarak bunun Ayyâşî'nin açıkladığı gibi sûfiyye içerisinde daha hususi bir usûlden ibaret olduğunu

ulaşmak için zâhiri anlamda Kur'an ve sünnetin öngördüğü esaslara sıkı sıkıya yapışmaktır. Bu yaklaşımı Vâsitî, Birgivî ve kısmen Çumârî benimsemiştir. İkinci anlam ise kâinatın Hz. Peygamber'in nurundan (nûr-i Muhammedî)⁴³ yaratıldığı fikri etrafında Hz. Peygamber'e çokça salât u selâm etmeyi ve hakikat-i Muhammediyye mertebesine ulaşarak rüya ve yakaza hâlinde Hz. Peygamber ile görüşmeyi içerir. Bu yaklaşım, Ğazvânî'den başlayarak Şa'rânî ve onun şeyhlerinde mevcut olup, daha sonraki süreçte Hint alt kıtasında Muhammed Andelîb ile oğlu Mîr Derd tarafından müdafaa edilmiş; Hicaz ve Bilâdüşşam bölgesine ise Kuşâî, Kûrânî ve Nablusî aracılığıyla aktarılmıştır.

1.2. XIII/XVIII. Yüzyıl Mağrib'inde Tarîkat-ı Muhammediyye

XVIII. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, Mağrib ile Hicaz arasındaki bölgede Tarîkat-ı Muhammediyye ıstılahı daha çok bu ikinci anlayışla şekillenmiştir. Bu bağlamda sünnete ittiba, Hz. Peygamber'e çokça salât u selâm etmek ve yakaza hâlinde onunla mülâki olma gibi unsurlar, bahsedilen bölgede daha önce de farklı yoğunluklarda var olagelmıştır.⁴⁴ Bu anlayışı Ticânî, Ahmed b. İdrîs ve Senûsî gibi isimler temsil etmiş; bunlar, Muhammed es-Semmân ve Hıfînî kanalıyla Bekrî üzerinden zikredilen geleneğe bağlanmıştır.⁴⁵ Ayrıca bu üç isim, Mağrib tasavvuf tarihinde birçok sûfiyi etkileyen Abdülazîz ed-Debbâğ'ın (ö. 1132/1720) tesirinde kalmıştır. Ahmed b. İdrîs'in tarikat silsilesi de, aynı zamanda Debbâğ'ın halifesi olan şeyhi Abdülvehhâb et-Tazî (ö. 1206/1791) aracılığıyla Hıfînî'ye ulaşmaktadır.⁴⁶

Mark Sedgwick, Tarîkat-ı Muhammediyye hareketi adını verdiği bu teşekkülü Ticânîyye, İdrîsiyye ve Senûsiyye tarikatlarıyla başlatmaktadır. Ona göre, bu üç şahsiyette farklı seviyelerde bulunan üç ortak özellik, Hz. Peygamber ile yakaza hâlinde görüşme, Kur'an ve sünneti mezheplerin önüne koyma ve birden fazla tarikata bağlanmak yerine doğrudan Hz. Peygamber'e bağlanmakla yetinmektir. O, bu üç hususiyete XIII. yüzyılda yaşamış kimselerde de rastlanabileceğini, ancak bu hususiyetlerin bir araya gelişlerinin XVIII. yüzyılda gerçekleştiğini belirtir. O, yakaza hâlindeki Hz. Peygamber ile görüşme imkânını

söyleyebiliriz. Muhammed es-Semmân'ın, bu usûl Hz. Peygamber'e muhabbeti artırma usûlüdür, yollu beyanı da (bk. Wright, *Realizing Islam*, 51) bu düşüncüyü teyit etmektedir.

⁴³ Bu meseleye dair etraflı bilgi için bk. Mehmet Demirci, "Nûr-i Muhammedî", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1983), 239-258.

⁴⁴ Wright, Sedgwick'in izinden giderek Tarîkat-ı Muhammediyye düşüncesinde bu hususiyetlerin XVIII. yüzyılın sonunda bir araya geldiğine dikkat çekse de yukarıda müşahade edildiği üzere bu tespit isabetsizdir. Bk. Wright, *Realizing Islam*, 51.

⁴⁵ Hıfînî'nin halifesi Ahmed ed-Derdîr'den (v. 1201/1786) icazet alan ve aynı zamanda Ahmed b. İdrîs'ten de istifade eden Ahmed es-Sâvî'yi (v. 1241/1825) de bu gruba dâhil edebiliriz. O, Senûsî üzerinde önemli bir etki bıraktığı gibi, salavatı çoğaltarak doğrudan Hz. Peygamber'den feyz alınabileceğini savunan Tarîkat-ı Muhammediyye düşüncesinin takipçileri arasında yer almaktadır. Bk. Knut S. Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammad b. Ali al-Sanusi and his Brotherhood* (Illinois: Northwestern University Press, 1995), 86-88; Semih Ceyhan, "Sâvî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/202.

⁴⁶ Ahmed b. İdrîs'in fikirleri üzerinde Debbâğ'ın tesirine dair bk. Rex Séan O'Fahey, *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition* (Illinois: Northwestern University Press, 1990), 38. Senûsî de İbn İdrîs'ten Abdülazîz ed-Debbâğ'ın *el-İbriz*'ini okumuştur. Bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 120.

İbnü'l-Arabî'ye, Kur'an ve sünneti mezheplerin önüne koymayı İbn Teymiyye'ye ve doğru-
dan Hz. Peygamber'den istifade ile takip edilen tarikat fikrini ise Vâsıtî'ye dayandırır.
Sedgwick'e göre bu üç özellik başka tarikatlarda veya "hareketlerde" dağınık halde bulunsa
da yalnızca Tarikat-ı Muhammediyye hareketinde bir arada gözlemlenmektedir. Ayrıca
Sedgwick, Fazlur Rahman tarafından önerilen ve Sean O'Fahey ile Bernd Radtke tarafından
eleştirilen neo-sufizm anlayışı yerine kendi argümanını öne sürmekteyse de⁴⁷ her iki
yaklaşımın da bazı sorunlar taşıdığı açıktır.

Fazlur Rahman, neo-sufizm ıslahını ortaya koyarken,⁴⁸ Hamilton Gibb'in⁴⁹ XVIII.
yüzyıldaki ilmî canlanmayı "ilk zamanlar tasavvuf ile sünnilik arasında kurulan dengenin
tasavvuf lehine bozulmasına binaen gelişen reaksiyon"a dayandırmasını⁵⁰ hareket noktası
olarak almıştır. Gibb, Vehhâbîliği bu tepkilerin sonucunda ortaya çıkan bir model olarak
sunmuş ve Ticânîyye, İdrîsiyye ve Senûsiyye gibi "daha sünni" tarikatların da bu gelişmenin
bir sonucu olduğunu belirtmiştir.⁵¹ Fazlur Rahman ise Gibb'in bu iddiasını esas alarak neo-
sufizm hareketini Müslüman modernizmin öncüsü olarak görmüş; Vehhâbîlik ile İdrîsiyye
ve Senûsiyye'nin farklı iddiaları taşısalar da aynı amacı, yani saf İslâm'ı yeniden ihya etme
gayesini güttüklerini savunmuştur. Ona göre bu "reformist" tarikatların ortaya çıkışının
önemli bir nedeni de İslâm dünyasının içinde bulunduğu siyasal, ekonomik ve sosyal
krizlerdir.⁵² Ancak Fazlur Rahman, Gibb'den farklı olarak Vehhâbîliğin diğer tarikatlar için
modellik yaptığı iddiasını reddetmiş, neo-sufizm tasavvurunu tasavvufu sünni bir çizgiye
çekme gayretinin bir neticesi olarak görmüş ve XVIII. yüzyılda hadis araştırmalarındaki
canlanmayı da bu çabayla ilişkilendirmiştir.⁵³

Fazlur Rahman, neo-sufizm çerçevesinde İdrîsiyye ve Senûsiyye'ye açıkça atıfta bulu-
nurken, Ticânîyye'den açıkça bahsetmez. Ne var ki, onun neo-sufizm tasavvurunun
Ticânîyye'yi de kapsadığı düşüncesinden hareketle, bu yaklaşımı kısmen eleştirel bir tarzda
inceleyen Bernd Radtke, Rex Séan O'Fahey ve diğer bazı çalışmalar, neo-sufizmin iki kurucu
figürü olarak Ticânî ile Ahmed b. İdrîs'i işaret etmiş ve Ticânîyye'yi de bu bağlamda ele

⁴⁷ Sedgwick, *Saint and Sons*, 27-28.

⁴⁸ Bk. Fazlur Rahman, *Islam*, 206-211.

⁴⁹ Gibb'in Batı dünyasındaki İslâm araştırmalarında işgal ettiği yere dair bk. Eyyüp Said Kaya, "Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid", 16-17.

⁵⁰ Bk. Eyyüp Said Kaya, "Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid", 18.

⁵¹ Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, (New York: Oxford University Press, 1962), 168-171. Gibb'in, Gazzâlî sonrası İslâm düşüncesinde Türkler'in ve Persler'in hâkim olduğu, ancak XVIII. yüzyılda Mağrib'de ortaya çıkan tarikatlar vasıtasıyla düşüncenin yeniden Araplaştığı yönündeki tezi, tarihî süreç dikkate alındığında isabetli görünmemektedir. Ayrıca bu tez sonraki çalışmalarla da çürütülmüştür. Bk. Sedgwick, *Saint and Sons*, 28.

⁵² Fazlur Rahman, *Islam*, 211.

⁵³ Eyyüp Said Kaya, "Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid", 18-19; Fazlur Rahman, *Islam*, 209-211. XVIII. yüzyılda hadis araştırmalarında bir canlılık olduğu iddialarına dair bk. John O. Voll, "Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World", *Journal of Asian and African Studies*, 15/3-4 (1980), 264-273. Mağrib özelinde bu iddia isabetsiz olduğu gibi, XVII. yüzyılda Filâlî emiri Mevlây Muhammed ile Şâzeliyye-Nâsriyye müntesibi âlimlerin hadis araştırmalarına ehemmiyet gösterdiği bilinmektedir. Bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticanî*, 41-43.

almıştır.⁵⁴ Fazlur Rahman'ın neo-sufizm tasavvurunu İbn Teymiyye'den itibaren başlatmanın⁵⁵ yanısıra Vehhâbîlik'i de içine alacak şekilde genişletmesi bu araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir. Buna karşın, bu araştırmacılar istilâhın kullanılmaya devam etmesi gerektiğini, ancak kapsamının "İslam dünyasının belli bölgelerindeki bazı tarikatların teşkilatlanmasında görülen yeniliklerle sınırlı tutulması" gerektiğini savunmuşlardır.⁵⁶

Mağrib tasavvuf tarihini paranteze alarak söylemek gerekirse, bu araştırmacıların Fazlur Rahman'a yönelttiği eleştirilerde ele alınmayan bir mesele, XVIII. yüzyıla gelene kadar Mağrib'deki tasavvuf geleneğinin -büyük ölçüde- Fazlur Rahman'ın ifadesiyle "heterodoks" bir nitelik taşımadığı ve sünnî bir çizgide istikametini tayin ettiğidir.⁵⁷ Zira bu konu etrafında yapılan araştırmaların⁵⁸ yanısıra hadis ilmi özelindeki yoğun çalışmaların Şazeliye-Nâsiriyye müntesipleri tarafından yaygınlaştırılması, ayrıca XIV. yüzyılın tanınmış âlim ve sûfisi İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin âdâb, fıkıh ve tasavvuf meselelerini bütünlüklü surette ele aldığı, bid'at ve hurafelere karşı keskin bir duruş sergileyen *el-Medhal* adlı eserinin takip eden yüzyıllarda Mağrib medreselerinde tasavvuf eseri olarak tedrisi,⁵⁹ bahse konu meselenin Fazlur Rahman'ın veya diğer araştırmacıların ileri sürdüğünün aksine bir manzara arz ettiğini göstermektedir. Bir başka önemli mesele de, Mağrib'in siyasi, ekonomik ve sosyal vaziyetinin sadece XVIII. yüzyılda değil önceki birkaç yüzyılda da parlak bir görünüm arz etmediğidir.⁶⁰ Sürekli devam eden iç isyanlar, Batılı Avrupa devletlerinin deniz ticaretine yönelik saldırıları ve bunun neticesinde yaşanan ekonomik buhranlar ve bunların yol açtığı sosyo-ekonomik problemler yalnızca XVIII. yüzyıla özgü değildir;

⁵⁴ Bernd Radtke, "İjtihad and Neo-Sûfism", 913; John Obert Voll, "Muhammed Hayyât es-Sindî ve Muhammed b. Abdülvehhâb: 18. Yüzyıl Medine'sinde Bir Entelektüel Grubun Tahlili", trc. Mustafa Demiray, *Batı Gözüyle Tecdid*, 71-72; Eyyüp Said Kaya, "Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid", 18; Özköse, *Afrika Tasavvuf Araştırmaları*, 54-55; Martı, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 15.

⁵⁵ Bk. Fazlur Rahman, *İslam*, s. 195.

⁵⁶ Nehemia Levtzion, "XVIII. Yüzyıl Sûfî Tarikatları: Yapı, Teşkilat ve Ritüel Bakımından Meydana Gelen Değişimler", trc. Ercan Alkan, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 29 (2012/1), 148. O'Fahey de bu konuda onlarla aynı düşünmektedir. Bk. O'Fahey, *Enigmatic Saint*, 4.

⁵⁷ Nehemia Levtzion ve Gideon Weigert bu meselede Fazlur Rahman'ı takip etmekte ve XVIII. yüzyılda ortaya çıkan bu tarikatların daha sünnî -onların tabiriyle ortadoks- bir perspektife sahip olduklarını belirtmektedir. Ne var ki işaret edildiği üzere bu nakıs bir tespittir. Bk. Nehemia Levtzion-Gideon Weigert, "Religious Reform in Eighteenth Century Morocco", 193-195.

⁵⁸ Mağrib tasavvuf tarihindeki sûfiler ve tarikatların, Fazlur Rahman'ın iddialarının tam aksi yönünde bir gelişim gösterdiğine dair yapılan çalışmaların özeti ve bu konudaki yeni değerlendirmeler için bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 35-51.

⁵⁹ Bu eser, Birgivi'nin *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'siyle benzer bir içeriğe sahiptir. Yukarıda da belirtildiği gibi *el-Medhal*, âdâb, fıkıh ve tasavvuf konularının birbirine geçtiği, bid'at ve hurafelere karşı kesin bir tavrın öne çıktığı bir eser niteliği taşımaktadır. Abderî, Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî'ye ulaşmış ve onun yakın çevresinde yer almıştır. Aynı zamanda fakih ve müfessir kimliğiyle de öne çıkan Abdullah b. Muhammed el-Bekrî el-Arşî el-Mercânî'nin (v. 699/1300) ders halkasına katılmış ve onun rehberliğinde seyrüsülûkünü tamamlamıştır. Bk. Ebü Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî, *el-Medhal li-lbni'l-Hâc*, (Kahire, Mektebetü Dârü't-Türâs, trs.), 3/213-214; Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifine't-Tûnisîyyîn* (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1985), 4/300-301; Hasan Hüseyin Abdülvehhâb, *Hülâsatü Târihi Tûnis* (Tûnis: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti's-Şarkıyye, 1373), 1/151.

⁶⁰ Bu meselenin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 17-35.

Mağrib özelinde daha önceki yüzyıllarda da bu sorunlar mevcuttur.⁶¹ Binaenaleyh, -Ticânîyye özelinde konuşmak gerekirse- Ticânî'nin tasavvuf düşüncesinde mevcut olup Fazlur Rahman ve diğer modern araştırmacılar tarafından tecdid/reform bağlamında değerlendirilen unsurların varlığını siyasi, askeri veya ekonomik sebeplere bağlamak büyük ölçüde yanıltıcıdır. Ayrıca Ticânî'nin tasavvuf düşüncesi, güçlü bir şekilde tevarüs ettiği gelenekten beslenmektedir. Bu, mevcut çalışmalarla kanıtlandığı gibi, aşağıda Ticânî'nin yakaza, hatmü'l-velâye ve ictihad meselelerindeki tasavvurlarında da kendini göstermektedir. Bu meyanda, onun bir reformist olduğu veya tarikatının tasavvuf tarihi içinde bir reform hareketi niteliği taşıdığı gibi iddiaları sağlam bir şekilde temellendirmek mümkün değildir.

Sedgwick'in giriş kısmında değindiği argümana gelince; onun zikri geçen üç tarikatta da ortak olduğunu iddia ettiği meselelerden ictihad meselesi veya Sedgwick'in ifadesiyle "Kur'an ve sünneti mezheplerin önüne koyma" hususunda Ticânî'nin görüşleri, Ahmed b. İdrîs ve Senûsî ile aynı istikamette olmadığı gibi, bu meseleye dair vurgusu da aynı tonda değildir.⁶² Yine, onun yakaza halinde Hz. Peygamber ile görüşmeyi İbnü'l-Arabî'ye, Kur'an ve sünneti mezheplerin önüne koymayı İbn Teymiyye'ye, doğrudan Hz. Peygamber'e bağlı tarikat fikrini yani et-Tarikatü'l-Muhammediyye'yi Vâsîtî'ye dayandırması da problemli tespitlerdir. Zira, aşağıda da açıklanacağı üzere, yakaza halinde Hz. Peygamber ile görüşmeye dair ulemanın serdettiği deliller ve bu meselenin tarihi arkapları İbnü'l-Arabî'den öncesine uzandığı gibi, Mağrib'de Kur'an ve sünneti mezheplerin önüne koyma tutumunun tarihi⁶³ -bu tutum Ticânî'de mevcut olmasa da- Muvahhidler'e kadar gitmektedir.⁶⁴ Doğrudan Hz. Peygamber'den faydalanarak seyrüsülûku ise -en azından Ticânî dikkate alındığında- yukarıda verdiğimiz örneklerde görüldüğü gibi Vâsîtî'ye değil, hakikat-i

⁶¹ Benzer şekilde, Muhammed Nâsir Anelîb ile oğlu Mîr Derd'in de usûllerini doğrudan Hz. Peygamber'e dayandırmaları da rasyonel bir izah getirme çabasının ürünü olarak Hindistan'ın içerisinde bulunduğu ekonomik, politik ve sosyal buhranlara bağlanmaktadır. Bk. Soraya Khodamoradi, "Tariqah Muhammadiyyah as Tariqah Jami'ah: Khawajah Mir Dard's Experience Beyond Jamal and Jalal", *Islamic Studies*, 51/2 (2015), 373. Oysa Hindistan tarihinin XVIII. yüzyıldan önceki iki-üç asrına yüzeysel bir şekilde bile bakıldığında, benzer bir durumun orada da var olduğu açıkça görülmektedir. Kırk-elli yıllık sükûnet dönemleri dışında, ardı arkası kesilmeyen iç isyanlar ve kaos bu coğrafyada da kolaylıkla gözlemlenebilir. Bk. Azmi Özcan, "Hindistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/77-78.

⁶² Ahmed b. İdrîs, ictihad konusunda oldukça keskin bir tutum sergiler. O, Kur'an ve sünnette hakkında hüküm bulunmayan meselelerde rey, kıyas ve ictihad yapılmasını reddeder; ayrıca, ictihada dayalı hükümleri avamın da reddetme hakkı olduğunu savunur. Bk. Radtke, "İjtihad and Neo-Sûfism", 918-919. Senûsî ise bu konuda daha ılımlı bir yaklaşım benimser. Bir mezhebin öngördüğü hükmün sahih sünnetle çeliştiği durumlarda sünnetin tercih edilmesi gerektiğini belirtir. O, ictihad ve kıyası tamamen reddetmez; ancak mezhep bağlılığını veya taassubu, hem avam hem de havâs için sakıncalı bulur. Bk. Muhammed b. Ali es-Senûsî, *Buğyetü'l-makâsîd ve hülâsatü'l-merâsîd* (Kâhire: Matba'atü'l-Me'âhid, trs.), 18-19.

⁶³ Sedgwick'in bu ifadeyle kastettiği, mezheplerin tamamen reddedilmesidir. Ancak, arifin keşfi ile müctehid imamların ictihadının çelişmesinin mümkün olamayacağını belirten Şa'rânî'nin görüşleri ve bu görüşlerin Ticânî'deki yansımaları, ileride ictihad başlığı altında ele alınacaktır.

⁶⁴ Bahse konu tavrın tarihi süreçteki manzarası için bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 22-27. Diğer yandan Sedgwick'in ictihad meselesinde İbn Teymiyye'ye dair vurgusu Ticânî için olmasa da Senûsî için sözkonusu edilebilir. Bk. Vikør, *Sufi and Scholar*, 223. Bu meseleye ileride "İctihad" başlığı altında değinilecektir.

Muhammediyye vurgusu sebebiyle Ğazvânî'ye, hatta Uceymî'ye bağlamak daha yerindedir.⁶⁵ Çünkü Ticânî'nin Mağrib'de devraldığı Şazeliye geleneği⁶⁶ Ğazvânî'yle irtibatlandırılabilir. Ğibi onun Hicaz'da kesbettiği ilmî ve tasavvufî miras da hem silsile hem de eserler yoluyla Kuşâşî'ye dayanmaktadır. Ticânîyye'nin önde gelen âlim-sûfilerinden Muhammed el-Arabî de (ö. 1309/1892), *Buğyetü'l-müstefid* adlı eserinde Ticânî'nin yolunun et-Tarîkatü'l-Muhammediyye olarak adlandırılmasını Uceymî'nin açıklamasına atıfla izah eder. Bu durum, Hz. Peygamber'e çokça salavat getirmek suretiyle onunla uykuda ve yakaza halinde görüşmek ve zâhirî ve bâtınî feyzi doğrudan Hz. Peygamber'den almak şeklinde açıklanmıştır.⁶⁷ Binaenaleyh, bahsedilen üç meseleyi Ticânî'nin tasavvurları merkezli açıklarken bu irtibatları dikkatlerden uzak tutmamak gerekir

1.3. Ahmed et-Ticânî'nin Doktrinde Tarîkat-ı Muhammediye

Tarîkat-ı Muhammediyye meselesi özellikle Ticânî'nin düşüncesindeki yakaza ve hatmül-velâye meseleleri ile doğrudan bağlantılıdır. Ticânî, modern araştırmacılar tarafından icthad meselesinde Ahmed b. İdrîs ve Senûsî ile aynı kapsamda değerlendirildiği için, onun bu konuda bahse konu zatlardan farklı ve geleneğe daha uyumlu tutumu bu başlık altında ele alınacaktır.⁶⁸ Ticânî'nin doktrinde Tarîkat-ı Muhammediyye meselesi bu üç kavram etrafında şekillendiğinden, bu istılahların izini geçmişe doğru sürmek ve Ticânî'nin devraldığı gelenekteki karşılıkları ortaya koymak elzemdir. Bu da, gerek Sedgwick'in gerekse diğer araştırmacıların Ticânî'nin XVIII. yüzyılda tasavvuf tarihinde var olduğu iddia edilen kırılmanın, bir başka ifadeyle reform veya tecdid sürecinin bir parçası olduğuna dair iddialarını boşa düşürecektir.

1.3.1. Yakaza Halinde Rü'yet-i Nebî

Tasavvuf terminolojisinde "sâlikin kalbinin Hak'tan gelen bir uyarıyla uyanıklık (teyakkuz) haline ulaşması"⁶⁹ anlamına gelen yakaza, bu tanım göz önüne alındığında mânevî bir uyanıklığı ifade eder. Ancak bu bağlamda ele alacağımız anlam, Hz. Peygamber'in "Beni uykuda gören, uyanırken de görecektir"⁷⁰ hadisinde geçen yakaza ifadesiyle kastedilen "uyanık olma" durumudur.⁷¹

⁶⁵ Ahmed b. İdrîs'in belirli bir âdâb ve erkân olan bir tarikat veya alt kol kurucusu olmadığı, ancak takipçileri tarafından bunun bir tarikat haline getirildiği yönündeki görüşler dikkate alındığında (bk. O'Fahey, *Enigmatic Saint*, 107-112; Sedgwick, *Saint and Sons*, 17), aradaki fark daha net anlaşılır. Konu sadece bu bağlamda ele alındığında, onun düşüncesini Vâsıtî'ye bağlamak mümkün görünmektedir.

⁶⁶ Ticânî'nin Mağrib'de miras aldığı Şazeli geleneği için bk. Mıhçıoğlu, *Ahmed Ticânî*, 60-66.

⁶⁷ Şarkî, *Buğyetü'l-müstefid*, 78-79.

⁶⁸ Ahmed b. İdrîs ile Senûsî'nin bu üç mesele hakkındaki görüşlerine zaman zaman atıfta bulunularak kısaca değinilse de, onların fikriyatı üzerine genel bir analiz yapmak bu makalenin kapsamını aşan bir konudur. Bu üç önemli şahsiyetin düşünceleri, detaylı bir karşılaştırma ile bağımsız bir makale veya tez konusu olarak ele alınıp derinlemesine incelenmelidir.

⁶⁹ Bk. Semih Ceyhan, "Yakaza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/243.

⁷⁰ Buhârî, Ta'bîr, 10; Müslim, Rü'yâ, 11.

⁷¹ Hz. Peygamber'in rüyada görülmesi konusu, ehl-i sünnet ve'l-cemaatte sahabe döneminden itibaren genel kabul gördüğü için bu meselenin isbatı etrafındaki tartışmalara ayrıca değinmeyecek, rüyaların bilgi

Yakaza halinde Hz. Peygamber'i görme imkânına dair Gazzâlî, sâlikin sülûkunun ilk aşamasında mükâşefe ve müşâhede sürecinin başlayacağını, bu durumda meleklerin ve peygamberlerin ruhlarını görebileceğini, seslerini işitebileceğini ve onlardan faydalanabileceğini belirtir.⁷² Abdülkâdir-i Geylânî ise bu durumun yalnızca veliler için mümkün olduğuna işaret eder.⁷³ İbnü'l-Arabî de bu görüşe paralel olarak, uyku esnasında müşâhede edilen bazı hâllerin, yakaza durumunda ancak nebîler ve velîler tarafından kavranabileceğini vurgular.⁷⁴ İbnü'l-Arabî'nin çağdaşı olan Endülüslü meşhur muhaddis ve Mâlikî fakihî Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Kurtubî (ö. 656/1258), *Sahîhü'l-Müslim* şerhinde zikri geçen hadisi izah ederken yakazanın mümkün olduğuna değinmiş ve kendi tecrübelerini aktarmıştır.⁷⁵ Aynı şekilde, Şâfiî fukahasının meşhurlarından, muhaddis hüviyetiyle de temayüz eden İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), bahsi geçen hadise işaret ederek Hz. Peygamber ile sürekli görüşmenin ve onun ilmiyle beslenmenin mümkün olduğunu belirtir. Onun bu görüşünde, Şâfiî fakihlerinden Tâceddîn es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) etkisi de muhtemeldir. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* adlı eserinde, bazı fakihlerin çözüm bulamadıkları bir meseleyle karşılaştıklarında veya ictihadlarının netleşmesi gerektiğinde Hz. Peygamber ile görüştiklerini nakleder.⁷⁶

Heytemî'nin ilmî mirasından faydalandığı âlimlerden⁷⁷ Celâlüddîn es-Süyûtî (ö.

değeri üzerinde ise ileride kısaca duracağım. Birçok âlim bu konudaki hadisler ve ulemanın görüşlerini merkeze alarak eserler kaleme almış olsa da, Ticânî'nin silsilesinde de yer alması nedeniyle yalnızca Nablusî'nin bu konudaki risalesine atıfta bulunarak yetiniyorum. Bk. Abdülganî en-Nablusî, *Ravzû'l-enâm fî beyânî'l-icâzeti fî'l-menâm*, thk. Muhammed b. Muhammed Hayr Heykel (Dimeşk: Dâru Ziyâi's-Şâm, 2021), 60-63. Bu konuya dair meşhur rivayetlerden biri de Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen şu hadistir: "Bir gece dahi yoktur ki, ben Habîbimi görmemiş olayım." Bk. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavud-Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009), nr. 13267.

⁷² Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, thk. Mahmûd Bîcû (Dimeşk: Dâru't-Takvâ, 1991), 69. Gazzâlî, bu durumun devamında dilin ifade etmekte aciz kalacağı hallerin yaşanacağına dikkat çekmektedir. Onun yakaza halini, henüz yolun başındaki mübtedî sâlikin tecrübeleri arasında sayması da dikkat çekicidir.

⁷³ Abdülkâdir el-Cilânî, *Sirrü'l-esrâr*, thk. Hâlid Muhammed Adnân ez-Zer'î-Muhammed Çassân Nasûh (Dimeşk: Darü's-Senâbil, 1994), 132-134.

⁷⁴ Bk. Seyit Avcı, *Sûflerin Hadis Anlayışı: Bursevî Örneği* (Konya, Ensar Yayıncılık, 2004), 116. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (v. 672/1273), Mağrib tasavvuf tarihindeki etkisine dair elimizde kesin bir delil bulunmasa da âlim-sûflerin genel eğilimiyle uyumlu bir şekilde o da yakaza hakkında şunları söyler: "Gözü kapalı uyuyan kimse rüyada yüz türlü zevk ve neşe âlemi görür de uyanınca görmezse çok acayip olmaz mı? Rüyada çok acayip şeyler görülür. Uykuda iken kalp birtakım ilhamlara ve müşahedelere pencere olur. Uyanırken güzel rüya gören ise zaten bir ârifdir. Onun bastığı toprağı sürme gibi gözüne çek." Tâhirü'l-Mevlevî, bu beyti izah ederken, "Malum ya, rüyada muhal olunabilecek şeyler görülür ve bilinmeyen bazı alemler müşahade edilir. O gibi halleri uyanırken görebilen kimse ârif-i billâh ve vâsıl-ı ilallâh olanlardandır" cümlesini kurarak Mevlânâ'nın yakazaya dikkat çektiğini ifade eder. Bk. Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2022), 3/534-535, 6199-6201. beyitler.

⁷⁵ Bk. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhisi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstü-Ahmed Muhammed es-Seyyid-Yûsuf Ali Büdeyvi-Mahmûd İbrâhim Bezzâl (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1996), 6/22-26.

⁷⁶ Bk. Wright, *On The Path of The Prophet*, 81; Avcı, *Sûflerin Hadis Anlayışı*, 116.

⁷⁷ Heytemî, Süyûtî'nin vefatından hemen sonra doğmuştur. Süyûtî'nin *Târîhü'l-hulefâ*'sını ihtisâr etmiş, ayrıca onun miras bıraktığı ilmi birikimden de istifade etmiştir. Bk. Cengiz Kallek, "İbn Hacer el-Heytemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/531-539.

911/1505), bu meseleye özel olarak *Tenvîrû'l-halek* adlı bir risale kaleme almıştır. Süyûtî, Endülüslü Mâlikî fakihlerinin önde gelen isimlerinden Ebûbekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ile yine Endülüslü meşhur muhaddis Abdullah b. Sa'd İbn Ebû Cemre'nin (ö. 699/1300), yukarıda zikredilen hadis bağlamında, Hz. Peygamber'i gözle görme yani yakaza halinde görme imkânına işaret ettiklerini aktarır. İbn Ebû Cemre, bu durumun herhangi bir sınırlama olmaksızın yalnızca velîlere değil, tüm Müslümanlara teşmil edilebileceğini belirtir.⁷⁸ İbn Ebû Cemre'nin bu görüşü oldukça önemlidir, zira o, *Sahîhü'l-Buhârî'yi Cem'u'n-nihâye fi bed'i'l-hayri ve'l-ğâye* adıyla muhtasar olarak tasnif etmiş ve bilahare bu eseri *Behcetü'n-nüfûs* başlığıyla şerh etmiştir.⁷⁹ Bu şerhi telif ederken Hz. Peygamber'i defalarca rüyasında gördüğünü ifade eden İbn Ebû Cemre, bu rüyalarından yetmiş tanesini şerhinin girişine eklemiş ve bu bölüme *el-Merâi'l-hisân* adını vermiştir.⁸⁰ Dolayısıyla onun açıklamaları, bir yönüyle kendi tecrübelerinin bir yansımasıdır. Süyûtî, ayrıca bu konuda Kâdiriyye'nin Yâfiyye koluna adını veren Abdullah el-Yâfiî'nin de (ö. 768/1367) yakaza halinde Hz. Peygamber'i görme imkânını kabul ettiğini nakleder. Ebû'l-Hasen eş-Şâzelî'nin de (ö. 656/1258) yakaza halinde Hz. Peygamber ile görüştüğünü ve onun selamını meşhur Şâfiî fakihî İzzeddin İbn Abdüsselâm'a (ö. 660/1262) ilettiğini, ne onun⁸¹ ne de dönemin âlimlerinin bu durumu inkâr etmediğini belirtir.⁸² Şâzelî'nin önde gelen halifesi Ebû'l-Abbâs el-Mürsî de (ö. 685/1287), “Nasıl ki bir talebe hocasıyla görüşüp konuşmadan tahsilini tamamlamamıza, sâlik de Hz. Peygamber ile görüşmeden kemâle eremez” demektedir.⁸³ Ayrıca Mürsî'nin, yakaza haline işaretle söylediği “Hz. Peygamber'den bir an bile perdelensem, kendimi Müslümanlardan saymam” sözü de, bu meseledeki kanaatini teyit etmektedir.⁸⁴ Yukarıda da belirtildiği gibi, Şa'rânî'nin şeyhi Ali Havvâs ile onun şeyhi İbrâhim el-Metbûlî'nin de yakaza halinde Hz. Peygamber ile görüştüğü Şa'rânî tarafından aktarılmaktadır.⁸⁵ Aynı şekilde, Ticânî'nin sıkça atıfta bulunduğu ve salavatını önemseydiği

⁷⁸ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tenvîrû'l-helek fi rü'yeti'n-Nebîyyi ve'l-melek*, thk. Muhammed Azb (Kâhire: Dârü'l-Emîn, 1993), 15-16. Bu konuda farklı görüşlere sahip muhaddisler de bulunmaktadır. Nevevî (v. 676/1277) ve İbn Hacer el-Askânî (v. 852/1449), ilgili hadisi Hz. Peygamber dönemiyle sınırlandırmış ve hadisin, rüyasında Hz. Peygamber'i gören kişinin Medine'ye gelip onu gerçekte de göreceği şeklinde yorumlanması gerektiğini belirtmişlerdir. Bk. Avci, 116-117. Bu konuda muhaddisler arasında görüş ayrılığı olsa da özellikle âlim-sûfiler arasında bir ittifak olduğu yukarıdaki açıklamalardan anlaşılmaktadır.

⁷⁹ Bk. Ali Yardım, “İbn Ebû Cemre, Abdullah b. Sa'd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/426-427.

⁸⁰ Abdullah b. Sa'd b. Ebî Cemre el-Ezdî, *el-Merâi'l-hisân* (Beyrut: Dârü'l-Cil, trs.), 2.

⁸¹ Süyûtî'nin bu tavra dikkat çekmesi, İzzeddin b. Abdüsselâm'ın bid'atler karşısındaki hassas tutumu sebebiyle olsa gerektir. Bk. H. Yunus Apaydın, “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/284-285. Yani İzz b. Abdüsselâm bu konuda hassas olmakla birlikte o da bunu bid'at olarak görmemiş, yakaza ile rü'yetin mümkün oluşuna itiraz etmemiştir.

⁸² Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Te'yidü'l-hakikati'l-aliyye ve teşyidi't-Tarikati'-ş-Şâziliyye*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 70.

⁸³ Muhammed el-Cezâirî el-Müsteğânemî, *Menâhilü's-safâ fi merâi'l-Mustafâ*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2019), 106; Şarkî, *Buğyetü'l-müstefid*, 255.

⁸⁴ Bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 136.

⁸⁵ ⁸⁵ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/166-172.

Şâzelî'nin şeyhi Abdüsselâm İbn Meşîş'in de (ö. 625/1228) salavatını yakaza halinde doğru-
dan Hz. Peygamber'den aldığı rivayet edilir.⁸⁶

Ticânî'nin müridlerinden Muhammed es-Semmân da yakaza esnasındaki müşahadele-
rini kaydetmiştir.⁸⁷ Ayrıca, şeyhi Mustafa b. Kemâleddîn el-Bekrî'nin de Hz. Peygamber ile
yakaza halinde görüştüğü nakledilir.⁸⁸ Bekrî'nin çağdaşı olan sûfilerden Abdurrahmân es-
Sakkâf Bâ Alevî de (ö. 1124/1713) bu hali tecrübe edenlerdendir. O, İbrâhim el-Kûrânî'nin
rahle-i tedrisinden geçen, XVIII. yüzyılın önde gelen muhaddisi Muhammed Hayât es-
Sindî'nin de (ö. 1163/1750)⁸⁹ şeyhlerindendir. Medine'de ikamet eden Nakşî meşâyihinden
Sakkâf, Hz. Peygamber ile aralarında hiçbir perde kalmadığını, sadece onun izniyle inabe
verdiğini belirtmektedir.⁹⁰ Mağribli meşhur sûfilerden ve muhaddislerden Muhammed b.
Cafer el-Kettânî'nin (ö. 1345/1927) nakline göre, Ahmed b. İdrîs'in şeyhi Abdülvehhâb et-
Tâzî (ö. 1206/1791), Abdülazîz ed-Debbâğ vasıtasıyla yakaza halinde Hz. Peygamber ve Hz.
Ebûbekir ile görüşmüştür.⁹¹ Debbâğ, *el-İbrîz*'i kaleme alan halifesi Ahmed b. el-Mübârek es-
Sicilmâsî'ye de yakaza halinde Hz. Peygamber'i görmek için bazı virdler tavsiye etmiş ve
onun bu haldeki tecrübeleri aynı eserde kaydedilmiştir.⁹² Ticânî'nin çağdaşı olan Ahmed b.
İdrîs de Hz. Peygamber ile sık sık görüştüğünü ifade etmektedir.⁹³ Yine Ticânî'nin çağdaşı
ve Şâzeliyye-Derkâviyye koluna ismini veren Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî'nin de (ö.
1239/1823) sülûkünün henüz başında iken yakaza halinde Hz. Peygamber ile görüştüğü
rivayet edilmektedir.⁹⁴ Görüldüğü gibi, Ticânî'nin miras aldığı gelenekte yakaza halinde Hz.
Peygamber'i görmenin (rû'yet-i Nebî) imkânı ve bunun geçerliliği konusunda büyük ölçüde
bir görüş birliği bulunmaktadır.⁹⁵ Ancak bu noktada iki temel mesele ortaya çıkmaktadır:
Birincisi, yakaza halinde görülen kişinin gerçekten Hz. Peygamber olup olmadığının nasıl

⁸⁶ Bk. Muhammed b. Muhammed el-Mehdî et-Temsemânî (haz.), *Riyâzü'r-rekâik ve hiyâzü'l-hakâik alâ Salâti'l-Kutbi'l-Fâik Mevlânâ Abdüsselâm b. Meşîş* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), 20.

⁸⁷ Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmân, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye fi't-teveccühâtir-râhiyye*, Nebhânî'nin *el-Hakikatü'l-Muhammediyye* 'inde aktâbi's-sâdâti's-süfiyye'si içinde, 614-615.

⁸⁸ Bk. Abdurrahmân el-Cebertî, *Târîhu'Acâibü'l-âsâr fi't-terâcimi ve'l-ahbâr* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1978), 1/246-247.

⁸⁹ Muhammed Hayât es-Sindî, Muhammed es-Semmân'a Nakşî hilafeti veren zattır. Ticânî'nin miras aldığı ilmi ve tasavvufi birikim bu zata birden çok yolla da ulaşmaktadır. Bk. Mıhçıoğlu, *Ahmed Ticânî*, 253.

⁹⁰ Bk. Cebertî, *Târîhu'Acâibü'l-âsâr*, 1/125-126.

⁹¹ Bk. Muhammed b. Cafer b. İdrîs el-Kettânî, *Selvetü'l-enfâs ve mühâdesei'l-ekyâs*, thk. Abdullah Kâmil el-Kettânî-Hamza b. Muhammed Tayyib el-Kettânî-Muhammed Hamza b. Ali el-Kettânî (Dârü'l-Beydâ: Dârü's-Sekâfe, 1425), 3/56. Kettânî, Debbâğ'ın eşinin Tâzî'nin süt annesi olduğunu ve Debbâğ'ın ona Hz. Peygamber'i görmek isteyip istemediğini sorduğunu, ardından yakaza halinde bu görüşmenin gerçekleştiğini aktarır.

⁹² Ahmed b. el-Mübârek es-Sicilmâsî, *el-İbrîz min kelâmi Seyyidi Abdü'l-azîz ed-Debbâğ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 25, 27.

⁹³ Bk. Bernd Radtke-John O'Kane-Knut S. Vikør-R. S. O'Fahey, *The Exoteric Ahmad Ibn Idris: A Sûfi's Critique of the Madhahib and the Wahhabis* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000), 19.

⁹⁴ Bk. Abdullah b. Abdulkadir et-Telîdî, *el-Mutrib bi-meşâhiri evliyâi'l-Mağrib* (Ribât: Dârü'l-Emân, 2003), 208.

⁹⁵ Yakaza halindeki rüyette Hz. Peygamber'in bedeniyle mi yoksa ruhuyla mı görüleceği meselesi de bir başka tartışma konusu olmakla birlikte, bu, asıl meselenin yanında ikincil bir önem taşımaktadır. Bu konuda her iki görüşü de savunan âlimler bulunmaktadır. Bk. Abdulkâdir b. el-Hüseyin b. Mağîzîl eş-Şâzelî, *el-Kevâkıbü'z-zâhira fi ictimâ'i'l-evliyâi yakaza*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyihi-Tevfîk Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2010), 7-8, muhakiklerin mukaddimesi; Şarkî, *Buğyetü'l-müstefid*, 254-256.

tespit edileceği; ikincisi ise bu görüşmede elde edilen bilginin kaynak değeri ve güvenilirliği.

Şâzeliyye'nin önemli simalarından Mürsî'nin halifesi Yâkût el-Arşî⁹⁶ (ö. 732/1332), birinci meseleye dair şu açıklamayı yapar: “Hz. Peygamber ile görüştüğünü iddia eden kişiye bu görüşmenin nasıl gerçekleştiğini sorarız. Eğer doğuyu ve batıyı kuşatan bir nur gördüğünü, işittiği sesin belirli bir yönden gelmeyip hem zâhirinde hem de bâtınında karşılık bulduğunu söylese, onun söylediklerini uygulamasını emrederiz. Aksi halde, o kişinin yalancı ve iftiracı olduğuna hükmederiz.”⁹⁷ Örneğin, Muhammed es-Semmân'ın yakaza halindeki görüşmelerine dair aktardıkları da tam olarak Arşî'nin tarif ettiği şekildedir.⁹⁸ Fakîrullah es-Sindî ise Hint alt kıtasının önde gelen ulemasından Muhammed Ca'fer b. Muhammed Mîrân'ın (ö. 1002/1593) *Keşfü'l-Hak* adlı risalesinden iktibasla, şeytanın yakaza halinde temessülle çok daha fazla imkân bulabileceğini, hatta bazı riyazet ehli kimselere “ben Muhammed'im” diyerek görünebileceğini belirtir.⁹⁹

Muhammed Mîrân'ın zikrettiği hâl, kuvvetle muhtemel Necmeddîn-i Dâye'nin (ö. 654/1256) “vâkıa” adıyla işaret ettiği iki tür yakazadan birincisine karşılık gelir. Dâye, nefsle sıkı bir mücadele ve riyazet sonucunda ruhun tasfiye edilebileceğini, bunun neticesinde de gayba dair bazı keşiflerin ortaya çıkabileceğini belirtir. Ancak bu tür keşifler, mümin olmayanlar için fayda sağlamadığı gibi, müminler için fayda sağlayıp sağlamadığı da şüphelidir. İkinci tür vâkıa ise, “Hak Teâlâ'nın “âfâk ve enfüs” aynasında cemel âyetlerini tevhid ehline açması ve “Evet, biz ilerde onlara delillerimizi gerek dış dünyada gerek kendi öz varlıklarında göstereceğiz” (Fussilet, 41/53) âyetine uygun olarak hakikatleri gereğince gözler önüne sermesidir.” Bu tür vâkıada, Rabbanî ilhamlar marifet yoluyla sâlikin kalbine erişir ve dünyevî hislerin yitip gitmesine vesile olur.¹⁰⁰ Diğer yandan, yakaza halinde Hz. Peygamber'i görme de keşif kapsamında değerlendirilebileceği için, keşfin muteber olup olmadığına dair tasavvuf kaynaklarında belirtilen usûl bu meselede de geçerli olsa gerektir.¹⁰¹ Ayrıca, yakaza halinde görüşmenin sülûkün henüz başında elde edilen ilâhî bir lütuf olduğuna yönelik kanaatler ve ehl-i riyazetin şeytan tarafından aldatılma ihtimali göz önüne alındığında, bu usûle bağlı kalmanın önemi daha da artmaktadır.

Yakaza ve rüya halinde elde edilen bilginin kaynaklık değerine gelince; bu konuda da ilham ve keşifte takip edilen usûl, yani elde edilen bilginin Kur'an ve sünnette sabit naslarla uyumlu olması gerektiği prensibi işaret taşı mesabesindedir. Ancak burada bir başka mesele söz konusudur: Ticânî'nin ve onun miras aldığı gelenekteki meşâyih'in rüya veya yakaza

⁹⁶ Arşî'nin hayatı için bk. Ahmet Murat Özel, “Kölelikten Şeyhliğe: Şâzeliyye Tarikatı'nın Kurucu İsimlerinden Habeşistanlı Yâkût El-Arşî”, *Uluslararası Afrika'da Türkler Sempozyumu Bildiriler*, haz. Ayşenur Şenel-Şükrü Çavuş (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 112-122.

⁹⁷ Müsteğânemî, *Menâhilü's-safâ*, 106.

⁹⁸ Muhammed es-Semmân, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*, 615.

⁹⁹ Fakîrullah es-Sindî, *Kutbü'l-irşâd*, 2/616.

¹⁰⁰ Bk. Halil Baltacı, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 238-239.

¹⁰¹ Özetle, Kur'an ve sünnet gibi iki sahih kaynakla delillendiril(e)meyen keşf sahih değildir. Geniş bilgi için bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 233-235.

halinde Hz. Peygamber'den veya diğer velîlerden naklettikleri rivayetlerin nasıl değerlendirileceği. Bu konuda fakihler, muhaddisler ve sûfilerden birçok nakil bulunmaktadır.

Sahîhü'l-Buhârî şârihi, fakih ve muhaddis hüviyetiyle temayüz eden Bedreddîn el-Aynî (ö. 855/1451) ile muhaddisînin meşhurlarından İbn Hacer el-Askâlânî (ö. 852/1449), sadık rüyanın ahkâm konusunda delil olabileceğini belirtir. İmam Nevevî de (ö. 676/1277), Hz. Peygamber'den rüyada din ahkâmına dair bir mesele işiten kişi için, bu mesele şer'î hükümlere aykırı olmadığı sürece onunla amel edebilir, der.¹⁰² Ticânî'nin miras aldığı ilmî gelenekte mühim bir mevkiî işgal eden Abdülğanî en-Nablusî de, *Ravzü'l-enâm*'ında sadık rüyanın alametlerini saydıktan sonra, devrindeki meşâyihin rüya yoluyla aldığı icazetleri aktarır. Örneğin, İbrâhim el-Kûrânî'nin rüyada Hz. Peygamber'e Zilzâl sûresini okuduğunu ve kıraatinin tasdik edilmesi üzerine, dönemin Şam Hanbelî müftüsü Takiyyüddîn Abdülbâkî ed-Dimeşkî'ye (ö. 1071/1661) bu kıraatin icazetini verdiğini nakleder. Nablusî, rüyada Hz. Peygamber'den hadis icazeti almayı rüyanın içeriği şeriata aykırı olmadığı sürece meşru görürken, diğer meşâyih'ten alınan icazetleri de bu kapsamda değerlendirir. Ayrıca o, telif ettikleri eserlerde rüya yoluyla aldıkları icazetleri zikreden alimleri de ismen kayda geçirir. Mesela İbnü'l-Arabî'nin Mâlik b. Enes'ten rivayetini¹⁰³ naklederken, Hz. Peygamber'i veya bir başka alimi rüyada görüp onlardan icazet alan kişinin bu rüyetinin şüpheye yer bırakmayacak derecede kat'î ve kâmil olması Nablusî'ye göre şarttır. O, rüyada olduğu gibi yakaza halinde de elde edilen rivayetlerin mer'î ahkâm ile tearuz halinde olmamasını şart koşmuş, “fezâil-i a'mâl” nev'inden rivayetleri nakletmenin ise her halükarda caiz ve kabule şayan olduğu beyan etmiştir.¹⁰⁴

Bahse konu kanaati müdafaa eden yegâne alim Nablusî de değildir. Çağdaşı olan âlim ve sûfilerden İsmail Hakkı Bursevî de (ö. 1137/1725) rüya yoluyla hadis icazetine cevaz vererek bunun imkânına işaret eder; yakaza halindeki rivayetleri de kabul eder. Ona göre havâs her daim yakaza halindedir. Bursevî, Mürsî'nin bu konudaki ifadesini hatırlatırcasına, bu zümrenin uykuda bile yakaza halini koruduklarını belirtir.¹⁰⁵ Kendisinin de yakaza halinde hadis işittiğini ifade eden Bursevî, bu tür bir görüşme ile kişinin sahabeden sayılabileceğine öne sürer.¹⁰⁶ Bu iddiasını teyit veya tahkim edecek başka bir izah ise Bursevî'nin metinlerinde

¹⁰² Bk. Suat Koca, “Nevevî Biyografisine Rüya Üzerinden Bir Katkı: Nevevî'nin Eserlerinde Rüya Sunumu ve İşlevi”, *Sûfiyye*, 14 (2023), 9-10.

¹⁰³ İbnü'l-Arabî'nin rüya yoluyla veya keşfen rivayet ettiği hadislerin yekün tutmadığı, bunların birçoğunun da hadis kaynaklarında yer bulan hadisler olduğuna dair bk. Mehmet Ayhan, *İbn Arabî ve Hadis* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2022), 127-227. Bu meselenin hususi olarak enikonu ele alındığı bir makale için bk. Mehmet Ayhan, “Fütûhât-ı Mekkiyye'de Keşf Yoluyla Nakledilen Hadisler”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2015).

¹⁰⁴ Bk. Nablusî, *Ravzü'l-enâm*, 45-64, 81-87.

¹⁰⁵ Ticânî'nin meşhur halifelerinden Ali Harâzîm de Ahmed et-Ticânî için aynı ifadeyi kullanmakta, onun uykusunun yakaza halinden neredeyse farksız olduğuna belirtmektedir. Bk. Ali Harâzîm Ebü'l-Hasen b. el-Arabî el-Mağribî Berrâde, *Cevâhirü'l-me'ânî ve bülûğü'l-emânî fi feyzi Seyyidi Ebi'l-Abbâs et-Ticânî*, thk. Muhammed er-Râdî Gennûn (Ribât: Matba'atü'l-Ma'ârifî'l-Cedîde, 2017), 1/147; Wright, *Realizing Islam*, 128.

¹⁰⁶ Bk. Avcı, *Sûfilerin Hadis Anlayışı*, 118-119.

görebildiğim kadarıyla mevcut değildir. Ne var ki, Şa'rânî'nin yukarıda zikri geçen rivayetinde de İbrahim Metbûlî yakaza halinde görüşme neticesinde sahabe gibi olmayı dile getirmekteydi. Kanaatimizce bu ifade ile kastedilen, sahabenin dünyada baş gözüyle Hz. Peygamber'i görme neticesinde kesbettiği fazileti kesbetmek, o makama erişmek değil, Hz. Peygamber'i baş gözüyle müşahade vesilesiyle bu sıfatla anılabilmektir. Çünkü Hz. Peygamber ile yakaza halinde sık sık görüştüğünü belirten ve makam itibarıyla hatmü'l-velâye makamını ihata ettiğini öne süren Ticânî dahi ashâbın her kayd ve şartta aktâbdan daha faziletli ve daha üstün oluşuna dikkatleri çekmiştir. Bazı zümrelerin aktâbı ashâbdan daha faziletli telakki ettiğini beyan eden Ticânî, "Allah, ashâbımı, diğer nebî ve resuller haricindeki âlemlerden üstün kılıp seçmiştir"¹⁰⁷ hadisine işaret ederek bu telakkinin isabet-siz olduğunu, ashâbın her halükârda aktâbdan daha faziletli ve daha üstün olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁸

Ticânî'nin miras aldığı gelenekte ve kendi devrinde yakazanın varlığı ve delaleti etrafında nakledilen kanaat ve tecrübeler, görüldüğü üzere genel olarak olumludur. Yani, onun bu konudaki tecrübeleri ve kanaatleri meşru bir temele dayanmaktadır. Ticânî'nin yakaza halinde aldığı kabul edilen rivayetler, Nablus'un de cevaz verdiği üzere fezâil-i a'mâle taalluk ettiği gibi, mevcut rivayetler ile mezhepte var olan fikhî hükümler arasında bir tercih yapma amacından başka da bir nitelik taşımamaktadır. Ticânî'nin meşhur hulefasından Ali Harâzim, şeyhine, Hz. Peygamber'in vefatını müteakip yakaza veya rüyada onunla görüşme neticesinde elde edilen bilginin o hayattayken onun fem-i muhsininden alınan bilgiyle aynı değeri taşıyıp taşımadığını sorar. Ticânî, bütün ümmeti ilgilendiren genel hükümlerin Hz. Peygamber hayattayken bildirildiğini, Salâtü'l-fâtih¹⁰⁹ gibi fezâil-i a'mâl nev'inden özel hükümlerin ise ümmetin havâssına hem hayattayken hem de vefatından sonra bildirilebileceğini ifade eder.¹¹⁰ Ticânî'nin de usûlünün et-Tarîkatü'l-Muhammediyye olarak adlandırılma sebepleri arasında, bahsi geçtiği üzere Hz. Peygamber ile yakaza halinde görüşme ve bu görüşmelerde kendisine ihsan edildiği kabul edilen Salâtü'l-fâtih gibi virdler merkezi bir öneme sahiptir. Harâzim'in nakline göre de, Ticânî'nin Hz. Peygamber'e yakaza halinde tevcih ettiği sualler genellikle zekât toplayan zalim bir sultana zekât verilip verilmeyeceği, Hz. İsa'nın nüzü'lü ile alakalı iki sahih rivayetten hangisinin sıhhatinin daha güçlü olduğu, abdest alınan bir kaba yeniden konan suyla tekrar abdest alınıp alınmayacağı gibi fıkha ve hadise taalluk eden meselelerdir.¹¹¹ Yani Ticânî'nin soruları, genelde var olan rivayetler arasında tercihte bulunma veya fikhî meselelerde sa-

¹⁰⁷ Nûreddîn el-Heysemî, *Mecma'ü'z-zevâid ve menba'ü'l-fevâid*, thk. Hüseyin Selîm Esedü'd-Dârânî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2015), 19/551, nr. 16342.

¹⁰⁸ Harâzim, *Cevâhir*, 2/759.

¹⁰⁹ Ticânî'nin doğrudan Hz. Peygamber'den aldığı kabul edilen salavât olan Salâtü'l-fâtih ile bu virdin Ticâniyye'deki merkezi konumu için bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 175-183.

¹¹⁰ Harâzim, *Cevâhir*, 1/279.

¹¹¹ Harâzim, *Cevâhir*, 1/146-147.

hih görüşü bulma amacı taşır. Harâzîm, Ticânî'nin dünyevî meselelerine dair sorular sor-
duğunu da nakleder.¹¹² Ancak Harâzîm'e göre onun yakaza halinde elde ettiği en önemli
bilgi, nail olduğu mânevî makamlara dair bilgidir¹¹³ ve bu makamların en yücesi ise, onun
kanaatine göre hatmü'l-velâye veya hatmiyyet makamıdır. Ticânî'nin bu makama dair
kanaatleri de onun XVIII. yüzyıl tasavvuf tarihinde var olduğu öne sürülen reform
hareketinin bir parçası olduğuna dair iddialara zemin teşkil etmiştir.

1.3.2. Hatmü'l-Velâye

Hatmü'l-velâye, tasavvufî bir ıstılah olarak “Hz. Peygamber'e vâris olmak, belirli bir
asırda Allah'ın yeryüzündeki delili olmak, her asırda dinin yeniden canlandırılmasını üst-
lenmek, velâyetin en mükemmel şekilde gerçekleşmesi” gibi anlamlara gelmektedir.¹¹⁴ Ta-
savvuf tarihinin ilk dönemlerinden itibaren tartışılan velâyet meselesi üzerine ilk müstakil
eserlerden birini kaleme alan¹¹⁵ Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), bu makamdaki kişinin
neredeyse peygamberlerin derecesine ulaşacak bir konumda olduğunu belirtir. Onun
nezdinde, hatmü'l-evliyâ Hz. Peygamber'in en sevdiği kişi olması sebebiyle tüm velîlerin
reisidir. İbnü'l-Arabî ise bu konuyu daha detaylı bir şekilde ele alır. Hz. Peygamber'in
hâtmü'l-enbiyâ olması gibi, onun velâyetinden nasiplenene bir hâtmü'l-evliyâ bulunduğunu
ifade eder. O hatmü'l-evliyâyı iki kısma ayırır: Birincisi hatmü'l-velâyeti'l-âmmе, ikincisi ise
hatmü'l-velâyeti'l-Muhammediyye'dir. Ona göre hatmü'l-velâyeti'l-âmmе makamındaki
zat Hz. İsa'dır¹¹⁶ ve bu velâyetten nasibi olan kişiler, Hz. Âdem'den Hz. İsa'ya uzanan
peygamberlerin feyzinden istifade eder. Hatmü'l-velâyeti'l-Muhammediyye makamındaki
zat ise tamamen Hz. Peygamber'in hakikatinden nasibini alır. İbnü'l-Arabî, bu noktada nûr-
i Muhammedî meselesine değinir. Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar tüm peygamberler,
nur-i Muhammedî vesilesiyle nübüvvetten nasip aldığı gibi, tüm velîler de hatmü'l-
velâyeti'l-Muhammediyye makamındaki kişinin feyziyle velâyet nurundan istifade eder.
Ona göre, hatmü'l-evliyânın bu makama ulaşması, hakikat-i Muhammediyye'nin onda tam

¹¹² Örneğin, Harâzîm'in aktardığına göre, Ahmed et-Ticânî ömrünün son dönemlerinde Fas'ı terk ederek
Bilâdüşşâm'a yerleşme niyetini dile getirmiş, ancak bu konuda izin alamamıştır. Bu rivayette dikkat çeken
nokta, Hz. Peygamber'in Bilâdüşşâm'da içki, zina ve zimmete mal geçirme gibi büyük günahların
yaygınlaştığına ve halkın tevbe edip Allah'a yönelmediği takdirde Hristiyanların onlara üstün geleceğine
dair uyarısıdır. Bk. Wright, *Realizing Islam*, 124-125.

¹¹³ Bu makamlara erişmek için lazım gelen ve yakaza halinde Hz. Peygamber'den alındığı kabul edilen evrâd
ve ezkâra dair bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 169-205.

¹¹⁴ Bk. Ali İhsan Kılıç, *İbnü'l-Arabî'nin Velâyet Öğretisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 314.

¹¹⁵ Velâyet meselesini o devirde bir ölçüde ele alan bir diğer eser, İbn Ebû'd-Dünyâ'nın (v. 281/894) *Kitâbü'l-
evliyâ*'sıdır. Ne var ki Tirmizî sadece velâyet meselesini değerlendirmemiş, o devirde velâyet meselesi ile
alakalı olarak tartışılan nübüvvet meselesini de bu eserinde ele alarak kendi düşüncelerini ortaya
koymuştur. Bk. Salih Çift, “*Hatmu'l-Evliyâ*, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî (v.
320/932)”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6/15 (2005), 367-368.

¹¹⁶ İbnü'l-Arabî, büyük ihtimalle Hz. İsa'nın ahir zamandaki nüzûlüne atıfta bulunarak, onun gelişinden sonra
başka bir velînin ortaya çıkmayacağını ima etmektedir. Kayserî ise bu durumun kıyametin büyük
alametlerinden biri olduğunu özellikle vurgular. Bk. Dâvûd-i Kayserî, *Risâletün fi ilmi't-tasavvuf, er-Resâil*
içinde, thk. Mehmed Bayraktar, (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997) 132-133.

olarak tecelli etmesi sebebiyledir.¹¹⁷

İbnü'l-Arabî, bu makamdaki kişinin kendi döneminde yaşadığını, Fas'ta kendisine görüldüğünü, ancak Allah'ın onu kullarından gizlediğini belirtir. Bu kişinin vefatından sonra ise bu makamın kendisine ihsan edildiğini ima eder. Burada, İbnü'l-Arabî'nin hatmü'l-velâyeti'l-Muhammediyye sahibinden sonra yaşayan tüm velîlerin bu kişiden feyiz alacağı ve ondan sonra hiçbir velînin Hz. Peygamber'in kalbi üzere olamayacağı yönündeki görüşünde “sonralık” ile neyin kastedildiği tartışmalıdır. İbnü'l-Arabî üzerine çalışmalarıyla tanınan ve Halvetiyye-Rahmâniyye tarikatı mukaddemlerinden Abdülbâkî Miftâh, bu “sonralık”ın zaman açısından değil, makam açısından olduğunu belirtir. Yani, hatmü'l-velâyeti'l-Muhammediyye makamından sonra, bu makamın mâverasında, Hz. Peygamber'in kalbi üzere olan ve doğrudan ondan feyizlenen daha kâmil bir makam yoktur. Tüm velîler bu makam sahibi vesilesiyle feyizlenir.¹¹⁸ Miftâh'ın bu açıklaması, Şa'rânî ile Bekrî'nin bu konudaki görüşleriyle uyumludur. Bekrî de Şa'rânî gibi¹¹⁹ her asırda bir hatm olduğunu, her asırda Allah'ın velî kullarının makamlarını bu kişiyle mühürlediğini ifade eder.¹²⁰ Bekrî'ye göre her asırda ortaya çıkan bu kişi, “hatmü'l-velâyeti'l-Muhammediyyeti'l-hâssa” sahibidir. Bu kişi bazen kutup olur, bazen başka bir makamda bulunur, ancak her durumda o hatmü'l-velâye makamındadır. Bekrî, bu görüşünü mürşidi Nablusî'nin “وفي كل عصر فرد ختم ولاية على الأولياء يخفى فكيف أولي الجحد”¹²¹ beytiyle de destekler.¹²² Bekrî'ye göre, “hatmü'l-velâyeti'l-Muhammediyyeti'l-âmmе” ise Hz. Mehdi'ye aittir ve o, âhir zamanın âhîrinde

¹¹⁷ Bk. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, thk. Osman Yahyâ (Beyrut: el-Matba'atü'l-Katolikiyye, 1965), 161 (Osman Yahyâ'nın *Fütûhat*'tan iktibası), 367; Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed Câmi, *Şerhü'l-Câmî alâ Fûsûsu'l-hikem*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 104-105; Süleyman Uludağ, “Velî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 43/26; Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in The Doctrine of Ibn 'Arabi*, trc. Liadain Sherrard (Cambridge: The Islamic Text Society, 1993), 122-124; Cornell, *Realm of The Saint*, 205-210; Wright, *Realizing Islam*, 144-146.

¹¹⁸ Bk. Abdülbâkî Miftâh, *Hatmü'l-Kur'an Muhyiddîn İbnü'l-Arabî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 210-221.

¹¹⁹ Şa'rânî, Muhammed Vefâ eş-Şâzelî'nin de bu makama ulaştığına dair ifadelerinden yola çıkarak, İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle bu beyanı uzlaştıran bir şekilde, her asrın kendine özgü bir hatmü'l-evliyâsı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca, İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki düşüncelerinin peşinden giden ve onun metinlerini okumakla meşgul olanları, selefi Süyûtî gibi eleştirmekte ve bu kişileri amele yönlendirmektedir. Ona göre, bu metinleri okuyup idrak edebilecek kimseler yalnızca kâmil zatlardır. Bk. Wright, *Realizing Islam*, 147.

¹²⁰ Bekrî'nin hulefasından, Ticânî'nin de şeyhi Muhammed es-Semmân nezdinde Bekrî de çağının hatmü'l-evliyâsıdır. Bk. Wright, *Realizing Islam*, 37.

¹²¹ “Her bir asırda bir “ferd”, bir “hatmü'l-velâye” sahibi vardır. Bu zat velîlere gizlidir, hal böyleyken nasıl olur da nankörlük eder, bundan yüz çevirim?”

¹²² Nebhânî, Nablusî'nin bu beytini aktardıktan sonra, onun İbnü'l-Arabî'nin hatmü'l-evliyâ olduğunu inkâr edenlere cevap olarak *er-Reddû'l-metin 'alâ müntekisi'l-ârifî Muhyiddîn* başlıklı bir risale yazdığını belirtir. Ancak Nebhânî'ye göre, Nablusî'nin düşüncesinde, bir dönemde hatmü'l-velâyeti'l-Muhammediyyeti'l-hâssa makamına sahip birinin bulunması ne o dönemde ne de sonraki dönemlerde birçok başka velînin varlığına engel değildir. Nebhânî, bu konuda kendi görüşünü de paylaşarak, İbnü'l-Arabî'den sonra bu makama eriştiğini iddia eden birçok kişinin geldiğini ve Kuşâşî'nin de bunlardan biri olduğunu ifade eder. Bk. Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *el-Hakikatü'l-Muhammediyye inde aktâbi's-sâdâti's-sâfiyye*, haz. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 146-147.

zuhûr edecektir.¹²³ Bekrî'nin bu açıklaması, İbnü'l-Arabî'nin görüşünü kayıtladığı gibi, Miftâh'ın yorumunu da bir yönüyle doğrulamaktadır. Dolayısıyla, bu iki açıklama, vakıyyla da mütenasip olduğu için dikkatten uzak tutulmamalıdır. Zira İbnü'l-Arabî'nin seleflerinden ve haleflerinden birçok sûfî, bu makamı kendi nâmlarına iddia etmiş veya bu makamın varlığını kabul etmiştir.

Hatmü'l-velâye makamına eriştiği kabul edilen sûfiler arasında Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1166), Ahmed er-Rufâî (ö. 578/1182), Muhammed Vefâ eş-Şâzelî¹²⁴ (ö. 765/1363), Cezûlî, İmâm-ı Rabbânî, Kuşâşî ve Nablusî¹²⁵ gibi önemli isimler bulunmaktadır.¹²⁶ Ticânî'nin çağdaşları arasında da bu makama dair iddia sahibi zatlar mevcuttur. Bunlar arasında, Ticânî'nin Fas'a gittiğinde evveleminde intisap ettiği Vezzânîyye tarikatı şeyhi Mevlây et-Tayyib'in (ö. 1180/1767) babası ve mürşidi Mevlây Abdullah el-Yemlâhî (ö. 1089/1678),¹²⁷ Kâdiriyye'nin Kuntîyye koluna adını veren ve Fas'ın güneyi ile Moritanya'daki Müslümanlar üzerinde büyük bir nüfuz sahibi olan Muhtâr el-Kuntî¹²⁸ (ö. 1226/1811), ve yine Ahmed b. İdrîs'in¹²⁹ halifesi Muhammed Osman el-Mîrganî (ö. 1268/1852) sayılabilir.¹³⁰

Hakîm et-Tirmizî ile İbnü'l-Arabî'nin hatmü'l-velâye meselesindeki kanaatlerine vakıf¹³¹ olan Ticânî'nin de hatmü'l-velâye makamına eriştiği iddia edilir. Muhammed el-Arabî eş-Şarkî'nin nakline göre o âhir ömründe Fas'ta “el-hatm ve'l-kekm” yani hatmü'l-velâye makamına ulaşmıştır.¹³² Harâzîm de onun “kendi asrındaki âlimler, velîler, zahidler ve diğer

¹²³ Bk. Mustafa b. Kemâleddin el-Bekrî, *es-Sügaru'd-dürriyyü'l-bessâm fi-men yechelü min nefsihî'l-makâm ve hüve min ehli'r-rüsûhi fi'l-makâm, el-Ke'su'r-râik fi sebebi ihtilâfi't-tarâik* içinde, thk. Muhammed Abdülkâdir Nassâr (Kâhire: Dârü'l-İhsân, 2016), 93-94. Kâşânî de bu konuda benzer bir yaklaşım sergiler. Ancak o, Bekrî gibi bunu iki kısma ayırıp birini âhir zamana özgü kılmaz. O, hatmü'l-velâye makamına sahip olan kişinin mutlak anlamda Hz. Mehdî olduğunu ve ancak âhir zamanda ortaya çıkacağını ifade eder. Bk. Wright, *Realizing Islam*, 147.

¹²⁴ Bk. Ebû Ali el-Hasen b. Muhammed b. Kâsım el-Kûhen el-Fâsî, *Tabakâtü's-şâzelîyyeti'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 100.

¹²⁵ Bk. Sirriyeh, *Sûfi Visionary of Ottoman Damascus*, 133.

¹²⁶ Miftâh, *Hatmü'l-Kur'an*, 219.

¹²⁷ Bk. Jillal el Adnani, *La Tijâniyya (1781-1880) Les Origines d'un Confrérie Religieuse a Maghreb* (Ribat: Marsam, 2007), 157. Mevlây Abdullah, Abdülkâdir-i Geylânî'nin kendisini hatmü'l-velâye olarak tanıtmaya ve kendisinden sonra gelen tüm evliyanın üstünde olduğu iddiasına itiraz eder. Kendisinin de tarikatını doğrudan Hz. Peygamber'den aldığını belirterek bu makama ulaştığını ima eder.

¹²⁸ Bk. Aziz A. Batran, *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and The Western Sahara* (Ribat: Publications de l'Institut des Etudes Africaines, 2001), 75-76.

¹²⁹ Ahmed b. İdrîs'in kendisinin veya takipçilerinin hatmü'l-velâye makamı hakkında herhangi bir iddiada bulunmamış olmasına rağmen, halifelerinden Mîrganî'nin bu iddiayı sahiplendiği görülmektedir. Bk. Adem Yerinde, “Mîrganî, Muhammed b. Osman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/152-154.

¹³⁰ Bk. Miftâh, *Hatmü'l-Kur'an*, 219. Muhammed b. Osman'ın dedesi Abdullah el-Mîrganî'nin Tarîkat-ı Muhammediyye'de otorite kabul edildiğine dair Zebidî'nin görüşüne yukarıda değinilmişti. Buradan hareketle, onun da bu konuda dedesinden etkilenmiş olabileceğini söylemek mümkündür.

¹³¹ Bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 62, 125, 129-130.

¹³² Şarkî, *Buğyetü'l-müstefid*, 179. Şarkî, Ticânî'nin söz konusu yılda Fas'tan ayrılmadığı bilinmesine rağmen bu rivayetin nasıl anlaşılması gerektiğine dair şu açıklamayı yapar: “Şa'rânî'nin de aktardığı gibi, kutuplar üç yüz altmış kişidir ve bunlardan biri Mekke-i Mukerreme'de ikamet eder. Cenâb-ı Hak bir makam bahşedeceği zaman, o makamı Mekke'de bulunan zata indirir ve o da bu makamı asil sahibine ulaştırır.”

salih zatlara verilmeyen bir mertebeye nail olduğunu” belirtir.¹³³ Ticânî, henüz çocukluk yıllarından itibaren bu makama ulaşma arzusu taşıdığını ifade eder¹³⁴ ve gençlik yıllarında gördüğü bir rüyada Ebû Medyen’in kendisini “el-kutbâniyyetü’l-uzmâ” makamıyla müjdediğini aktarır.¹³⁵ Ticânî’nin, Mevlây et-Tayyib ve Muhammed es-Semmân¹³⁶ gibi doğu ve batının meşhur iki kutbunun sırlarına mirasçı olduğu iddiası, ikinci kuşak Ticânî meşâyihinden Muhammed Ekensûs (ö. 1294/1877) tarafından da desteklenir. Ekensûs, Hz. Peygamber’in Ticânî’ye yakaza halinde “bundan sonra benden başka kimseye minnet etmeyeceksin” şeklinde hitap ettiğini nakleder ve bu ifadeyi hatmiyyet makamına yorar.¹³⁷

XX. yüzyılın önde gelen Ticânî meşâyihinden Ahmed b. el-Hâc Sükeyric (ö. 1944), Ticânî’nin velâyet hakkındaki görüşlerini açıklarken velâyeti dört mertebeye ayırır ve Ticânî’yi hatmü’l-velâye olarak tanıtır. Ona göre ilk mertebe, iman sahibi herkesi kapsayan velâyet-i âmme mertebesidir. İkinci mertebe, hakikat-i Muhammediyye’nin nisbî zuhûruna mazhar olan velâyet-i hâssa veya Sükeyric’in tabiriyle velâyet-i zâtiyye mertebesidir.¹³⁸ Sükeyric, üçüncü bir mertebeden daha bahseder ki, bu da Hz. Peygamber’in nübüvvetinin bâtınına tekabül eden velâyettir. Bu mertebede nübüvvet ile maksud, şer’î hükümleri tebliğ ve açıklamakla görevli olmaktır. Sükeyric’e göre, bu mertebedeki hatmü’l-velâye sahibi kişi Hz. Mehdi’dir. Bu, diğer meşâyihin “hatmü’l-velâyeti’l-Muhammediyyeti’l-âmme” dediği mertebedir. Ona göre velâyetin dördüncü ve en üst mertebesi ise, risâletin bâtınından ibarettir. Sükeyric, risâletin bâtınının bütün kemaliyle sadece bu hatm mertebesinde ortaya çıkacağını ve bu nispette bir zuhûrun ondan sonra söz konusu edilemeyeceğini belirtir. O, “bu nispette” ifadesinin iki anlama gelebileceğine işaret eder: Birinci anlam, Hz. Peygamber’in hatmü’n-nübüvve ve hatmü’r-risâle olmasıdır. Onun ardından hiç kimse bu iki mertebeye ulaşamayacaktır. İkinci anlam ise, velâyet-i zâtiyye mertebesinde olduğu gibi, zuhûrun tam kemaliyle değil, nisbî olarak gerçekleşmesidir. Yani, risâletin bâtını nisbî olarak hatmü’l-velâye sahibinde ortaya çıkar. Sükeyric, İbnü’l-Arabî’nin aşikâr ettiği vahdetü’l-vücûd meselesini bu nisbî zuhûrun bir eseri olarak görür. Ayrıca, bu nisbî zuhûrun âlemdeki tüm aktâb için de geçerli olduğunu ve kendilerinin Allah’ın velî kulları arasında bir ayrıma gitmedikleri kaydını düşmekten de kendisini alamaz.¹³⁹ Sükeyric, bu kaydı düşmek zorunda hissetmiş olmalıdır; çünkü bahse konu cümlelerinin devamında Ticânî’yi, tasavvuf tarihi boyunca hatmü’l-velâye makamına eriştiği kabul edilen diğer

¹³³ Harâzim, *Cevâhir*, 1/192.

¹³⁴ Bk. Mıhçıoğlu, *Ahmed Ticânî*, s. 61.

¹³⁵ Harâzim, *Cevâhir*, 1/144-145.

¹³⁶ Wright, Muhammed es-Semmân’ın bu makama dair bir iddiası olmadığını, ancak takipçilerinin ona bu makamı attettiklerini belirtir. Bk. Wright, *Realizing Islam*, 148. Bununla birlikte, Harâzim’in Ticânî’den aktardığına göre Muhammed es-Semmân Ticânî’ye kendisinin kutbü’l-aktâb olduğunu ifade etmiştir ki, Nablusî ve Bekrî de kutbü’l-aktâbı çağının hatmü’l-velâyesi olarak kabul etmekteydi. Bk. Harâzim, *Cevâhir*, 1/1301-31.

¹³⁷ Muhammed b. Ahmed Ekensûs, *el-Cevâbü’l-müskit fi’r-reddi alâ men tekelleme fi tarikî’t-Ticânî bilâ tesebbüt*, Dijital kütüphanemde dizilmiş nüsha, 11.

¹³⁸ Bu iki mertebenin klasik tasnifteki yeri ile alakalı malumat için bk. Mıhçıoğlu, *Ahmed Ticânî*, 133-134.

¹³⁹ Ahmed b. el-Hâc el-Ayyâşî Sükeyric, *Nehcü’l-hidâye fi hatmi’l-velâye*, thk. Muhammed er-Râdî Gennûn (Ribât: Ribat: Matba’atü Yâdib, trs.), 49-51.

şeyhlerden daha faziletli bir mevkiye yerleştirir. Her asrın bir hatmü'l-velâyesi olabileceği görüşüne katılan Sükeyric, İbnü'l-Arabî ve Muhammed Vefâ eş-Şâzelî'yi kendi devirlerinin hatmü'l-evliyâsı olarak tanıtır. Ancak Ticânî, onun anlatımına göre, geçmiş ve gelecek tüm evliyanın velâyet nurundan feyizlendiği bir zattır. Bu ise, İbnü'l-Arabî'nin hatmü'l-velâye sahibi için belirttiği niteliklerle örtüşmektedir. Sükeyric, bu durumu şu şekilde açıklar: Nasıl ki Hz. Peygamber dünyaya gelmeden önce diğer peygamberlerin feyiz kaynağı idiyse ve nasıl ki ruhlar âleminde onun nübüvveti diğer tüm peygamberlerden önce tasdik edildiyse, hatmü'l-velâye makamında olan Ticânî de dünyaya gelmeden evvel tüm evliyanın onun feyzinden istifade ettiği bir konumdur.¹⁴⁰

Sükeyric'in bu yöndeki açıklamaları, Ticânîyye müntesipleri nezdinde de kabul gören bir anlayışı yansıtır. Sükeyric, bu konuda yöneltlen eleştirilere, tasavvufî edebî bir gereği olarak her müridin müşşidini en kâmil zat olarak görmesi gerektiğine işaret ederek cevap verir. Ona göre, muhabbet ve hürmet konusunda Hz. Peygamber'i diğer peygamberlerle aynı seviyede görmek ne kadar yanlışsa, bir sâlikin de hürmet, muhabbet ve tazimde kendi müşşidini diğer müşşidlerle aynı derecede değerlendirmesi o kadar isabetsizdir.¹⁴¹

Abdülbâkî Miftâh, Sükeyric ve diğer Ticânî meşâyihinin Ticânî'nin makamını İbnü'l-Arabî veya hatmü'l-velâye makamına eriştiği kabul edilen diğer meşâyih'in makamından daha âlî gören izahlarını değerlendirirken, Ticânî'nin kendi metinlerinde bu yönde bir iddiada bulunmadığına dikkat çeker.¹⁴² Gerçekten de Ticânî'nin metinlerine bakıldığında, o, kutbiyyet ve hatmü'l-velâye meselesinde iddia sahibi olmanın yanısıra Allah nezdindeki makamının yüksekliğine işaret etmekte,¹⁴³ ancak Sükeyric'in açıkladığı şekilde kapsamlı bir üstünlük iddiası onda temaşa edilememektedir.¹⁴⁴ Ticânî'nin büyük şeyhi Bekrî'nin ve Nablusî'nin her devirde müstakil bir hatmü'l-velâye olduğuna dair kanaatleri, Ticânî'de de yankı bulmuş olmalıdır. Yani Ticânî, bu makama dair iddialı olsa da, bunun sadece kendi dönemini kapsadığının farkında görünmektedir.¹⁴⁵ Bu farkındalığa dair bazı işaretler, vefat

¹⁴⁰ Sükeyric, *Nehcü'l-hidâye*, 53-58.

¹⁴¹ Bk. Ahmed b. el-Hâc el-'Ayyâşî Sükeyric, *el-Îmânü's-sahîh fi'r-reddi alâ sâhibi'l-Cevâbi's-sarîh*, thk. Muhammed er-Râdî Gennûn (Ribat: Matba'atü Yâdib, 2017), 71-72.

¹⁴² Bk. Miftâh, *Hatmü'l-Kur'an*, s. 219. Miftâh'ın kastettiği, Ticânî'nin kendisini İbnü'l-Arabî'nin hatmü'l-velâye makamından üstün görmediğidir ki, onun dediği gibi bu yönde sarîh bir karîne mevcut değildir.

¹⁴³ Bk. Harâzîm, *Cevâhir*, 2/672. Bu yönde bir beyanı olan Ticânî bir başka yerde yalan yere kemâlât iddiasında bulunan kimsenin Allah'tan korkması gerektiğini belirterek böyle bir tavrın imansız ölmeye yol açacağına dikkat çeker. Bk. Harâzîm, *Cevâhir*, 1/236.

¹⁴⁴ Sükeyric, Ticânî'nin makamıyla ilgili bu iddiaları gündeme getirirse de, Ticânî, müritlerini müşşidlerini övme konusunda aşırılıktan kaçınmaları yönünde uyarmakta ve bu tür davranışların şer'î açıdan kabul görmeyeceğini belirterek onları uyarmaktadır. Bk. Ahmed b. el-Hâc el-'Ayyâşî Sükeyric, *Bülûğu'l-emânî bi'l-icâzeti li-mürîdi't-Ticânî*, thk. Muhammed er-Râdî Gennûn, Dijital kütüphanemde dizilmiş haldeki nüsha, 4.

¹⁴⁵ Ticânî'ye atfen "sahabe döneminde sâra üfleninceye kadar gelmiş geçmiş bütün velîler feyzini benden almıştır" cümlesi nakledilmekteyse de (bk. Muhammed Tayyib es-Süfyanî, *el-İfâdetü'l-Ahmediyye li-mürîdi's-se'âdeti'l-ebediyye* (Kahire: Matba'atü's-Sıdkî'l-Hayriyye, 1350), 190, 107. Söz; Harâzîm, *Cevâhir*, 2/786-787), Sükeyric dahi bunun şatahât kabilinden bir söz olduğuna dikkat çeker. Bk. Sükeyric, *Nehcü'l-hidâye*, 59. Bu cümle, Ticânî'nin bu mesele etrafındaki sair kanaatleriyle birlikte değerlendirildiğinde, bu sözün şahiyye türünden kabul edilmesi gerektiği de aşıkardır.

etmiş veya muammer olan velilere karşı hürmetsizliğe asla müsamaha göstermemesi, onları tazimin Hakk'ı tazim olduğunu vurgulaması ve müridlerini bu konuda sık sık uyarmasıdır. Ayrıca, kendi dönemindeki meşâyihin irşad halkasına giren ve onların rehberliğinde seyr ü sülûk eden sâliklerin hidayet bulacağı, çünkü o müşşidlerin de sâliki Hakk'a ulaştırıcı olduğuna dair beyanı bu kabildendir. O ayrıca, meşâyihin bir kısmını kabul edip bir kısmını inkarın ancak cehaletten kaynaklanabileceğini ifade etmektedir.¹⁴⁶ Ticânî, kendi müridlerinin sair müridana üstünlüğüne dair beyanlarını ise, usûlünü vasıtasız yakaza halinde Hz. Peygamber'den almaya bağlamaktadır.¹⁴⁷ Bu durumu da, Abdülkâdir-i Geylânî'nin kendi müridlerinin diğeri müridlerden üstün olduğuna dair beyanıyla da desteklemektedir.¹⁴⁸ Benzer şekilde, Ticânî'den önce hatmül-velâye makamında olduğunu iddia eden Vezzânî meşâyihinden iki zat, Mevlây Abdullah el-Yemlâhî ve oğlu Mevlây et-Tayyib de müridlerinin diğeri şeyhlerin müridlerinden üstün olduğunu yakaza halinde Hz. Peygamber'i görme (yakaza) üzerinden temellendirmekte ve müridlerinin hesapsız bir şekilde cennete gireceğini öne sürmektedir.¹⁴⁹ Bu zatların iddiaları ile Ticânî'nin müridleri için yaptığı bu tür beyanlar, bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmelidir. Zira hem Ticânî hem de bu iki Vezzânî şeyhi, müşşidlerinin telkin ettiğı evrâd ve ezkâra sıkı sıkıya yapışan, farzları ifanın yanı sıra nafil ibadetlerde de ihlâsı gözetken sâliklerin dahi Allah'ın mekrinden asla emin olmaması gerektiğini vurgulamış, bu tür bir üstünlük iddiasının hüsrana yol açabileceğine dikkat çekmişlerdir.¹⁵⁰

Ticânî'nin müridlerini uyardığı bahse konu meseledeki hassas tavrını onun kendi hayatında da gözlemek mümkündür. Örneğin, ahir ömründe kendisine “halifelerinizin nail olduğu ilâhî ikramlara bazı kutuplar dahi ulaşamıyorsa, siz hangi makamdasınız?” diye sorulduğunda dikkat çekici bir şekilde, “ben bir miskinden başka bir şey değilim” cevabını vermiştir. Ayrıca, Harâzim'in naklettiğine göre, Ticânî bulunduğu mecliste övüldüğü zaman buna müsamaha göstermemiş, “şu vakte kadar ne hakkıyla tevbe edebildik ne de kâmil imanı elde edebildik” diyerek tevazu göstermiştir.¹⁵¹ Keza bir müridi Ticânî'nin faziletine ve makamının yüceliğine dair kanaatlerini dile getirdiğinde, o şu cevabı vermiştir: “Müslümanlığın hakikatine tam olarak vâkıf olduğumuzu, kurtulduğumuzu düşünürsek, İslam'ın kokusunu bile alamayız.” Bu sözler onun tevazu ile mahviyet arasında bir denge kurduğuna ve ilâhî mekrden korkan bir tavır içerisinde olduğuna şahitlik ediyor olmalıdır. Bahse konu müridi, “Hz. Peygamber'i yakaza halinde gördüğünüz halde mi bunu söylüyorsunuz?” diye mukabele ettiğinde, Ticânî yukarıdaki cümleyi tekrarlayarak şu beyte

¹⁴⁶ Harâzim, *Cevâhir*, 2/683.

¹⁴⁷ Bk. Harâzim, *Cevâhir*, 2/787.

¹⁴⁸ Bk. Harâzim, *Cevâhir*, 1/140.

¹⁴⁹ Bk. Adnani, *La Tijâniyya*, 158-159.

¹⁵⁰ Ticânî, Hz. Peygamber dahi ilâhî mekrden emin değilken bize ne oluyor demektir ki, bu da bahse konu hususta temkini elden bırakmadığının işareti olsa gerektir. Bk. Süfyânî, *el-İfâde*, 191; Sükeyric, *el-İmânü's-sahîh*, 73-75, 197; Abdullah eş-Şerkâvî, *Şerhü'l-hikemi's-süfiyye ve hiye hikemü'l-Ârif-i Billâh eş-Şeyh Mahmûd el-Kürdî el-Halvetî*, thk. Muhammed Abdulkadir Nassâr-Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Kâhire: Dâretü'l-Kerez, 2008), 156-157.

¹⁵¹ Bk. Harâzim, *Cevâhir*, 1/186-187; Wright, *Realizing Islam*, 142.

işaret etmiştir:

وَأَمَّنْ مَكْرَ اللَّهِ بِاللَّهِ جَاهِلٌ *** وَخَائِفٌ مَكْرَ اللَّهِ بِاللَّهِ عَارِفٌ
وَلَا جَاهِلٌ إِلَّا مِنَ اللَّهِ آمِنٌ *** وَلَا عَارِفٌ إِلَّا مِنَ اللَّهِ خَائِفٌ

“Allah’ın mekrinden emin olan cahildir, O’nun mekrinden korkan ise ârifdir. Hiçbir cahil yoktur ki Allah’ın nimeti sebebiyle rahatlayıp gevşemesin. Yine hiçbir ârif de yoktur ki Allah’ın nimeti sebebiyle endişeye kapılıp kaygılanmasın.”¹⁵²

Ticânî’den nakledilen bu sözleri bir arada değerlendirdiğimizde ortaya çıkan tablo şudur: O, âlem-i manadaki makamına dair öne sürülen beyanları ikrar etmekte ve bu durum, onun tarîkat-ı Muhammediyye düşüncesini beslemektedir. Ancak aynı zamanda ilâhî mekrin farkında olan bir sûfî olarak, hem kendisini hem de müridlerini bu konuda uyarmaktadır. Onun mânevî makamına dair sözleri ile tevazu ve mahviyet içeren ifadelerini uzlaştırmak, ancak onun içinde bulunduğu hâlin gereği olarak konuştuğu kabul edildiğinde mümkündür. Öte yandan, Ticânî’nin bu makama dair iddialarının onu, Sedwick gibi bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi, geleneğin mezhebî bağlarından koparıp koparmadığı sorusu, onun ictihad ve usûl konusundaki yaklaşımlarına bakılarak değerlendirilmelidir. Ticânî’nin, kendi geleneğindeki usûlü takip edip etmediği, özellikle ictihad ve fikhî meselelerdeki tutumu, bu sorunun cevabını bulmada önemli bir ipucu sunar.

1.3.3. İctihad

Yakaza halinde Hz. Peygamber ile görüşerek istedikleri meseleleri onunla müzakere ettikleri öne sürülen veya velâyetin en üst derecesinde oldukları kabul edilen sûfiler açısından, “fakihi herhangi bir şer’î hüküm hakkında zannî bilgi elde etmek için tüm çabasını harcaması” anlamına gelen ictihad ıstılahı nasıl bir karşılık bulmaktadır? Sahip olduklarına inanılan bu imkân, onlara herhangi bir zahirî veya aklî delile başvurmaksızın dinî konularda hüküm verme ve ictihad etme yetkisi sağlamış mıdır? Bu sorulara cevap bulmak için Ticânî’yi odak noktasına alarak İbn İdrîs ve Senûsî’nin düşüncelerini de gözden geçirmek ve aralarındaki yaklaşım farkını belirlemek gerekir. Zira Tarîkat-ı Muhammediyye başlığı altında da ifade edildiği üzere, Ticânî modern araştırmacılarca bu mesele bağlamında İbn İdrîs ve Senûsî ile aynı çerçevede değerlendirilmekte ve XVIII. yüzyıl tasavvuf tarihinde yaşandığı iddia edilen reformun öznelereinden biri olarak görülmektedir. Ancak bu, aceleyle verilmiş bir yargıdır ve yukarıdaki açıklamaların ardından nihayetinde aşağıdaki ifadelerle de açıklığa kavuşacaktır.

İbn İdrîs’in bu konudaki görüşleri, temel olarak *Risâletü’r-reddi ‘alâ ehli’r-re’yi bi’s-savâb li-muvâfakati’s-sünneti ve’l-Kitâb*¹⁵³ adlı risalesinde yer almaktadır. O, Kur’an ve sünnette her

¹⁵² Süfîânî, *el-İfâde*, 24, 34. Söz; Abdülbâkî Miftâh, *Edvâun ‘ale’ş-şeyh Ahmed et-Ticânî ve etbâ’ihî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1430), 107.

¹⁵³ Bk. Radtke, *The Exoteric Ahmad Ibn Idris*, 47-80. Bu risalenin tahkikli neşri bu eserin içerisinde ilgili sayfalar arasına yer almaktadır.

meselenin hükmünün bulunduğunu savunarak, bu hükümleri bulamayanların cehaletlerinden dolayı aciz kaldıklarını öne sürer. Buna karşın cehaletten halas olmuş “takva ehli” kişiler, bildikleriyle amel ettikleri için Allah onlara bilmediklerini de öğretir. Dolayısıyla, bir âlimin Kur’an ve sünnette aradığı hükmü bulamaması nedeniyle re’y ile bir hükme varması, İbn İdrîs’e göre şeytanın aldatmacasına kapılmak anlamına gelir. Ona göre, ictihad sonucu ulaşılan bir hükme uymak konusunda âlim ile avam arasında bir fark yoktur. O, avamdan bir kişinin, bir âlimden aldığı fetvanın Kur’an ve sünnete dayanıp dayanmadığını sorması gerektiğini savunur. Hatta bir âlimin, geçmiş büyük âlimlerden birinin görüşünü esas alarak hüküm vermesini küfür, fık ve zulüm olarak değerlendirir. Bu nedenle, avamdan biri dahi, fetva aldığı âlimin hükmünü, Kur’an ve sünnete dayanmadığı gerekçesiyle reddetmelidir. İbn İdrîs’e göre, bir kimse fıkıh kitaplarında yer alan bir hükmün delillerini Kur’an ve sünnette görmeden onunla amel ederse, Yahudi ve Hristiyanlardan farkı kalmaz. Zira ona göre bu iki dinin mensupları da haham ve rahiplerini dinde otorite kabul etmektedir. Bu sebeple o taklidi mutlak olarak reddeder. Aynı şekilde, dört mezhepten birine bağlı bir âlimi sorgusuz sualsiz taklit etmek de ona göre şirk olarak değerlendirilir.¹⁵⁴ O, bir fikhî hükmün geçerli olabilmesi için mutlaka Kur’an ve sünnete dayanması gerektiğini vurgular. Ancak, hadislerin senedinin birinci derecede önemli olmadığını, sadece iki hadis çeliştiğinde hadis usulüne başvurulması gerektiğini belirtir. Ona göre takva sahibi âlimler içinse zâhiri ilimler ve kıyas nev’inden akli delillendirmeler gereksizdir; çünkü onlar “furkan ehli” zatlardır ki, aracsız bir surette ilmi doğrudan Hak katından almaktadırlar. İbn İdrîs, mezhep imamlarının da re’y yöntemini reddettiğini ileri sürerek onların Kur’an ve sünnete uymayan fetvalarının kabul edilmeyeceğini, Kur’an ve sünnette doğrudan hüküm bulunmayan meselelerin ise mübah dairesinde mütalaa edilmesini gerektiğini, bunun aksine bir yaklaşımın ise geçersiz olduğunu öne sürer.¹⁵⁵

İbn İdrîs’in ictihad meselesinde mezheplerin ilmî gelenekteki otoritesini kati surette reddetmesi ve takva sahipleri ile doğrudan ilhâm ve keşf yoluyla bilgiye ulaşanları kastetmesi, takva sahiplerinin yakaza halinde Hz. Peygamber ile doğrudan görüştüğüne olan inancıyla bağlantılı görünmektedir. Ancak, bu görüşünü doğrudan ifade etmek yerine “takva ehli” ifadesini tercih etmesi, muhtemelen Hicaz’daki ilmî çevrelerin kuvvetli tepkisinden çekinmesiyle ilgilidir.¹⁵⁶ Diğer yandan, İbn İdrîs’in, velâyet sahibi kişilerin doğrudan Allah’tan bilgi alabileceği ve Kur’an ayetlerindeki işaretlerin doğrudan onların kalbine

¹⁵⁴ İbn İdrîs’in taklit konusundaki bu görüşleri, XIX. yüzyılın sonlarında Muhammed Abdüh’ta da yankı bulmuştur. Abdüh’un önerdiği ıslah ve yenilenme, İbn İdrîs’inkiyle tamamen aynı çizgide olmasa da taklidi mutlak anlamda reddetme ve mukallitleri (taklitçileri) sert bir şekilde eleştirme tavrı her ikisinde de ortaktır. Geniş bilgi için bk. Ebubekir Sifil, *İslamî Bilincin İhyası* (İstanbul: Rihle Kitap, 2009), 106-112.

¹⁵⁵ Bk. İbn İdrîs, *Risâletü’r-Red, The Exoteric Ahmad Ibn Idris* içinde, 47-60.

¹⁵⁶ İbn İdrîs’in ve ardından Muhammed b. Osman el-Mîrganî’nin bu yaklaşımına, Ezher çevresinden çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. Bunların en önemlisi, Ezher şeyhi Hasan el-Attâr’ın (v. 1250/1835) bu bağlamda kaleme aldığı eleştiridir. Attâr özetle, ictihadın mezhep içinde mümkün olduğunu vurgulamakta ve mezhepler üstü bir ictihad anlayışını, gelenekteki birikimden hareketle reddetmektedir. Bk. Vikør, *Sufi and Scholar*, 242-247.

ilham edileceği yönündeki düşünceleri, Hakîm et-Tirmizî'nin ictihad hakkındaki görüşlerini hatırlatmaktadır. Tirmizî, fıkıh tahsilini Hanefî usûlüne göre tamamlamakla birlikte, bilahare Hanefiler'i re'y usûlü sebebiyle sertçe eleştirmiş ve re'yin akıl yürütmeden ziyade Hz. Peygamber'i yakaza halinde müşahade ile irtibatlı olarak basiret ve ilhâm yoluyla oluşan bir kanaat olduğunu savunmuştur. Tirmizî'ye göre, fıkıh ancak kalbi perdelenmiş kimseden bu perdelerin kalkmasıyla gerçek anlamda idrak edebildiği meselelerle alakalıdır. O fakihlerin kıyasını, ağacın dalları arasındaki benzerliğe bakarak dalları kök olarak kabul etmeye benzetir ki, bu da ona göre hatalı bir yaklaşımdır. Bu bağlamda kıyas ile ictihada aynı anlamı yükleyen Tirmizî, fikhî hükümlerin gerçek dayanağı olan illetleri ancak kalbine ilâhî hikmet nurlarının yansıdığı velîlerin kavrayabileceğini belirtir.¹⁵⁷ Onun kuvvetle muhtemel hatmül-velâye düşüncesiyle şekillenen bu yaklaşımının İbn İdrîs üzerinde de etkili olduğu görülmektedir. Nitekim İbn İdrîs de yakaza halinde Hz. Peygamber ile görüştüğünü iddia ederek hak ile batılı ayırt etme yetisine sahip olduğunu dile getirmiştir.

İbn İdrîs'in en çok faydalandığını beyan ettiği mürşidi Tâzî ve onun hocası Debbâğ'ın tutumlarına bakıldığında, bu iki zatın İbn İdrîs kadar keskin bir tavır sergilemedikleri görülmektedir. Debbâğ, yakaza hâlinde Hz. Peygamber'le sürekli irtibatla olduğunu belirtmiş ve bu irtibat sayesinde ortaya koyduğu fikhî hükümlerin, yani ictihadlarının daha muteber olduğunu savunmuştur.¹⁵⁸ Ancak, İbn İdrîs gibi avamı taklitçi olduğu için fık, zulüm ve şirk ile itham etmemiş, mezhep imamlarını takip eden ulemayı da eleştirmemiştir. Debbâğ'ın önde gelen halifesi olan ve *el-İbrîz*'i kaleme alan Sicilmâsî de, taklit ehli avamın bilgi itibarıyla taklitten tahkike geçemediği için tekfir edilemeyeceğini belirtmiş ve bu konuda Ehl-i Sünnet'in icma ettiğini ifade etmiştir. O, buna mukabil Mu'tezile'nin mukallitleri tekfir etmeye cevaz verdiğini belirtir.¹⁵⁹

Senûsî'nin ictihad konusundaki yaklaşımı incelendiğinde, onun da sûflerin ilham veya keşf vasıtasıyla elde ettiği bâtinî bilginin ve bu bilgi vasıtasıyla var olan ictihadlarının asla Kur'an ve sünnetle çelişmeyeceği, sûflerin ilham ve keşfinin Kitap ve sünnet ile kayıtlı olduğunu savunduğu görülmektedir.¹⁶⁰ O, İbn İdrîs'in tavrına benzer şekilde İbnü'l-Arabî'nin "efrâd"dan kabul edilen velilerin kalbine malum olunan ahkâmın murad-ı ilâhî ile, yani şariat ile tearuz halinde olmayacağı görüşünü benimsemiş, bu zevatın serdettiği ahkâm

¹⁵⁷ Bk. Aiyub Palmer, *Sainthood and Authority in Early Islam: Al-Hakim al-Tirmidhi's Theory of Wilaya and the Reenvisioning of the Sunni Caliphate* (Leiden-Boston: Brill, 2020), 119-120; Samer Dajani, *Sûfis and Shari'a: The Forgotten School of Mercy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023), 79-81.

¹⁵⁸ Khodamoradi, "Tariqah Muhammediyyah as Tariqah Jami'ah", 372.

¹⁵⁹ Bk. Ahmed b. el-Mübârek es-Sicilmâsî, *Reddû't-teşdîd fî mes'ele'ti-taklîd*, thk. Mevlây el-Hüseyn b. Hasan Elhayyân (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfî ve Ş-Şu'ûnî'l-İslâmiyye, 2010), 67.

¹⁶⁰ XVIII. ve XIX. yüzyıllardaki ictihad meselesi üzerine araştırmalar yapan Rudolph Peters, Senûsî'yi taklit karşıtı "fundamentalistler" arasında sayarak bu grubun vahiy dışında ilham gibi hiçbir bâtinî tecrübeyi kabul etmediğini iddia etmektedir (bk. Rudolph Peters, "Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam", *Die Welt des Islams*, XX/3-4 (1980), 132). Ancak Senûsî, belirtildiği gibi, tam da bunun tersini savunmaktadır. Bu konuya dikkat çeken bir başka çalışma için bk. Ahmad Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850", *Journal of American Oriental Society*, 113/3 (Jul.-Sep. 1993), 356.

arasında herhangi bir çelişki bulunmayacağını iddia etmiştir.¹⁶¹ Senûsî, taklidi eleştirme konusunda ise İbn İdrîs kadar katı bir tutum sergilememiş, avamın taklidine daha hoşgörülü yaklaşmıştır. O, *İkâzû'l-vesenân* adlı eserinde İbn İdrîs'ten ıktibaslarda bulunmuş,¹⁶² ancak muhtemelen olası tepkileri önlemek için onun adını doğrudan anmamış, fikirlerini savunurken klasik kaynaklara dayanmayı tercih etmiş ve bu yolla görüşlerini daha kabul edilebilir kılmaya çalışmıştır. Mâlikî mezhebine bağlılığını vurgulayan Senûsî, örneğin kıyamda ellerin durumu konusunda Mâlikî mezhebinin genel görüşüne aykırı olarak ellerin bağlanmasını tavsiye etmiştir. Ancak o bunu mezhepten sapmak değil, Mâlikîliğin asıl hükmünü belirlemek olarak değerlendirmiştir.¹⁶³

Senûsî, dört mezhep imamının ona göre Kur'an ve sünnete aykırı hükümlerini asla kabul etmeme yönündeki kanaatte İbn İdrîs ile aynı çizgiyi takip etmekle birlikte bunu daha yumuşak bir dille ifade etmiştir. Ona göre mezhep imamları bilinçli olarak Kur'an ve sünnete aykırı hükümler vermezler; ancak bu iki kaynağa muhalefet etmelerinin sebepleri on maddede özetlenebilir.¹⁶⁴ Mezhep otoritesine karşı İbn İdrîs kadar katı bir tavır sergilemeyen Senûsî, mezhep imamlarının sünnetle çelişen görüşleri olması hâlinde, âlimlerin sünneti tercih etmeleri gerektiğini savunmuştur. Bir mezheple kayıtlı olmanın başka bir mezhepte esas alınan daha kuvvetli bir sünneti terk etmek anlamına geleceğini, bunun da mezhep imamına sünneti de aşan bir otorite tanımakla aynı manaya geleceğini belirtmiştir. Ona göre dört mezhep imamı da kendi görüşlerinin Kur'an ve sünnetle çelişmesi durumunda terk edilmesini tavsiye etmişlerdir. Tam da bu sebebe binaen alim bir kimse herhangi bir hükme varacağı zaman hangi mezhebin delili daha kuvvetli ise onu araştırıp bulmalı ve onunla amel etmelidir. Senûsî, İbn İdrîs'in aksine, Kitap ve sünnette hakkında sarîh bir hüküm bulunmayan meselelerde kıyas veya re'y metoduyla icthad edilmesini kabul etmiştir. Ancak, bir mesele hakkında hadis bulunması durumunda kıyası kesinlikle caiz görmemiştir.¹⁶⁵ Ona göre, yaşadığı dönemde mutlak müctehid bulunmamakla birlikte, belli meselelerde icthad edebilen mukayyed müctehidler mevcuttur. Bu nedenle o, sadece âlimlerin icthad edebileceğini ve avamın bir âlimi takip etmesi gerektiğini savunmuştur. Bununla birlikte, verilen fetvaların Kur'an ve sünnete dayanıp dayanmadığının sorgulanması gerektiğini öne sürmüş, ancak avamın bu konuda ihmalkâr davranması

¹⁶¹ Bk. Dajani, *Sûfis and Shari'a*, 144-145. İbn İdrîs'in icthad hususundaki görüşleri bu şekilde katı olsa da Yemen'de Vehhâbîler'e karşı İbnü'l-Arabî'yi müdafaa etmenin yanı sıra *Füsûs* ile Kayserî'nin İbnü'l-Fârız'ın *et-Tâyye* üzerine yazdığı şerhini okutması dikkat çekicidir. Bk. Dajani, *Sûfis and Shari'a*, 258-259.

¹⁶² Bernd Radtke ve arkadaşlarının, *İkâzû'l-vesenân*'da İbn İdrîs'in *Risâletü'r-red*'inden yapılan ıktibaslara işaretleri için bk. Radtke, *The Exoteric Ahmad Ibn Idris*, 81-94.

¹⁶³ Vikør, *Sufi and Scholar*, 110-111; 221-224. Senûsî'nin bu eserinde hem İbn Teymiyye'den hem de İbn Arabî'den alıntılar yapması, muhatap aldığı kişilere bu iki önemli şahsiyetin fikirleri arasında bir denge kurmaya çalıştığı izlenimini vermeye yönelik olabileceği gibi, bu tutum onun ilim hayatı boyunca karşılaştığı farklı düşünceleri harmanlayarak bir sentez ortaya koyduğu şeklinde de yorumlanabilir.

¹⁶⁴ Bk. Muhammed b. Ali es-Senûsî, *Buğyetü'l-makâsîd*, 7-11. Örneğin Senûsî, bu sebepler arasında, mezhep imamlarının ilgili hükmü destekleyen daha güçlü bir rivayete ulaşamamış olmalarını veya ulaşmış olsalar bile bu rivayetin delaletinin sarîh olmaması gibi durumları sayar.

¹⁶⁵ Bk. Muhammed b. Ali es-Senûsî, *Buğyetü'l-makâsîd*, 18-19.

durumunda onları fisk veya şirkle suçlama yoluna gitmemiştir.¹⁶⁶

Senûsî'nin kanaatlerini hülasa etmek gerekirse, o İbn İdrîs'in mutlak taklit karşıtlığına ve mezhep taassubuna¹⁶⁷ karşı duruşuna büyük ölçüde katılmakta, ancak bunu daha mutedil bir üslupla ifade etmektedir. Onun, hakkında açık bir nas bulunan meselelerde re'y ve kıyası reddetmesi İbn İdrîs ile ortak bir tutumken, hakkında nas bulunmayan meselelerde mutlak olmasa da mukayyed ichtihadın mümkün olduğunu kabul etmesi, onu İbn İdrîs'ten ayıran bir noktadır. Bu nispeten yumuşak tavrının Ticânî ile irtibatı sebebiyle olduğu düşünülebilir.¹⁶⁸ Zira Ticânî'nin ichtihad ve taklit konularında İbn İdrîs ve Senûsî kadar katı bir tavır almadığı bilinmektedir. O, fakih ile sûfiyi, bir diğer ifadesiyle fakîri eşdeğer görerek, gerçek fakihlerin aynı zamanda ârifler olduğunu beyan eder.¹⁶⁹ Ticânî, Hz. Peygamber'e yakaza hâlinde her türlü meselesini arz ettiğini ifade etmekte ve "hatmiyyet" makamını uhdesinde bulundurduğunu öne sürer. O, zâhirî ve bâtinî bilgiyi kesb hususundaki bu güçlü vurgusundan hareketle bu iki sahadaki ilimlerde kendisine bir ichtihad sahası açmakla birlikte, İbn İdrîs ile Senûsî'nin mezhep, re'y, ichtihad ve taklit gibi konulardaki gelenek reddi ve eleştirisi ondan müşahade edilmemektedir.

Ticânî, ichtihadın şartlarını miras aldığı gelenekle uyumlu bir çerçevede izah eder. Ona göre ichtihad edebilmek için bir mesele hakkında Kur'an ve sünnette yer alan hükümleri, o meseleye dair gelenekte yapılan istidlalleri, ortaya konan delilleri ve meselenin içinde bulunulan arz ettiği vaziyeti bilmek gereklidir (nas ve istidlâl). Yani sadece bâtinî bilgiye sahip olmak ichtihad için yeterli değildir. O, İbn İdrîs'in öngördüğü gibi ichtihad için gereken tek şartı müttaki olmakla sınırlandırmaz. Ayrıca, kendisine yöneltilen fikhî sorulara cevap verirken bazen doğrudan nassı esas alır, bazen de *Muhtasar*'a veya İmam Mâlik'in başka bir Mâlikî fıkıh eserlerindeki görüşüne başvurur.

Ticânî, fakihin ichtihadında isabet ederse iki, hata ederse bir sevap alacağını¹⁷⁰ savunan klasik anlayışı benimseyerek, İslam tarihinin ilk asrından itibaren fıkıh ilminin taşıyıcısı olan ihlas sahibi fukahânın ilmî gayretlerini takdir eder. Salıklarına de onlara hürmet

¹⁶⁶ Knut S. Vikør, "The Shaykh As Mujtahid: A Sûfi Conception of İjtihad?", *El Sûfismo y las normas del Islam*, ed. ve trc., Alfonso Carmona (Murcia: Editora Regional de Murcia Colección Ibn 'Arabi, 2006), 351-354.

¹⁶⁷ "Taassub" kavramına bu bağlamda olumsuz bir anlam yüklenmesinin modernleşme dönemiyle başladığı, daha önce bu kelimenin "gayret-i dîniyye" anlamında kullanıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla klasik dönemde kabul gören ve dinî gayretle beslenen mezhep taassubu veya taassubun anlam hiyerarşisinin, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren birçok kavramın anlam hiyerarşisi gibi alt üst olduğu görülmektedir. Bu meselenin tarihî seyri için bk. İsmail Kara, *İçinden Geçen Günler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), 53-75.

¹⁶⁸ Senûsî'nin Ticânî'ye hürmeti, onun gusledildiği sudan teberrük niyetiyle içecek derecede çoktur. Onun hürmetinin boyutları hakkında geniş bilgi için bk. Bk. Ahmed eş-Şerîf es-Senûsî, *el-Envâru'l-kudsîyye fî mukaddimeti't-Tarîkati's-Senûsiyye* (İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1339), 13.

¹⁶⁹ Ticânî, yalnızca zâhirî ilim sahibi olmanın övülen fakihler sınıfına dahil olmak için yeterli olmadığını vurgular. "Dinde, fıkıhtan daha faziletli bir şeyle ibadet edilemeyeceği gibi, bir fakih, şeytana bin ibadet edenden daha ağır gelir" (İbn Mâce, *Sünen*, Kâhire: Matba'atü Dârü İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, trs., 1/81, nr. 222) hadisindeki fakih tabiriyle şer'î ilimlerden nasibi olan arifler ve velilerin kastedildiğini belirterek, fakih ile sûfiyi aynı çerçevede ele alır. Bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 93.

¹⁷⁰ Bu husustaki rivayetler için bk. Buhârî, *İ'tisâm*, 21.

göstermelerini tavsiye eder. O bu bağlamda avâmın bir mezhebe mensubiyetini gerekli görmekle birlikte, mezhep içinde hangi fakihin takip edileceği hususunda belirli bir ayrıma gider.¹⁷¹ Ticânî'nin "fakih"le kastı, sadece zâhirî ilim sahipleri değil, bu ilimlerden behresi olmakla birlikte ârif-i billâh sıfatını taşıyanlardır. Ona göre, hakiki fıkıh, sadece zahirî hükümleri bilmek değil, aynı zamanda Allah'ın hukukunu ve bu hukuka ilgili edepiyle hakıyla yerine getirmektir. O, sadece zâhirî ilimle yetinen fakihlerin bu yükümlülükleri yerine getirmekte yetersiz kalacağını belirtir ve buna hakkıyla ancak nebîler, ârifler ve siddîkların muktedir olabileceğini belirtir.¹⁷² Bu bağlamda, Ticânî'nin takdir ettiği ve salıklarına methetmelerini ve izinden gitmelerini tavsiye ettiği fakihler, yalnızca fikhî bilgiyle yetinmeyen, aynı zamanda irfânî derinliğe sahip âriflerdir. Bu durum, özellikle Mağrib bölgesindeki Mâlikî gelenekte sûfî fakihlerin önemli bir yer tutması gerçeğiyle de örtüşmektedir.¹⁷³

Ticânî, delaleti kat'î nas sözkonusu olduğundaysa ictihada karşı çıkar.¹⁷⁴ Onun bu yaklaşımı Mâlikî geleneğiyle uyumlu olduğu gibi, o fikhî tercihleri ve fetvalarındaki titiz yaklaşımı gereği¹⁷⁵ bazı meselelerde mütekaddimîn dönemi Mâlikî âlimlerinin ictihadları yerine müteahhirîn dönemi Mâlikî ve Şâfiî âlimlerinin ictihadlarını tercih etmiştir.¹⁷⁶ İbn İdrîs ve Senûsî ile karşılaştırıldığında mezhep ve ictihad konularında daha esnek bir tutum sergileyen Ticânî, aynı zamanda Mâlikî fıkıh kitaplarında yer alan pek çok hükmü eleştirmekten de geri durmamıştır. Bazı fetvalarında, mütekaddimîn dönemine ait Mâlikî fıkıh kitaplarında bulunan kimi hükümleri, naslar ve seleflerinin görüşleri doğrultusunda yeniden inceleyen Ticânî; mut'a nikâhı, dörtten fazla eşe izin, ehl-i kitabın boğazlamadan kestiği hayvanların yenilebilirliği ve annenin emzirme zorunluluğun iptali gibi meselelerdeki fetvaları sert bir şekilde eleştirmiştir.¹⁷⁷ Ticânî, bu fetvaları veren geçmişteki âlimleri ve kendi dönemindeki benzer fakihleri eleştirirken, bu kişilerin kibir gibi ahlaki zaafarla malul olduğunu ve nefislerindeki hastalıkların, fetvalarının bağlayıcılığını ortadan kaldırdığını belirtmiştir. Ayrıca, müridlerini bu tür fakihlerden uzak durmaları konusunda uyarmıştır. Onun bu tutumu, özellikle Mağrip Mâlikîliği bağlamında şaşırtıcı bir durum değildir.¹⁷⁸ Nitekim dönemin birçok âlim-sûfîsi gibi, Ticânî de klasik fıkıh kitaplarının birçok

¹⁷¹ Harâzim, *Cevâhir*, 2/820-821; Wright, *On the Path of The Prophet*, 128-130.

¹⁷² Harâzim, *Cevâhir*, 1/449; 2/596, 724.

¹⁷³ Mâlikî tabakât metinlerinde bu türden fakihlere sıkça rastlanıldığı gibi, Ticânî'nin ismi de Malikî tabakât eserlerinde mevcuttur. Misal için bk. Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Kâsım Mahlûf, *Şeceretü'n-nûru'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/542.

¹⁷⁴ Onun bu kanaatinde Şa'rânî'ni tesiri olduğunu söylemek de mümkündür. Şa'rânî de Kitap ve sünnete muhalif re'yi reddetmekte, özellikle Ebû Hanîfe'nin bu husustaki beyanlarına işaret etmektedir. Bk. *Abdolvahhâb eş-Şa'rânî, el-Mizânü'l-kübrâ* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2004), 91-98.

¹⁷⁵ Bk. Harâzim, *Cevâhir*, 1/181.

¹⁷⁶ Harâzim, *Cevâhir*, 1/100-105; Miftâh, *Edvâun 'ale's-şeyh Ahmed et-Ticânî*, 41.

¹⁷⁷ Harâzim, *Cevâhir*, 2/829-834.

¹⁷⁸ Zira "V/X. asra kadar oluşan Mâlikî fıkıh literatürü, "ümme'hât" adıyla anılan ve belirli Mâlikî çevrelerinin rivayet ve görüşlerini derleyen geniş eserlerle bu eserler üzerine yapılmış çalışmalardan oluşuyordu. IV/X asırdan itibaren bu geleneğin dışına çıkılarak önceki nesillere ait belli bir kitabı esas almayan ve Mâlikî fıkıh birikimini yazarın tercihleri ve ifadeleriyle ortaya koyan muhtasar eserler kaleme alınmaya

şerh ve haşiyeyle dolup taşıdığını ifade etmiş, bu duruma yönelik eleştirisini şu sözlerle dile getirmiştir: “Bu zamanda insanların ulemadan en çok beklediği şey, fıkıh kitaplarını içlerindeki ilavelerden arındırmalarıdır.”¹⁷⁹ Ticânî'nin bu eleştirisi, velilerin bâtin ilimlerinin taşıyıcılığı yapmaları, Hz. Peygamber'in mirasçısı olarak ihya görevini üstlenmeleri, buna binaen de şeriata taalluk eden meselelerde zuhur eden hataları izale etmek gibi vazifeleri olması yönündeki düşüncesiyle de bağlantılıdır.¹⁸⁰ Ona göre bir velî, ilâhî bilgiye muhatap olduğunda fıkıhın gerçek anlamını kavrayabilir ve ilâhî ilimlerin özüne tam anlamıyla vakıf olabilir. Ancak bu bilgilerin hiçbir şekilde şeriatıta var olan hükümleri aşamayacağı, yalnızca onları tamamlayabileceği inancı Ticânî'nin temel ilkelerinden biridir.¹⁸¹

Ticânî'nin ictihad, mezhep ve fetva meselelerine dair özetlenen bu yaklaşımı, aslında fikrî olarak izini sürdüğü Şa'rânî'nin bu meseledeki tavrının bir yansımasıdır.¹⁸² Onun görüşleri, Şa'rânî'nin *el-Mizânü'l-kübrâ* adlı eserindeki düşüncelerle büyük ölçüde örtüşmektedir. Ancak Şa'rânî'nin Senûsî ile İbn İdrîs'te de karşılık bulan, fakat fakihlerin kolayca benimseyemeyeceği bazı görüşleri konusunda Ticânî'nin daha temkinli bir yaklaşım sergilediği de dikkat çekmektedir.

Şa'rânî, tasavvuf tarihinin erken dönemlerinde tartışılan bilgi edinme yolları konusunda, ehl-i re'y'in nazar ve istidlâlüne ehl-i hadîsin teslim ve imanını eklerken, kendi geleneğindeki diğer sûfiler gibi keşf ve yakîni de bu yollardan biri olarak kabul eder. O, zahirî ilimlere dair tahsilin ikmalin ardından şeyhi Ali el-Havvâs'ın rehberliğinde gerçekleştirdiği seyrüsülûk sonucunda zevk, keşf ve yakîni elde edip şeriatin özüne basiret gözüyle nüfuz ettiğini vurgular. Mezhep imamlarının hepsinin ictihadında isabet ettiğini, hak üzere olduklarını¹⁸³ ve onları taklit eden mezhep müctehidleri ile takip eden dönemdeki mukallitlerin de hak yolda olduklarını beyan eden Şa'rânî'nin bu görüşleri İbn İdrîs ve Senûsî'de makes bulmazken, Ticânî bu meselelerde onunla aynı görüştedir. Şa'rânî'ye göre mezhep imamlarının usûllerinin teslim ve imana dayanması mümkün olduğu gibi nazar ve istidlâl de geçerli bir usûldür. O, bunun yanında bâtinî ve mânevî bir usûlünde de var olduğunu

başlanmıştır.” Bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, “er-Risâle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/119. Ticânî'nin eleştirisi, V./X. yüzyıl sonrasında oluşan literatüre yöneliktir. Onun re'y (kişisel görüş) hakkındaki düşüncelerini ve kitapların satır aralarına serpiştirilmiş gereksiz fazlalıklardan arındırılması yönündeki ifadelerini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

¹⁷⁹ Bk. Süfyânî, *el-İfâde*, 56, 188. söz; Wright, *On the Path of The Prophet*, 133.

¹⁸⁰ Ticânî bu düşüncenin taşıyıcılığı yaptığı gibi büyük şeyhi Hıfînî de bu hususa sık sık dikkat çekmektedir. Bk. Rashida Chic, “Les Debut d'une tariqa, la Halwatiyya Égyptienne au XVIII^e Siècle d'Apres l'Hagiographie de Son Fondateur Muhammad ibn Salim al-Hifni (d. 1181/1767)”, *Le Saint and Son Milieu*, ed. Rashida Chih-Denis Gril (Le Caire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 2000), 144.

¹⁸¹ Bk. Harâzîm, *Cevâhir*, 1/469; Wright, *On the Path of The Prophet*, 135.

¹⁸² Ticânî'nin Şa'rânî'nin eserlerini dikkatlice mütalaa ettiği ve umumi fikriyatında Şa'rânî'nin güçlü tesiri olduğuna dair bazı misaller için bk. Mıhçıoğlu, *Ahmed Ticânî*, 143, 151, 153, 174-175.

¹⁸³ Bu noktada akla gelen, “hepsi hak üzere ise ihtilaf hangi meselededir” sorusuna Şa'rânî, ihtilafın öze değil, detaylara ilişkin olduğunu; mezhep imamlarının görüşlerinin birbirini geçersiz kılmadığını ve ihtilafın ruhsat ve zaruret gibi durumlardan kaynaklandığını belirterek cevap verir. Bk. Şa'rânî, *el-Mizânü'l-kübrâ*, 17, 34-35. Şa'rânî onların tümünün isabet üzere olduğunu görebilmek için de bir mürşide intisap ile seyrüsülûku şart görmektedir. Bk. Şa'rânî, *el-Mizânü'l-kübrâ*, 54-55.

belirtir ve mezheplerin kurucu imamlarının bu usûlü de kullanmaktan uzak olmadıklarını ifade eder. Şa'rânî, bu imamların yakaza hâlinde Hz. Peygamber ile görüşerek hükümlerinin doğruluğunu teyit etme imkânına sahip olduklarını da öne sürer.¹⁸⁴ Böylelikle hem ehl-i re'yin¹⁸⁵ hem de ehl-i hadîsin farklı usûllerde aynı hakikate ulaşabileceğini savunur. Bu bağlamda, Şa'rânî'nin görüşleri, İbn İdrîs ve Senûsî'nin eleştirilerine geçmişten bir cevap niteliğindedir. O, dört mezhep imamı ve diğer mezhep müctehidlerinin de şer'î bilgiyi yakaza halinde doğrudan kaynağından alabilme imkânına sahip olduklarını ifade eder ki, İbn İdrîs ile Senûsî bu imkana sahipken onların da bu imkandan mahrum olmadığını Şa'rânî'nin beyanı ışığında söylemek mümkündür.¹⁸⁶ Ticânî de bu görüşte Şa'rânî ile aynı çizgidedir ve o özellikle mezhep imamlarının fetvalarına ve ictihadlarına itiraz etmez; yalnızca tarih boyunca, onun ifadesiyle, "nefsinin esiri olmuş" fukahânın fıkıh eserlerinde yer alan kanaatlerini kabul etmez.

Şa'rânî'nin, mukallitlerin bir mezhebe mensubiyetinin gerekliliğine dair görüşleri de İbn İdrîs ile Senûsî'de makes bulmazken, bu görüş Ticânî tarafından benimsenir. Şa'rânî, bu durumu müridin şeyhinden başkasına yönelmemesinin gerekliliğiyle ilişkilendirerek açıklar.¹⁸⁷ Ticânî de mürid-mürşid ilişkisine dair kanaatlerinde Şa'rânî'den etkilenmiştir. Ayrıca Şa'rânî, mukallitlerin mezhep imamlarının verdiği fetvaların delillerini sorgulamasını edebe aykırı görür ve mezhep içindeki ihlâslı müctehid âlimlerin görüşlerine itiraz etmenin fayda yerine zarar getireceğini savunur.¹⁸⁸ Bu konuda da İbn İdrîs ile Senûsî Şa'rânî ile ters düşerken Ticânî onunla aynı görüştedir. Bunun yanı sıra, Ticânî'nin, velâyet sahiplerinin keşfî bilgileri sebebiyle şer'î hükümlere dair söz söyleme yetkisine sahip olduklarına dair düşüncesinin de Şa'rânî'de bir karşılığı vardır. Her ikisi de mânevî kemâlât ehlinin şeriatın zâhirinde kalmayacağını, özüne nüfuz edebileceğini ve mezhep içi veya mezhepler arası tercih yapabileceklerini kabul eder. Bu iki zat da, mutlak ictihad mümkün olmasa da mukayyet ictihadın böyleleri için mümkün olduğunu ifade eder.¹⁸⁹ Binaenaleyh Ticânî'nin bu konudaki görüşlerinde büyük ölçüde miras aldığı geleneğin, bilhassa Şa'rânî'nin tesiri olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca, Şa'rânî'nin etkisinin yalnızca bu meseleyle sınırlı olmadığı da açıktır.¹⁹⁰

Özetle, Ticânî'nin yukarıda belirtilen üç meseledeki tutumu incelendiğinde, onun ne

¹⁸⁴ Şa'rânî, *el-Mizânü'l-kübrâ*, 26, 35-37; Radtke, *The Exoteric Ahmad Ibn Idris*, 15-18.

¹⁸⁵ Anlaşıldığı üzere Şa'rânî ve Ticânî'nin re'y ile kastettiği, Kur'an ve sünnetle çelişmeyen ve nassın hakkında hüküm bildirmedikleri konulardaki ictihaddan ibarettir. Aksi durumdaki re'yi ise Şa'rânî'nin de eleştirdiğine yukarıda değinilmişti.

¹⁸⁶ Senûsî'nin bazı fetvalarına karşı reddiye yazan tanınmış Ezher şeyhlerinden Muhammed İliş (v. 1299/1882), onun mezhep imamlarının nassa aykırı olabilecek ictihadlarını reddetmenin gerekli olduğu yönündeki görüşlerine cevap verirken bu noktaya işaret etmekte ve Şa'rânî'nin Ali el-Havvâs'tan bu yöndeki ifadelerini nakletmektedir. Bk. Vikør, *Sûfi and Scholar*, 253-254.

¹⁸⁷ Şa'rânî, *el-Mizânü'l-kübrâ*, 39-41.

¹⁸⁸ Şa'rânî, *el-Mizânü'l-kübrâ*, 68-72, 76-78.

¹⁸⁹ Şa'rânî, *el-Mizânü'l-kübrâ*, 62-65.

¹⁹⁰ Ticânî'nin Şa'rânî'nin eserlerini dikkatlice mütalaa ettiği ve umumi fikriyatında Şa'rânî'nin güçlü tesiri olduğuna dair bazı misaller için bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 143, 151, 153, 174-175.

neo-sufizm savunucularının veya eleştirmenlerinin iddia ettiği gibi XVIII. yüzyıl Mağrib'deki tasavvuf “reformunun” öncülerinden olduğu ne de bu konularda tamamen veya büyük ölçüde İbn İdrîs ve Senûsî ile aynı çizgide yer aldığı söylenebilir. Diğer yandan, ictihad meselesi onun tarikat-ı Muhammediyye düşüncesinde İbn İdrîs ile Senûsî'de olduğu gibi merkezî bir yer tutmaz. Ticânî, kutbiyyet ve hatmül'-velâye gibi meselelerdeki iddialarına rağmen özellikle ictihad ve taklit konularında bu iki isimden ayrılarak daha ihtiyatlı bir dil kullanmış, daha temkinli ve itidalli bir tavır benimsemiştir. Ayrıca onun Şa'rânî'nin dinî düşünceyi ihya yönündeki çizgisini takip ettiği görülmektedir. Yani Ticânî, miras aldığı gelenekteki ihyâ ve tecdid anlayışına uygun şekilde hareket etmiştir.¹⁹¹ Bahse konu gelenekte müceddid, şeriatın özüne vakıf, ilmiyle amel eden ve ihlâs sahibi bir âlimdir. Onun görevi, dinin teorik ve pratik yönlerini aslına döndürmek, itikadî ve özellikle amelî bid'atleri ortadan kaldırarak sünneti yeniden ihya etmektir. Bu açıdan bakıldığında, tecdid dinî reform değil, teorik ve pratik yönleriyle dinî hayattaki bozulmaların giderilerek dini düşüncenin sahih bir şekilde aslına uygun olarak yeniden tesisidir.¹⁹² Ticânî'de gözlemlenen de büyük ölçüde bu anlayışın bir yansımasıdır.

Sonuç

XX. asrın meşhur müsteşriklerinden Fazlur Rahman, XVIII. asırdan itibaren İslâm dünyasında zuhûr eden İdrîsiyye ve Senûsiyye gibi tarikatlarının tasavvuf tarihinde bir kırılmaya yol açtığını, daha önce gayr-ı sünnî bir mahiyet arz eden tasavvuf ve tarikatların bu tarikat müessisleri eliyle daha sünni bir çizgiye evrildiğini, hadis araştırmaları bu tarikat ehline daha da önem verildiğini ifade ile bu zevatın tasavvufu reforme ettiğini iddia etmiş ve reformist addettiği bu çizgiyi neo-sufizm kavramıyla tanımlamıştır. Onun bu kavramsallaştırması yine batılı kimi tasavvuf araştırmacıları tarafından tahlile tabi tutularak kısmen tenkit edilmiş ve fakat reform iddiası sahiplenilerek Ahmed et-Ticânî ve ona nispet edilen Ticânîyye'de bu kapsamda mütalaa edilmiştir. Bir diğer muasır batılı tasavvuf araştırmacısı Mark Sedwick de “reformist” bu üç tarikatin ortak paydasını et-Tarikatü'l-Muhammediyye kavramı ile bu kavramın alt başlıkları olarak yakaza, hatmül'-velâye ve ictihâd kavramlarının teşkil ettiğini öne sürmüş, bu kavramların daha önce bir

¹⁹¹ Bu meselede Şâzeliyye-Nâsiriyye tarikatına mensup âlimlerin XVII. yüzyıldan itibaren bölgede etkili olduğu, Filâli sultanlarından Mevlây Muhammed ile oğlu Mevlây Süleyman'ın da farklı tonlarda olsa da ihyâ hareketine katkıda bulunduğuna dair bk. Mihçioğlu, *Ahmed Ticânî*, 26-28, 48-49.

¹⁹² Bu kanaat, Şa'rânî'nin de ictihad meselesinde fikirlerinden istifade ettiği Süyûtî'nin tecdid meselesine dair *et-Tenbih (et-Tenbi'e) bi-men yeb'asühullahü 'alâ ra'si külli mi'e* isimli risalesinde zikredilen ve hem kendisinin hem de atıf yaptığı ulemanın kanaatidir. Bk. Özgür Kavak, “Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdid Meseleleri: Süyûtî'nin *Et-Tenbie*'si Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Marife*, 9/3 (Kış 2009), 170. Ticânî ile çağdaş Moritanyalı Kâdirî şeyhlerinden ve ulemeden Muhtâr el-Kuntî'de de tecdid ve ihyâ fikri güçlüdür. O, Süyûtî'nin zikredilen kanaatlerine atıfta bulunarak kendi dönemine kadar gelen müceddidleri zikretmekte, oğlu Muhammed de babasının hicrî XII. yüzyılın müceddidi olduğunu ileri sürmektedir. Bk. Batran, *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and The Western Sahara*, 83-86. Dolayısıyla İslâm tarihi boyunca var olan ve geleneğe yaslanan ihyâ ve tecdid düşüncesinin Ticânî'nin devrinde de en azından Mağrib'de ve Moritanya'da canlılığını muhafaza ettiğini söylemek bu bilgiler ışığında mümkün olsa gerektir.

sufi için aynı anda sözkonusu edilmediğini iddia etmiştir.

Tasavvuf ve tarikatların XVIII. asır öncesi büyük ölçüde gayr-ı sünnî bir mahiyet arz ederken bilahare sünnî bir renge boyandığı, hadis araştırmalarına ağırlık veren sûfilerin bu asrın başından itibaren çoğaldığı iddiası, Ticânî'nin ilmî mirasçısı olduğu Kuzey ve Batı Afrika coğrafyasındaki sûfi çevreler dikkate alındığında büyük ölçüde hatalıdır. Kâdiriyye, Şâzeliyye ve Halvetiyye'nin alt kollarıyla hüküm sürdüğü bölgede âlim-sûfi kimliği hayli belirgindir. Filâli sultanları Mevlây Muhammed ve oğlu Mevlây Süleyman de (XVII ve XVIII. asırlar) sünnî tasavvuf anlayışının tahkimi hususunda gayret göstermiştir. Aynı dönemde Fas'ın güneyinde tesis ettikleri tekke ve medreselerde Şâzeliyye'nin Nâsiriyye kolu şeyhleri de hadis tedrisine yoğunlaşmış ve Nâsiriyye şeyhlerinin bu sahadaki tesiri Mısır'dan Hicaz'a kadar uzanmıştır

Ticânî'nin neo-sufizm hareketinin veya XVIII. asırdaki sözümona reform hareketlerinin bir parçası olduğu ya da onun tarikat-ı Muhammediyye düşüncesinin muasırı Ahmed b. İdrîs ve Senûsî ile aynı paralelde olduğuna yönelik bahse konu iddialar da birçok noksanı barındırmaktadır. Zira o, tevarüs ettiği gelenekteki Tarikat-ı Muhammediyye tasavvurları içerisinde özellikle Şa'rânî'den itibaren Hint alt kıtasından Mağrib'e kadar benimsenen ve Hz. Peygamber'in sünnetine ittiba ve ona çokça salât u selâm getirmek suretiyle onun feyzinden istifadeyi esas alan anlayışın takipçiliğini yapmıştır. Yani o, tevarüs ettiği gelenekteki tarikat çevrelerinde farklı tarikatlara müntesip olsalar da doğrudan Hz. Peygamber'den istifade ettiğini belirten sûfiler zümresindendir. Yine onun Tarikat-ı Muhammediyye tasavvurunu besleyen, hatmü'l-velâye ve ictihad meselelerindeki yaklaşımları dikkate alındığında karşımıza çıkan tablo, tevarüs ettiği geleneğe sıkı sıkıya bağlı bir âlim-sûfi tablosudur. Bu sûfilerin bahse konu irtibata atfettiği nitelikler arasındaki benzerlik de tasavvuf tarihinde geçmişe doğru izi sürülebilen bir husustur. Bu bağlamda, Ticânî'nin yakaza meselesindeki kanaatleri İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren tedavülde olduğu gibi Hz. Peygamber ile yakaza halinde görüşmenin imkânı ve bu görüşmede elde edilen bilginin sübûtu ve delâleleti ulema tarafından büyük ölçüde sıhhatli görülmektedir. Benzer şekilde onda da mevcut bulunan hatmü'l-velâye düşüncesinin izlerini Hakîm et-Tirmizî'ye kadar götürmek mümkün olduğu gibi, bu düşünce İbnü'l-Arabî'de de işlenmiş, Ticânî'nin irtibatlı olduğu silsiledeki Nablusî, Bekrî ve Muhammed es-Semmân gibi ulema-meşâyih de bu makama dair iddialarını dile getirmişlerdir. Ticânî'nin de bu makam ile alakalı iddiaları bu çizginin bir devamı olarak mütalaa edilmelidir. Bunların yanı sıra Ticânî, son bir asırda yapılan birçok araştırmada öne sürülen aksine ictihad meselesinde İbn İdrîs ve Senûsî ile aynı çizgide olmadığı gibi, onlarda var olan keskin tavır Ticânî'de görülmez. Yine ictihad meselesi bu iki zatın düşüncesinde çok merkezî bir konum teşkil ederken Ticânî'de aynı derecede önem arz etmemektedir. Onun bu meseledeki kanaatleri, büyük ölçüde Şa'rânî'de kıvamını bulmuş ve takip eden dönemde âlim-sûfilerin çoğunluğu tarafından da benimsenmiş bir düşüncenin izdüşümünden ibarettir. Yani o tevarüs ettiği gelenekteki ihyâ ve tecdidin gereğince hareket etmiştir. Bu gelenekte de müceddid, şeriatın künhüne vâkıf, ilmiyle âmil ihlâs sahibi alimdir ki, onun vazifesi dinin nazarî ve amelî

yönünü ilk haline döndürmek, itikadî ve daha ziyade amelî bidatlerin sünnetle yer değiştirmesini sağlamaktır. Bu cephesiyle tecdid dinde reform değil, dinin nazarî ve amelî boyutundaki bozulmaların giderilerek dinî hayatın sahih haline döndürülmesidir ve Ticânî'de müşahade edilen de büyük ölçüde bundan ibarettir

Kaynakça | References

- Abderî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Muhammed *el-Medhal li-İbni'l-Hâc*, Kahire, Mektebetü Dârü't-Türâs, trs.
- Abdülvehhâb, Hasan Hüseyin, *Hülâsatü Târihi Tûnis*, Tûnis: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyyeti's-Şarkıyye, 1373.
- Adnani, Jillali, *La Tijâniyya (1781-1880) Les Origines d'un Confrérie Religieuse a Maghreb*, Ribat: Marsam, 2007.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavud-Âdil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009.
- Apaydın, H. Yunus, "İbn Abdüsselâm, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19/284-287, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Avcı, Seyit, *Sûflerin Hadis Anlayışı: Bursevî Örneği*, Konya, Ensar Yayıncılık, 2004.
- Aydın, Ahmet, "18. Yüzyıl İhyâ Hareketleri: Şah Veliyyullah Dihlevî Örneği", *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, ed. Mürteza Bedir-Necmettin Kızılkaya-Merve Özakal, 219-240, İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Ayhan, Mehmet, *İbn Arabî ve Hadis*, İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2022.
- Ayhan, Mehmet, "Fütûhât-ı Mekkiyye'de Keşf Yoluyla Nakledilen Hadisler", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2015).
- Ayyâşî, Abdullah b. Muhammed, *er-Rihletü'l-'ayyâşîyye (1661-1663)*, Ebû Zabî: Dârü's-Süveydî, 2006.
- Baltacı, Halil, *Necmeddîn Dâye Râzî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Batran, Aziz A., *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and The Western Sahara*, Ribat: Publications de l'Institut des Etudes Africaines, 2001.
- Bekrî, Mustafa b. Kemâleddîn, *es-Süğaru'd-dürriyyü'l-bessâm fî-men yechelü min nefsihi'l-makâm ve hüve min ehli'r-rüsûhi fî'l-makâm, el-Ke'su'r-râik fî sebebi ihtilâfi't-tarâik* içinde, thk. Muhammed Abdülkâdir Nassâr, Kâhire: Dârü'l-İhsân, 2016.
- Berrâde, Ali Harâzim Ebû'l-Hasen b. el-Arabî el-Mağribî, *Cevâhirü'l-me'ânî ve bülûğü'l-emânî fî feyzi Seyyidi Ebi'l-Abbâs et-Ticânî*, thk. Muhammed er-Râdî Gennûn, Ribât: Matba'atü'l-Ma'ârifî'l-Cedîde, 2017.
- Birgîvî, Muhammed b. Pîr Ali, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Rahmetullâh Hâfız Muhammed Nâzım en-Nedvî, Dimeşk: Dârü'l-Kalem,

2015.

- Buehler, Arthur F., *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, Columbia: University of South Carolina Press, 2008.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhü'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Câmî, Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed, *Şerhü'l-Câmî alâ Füsûsu'l-hikem*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'-İlmiyye, 2009.
- Cebertî, Abdurrahmân, *Târîhu'Acâibü'l-âsâr fi't-terâcimi ve'l-ahbâr*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1978.
- Ceyhan, Semih, "Sâvî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36/201-202, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ceyhan, Semih, "Selâvî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36/360-361, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ceyhan, Semih, "Yakaza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43/270-271, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Chic, Rashida, "Les Debut d'une tariqa, la Halwatiyya Égyptienne au XVIII^e Siècle d'Après l'Hagiographie de Son Fondateur Muhammad ibn Salim al-Hifni (d. 1181/1767)", *Le Saint and Son Milieu*, ed. Rashida Chih-Denis Gril, 137-149, Le Caire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 2000.
- Chodkiewicz, Michel, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in The Doctrine of Ibn 'Arabi*, trc. Liadain Sherrard, Cambridge: The Islamic Text Society, 1993.
- Cîlânî, Abdülkâdir, *Sirri'l-esrâr*, thk. Hâlid Muhammed Adnân ez-Zer'î-Muhammed Ğassân Nasûh, Dimeşk: Darü's-Senâbil, 1994.
- Cornell, Vincent, *Realm of the Saint, Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin: University of Texas Press, 1998.
- Copt, Atallah S., "The Naqshbandiyya and Its Offshoot, The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya In The Haramayn In The 11th/17th Century", *Die Welt des Islams*, 43/3 (2003), 321-348.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35/119-122, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çift, Salih, "*Hatmu'l-Evliyâ*, Ebû Abdullah Muhammed B. Ali El-Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932)", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6/15 (2005), 351-376.
- Çift, Salih, "Semmân, Muhammed b. Abdülkerîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36/497-498, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dajani, Samer, *Sûfis and Shari'a: The Forgotten School of Mercy*, Edinburgh: Edinburg University Press, 2023.
- Dallal, Ahmad S., "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850", *Journal of American Oriental Society*, 113/3 (Jul-Sep 1993), 341-359.
- Demirci, Mehmet, "Nûr-i Muhammedî", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1983), 239-258.
- Dumairieh, Naser, *Sufis and Their Lodges in the Ottoman Hijaz*, Leiden-Boston: Brill, 2023.
- Ekensûs, Muhammed b. Ahmed, *el-Cevâbü'l-müskit fi'r-reddi alâ men tekelleme fi tarîki't-Ticânî bilâ tesebbüt*, Dijital kütüphanemde dizilmiş nüsha.
- Fâsî, Ebû Ali el-Hasen b. Muhammed b. Kâsım el-Kûhen, *Tabakâtü's-şâzeliiyyeti'l-kübrâ*, Beyrut:

- Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago-London: University of Chicago Press, 2002.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Münkız mine'd-dalâl*, thk. Mahmûd Bîcû, Dimeşk: Dârü't-Takvâ, 1991.
- Gel, Mehmet, "III. Ahmed Devrinde Osmanlı Kur'an Kiraatı Geleneğine Bir Hicaz Pratiğini Dahil Etme Teşebbüsü: "Harf-i Dâd" Yahut "Velâ'd-Dâllîn" Tartışması", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 25/49 (2020/2), 57-97.
- Gibb, Hamilton Alexander Roskeen, *Mohammedanism: An Historical Survey*, New York: Oxford University Press, 1962.
- Görgün, Tahsin, "Selefi(cilik ve Modernizm Üzerine Bazı Gözlemler", *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması* içinde, ed. Mürteza Bedir-Necmettin Kızılkaya-Merve Özyakal, 73-79, İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Çumârî, Ali b. Meymûn, *Risâletü'l-ihvân min ehli'l-fıkhi ve hameleti'l-Kur'ân*, thk. Hâlid Zehrî, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Habâya'z-zevâyâ fîmâ fi'r-ricâli mine'l-bakâyâ*, thk. Mehmed Mesud Ergin, Dimeşk: Matbû'âtü Mecma'i'l-Lügati'l-Arabiyyeti bi-Dimeşk, 2015.
- Harekât, İbrâhim, *es-Siyâse ve'l-müctema' fi'l-asri's-Sa'dî*, Dârü'l-Beydâ: Dârü'r-Reşâdi'l-Hadîse, 1987.
- Heysemî, Nûreddîn, *Mecma'ü'z-zevâid ve menba'ü'l-fevâid*, thk. Hüseyin Selîm Esedü'd-Dârânî, Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2015.
- İbn Mâce, *Sünen*, Kâhire: Matba'atü Dârü İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, trs.
- Ivanyi, Katharina A., *Virtue, Piety and the Law: A Study of Birgivi Mehmed Efendi's al-Tariqa al-Muhammediyya*, Leiden: Brill, 2020.
- Kâdirî, Muhammed b. et-Tayyib, *Neşri'l-mesânî li-ehli'l-karni'l-hâdi 'aşar ve's-sânî*, *Mevsû'atü 'alâmi'l-mağrib* içinde, Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Kallek, Cengiz, "İbn Hacer el-Heytemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19/531-534, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kara, İsmail, *İçinden Geçen Günler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.
- Kavak, Özgür, "Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdid Meseleleri: Suyûtî'nin *Et-Tenbie'si* Çerçevesinde Bir İnceleme", *Marife*, 9/3 (Kış 2009), 157-172.
- Kaya, Eyyüp Said, "Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid", *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu, 13-35, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kayserî, Dâvûd-i, *Risâletün fi ilmi't-tasavvuf, er-Resâil* içinde, thk. Mehmed Bayraktar, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- Kettânî, Muhammed b. Cafer b. İdrîs, *Selvetü'l-enfâs ve mühâdeseü'l-ekyâs*, thk. Abdullah Kâmil el-Kettânî-Hamza b. Muhammed Tayyib el-Kettânî-Muhammed Hamza b. Ali el-Kettânî, Dârü'l-Beydâ: Dârü's-Sekâfe, 1425.
- Khodamoradi, Soraya, "Tariqah Muhammediyyah as Tariqah Jami'ah: Khawajah Mir Dard's

- Experience Beyond Jamal and Jalal”, *Islamic Studies*, 51/2 (2015), 367-402.
- Kılıç, Ali İhsan, İbnü'l-Arabî'nin Velâyet Öğretisi, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Koca, Suat, “Nevevî Biyografisine Rüyalar Üzerinden Bir Katkı: Nevevî'nin Eserlerinde Rüyaların Sunumu ve İşlevi”, *Sufiyye*, 14 (2023), 1-40.
- Konevî, Ali es-Sadrî, *Keşfü'l-esrâr fî Şerh-i Risâle-i Birgivî*, haz. Melikşah Sezen, İstanbul: Tahkik Yayınları, 2020.
- Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhisi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstû-Ahmed Muhammed es-Seyyid-Yûsuf Ali Büdeyvi-Mahmûd İbrâhim Bezzâl, Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dârü'l-Kelîmi't-Tayyib, 1996.
- Levtzion, Nehemia, “XVIII. Yüzyıl Sûfî Tarikatları: Yapı, Teşkilat ve Ritüel Bakımından Meydana Gelen Değişimler”, trc. Ercan Alkan, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 29 (2012/1), 147-162.
- Levtzion, Nehemia - Weigert, Gideon, “Religious Reform in Eighteenth Century Morocco”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XIX (1995), 173-197.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Kâsım, *Şeceretü'n-nûru'z-zekiyye fî tabakâtî'l-Mâlikiyye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Mahfûz, Muhammed, *Terâcimü'l-müellifîne't-Tûnisiyyîn*, Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1985.
- Martı, Huriye, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye: Muhteva Analizi, Kaynakları, Kaynaklık Değeri*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Martı, Huriye, “et-Tarîkatü'l-Muhammediyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/106-108, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mihçioğlu, Abdurrahman, *Ahmed Ticânî Hayatı Eserleri Görüşleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Miftâh, Abdülbâkî, *Edvâun 'ale's-şeyh Ahmed et-Ticânî ve etbâ'ihî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Miftâh, Abdülbâkî, *Hatmü'l-Kur'an Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Muhibbî, Muhammed Emin b. Fadlullâh b. Muhibbuddîn b. Muhammed, *Hülâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdi 'aşer*, 1290.
- Murâdî, Ebü'l-Fadl es-Seyyid Muhammed Halîl b. Ali, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, 1301.
- Müsteğânemî, Muhammed el-Cezâirî *Menâhilü's-safâ fî merâi'l-Mustafâ*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2019.
- Nâblusî, Abdülganî, *el-Hadîkatü'n-nediyye Şerhu't-Tarîkatî'l-Muhammediyye*, thk. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nassâr, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- Nâblusî, Abdülganî, *Ravzü'l-enâm fî beyâni'l-icâzeti fî'l-menâm*, thk. Muhammed b. Muhammed Hayr Heykel, Dimeşk: Dârü Ziyâi's-Şâm, 2021.
- Nebhânî, Yûsuf b. İsmâil, *el-Hakîkatü'l-Muhammediyye inde aktâbi's-sâdâti's-sûfiyye*, haz. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012.
- Nîsâbü'rî, Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhü Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kâhire: Dârü'l-

- Hadîs, 1991.
- O'Fahey, Rex Séan, *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*, Illinois: Northwestern University Press, 1990.
- Özcan, Azmi, "Hindistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18/75-81, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özel, Ahmet Murat, *Hikayem Ne Tuhaftır: Ebu'l-Hasan eş-Şüştî'nin Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Özel, Ahmet Murat, "Kölelikten Şeyhliğe: Şâzeliyye Tarikatı'nın Kurucu İsimlerinden Habeşistanlı Yâkût el-Arşî", *Uluslararası Afrika'da Türkler Sempozyumu Bildiriler*, haz. Ayşenur Şenel-Şükrü Çavuş, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.
- Özköse, Kadir, *Afrika Tasavvuf Araştırmaları*, Trabzon: Kalem Yayınevi, 2019.
- Palmer, Aiyub, *Sainthood and Authority in Early Islam: Al-Hakim al-Tirmidhi's Theory of Wilaya and the Reenvisioning of the Sunni Caliphate*, Leiden-Boston: Brill, 2020.
- Peters, Rudolph, "Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam", *Die Welt des Islams*, 20/3-4 (1980), 131-145.
- Post, Arjan, *The Journey of a Taymiyyan Sufi: Sufism Through the Eyes of 'Imad al-Din Ahmad al-Wasiti (d. 711/1311)*, Leiden-Boston: Brill, 2020.
- Radtke, Bernd, "İjtihad and Neo-Sufism", *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft*, 48/3 (1994), 909-921.
- Radtke, Bernd - John O'Kane-Knut S. Vikør-R. S. O'Fahey, *The Exoteric Ahmad Ibn Idris: A Sufi's Critique of the Madhahib and the Wahhabis*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000.
- Schimmel, Annemarie, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, trc. Ergun Kocabiyık, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Schimmel, Annemarie, "Some Glimpses of the Religious Life in Egypt During The Later Mamlûk Period", *Islamic Studies*, 4/4 (December 1965), 353-392.
- Sedgwick, Mark J. R., *Saint and Sons: The Making and Remaking Rashidi Ahmadi Sufi Order, 1799-2000*, Leiden: Brill, 2005.
- Semmân, Muhammed b. Abdulkerim, *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye fî keyfiyyeti sülûki't-tarîkati'l-Muhammediyye*, Kahire: Matba'atü'l-Âdâb, 1326.
- Semmân, Muhammed b. Abdulkerim, *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye fî't-teveccühâti'r-rûhiyye, Nebhânî'nin el-Hakîkatü'l-Muhammediyye inde aktâbi's-sâdâtî's-sûfiyye'si içinde*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Senûsî, Ahmed eş-Şerîf, *el-Envârü'l-kudsiyye fî mukaddimeti't-Tarîkati's-Senûsiyye*, İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1339.
- Senûsî, Muhammed b. Ali, *Buğyetü'l-makâsîd ve hülâsatü'l-merâsîd*, Kâhire: Matba'atü'l-Me'âhid, trs.
- Sicilmâsî, Ahmed b. el-Mübârek, *el-İbrîz min kelâmi Seyyidî Abdü'l-azîz ed-Debbâğ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Sicilmâsî, Ahmed b. el-Mübârek, *Reddû't-teşdîd fî mes'eleti't-taklîd*, thk. Mevlây el-Hüseyn b.

- Hasan Elhayyân, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2010.
- Sifil, Ebubekir, *İslamî Bilincin İhyası*, İstanbul: Rihle Kitap, 2009.
- Sindî, Fakîrullah b. Abdurrahmân, *Kutbü'l-irşâd*, haz. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî, Peşâver: el-Mektebetü'l-Hakkâniyye, 2021.
- Sirriyeh, Elizabeth, *Sûfî Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghani al-Nabulusi 1641-1731*, New York: RoutledgeCurzon, 2005.
- Süfyânî, Muhammed Tayyib, *el-İfâdetü'l-Ahmediyye li-mürîdî's-se'âdeti'l-ebediyye*, Kahire: Matba'atü's-Sıdkî'l-Hayriyye, 1350.
- Sükeyric, Ahmed b. el-Hâc el-'Ayyâşî, *Bülûğu'l-emânî bi'l-icâzeti li-mürîdî't-Ticânî*, thk. Muhammed er-Râdî Gennûn, Dijital kütüphanemde dizilmiş nüsha.
- Sükeyric, Ahmed b. el-Hâc el-'Ayyâşî, *el-İmânü's-sahîh fi'r-reddi alâ sâhibi'l-Cevâbi's-sarih*, thk. Muhammed er-Râdî Gennûn, Ribat: Matba'atü Yâdib, 2017
- Sükeyric, Ahmed b. el-Hâc el-'Ayyâşî, *Nehcü'l-hidâye fi hatmi'l-velâye*, thk. Muhammed er-Râdî Gennûn, Ribat: Ribat: Matba'atü Yâdib, trs.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tenvîrî'l-helek fi rü'yeti'n-Nebîyyi ve'l-melek*, thk. Muhammed Azb, Kâhire: Dârü'l-Ernîn, 1993.
- Sükeyric, Ahmed b. el-Hâc el-'Ayyâşî, *Te'yîdü'l-hakîkati'l-'aliyye ve teşvîdî't-Tarîkati's-Şâziliyye*, thk. Âsım İbrâhim el-Keyyâlî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Şerkâvi, Abdullah *Şerhü'l-hikemi's-sûfiyye ve hiye hikemü'l-Ârif-i Billâh eş-Şeyh Mahmûd el-Kürdî el-Halvetî*, thk. Muhammed Abdulkadir Nassâr-Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Kâhire: Dâretü'l-Kerez, 2008.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb, *et-Tabakâtü'l-kübrâ el-müsemma Levâhikü'l-envarü'l-kudsiyye fi menâkibi'l-ulemâi ve's-sûfiyye*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1426/2005.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb, *el-Mîzânü'l-kübrâ*, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2004.
- Şarkî, Muhammed el-'Arabî b. es-Sâih *Buğyetü'l-müstefîd*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007.
- Şâzelî, Abdulkâdir b. el-Hüseyin b. Mağîzîl, *el-Kevâkibü'z-zâhira fi ictimâ'i'l-evliyâi yakaza*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2010.
- Tâhirî'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, İstanbul: Şamil Yayınevi, 2022.
- Telîdî, Abdullah b. Abdulkadir, *el-Mutrib bi-meşâhiri evliyâi'l-Mağrib*, Ribat: Dârü'l-Emân, 2003.
- Temsemânî, Muhammed b. Muhammed el-Mehdî (haz.), *Riyâzü'r-rekâik ve hiyâzü'l-hakâik alâ Salâti'l-Kutbi'l-Fâik Mevlânâ Abdüsselâm b. Meşîş*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017.
- Tirmizî, Hakîm, *Hatmü'l-evliyâ*, thk. Osman Yahyâ, Beyrut: el-Matba'atü'l-Katolikiyye, 1965.
- Tosun, Necdet, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Uludağ, Süleyman, "Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43/25-28, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Vikør, Knut S., *Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammed b. Ali al-Sanusi and his Brotherhood*,

- Illinois: Northwestern University Press, 1995.
- Vikør, Knut S., “The Shaykh As Mujtahid: A Sûfî Conception of İjtihad?”, *El Sûfismo y las normas del İslam* içinde, ed. ve trc., Alfonso Carmona, 351-376, Murcia: Editora Regional de Murcia Colección Ibn ‘Arabi, 2006,
- Voll, John O., “Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World”, *Journal of Asian and African Studies*, 15/3-4, 1980, 264-273.
- Voll, John O., “Muhammed Hayyât es-Sindî ve Muhammed b. Abdülvehhâb: 18. Yüzyıl Medine’sinde Bir Entelektüel Grubun Tahlili”, trc. Mustafa Demiray, *Batı Gözüyle Tecdid; İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu, 53-88, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Waardenburg, Jacques– Olgun, Hakan, “Reform”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34/533-534, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Wright, Zachary, *On The Path of The Prophet: Shaykh Ahmad Tijani and the Tariqa Muhammadiyya*, Atlanta: Fayda Books, 2015.
- Wright, Zachary, *Realizing İslam: The Tijaniyya in North Africa and the Eighteenth-Century Muslim World*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2020.
- Yardım, Ali, “İbn Ebû Cemre, Abdullah b. Sa’d”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19/426-427, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yerinde, Adem, “Mîrganî, Muhammed b. Osman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30/152-154, Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yılmaz, Ömer, *İbrahim Kûrânî Hayatı Eserleri Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ, *‘İkdu’l-cevheri’s-semîn fi’z-zikri ve turuki’l-ilbâsi ve’t-telkîn*, İSAM Kütüphanesi Yazma Nüsha.



Hadis Literatüründe Derleme ve İstidrâk Uygulaması Hakkında Bir Değerlendirme: *Mesâbîhu's-Sünne* ve *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'te Metodolojik Yaklaşımlar

Yunus Emre ACAROĞLU | orcid.org/0000-0003-2133-925X | yemreacaroglu@gmail.com.tr

Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Isparta, Türkiye

<https://ror.org/04fjte88>

Yusuf AÇIKEL | orcid.org/0000-0001-5444-4641 | yusufacikel@sdu.edu.tr

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye

<https://ror.org/04fjte88>

Öz

Çalışmada Begavî'nin *Mesâbîhu's-Sünne* adlı eseri ile Tebrîzî'nin bu eseri esas alarak oluşturduğu *Miškâtü'l-Mesabîh* metin, râvi, kaynak ve başlıklandırma gibi yöntemlerde dikkat çeken farklılıkları bakımından mukâyese edilmektedir. *Mesâbîh*'in maksadı hadisleri her bir bâb altında sıhâh ve hısân olarak tasnif edip muhtasar bir şekilde sunmaktır. Bu yöntem rivâyetlerin güvenilirliği açısından bir düzen belirlemiş ve hadislerin sistematik bir şekilde okuyucuya aktarılmasını sağlamıştır. *Miškât* bu tasnifi genişletmiş, yaptığı faydalı müdahalelerle hadislerin mefhum zenginliğini artırmaya çalışmıştır. Bunun sonucunda hadis metinlerinde birtakım farklılıklar meydana gelmiştir. *Miškâtü'l-Mesâbîh*'te, *Mesâbîh*'te muhtasar bir halde nakledilen rivâyetler daha ayrıntılı hale getirilmiş, hadislerin tamamı nakledilmiş ve açıklayıcı ziyadeler içeren versiyonları tercih edilmiştir. Öte yandan hadislerin, muhtevasına uygun bir şekilde başlıklandırılmasında da farklılıklar mevcuttur. Begavî'nin hadislerin daha geniş bir çerçevede değerlendirilmesi maksadıyla bazı durumlarda herhangi bir başlık kullanmamayı ya da birbiriyle bağlantılı hadisleri ayrı bir fasıl altında göstermeyi tercih ettiği söylenebilir. Buna karşın Tebrîzî, hadislerin muhtevasını daha belirgin hale getirmek maksadıyla yeni başlıklar belirlemiş ve böylece muhtemelen hadislerin anlamını vurgulamayı amaçlamıştır. Eserlere mahsus bir başka dikkat çekici farklılık da kaynak ve râvi tercihleridir. Tebrîzî hadislerin kaynağıyla ilgili zaman zaman farklı değerlendirmelerde bulunmuş, bu durum bazen rivâyet kaynaklarını hatalı olarak zikretmesine yol açmıştır. Bu doğrultuda hadisin sahâbî veya sonraki râvisiyle ilgili farklı değerlendirmelerinden de bahsetmek mümkündür. Ancak bu tür hatalar hadislerin güvenilirliği konusunda bir sorun teşkil etmemektedir. Mezkûr farklılıklardan bazılarının, eserlerin genelini kapsamadığı, belirli noktalarda müşahade edildiği de bilinmelidir. Ayrıca Tebrîzî'nin istidrâk/tehzîb çalışmasındaki farklılık ortaya çıkaran bazı tasarrufları *Miškât*'in *Mesâbîh*'e katkıları çerçevesinde değerlendirilebilir. Netice itibarıyla

Mesâbîh ve Mişkât arasındaki bu farklılıklar, hadis metinlerinin düzenlenmesi, tasnifin yeniden ele alınması ve kaynak tercihleri gibi önemli konularda iki musannifin metodolojik yaklaşımının değerini yansıtacaktır. Bununla birlikte yapılan değerlendirmeler, müelliflerin öncelendiği amaçlar ve yöntemlerin eserlerin genelindeki tutarlılığı hakkında fikir verecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Begavî, Tebrîzî, Mesâbîhu's-Sünne, Mişkâtü'l-Mesâbîh, Metodoloji, Mukâyese.

Atıf Bilgisi

Acaroglu, Yunus Emre. Açıklık, Yusuf. “Hadis Literatüründe Derleme ve İstidrâk Uygulaması Hakkında Bir Değerlendirme: *Mesâbîhu's-Sünne* ve *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'te Metodolojik Yaklaşımlar”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), 660-694. DOI: 10.69576/ihya.1632129

Geliş Tarihi	03 Şubat 2025
Kabul Tarihi	04 Nisan 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu makale, hazırlanmakta olan “Ferrâ el-Begavî ve Hadis İlimleri Açısından <i>Mesâbîhu's-Sünne</i> Adlı Eserinin Değerlendirilmesi” başlıklı doktora tezi verilerinden yararlanılarak üretilmiştir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

An Evaluation of Compilation and Istidrāk Practices in Hadīth Literature: Methodological Approaches in *Masābīh al-Sunna* and *Mishkāt al-Masābīh*

Yunus Emre ACAROĞLU | orcid.org/0000-0003-2133-925X | yemreacaroglu@gmail.com.tr

PhD Student, Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, Isparta, Türkiye

<https://ror.org/04fjte88>

Yusuf AÇIKEL | orcid.org/0000-0001-5444-4641 | yusufacikel@sdu.edu.tr

Assoc. Prof. Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Isparta, Türkiye

<https://ror.org/04fjte88>

Abstract

The study aims to compare al-Baghawi's *Masabih al-Sunna* with al-Tibrizi's *Mishkat al-Masabih*, focusing on notable differences in methodology concerning textual content, transmitters, sources, and titling. The primary objective of *Masabih* is to classify hadith into two categories, *sahih* and *hasan*, presenting them in a concise and organized manner. This approach establishes a systematic arrangement of reports, ensuring their reliable transmission to readers. *Mishkat* expands this classification, enriching the conceptual depth of the hadith through deliberate editorial interventions. Consequently, variations emerge in the presentation of hadith texts. In *Mishkat al-Masabih*, the concise narrations of *Masabih* are often presented in fuller versions, frequently accompanied by explanatory additions and complete chains of transmission. Furthermore, significant differences are observed in the titling of chapters. While al-Baghawi occasionally refrains from assigning specific titles or groups related hadith under a single section, al-Tibrizi introduces new and more specific titles to better reflect the content, likely aiming to emphasize the intended meanings of the hadith. Another noteworthy distinction lies in their choice of sources and transmitters. Al-Tibrizi sometimes diverges in his identification of hadith sources, occasionally resulting in misattributions. Similarly, errors in identifying companions or later transmitters are evident, although such inaccuracies do not compromise the overall reliability of the hadith. It is important to note that these differences do not permeate the entirety of the work but are limited to specific instances. Al-Tibrizi's editorial contributions, which may be classified as acts of *istidrāk* (supplementation) or *tahdhib* (refinement), are often considered valuable additions to *Masabih*. Ultimately, the comparative analysis of *Masabih* and *Mishkat* highlights their respective approaches to structuring hadith literature, reevaluating classifications, and selecting sources—thereby reflecting the distinct methodological insights of the two

compilers. Additionally, these evaluations shed light on the compilers' overarching goals, the consistency of their methodologies, and the broader implications for the field of hadith studies.

Keywords: Hadith, al-Baghawī, al-Tibrīzī, Masābīh al-Sunna, Mishkāṭ al-Masābīh, Methodology, Comparison.

Citation

Acaroglu, Yunus Emre. Açikel, Yusuf. "An Evaluation of Compilation and Istidrāk Practices in Ḥadīth Literature: Methodological Approaches in *Maṣābīh al-Sunna* and *Mishkāṭ al-Maṣābīh*". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), 660-694. DOI: [10.69576/ihya.1632129](https://doi.org/10.69576/ihya.1632129)

Date of Submission	03 February 2025
Date of Acceptance	04 April 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This article has been produced using data from the doctoral dissertation currently in preparation, titled " <i>Al-Farrā' al-Baghawī and the Evaluation of His Work Masābīh al-Sunnah in the Context of Hadith Studies</i> ." It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

Maṣābiḥ al-Sunna, compiled by al-Baghawī (d. 516/1122), is a significant ḥadīth collection that consists of narrations selected from authoritative sources. One of its most distinctive features is the classification of ḥadīths into two main categories: ṣiḥāḥ (authentic) and ḥisān (good). Al-Baghawī included in the ṣiḥāḥ section ḥadīths that were either agreed upon by al-Bukhārī (d. 256/870) and Muslim (d. 261/875) or narrated by one of them. The ḥisān section, on the other hand, comprises reports found in the collections of Abū Dāwūd al-Sijistānī (d. 275/889), al-Tirmidhī (d. 279/892), and other ḥadīth compilations. Al-Baghawī asserted that most of the ḥadīths in the ḥisān category were ṣaḥīḥ (authentic), but they did not always meet the highest standard of authenticity established by the Shaykhayn (al-Bukhārī and Muslim). Notably, he explicitly identified weak and gharīb ḥadīths and excluded fabricated (mawḍūʿ) reports from his work. Another distinguishing aspect of Maṣābiḥ al-Sunna is its omission of full isnāds, preserving only the matn (text) of the ḥadīths. Al-Baghawī's objective in adopting this approach was to avoid excessive length and to rely on the credibility of the original compilers. However, in some cases, he mentioned the ṣaḥābī (Companion) who transmitted the ḥadīth, likely to distinguish between different versions of a report. The work is systematically arranged under topics such as ʿaqāʾid (creed), ʿibādāt (acts of worship), muʿāmalāt (transactions), ādāb (ethics), raqāʾiq (piety), fitan (tribulations), faḍāʾil (virtues), and manāqib (merits). However, unlike some other compilations, it does not include tafsīr (Qurʾānic exegesis) or maghāzī (Prophetic battles). Al-Baghawī occasionally deviated from his own classification system, placing certain ḥadīths in sections where they might not conventionally belong. Such instances introduce a degree of methodological flexibility but do not undermine the overall coherence of the work. For example, a report concerning ramy al-jimār (stoning of the pillars) is located in the Kitāb al-Manāsik, under the Bāb al-Daʿf min ʿArafāt wa-l-Muzdalifa, within the ṣiḥāḥ section, despite the fact that it is not narrated by al-Bukhārī or Muslim. Given this, the report might have been expected to appear under ḥisān rather than ṣiḥāḥ. In the introduction to his work, al-Baghawī briefly listed his sources, explicitly naming al-Ṣaḥīḥayn, Abū Dāwūd, and al-Tirmidhī. Later, at the end of Kitāb al-Manāsik, he also included al-Nasāʾī (d. 303/915) among his sources. However, throughout the text, he did not specify the exact sources of individual reports, instead categorizing them under ṣiḥāḥ or ḥisān. Some scholars criticized al-Baghawī's methodology, particularly his classification of ḥadīths, omission of isnāds, and placement of certain reports in sections that might not align with their primary sources. Nevertheless, there are scholars who defend al-Baghawī's methodology. According to them, al-Baghawī has clearly outlined the methodological framework of his work, thereby eliminating the necessity for further investigation into the isnād. al-Qazwīnī (d. 750/1349) claimed that Maṣābiḥ al-Sunna contained twenty-two fabricated (mawḍūʿ) ḥadīths, but al-ʿAlāʾī (d. 761/1359) and Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (d. 852/1449) refuted this claim, writing treatises to argue that these reports were not, in fact, fabricated. One of the most significant contributions to Maṣābiḥ al-Sunna is Mishkāt al-Maṣābiḥ, compiled by al-Khaṭīb al-Tibrīzī (d. 741/1340). Expanding upon the original work, al-Tibrīzī added 1511 new ḥadīths and introduced a third section to the original two-part classification. In Mishkāt al-Maṣābiḥ, the first section (fasl al-awwal) contains reports from al-Ṣaḥīḥayn or one of them, the second section (fasl al-thānī) consists of ḥadīths found in other major collections, and

the third section (fasl al-thālith) includes reports attributed to early and later scholars that align with the themes of each chapter. Furthermore, al-Tibrīzī identified the sources of ḥadīths that al-Baghawī had left unspecified. Al-Tibrīzī sometimes diverged from al-Baghawī's arrangement by avoiding repetition and either abridging or expanding reports as needed. However, instances arise where a ḥadīth appears in the first section despite not being found in al-Ṣaḥīḥayn, or a report found in al-Bukhārī and Muslim is placed in the second section. This discrepancy likely stems from al-Tibrīzī's reliance on sources such as al-Ḥumaydī's (d. 488/1095) al-Jam' bayn al-Ṣaḥīḥayn and Ibn al-Athīr's (d. 606/1210) Jāmi' al-Uṣūl, rather than directly verifying the original sources. Another critique of Mishkāt al-Maṣābiḥ is that al-Tibrīzī sometimes cited only one source for a ḥadīth, despite its presence in multiple works. For instance, he attributed the report "Dallat al-Muslim ḥaraq al-nār" ("A Muslim's lost property is like the blaze of fire") solely to al-Dārimī (d. 255/869), whereas it is also found in Abd al-Razzāq's (d. 211/827) al-Muṣannaf, Aḥmad b. Ḥanbal's (d. 241/855) al-Musnad, and al-Tirmidhī's al-Sunan. Al-Tibrīzī lists prominent ḥadīth scholars such as al-Bukhārī, Muslim, Aḥmad b. Ḥanbal, al-Tirmidhī, Abū Dāwūd, al-Nasā'ī (d. 303/915), Ibn Mājah (d. 273/887), al-Dāramī (d. 255/869), al-Dāraquṭnī (d. 385/995), al-Bayhaqī (d. 458/1066), and Razīn b. Mu'āwiya (d. 535/1140) as sources for the traditions he includes. However, research indicates that his work also incorporates traditions from additional sources such as the Muṣannaf of 'Abd al-Razzāq and that of Ibn Abī Shayba (d. 235/849), the Musnad of Abū Dāwūd al-Ṭayālīsī (d. 204/819), the Musnad of Ḥumaydī, the Musnad of Abū Ya'ālā al-Mawṣilī (d. 307/919), the Ṣaḥīḥ of Ibn Khuzayma (d. 311/924) and that of Ibn Ḥibbān (d. 354/965), al-Ḥākim's (d. 405/1014) al-Mustadrak, the Mu'jam collections of al-Ṭabarānī (d. 360/971), and the works of al-Ṭaḥāwī (d. 321/933). This study, which examines the methodological and substantive differences between Maṣābiḥ al-Sunna and Mishkāt al-Maṣābiḥ, is not intended as a critique but rather as an analytical comparison. Al-Tibrīzī's work has made significant contributions to al-Baghawī's Maṣābiḥ, and it can be categorized within the traditions of istidrāk (supplementation) and tahdhīb (refinement). The primary aim of this study is to analyze the methodological and substantive differences between the two works and, where applicable, to identify any inconsistencies. In Maṣābiḥ, ḥadīths are generally presented in an abridged form, focusing primarily on legal implications, whereas Mishkāt provides greater contextual detail, offering a more comprehensive understanding of the traditions. While al-Baghawī's systematic approach facilitates a structured and jurisprudentially relevant reading, al-Tibrīzī's modifications enrich the text by enhancing its explanatory depth. Additionally, whereas al-Baghawī sometimes records traditions within unheaded sections, al-Tibrīzī systematically introduces headings, making the content more accessible and clearly organized. This restructuring represents a valuable contribution within the istidrāk tradition. Furthermore, Mishkāt attempts to minimize repetition by consolidating reports under a single heading, even if a particular ḥadīth is relevant to multiple topics. However, since many ḥadīths can be applied in different legal and ethical contexts, repeating them under multiple headings can serve an important exegetical function. Another notable feature of Mishkāt is the classification of some ḥadīths as muttafaqun 'alayh (agreed upon by both al-Bukhārī and Muslim), even though they are found in only one of their collections. Additionally, occasional errors regarding the attribution of ḥadīths to specific Companions are observed in both works, though such errors are rare. Importantly, these issues do not diminish the scholarly reliability

of the works. Rather, they highlight the methodological approaches adopted by both authors in their efforts to refine and preserve the ḥadīth tradition.

Giriş

Mesâbiḥu's-Sünne, İmam Begavî'nin (ö. 516/1122) muteber hadis kaynaklarından seçtiği rivâyetleri bir araya getirmek suretiyle oluşturduğu derleme bir hadis eseridir. Begavî, bu eserinin tasnifinde diğer eserlerinde uygulamadığı bir yöntem izlemiştir. Bu yöntemi kendisinden önce izleyen herhangi bir alim olmadığı gibi kendisini bunun üzerine takip eden biri de yoktur. Begavî, geliştirdiği benzersiz tasnif yöntemi çerçevesinde her bâbı sıhâh ve hısân olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Sıhâh kısmında aldığı hadisler, Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) ittifak ettikleri veya birinin tahrir ettiği hadislerden oluşmaktadır. Hısân kısmında ise Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889) ve Tirmizî (ö. 279/892) gibi muhaddislerin *Sünen*'lerinde yer alan hadislerle, bu kitapların haricindeki bazı hadis kaynaklarından seçtiği rivâyetler bulunmaktadır. Begavî, kendi ifadesiyle hısân başlığındaki hadislerin büyük çoğunluğunun adalet sahibi râvîlerin yine adalet sahibi râvîlerden naklettiği sahih hadislerden oluştuğunu vurgulamaktadır. Ancak bu hadislerin isnadları, Şeyhayn'ın belirlediği şekilde sened bakımından âli derecede sahih olma şartını taşımamaktadır. Buna ek olarak Begavî, zayıf ve garib hadislerle işaret etmiş, mevzu rivâyetleri eserine dahil etmemiştir.¹ Bu yöntemle Begavî, eserini hem sahih hem diğer makbul rivâyetlerden oluşturmayı amaçlamıştır.

Eserin bir diğer dikkat çekici özelliği hadislerin senedlerinin hafzedilerek tasnif edilmesidir. Begavî'nin senedleri hafzetmesindeki maksadı; eserini uzatmaktan kaçınmak ve hadis imamlarının nakline itimat etmektir. Bununla birlikte, bazı hadislerde senedi tamamen hafzetmeyerek Rasûlullah'tan rivâyet eden sahâbîyi buna sevk eden bir sebepten dolayı zikretme yoluna gittiği görülmektedir.² Bu tercihin, özellikle aynı konuda farklı sahâbîlerden gelen rivâyetlerin ayırt edilmesini sağlamak amacıyla yapıldığı söylenebilir.³ Bununla birlikte genel olarak Begavî, sahâbî râvînin kim olduğunu açıklamaksızın sadece hadislerin lafzını vermekle yetinmektedir.

Cem' türü eserlerin tertibine göre tasnif edilen eser akâid, ilim, ibâdât, muâmelât, âdâb, rekâik, fiten, fedâil, ve menâkıb gibi konulara dair hadisleri ihtiva etmektedir. Bu tasnif, hadislerin farklı alanlarda kullanılabilirliğini artırmakta ve okuyucunun çeşitli dinî meselelerde kitaptan istifade etmesini sağlamaktadır. Bununla birlikte eser, tefsir ve megâzî hadislerine yer vermemesi yönüyle diğer derleme hadis kitaplarından

¹ Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Mesâbiḥu's-sünne*, thk. Yûsuf Abdurrahmân Mar'aşlı - Muhammed Selîm İbrâhîm Semmâre - Cemâl Hamdî ez-Zehebi (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1987), 1/110.

² Begavî, *Mesâbiḥu's-sünne*, 1/109.

³ Begavî, *Mesâbiḥu's-sünne*, 29, 36, 114, 115, 428, 947.

ayrılmaktadır.

Begavî'nin eserin tasnifinde zaman zaman belirlediği taksiminin dışına çıktığı görülmektedir. Nitekim bazı hadisleri bulunması gereken kısımdan farklı bir yerde konumlandırmıştır. Bu tür tasarruflar bazen kendi belirlediği yöntemden ayrılabilmesine işaret etmekle birlikte eserin genel sistematığına olan güveni sarsacak mahiyette değildir. Bu hususa örnek teşkil etmesi bakımından şu hadis zikredilebilir;

وعن جابر أنه قال: أفاضَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ جَمْعٍ وَعَلَيْهِ السَّكِينَةُ [وَالْوَقَارُ]، وَأَمَرَهُمْ بِالسَّكِينَةِ وَأَوْضَعَ فِي وَادِي مُحَسَّرٍ، وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَرْمُوا [الْجَمْرَةَ] بِمِثْلِ حَصَى الْخَذْفِ، وَقَالَ: لَعَلِّي لَا أَرَاكُمْ بَعْدَ عَامِي هَذَا

“Nebî aleyhisselâm, Cem'den (Müzdelife'den) sekîne ve vakar içinde ayrıldı. Sahâbîlere de sekîne içinde olmalarını emretti. Muhassir vadisinde hızlandı. Onlara cemrede küçük çakıl taşı gibi taşlar atmalarını emretti ve ‘belki bu seneden sonra sizi göremem’ buyurdu.”⁴

Begavî söz konusu hadisi Kitâbu'l-Menâsik'in bâbu'd-def' mine'l-arafati ve'l-müzdelife bâbının sıhâh kısmında zikretmiştir. Ancak *Kütüb-i Sitte*'ye bakıldığında Buhârî ve Müslim'in ilgili hadise yer vermediği görülmektedir. Hadis, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inde, Dârimî (ö. 255/869) ve Ebû Dâvûd'un *Sünen*'lerinde tahrir edilmektedir.⁵ *Mesâbih*'in tasnif yöntemi ve Begavî'nin sıhâh kısmında yalnızca Buhârî ve Müslim'in ittifak ettikleri veya birinin tahrir ettiği hadisleri zikretme esası göz önünde bulundurulduğunda, hadisin hisân kısmında yer alması gerektiği anlaşılmaktadır.

Ayrıca Begavî, kitabın mukaddimesinde bazı kaynaklarını zikretmiştir. Bu bölümde *Sahiha*yn, Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin *Sünen*'lerini isimleriyle belirttikten sonra “bu ikisi dışındaki hadis imamlarından” diyerek kitapların veya musanniflerin isimlerini tasrih etmeksizin genel bir ifade ile zikretmekle yetinmiştir.⁶ Kitâbu'l-Menâsik bölümünün sonunda ise önceki kaynakları tekrarlayarak Nesâî'yi (ö. 303/915) eklemiştir.⁷ Bununla birlikte Begavî eserin içerisinde hadislerin yer aldığı kaynakları açıkça belirtmemiş, kendi tasnif yöntemine uygun bir şekilde sıhâh veya hisân başlığı altında yer vermiştir.

Begavî genel itibariyle kitabın tasnifinde çizdiği çerçeveye bağlı kalsa da bu yöntemi bazı itirazları beraberinde getirmiştir. Eserinde kullanmış olduğu sıhâh-hisân ıstılahları/tasnif yöntemi, hadislerin senedlerini hazfetmesi veya bazı hadisleri olması gereken kısımdan başka bir yerde zikretmesi çeşitli alimler tarafından tenkit edilmiştir.⁸

⁴ Begavî, *Mesâbihi's-sünne*, 1886.

⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/332; Dârimî, *Müsned*, 1, 618; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 66.

⁶ Begavî, *Mesâbih*, 1/110.

⁷ Begavî, *Mesâbih*, 2/305.

⁸ İbnü's-Salâh, Ebû Amr b. Salâhiddin Abdurrahman b. Musa eş-Şehrezûrî, *Ma'rifetü envâ'i ulûmi'l-hadîs*, thk. Nûreddin İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 107; Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşiri'n-nezîr*, thk. Muhammed Osman el-Huşt (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1405/1985), 30; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer, *İhtisârü Ulûmi'l-hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 42; Irâkî, Ebû'l-Fadl Zeynüddin Abdurahîm b. el-Hüseyn, *et-Takyîd ve'l-idâh limâ utlika ve uglika min mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Abdurrahman

Begavî'yi ilgili hususlarda eleştirenler olduğu gibi, onun sıhâh-hisân kavramlarıyla kastettiği manayı beyan etmesi ve senedleri araştırmaya artık ihtiyacın kalmaması sebebiyle itiraza mahal olmadığını savunan alimler de mevcuttur.⁹ Ayrıca Kazvîni (ö. 750/1349), *Mesâbih*'teki yirmi iki hadisin mevzu olduğunu iddia etmiş¹⁰, Alâî (ö. 761/1359) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) söz konusu hadislerin iddia edildiği gibi mevzu olmadığına dair risaleler kaleme almıştır.¹¹

Mesâbih üzerine yapılan en önemli çalışmalardan biri Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 741/1340) *Mesâbih*'te bulunan hadislere 1511 yeni hadis ekleyerek tasnif ettiği *Mışkâtü'l-Mesâbih* adlı eseridir. İmam Begavî *Mesâbih*'in hadislerini kitap ve bâb yöntemiyle fikhî usûl üzere tertip ederek iki kısma ayırmış, Tebrîzî de onun bu tasnifine üçüncü bir fasıl eklemiştir. *Mesâbih*'teki mine's-sihâh kısmı *Mışkâtü'l-Mesâbih*'te faslül-evvel; min'l-hisân kısmı faslül-sânî olarak isimlendirilmekte ve ayrıca faslül-sâlis bulunmaktadır. Bu üç fasıl, Buhârî ve Müslim veya ikisinden birinin tahrir ettikleri; o ikisi dışındaki hadis imamlarının kitaplarında bulunanlar; seleften ve haleften me'sûr olan ilgili bâbtaki hadislerin manalarına uygun eklerdir. Ayrıca Tebrîzî, Begavî'nin belirsiz bıraktığı hadislerin kaynaklarını tespit ederek Buhârî, Müslim, Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820) gibi mutkîn, sika ve mütehasıs hadis imamlarından hangilerinin rivâyetleri olduğunu hadisin sonunda belirtmiştir. Tebrîzî'ye göre hadisin mezkûr imamlardan birine nispet edilmesi, sanki Hazreti Peygamber'e isnad edilmiş olduğu anlamına gelmektedir. Bunun gerekçesi mezkûr imamların isnad işini tamamladığı ve böylece bizi isnadı araştırma yükünden kurtardığı kanaatinde olmasıdır.¹²

Tebrîzî, bazen Begavî'nin *Mesâbih*'te ilgili bâb altında naklettiği bir hadisi eserine

Muhammed Osmân (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1389/1969), 55; Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahmân, *Fethu'l-mugîs bi şerhi Elfıyyeti'l-hadis li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 1/107; Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, thk. Muhammed el-Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemî (Halep: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000), 177.

⁹ İbnü'l-Mülâkkin, Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, *el-Muknî fi ulûmi'l-hadis*, thk. Abdullah b. Yûsuf el-Cedîr (Suud: Dâru Fevâz, 1413/1992), 1/97; İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed, *en-Nüketü alâ kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rabi' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1404/1984), 1/82; Kâfiyecî, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman b. Sa'd b. Mes'ûd el-Haneftî, *el-Muhtasar fi ilmi'l-eser (risâletân fi mustalahi'l-hadis)*, thk. Alî Zevîn (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1406/1986), 114.

¹⁰ Sirâcüddin Ömer b. Alî Kazvîni, *Risâletün fi mevduâtü'l-Mesâbih*, thk. Mus'ab b. Hâlid b. Abdillâh el-Mervezî, *Mecelletü Ta'zîmi'l-Vahyeyn* 5/3 (2019).

¹¹ Alâî, Ebû Saîd Salâhüddin Halîl b. Keykeldî, *en-Nakdû's-sahîh limâ u'turida min ehâdisi'l-Mesâbih*, thk. Abdurrahmân Muhammed Ahmed el-Kaşkarî (yy., 1405/1985); İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed, *el-Ecvibetü an ehâdis veka'at fi Mesâbihi's-sünne*. Söz konusu risâleye *Mesâbih*'in, *Mışkât*'in ve bazı şerhlerin mukaddimesinde yer verilmiştir. Alâî'nin risalesi hakkında bkz. Fatih Çimen, "el-Alâî ve en-Nakdû's-Sahîh Adlı Eseri-Alâî'nin, İbnü'l-Cevzî'nin Mesâbihi's-Sünne'deki Bazı Hadislere Mevzu Hükmü Vermesine Dair Değerlendirmeleri" *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (2021), 155-190; İbn Hacer'in risalesinin Türkçe çevirisi için bkz. Musa Erkaya, "Mesâbihi's-Sünne'nin Bazı Hadisleri Çerçevesinde Ömer el-Kazvîni'nin Risalesine İbn Hacer el-Askalânî'nin Cevapları" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2006), 95-108.

¹² Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb, *Mışkâtü'l-Mesâbih*. thk. Nâsiruddîn el-Elbânî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985), 1/6.

almamayı tercih etmektedir. Bunun nedeni tekrar etmekten kaçınma düşüncesidir. Bazen de belli bir sebebe binaen ihtisar veya ziyade yaparak rivâyetleri nakletmektedir. Öte yandan birinci fasılda *Sahihayn*'da tahrir edilmeyen bir hadisin; ikinci fasılda ise Buhârî ve Müslim'in tahrir ettiği bir hadisin bulunabileceğini belirtmektedir. Bu farklılık Tebrîzî'nin, Humeydî'nin (ö. 488/1095) *el-Cem' beyne's-Sahihayn* ve İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *Câmiu'l-Usûl*'ü gibi iki kitabı inceledikten sonra asıl kitaplara bakarak metinleri tercih etmesinden kaynaklanmaktadır. Hadis metinlerinde görülen lafız farklılıkları ise hadisin tariklerinin farklı olmasıyla ilgilidir. Ancak Tebrîzî burada ihtiyatlı davranarak belki de Begavî'nin vâkıf olduğu rivâyete kendisinin muttali olamadığını söylemektedir. Ayrıca Tebrîzî, Begavî'nin zafiyetine işaret ettiği rivâyetlerde bir değişikliğe gitmeyerek bunları aynen muhafaza etmiştir. Öte yandan râvisine muttali olamadığı hadisleri ise belirsiz bırakmıştır.¹³

Diğer taraftan Tebrîzî'ye bazı hadislerin tahririnde diğer kaynaklarda da bulunmasına rağmen tek bir kaynakla yetinmesi, ilgili hadisi Şeyhayn'a isnad etmesine rağmen o rivâyetin sadece birinde bulunması yani hadisin ne lafzan ne manen müttefekun aleyh olmaması gibi konularda Tebrîzî'ye itiraz edilmiştir. Bu meselenin örneği olarak şu hadis zikredilebilir;

وقال رسول الله ﷺ : ضَالَّةُ الْمُسْلِمِ حَرْقُ النَّارِ

“Müslümanın kaybettiği emtiası ateşin alevidir.”¹⁴

Tebrîzî, bu hadisi Dârimî'nin tahrir ettiğini belirtmekle yetinmektedir. Hadis kaynakları araştırıldığında ise bu hadisin Dârimî dışında Abdurrezzak'ın (ö. 211/827) *Musannefi*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ve Tirmizî'nin *Sünen*'i gibi birçok kaynakta yer aldığı görülmektedir.¹⁵ Buradaki tenkidin nedeni Tebrîzî'nin rivâyetin bulunduğu kaynakları belirteceğini ifade etmesine karşın tek bir kaynak göstermesidir.

Tebrîzî her hadisin kaynağını belirttiğini söyleyerek bunları; Buhârî, Müslim, Ahmed b. Hanbel, Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce (ö. 273/887), Dârimî, Dârekutnî (ö. 385/995), Beyhakî (ö. 458/1066), Rezîn b. Muâviye el-Abderî (ö. 535/1140) ve diğerleri şeklinde sıralamıştır. Ancak rivâyetler araştırıldığında sayılanlardan farklı olarak; Abdurrezzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannefleri*, Ebû Dâvud et-Tayâlisî (ö. 204/819), Humeydî, Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin (ö. 307/919) *Müsnedleri*, İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Sahihleri*, Hâkim'in (ö. 405/1014) *Müstedrek*'i, Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cemleri*, Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu Müşkili'l-Âsâr ve Meânî'l-Âsâr*'ı, Ebû Ubeyd Kâsım b.

¹³ Tebrîzî, *Mışkâtü'l-Mesâbih*, 1/7; Selim Demirci, “el-Hatîb et-Tebrîzî ve *Mışkâtü'l-Mesâbih*'i Üzerine” *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2014), 104.

¹⁴ Dârimî, *el-Müsned*, 2/ 855.

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001), 34/359; Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1417/1996), “Eşribe”, 11; Abdurrezzâk, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef fi'l-hadis*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 9/436.

Sellâm'ın (ö. 224/838) *Kitâbu'l-Emvâl*'i gibi kaynakların olduğu da görülecektir.

Yukarıdaki bilgiler çalışmanın ana konusu olan iki eserin mukâyesesi hakkında bir temel oluşturmak için verilmiştir. Bu makale *Mesâbihu's-Sünne* ile Tebrîzî'nin bu eseri temel alarak genişlettiği *Mişkâtü'l-Mesâbih* arasında yapılan kıyaslamalarla iki eserin muhteva, tasnif ve yöntem farklarını incelemektedir. Mevcut literatürde konuyla ilgili bir çalışma tarafımızca tespit edilememiştir. Begavî ve çoğunlukla *Mesâbih* şerhleriyle ilgili yapılan araştırmalarda genel bilgiler verilse de *Mesâbih*'i sayılan yönlerden değerlendiren müstakil bir çalışma yoktur.¹⁶ Bununla birlikte *Mişkât*'in genel özelliklerinden bahseden ve tedris metni olması yönünden ele alan iki ayrı çalışma bulunmaktadır.¹⁷ Söz konusu iki eserin metin, râvi-kaynak tercihleri, bâb başlıkları ve bâb hadislerini belirleme yöntemleri bakımından mukâyesesini amaçlayan araştırmamızda daha özel meseleler vurgulanacak, ilgili farklar değerlendirilecek ve iki eserin literatürdeki yeri daha iyi kavranacaktır.

1. *Mesâbihu's-Sünne-Mişkâtü'l-Mesâbih* Mukâyesesi

Mesâbihu's-Sünne ve *Mişkâtü'l-Mesâbih* öncelikle râvî ve kaynak tercihleri açısından kıyaslanacak ve her iki musannifin bu tercihlerdeki değerlendirmeleri ele alınacaktır. Ardından metinler karşılaştırılarak eserlerin birinde muhtasar olarak verilen rivâyetlerin diğerinde neden uzun ve detaylı versiyonlarının alındığına dair bir inceleme yapılacaktır. Son olarak musanniflerin bâblara koydukları başlıklar ve bâblarda bulunan hadisler mukâyese edilerek ilgili farklılıkların sebebi araştırılacaktır.

1.1. Râvîlerin Mukâyesesi

Mesâbihu's-Sünne hadislerin sened zinciri hazfedilerek tasnif edilmiştir. Bazı hadislerin sahâbî râvisi, nadiren de sahâbiden alan râvî zikredilmiştir. Onun istidraki ve tehzîbi denebilecek *Mişkâtü'l-Mesâbih*'te ise tüm hadislerin sahâbî râvisi belirtilmeye çalışılmıştır. Aşağıdaki karşılaştırma hem *Mesâbih* hem *Mişkât*'te hadisin kendisinden rivâyet edildiği râvîler hakkındaki hataları ortaya koyma imkânı sunacaktır. Bununla birlikte baştan belirtmeliyiz ki müstensihlerin mezkûr yanlışlara düşmesi bizzat eserlerin müelliflerinin bu hataları yapmasından daha kuvvetli bir ihtimaldir.

وعن جابر أنه قال: نهى رسول الله ﷺ أن يُستَقَادَ في المسجد، وأن يُنْشَدَ فيه الأشعارُ، وأن تُقامَ فيه الحدودُ

¹⁶ Begavî ve *Mesâbihu's-Sünne* ile ilgili genel bilgiler hakkında bk. Recep Çakır, "Ehl-i Hadisin Dirayetli Âlimi: İmam Begavî ve *Mesâbihu's-Sünne*'si", *Wiseint.org* (Erişim 25 03 2025); Gülağa İsmâyilov, "İmam Bağavî'nin '*Mesâbihu's-Sünne*' Eseri ve Azerbaycanlı Hadisşünaslar", *Hadis Araştırmaları Jurnalı* 3 (2019), 93-106; Mustafa Yasin Akbaş, "*Mesâbihu's-Sünne* Şerh Literatürü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 33-80; Muhittin Düzenli, "Beğavî'nin *Kitâbu'l-Mesâbih* Adlı Eserinin Kadim Bir Nüshası ve Diğer Nüshalarla Mukayesesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/3 (2014), 257-284; Ahmed b. Abdillâh el-Bâtîlî, "et-Ta'rîf bi'l-İmâmî'l-Begavî ve bi *Kitâbihi Mesâbihi's-Sünne*", *Mecelletü'd-Dâre* 21/1 (1995), 122-153; Muhammed b. Ahmed Harîrî, "Risâletü'l-Begavî fî Istilâhi *Mesâbihi's-Sünne*", *Mecelletü Câmîati'l-Melik Abdilazîz* 30/4 (2022), 313-352.

¹⁷ *Mişkât*'in özellikleri hakkında bk. Selim Demirci, "el-Hatîb et-Tebrîzî ve *Mişkâtü'l-Mesâbih*'i Üzerine" *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2014), 95-113; Selim Demirci, "Bir Tedris Metni Olarak *Mişkâtü'l-Mesâbih*" *Balikesir İlahiyat Dergisi* 14 (Aralık 2021), 251-274.

“Rasûlullah mescidde kısa talep edilmesi, şiir okunması ve hadlerin orada uygulanmasını nehyetti.”¹⁸

Begavî söz konusu hadisi Câbir’den (ö. 78/607) naklederken, Tebrîzî bu rivâyeti Hakîm b. Hizâm’dan (ö. 54/674?) aktarmaktadır. Kaynaklara bakıldığında hadisin Ebû Dâvûd ve az bir lafız farklılığı ile Ahmed b. Hanbel’in rivâyetlerinde Hakîm b. Hizâm’dan tahrir edildiği görülmektedir.¹⁹ *Mişkât* şârihlerinden Tîbî (ö. 743/1343), rivâyetlerin asıllarında Cabir’den gelen bir tarikinin olmadığını açıkça ifade etmektedir.²⁰ Alî el-Kârî de (ö. 1014/1605) Mîrek’e dayanarak doğrusunun Hakîm b. Hizâm olması gerektiğini belirtmektedir.²¹ Buna karşılık *Mesâbîh* şârihleri hadisin râvîsi ile ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. Ayrıca Begavî’nin *Şerhu’s-Sünne*’de aynı hadisi zikretmemesi, benzer manadaki rivâyetleri başka râvilerden nakletmesi de dikkat çekici bir husustur.²²

وعن عمران بن حصين: أنَّ رجلاً جاءَ إلى النَّبِيِّ ﷺ فقال: السلام عليكم فردَّ عليه ثم جلس، فقال النبي ﷺ: عشر، ثم جاءَ آخرُ فقال: السلام عليكم ورحمةُ الله، فردَّ عليه فجلس، فقال: عشرون، ثم جاءَ آخرُ فقال: السلام عليكم ورحمةُ الله وبركاته، فردَّ عليه فجلس، فقال: ثلاثون

“Bir adam Rasûlullâh’a geldi de ‘es-selamu aleyküm’ dedi, Hazreti Peygamber selamını aldı, sonra oturdu. Rasûlullâh ‘on sevap vardır’ buyurdu. Sonra başka biri geldi ‘es-selâmu aleyküm ve rahmetullâh’ dedi, onun da selamını aldı ve (selam veren kişi) oturdu. Rasûlullâh ‘yirmi sevap vardır’ buyurdu. Sonra bir başkası geldi ‘es-selâmu aleyküm ve rahmetullâhi ve berakâtühü’ dedi. Onun da selamını aldı ve (selam veren kişi) oturdu. Rasûlullâh ‘otuz sevap vardır’ buyurdu.”²³

Begavî hadisin devamında şu rivâyeti getirmektedir;

وروي عن [سهل بن] معاذ بن أنس عن أبيه عن النَّبِيِّ ﷺ بمعناه وزاد: ثم أتى آخرُ فقال: السلام عليكم ورحمةُ الله وبركاته ومغفرته فقال: أربعون، هكذا تكونُ الفضائلُ

Sehl b. Muâz b. Enes’ten-babasından-Nebî aleyhisselâm’dan aynı manada ve şunu eklediği bir hadis rivâyet edildi: “sonra başka biri geldi ‘es-selâmu aleyküm ve rahmetullâhi ve berakâtühü ve mağfîratühü’ dedi. Rasûlullâh ‘ona kırk sevap vardır, bu fedâil olur.’ buyurdu.”²⁴

18 Begavî, *Mesâbîh*, 520.

19 Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Hudûd”, 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/346.

20 Tîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Abdillâh, *el-Kâşifan hakâiki’s-sünen*, 13 cilt (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1997), 3/952.

21 Alî el-Kârî, Ebu’l-Hasen Nûruddîn, *Mirkâtü’l-mefâtîh şerhu Mişkâtî’l-Mesâbîh*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2002), 2/616.

22 Begavî, *Şerhu’s-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût - Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1403/1983), 2/372-376.

23 Begavî, *Mesâbîh*, 3592.

24 Begavî, *Mesâbîh*, 3593.

Tebrîzî, bu hadisin Nebî aleyhisselâm'dan Muâz b. Enes tarafından rivâyet edildiğini söylemektedir. Bu sebeple *Mışkât*'te Sehl b. Muâz'dan geldiğine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Halbuki Ebû Dâvud hadisi şu tarikle tahrir etmiştir; İshâk b. Süveyd er-Ramlî- İbn Ebî Meryem- Ebû Merhûm- Sehl b. Muâz b. Enes- an ebîhî- an Nebî aleyhisselâm.²⁵ Bu isnadda Sehl'in ismi açıkça zikredilmekte ve "an ebîhî" kaydından dolayı rivâyetin Sehl'in babası Muâz b. Enes üzerinden geldiği anlaşılmaktadır. Hadisin tarihi incelendiğinde Sehl zikredilmediği taktirde "an ebîhî" kaydı, Muâz'ın babası Enes'ten almış olmasını gerektirmektedir. Ancak Muâz'ın, babası Enes'ten hiçbir hadis rivâyet etmediği bilinmektedir. Bunun aksine Sehl'in, babası Muâz'dan gelen rivâyetlere dayanan geniş bir nüshası bulunmaktadır. Sehl babasından hadis almış ve bu rivâyetleri aktarmıştır.²⁶ Netice itibarıyla bu kayıt, rivâyet zincirinin doğru anlaşılması açısından son derece yerindedir. Tebrîzî ise bu müşkili Sehl ve an ebîhî kaydını isnaddan çıkararak, doğrudan Muâz b. Enes'in Nebî aleyhisselâm'dan nakli şeklinde sadeleştirmek suretiyle çözmüş fakat bu yöntem başka bir müellif tarafından uygulanmamıştır. Tebrîzî'nin bu yaklaşımı pratik bir yol olarak gözüktüğü de isnadın detaylarının göz ardı edilmemesi açısından muhakkikin tespit ettiği gibi Sehl kaydının getirilmesinin daha uygun olduğu anlaşılmaktadır.

Mesâbih ve *Mışkât*'teki hadislerin mukayesesinde dikkat çeken önemli farklardan biri, Begavî'nin sahâbiden sonraki râvileri de isnad zincirine dahil etmesine karşılık, Tebrîzî'nin sadece sahâbî râvinin zikriyle iktifa etmesidir. Bu duruma örnek olarak *Mesâbih*'te yer alan, Eyyûb- İkrime- İbn Abbâs tarikiyle gelen şu hadis-i şerif zikredilebilir;

وروى أيوب عن عكرمة، عن ابن عباس قال: لا أعلمه إلا رفع الحديث أنه كان يأمر بقتل الحَيَّاتِ، وقال: مَنْ تَرَكَهِنَّ حَشِيَّةً نَائِرٍ فَلَيْسَ مِنَّا

"Ben bu hadisi sadece merfû' olarak biliyorum. Rasûlullah yılanların öldürülmesini emretti ve: 'kim intikam korkusundan onları terk ederse bizden değildir.' buyurdu."²⁷

Tebrîzî, eserinde söz konusu hadisin İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88) rivâyet edildiğini söylemekle yetinmiştir.²⁸ Aslında bu durum eserin maksadı ve tatbiki göz önünde bulundurulduğunda istisna kabul edilebilecek bir durumdur. Zirâ Tebrîzî, Begavî'nin *Mesâbih*'te zikretmediği sahâbî râvileri eklemeyi amaçlamış ve bunu eserinde genellikle uygulamıştır. Buna rağmen Begavî'nin uzunca verdiği bir tarikteki ihtisarı, Tebrîzî de sık görülen bir durum değildir.

عن موسى بن طلحة، عن أبيه قال، قال رسول الله ﷺ: إذا وضع أحدكم يمينه يديه مثل مؤخرة الرجل فليصل [اليها] ولا يُبالي بمن مر وراء ذلك

"Sizden biri önüne eyerin arka kaşı kadar bir şey koyduğu zaman ona doğru namaz

25 Ebû Dâvûd, "Edeb", 101.

26 İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989), 1/299.

27 Begavî, *Mesâbih*, 3171.

28 Tebrîzî, *Mışkât*, 4138.

kılsın. O eyerin arkasından geçenlere önem vermesin.”²⁹

Müslim’in tahrir ettiği bu hadis Mûsâ b. Talha (ö. 103/771)- an ebîhi (Talhâ b. Ubeydillâh) (ö. 36/656) tarihiyle tahrir edilmiştir.³⁰ Aynı şekilde Ebû Dâvûd da hadisi farklı lafızla yine Mûsâ b. Talha’nın babasından nakletmektedir.³¹ *Miškât*’te ise bu rivâyet Mûsâ b. Talha’nın doğrudan Rasûlullâh’tan işittiği şeklinde aktarılmıştır. Bu farklılık, eserlerden birinin isnadında hata olduğunu göstermektedir. Öyleki Mûsâ b. Talha, sika ve sâlih bir zât olmakla birlikte kendisi tâbiündandır ve Hazreti Peygamber’den işitme imkânı bulunmamaktadır.³² Isnadda bir kopukluğa sebep olmasından dolayı Mûsâ b. Talha’nın doğrudan Rasûlullâh’tan rivâyet ettiği iddiası doğru gözükmemektedir. Bu durum ve Mûsâ b. Talha’nın rivâyetlerinde babası Talhâ b. Ubeydillâh’a dayandığına dair bilgiler Begavî’nin, Mûsâ b. Talha’nın babası Talha b. Ubeydillâh’tan naklettiğine dair işaretinin doğruluğunu teyit etmektedir.

وقال: إِنَّمَا يَلْبَسُ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا مَنْ لَا خَلَقَ لَهُ فِي الْآخِرَةِ

“Ancak dünyada ipeği, ahirette nasibi olmayan kimse giyer.”³³

Begavî söz konusu hadisi Kitâbu'l-Libâs'ın sıhâh kısmında râviyi zikretmeksizin وقال lafızıyla nakletmiştir. Tebrîzî ise hadisin râvisinin İbn Ömer (ö. 73/693) olduğunu ifade etmektedir.³⁴ Hadisin *Mesâbih*’te sıhah kısmında yer alması, onun Buhârî veya Müslim’de bulunduğu delalet etmektedir. Nitekim *Sahihayn* incelendiğinde, bu hadisin Buhârî ve Müslim tarafından Hazreti Ömer’den (ö. 23/644) rivâyet edildiği görülmektedir.³⁵ Dolayısıyla hadisin râvisi konusunda bir yanlışlık olduğu göze çarpmaktadır. Buradaki hata, hadis *Sahihayn*’da ve diğer hadis kaynaklarında Hazreti Ömer’den tahrir edilmesine rağmen, Tebrîzî’nin hadisi İbn Ömer’den nakletmesidir. Halbuki Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce gibi hadis imamları da bu rivâyeti Hazreti Ömer’den tahrir etmişlerdir.³⁶ Alî el-Kârî de *Miškât* şerhinde bu hataya dikkat çekmiş ve ‘*el-Câmiu’s-Sagîr*’i referans göstererek hatayı düzeltmiştir.³⁷ Alî el-Kârî’nin bu tashihi, rivâyetlerin isnad zincirinde ortaya çıkan karışıklıkların ilmî bir titizlikle giderilmesi gerektiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Mesâbihu’s-Sünne ve *Miškâtü’l-Mesâbih* arasındaki rivâyet zinciri farklılıkları, sadece râvî

29 Begavî, *Mesâbih*, 543.

30 Müslim, “Salât”, 241.

31 Ebû Dâvûd, “Salât”, 101.

32 İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih, *es-Sikât*, thk. Abdülmu’ti Emîn Kal’acî (Medine: Mektebetü’l-Dâr, 1985), 444; Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *Zikru esmâ’i’t-tâbiîn*, thk. Bûrân ed-Danâvî, Kemal Yûsuf el-Hût (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1405/1985), 1/350.

33 Begavî, *Mesâbih*, 3332.

34 Tebrîzî, *Miškât*, 4320.

35 Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *el-Câmiu’s-sahîh* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1311/1893), “Libâs”, 25; Müslim, “el-Libâs-ve’z-Zîne”, 7.

36 Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *es-Sünen*, 8 cilt (Kahire: Mektebetü’t-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, 1349/1930), Nesâî, “Zîne”, 83; İbn Mâce, “Libâs”, 16; Ebû Dâvûd, “Salât”, 217.

37 Alî el-Kârî, *Miškâtü’l-mefâtiḥ*, 7/2768.

isimlerinin değil aynı zamanda isnad yapısının da dikkatle ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Hadislerin râvîlerine dair yapılan hatalı atıflar, eserin müellifinden ziyade müstensihlerden kaynaklanmış olabileceği ihtimaliyle değerlendirilse de bu tür farklılıkların tespiti oldukça kıymetlidir. Özellikle sahâbî râvîlerin belirlenmesindeki ihtilaflar, isnadın bütünlüğünü doğrudan etkileyen unsurlar arasında yer almakta ve hadisin sıhhatine dair değerlendirmeleri beraberinde getirmektedir. Ayrıca şârihlerin râvî hatalarını tashih etme çabaları da bu husustaki metodolojik hassasiyetin bir göstergesidir.

1.2. Kaynakların Mukâyesesi

Hadisleri tahrir eden alimlerin zikredildiği *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'te bazı hatalar göze çarpmaktadır. Bunlar, müttefekun aleyh olduğu belirtilen bir rivâyetin *Sahîhayn*'dan yalnız birinde bulunması ya da sıhâh veya hısân kısımlarından birinde yer alması uygun olan bir rivâyetin farklı kategoride zikredilmesidir. Bu başlık altında mezkûr farklılıklara işaret eden karşılaştırmaya dair örnekler verilerek bir değerlendirme yapılacaktır.

وعن جابر أن النبي ﷺ قال: البقرة عن سبعة والجزور عن سبعة

“Sığır yedi kişi için ve deve de yedi kişi için kurban edilir.”³⁸

Söz konusu hadis *Mesâbîhu's-Sünne*'de iki farklı yerde zikredilmektedir: İlki Kitâbu's-Sâlât'ın bâbu salâti'l-îd başlığı altında sıhâh kısmında; ikincisi ise Kitâbu'l-Menâsik'in bâbü'l-hedy başlığı altında hısân kısmında yer almaktadır. Hadisin iki farklı yerde iki farklı tasnif içinde yer alması Begavî'nin hadisleri konu bağlamına göre yeniden değerlendirme ve tasnif etme yöntemini göstermektedir. Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'te hadisi bâbu salâti'l-îd başlığı altında zikrederken rivâyetin sonunda Müslim ve Ebû Dâvûd'un rivâyet ettiğini ve hadis lafzının Ebû Dâvûd'a ait olduğunu kaydetmiştir.³⁹ Ebû Dâvûd'un metniyle aynı olan hadis mana itibarıyla Müslim'de de rivâyet edilmektedir.⁴⁰ Begavî'nin hadisi sıhâh kısmında zikrettiği ilk yerde Müslim'in rivâyetini esas almış olması; hısân kısmında ise Ebû Dâvûd'un metnini kullanması, rivâyetlerin içerik bakımından birbirine yakın olduğunu ancak teknik olarak farklı değerlendirildiğini göstermektedir. Bu durum, Begavî'nin hadisten anlaşılan manaya itibar ettiği veya Ebû Dâvûd ve Müslim'in metinlerini karıştırmış olabileceği ihtimallerini akla getirir de ikinci geçtiği yerde Begavî'nin usulüne uygun şekilde hadisi hısân kısmına yerleştirmesi, metinleri karıştırdığı ihtimalini zayıflatmaktadır. Zira hısân kısmına alınan rivâyetlerin, sıhâh kısmındaki hadislerden isnad bakımından farklı olması gerektiği malumdur.

عن ابن عمر قال: نَفَّلَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ نَفْلًا سَوَى نَصِينَا مِنَ الْخُمْسِ فَأَصَابَنِي شَارِفٌ. وَالشَّارِفُ الْمُسْنُ الْكَبِيرُ

“Rasûlullah aleyhisselam humustan nasibimize düşenden başka bize fazla pay verdi.

38 Begavî, *Mesâbîh*, 1030.

39 Tebrîzî, *Mişkât*, 1458.

40 Ebû Dâvûd, “Dahâyâ”, 7; Müslim, “Hacc”, 353.

Bana bir pay düştü. Şârif de yaşlı devedir.”⁴¹

İlgili hadis *Mesâbih*'te Kitâbu'l-Cihâd'ın bâbu kısmeti'l-ğanâimi ve'l-ğulûli fihâ başlığı altında yer almaktadır. Bu başlık altında sıhah kısmında nakledilmesi hadisin Buhârî ve Müslim'in birlikte ya da yalnızca birinin tahrir ettiği bir rivâyet olduğuna işaret etmektedir. Tebrîzî *Mişkât*'te bu hadisin müttetekun aleyh olduğunu ifade etmiştir.⁴² Ancak *Sahihayn*'a bakıldığında bu hadisin müttetekun aleyh olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Buhârî, bu hadisi ne lafzen ne manen tahrir etmiştir. Dolayısıyla hadisin yalnızca Müslim tarafından rivâyet edildiği ve Müslim'in bu konuda teferrüd ettiği anlaşılmaktadır.⁴³ Mizzî de (ö. 742/1341) hadisin müttetekun aleyh olmadığını söyleyerek bu rivâyetin Müslim'in teferrüd ettiği hadisler arasında yer aldığını belirtmektedir.⁴⁴ Bu durum, rivâyetlerin kaynaklarına dair yapılan incelemelerin önemini göstermesi bakımından değerlidir. Tebrîzî'nin, hadisin Buhârî'de de yer aldığı kanaatine ulaşması, muhtemelen benzer içerikli başka bir rivâyetle bağlantı kurmasından kaynaklanmaktadır.

انصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا، فقال رجل: يا رسولَ اللَّهِ أنصُرْهُ مَظْلُومًا، فيكفَّ أنصُرْهُ ظَالِمًا؟ قال: تمنعُ من الظلمِ فذلك نصركَ يَّاهُ

“Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et. Bir adam dedi ki: ‘Ya Rasûlallah mazluma yardım ediyorum, zalime nasıl yardım ederim.’ Hazreti Peygamber: ‘Onu zulmetmekten engellersin, bu ona yardımındır.’ buyurdu.”⁴⁵

Bu hadis, Tebrîzî'nin müttetekun aleyh olduğuna hükmettiği rivâyetlerden biridir.⁴⁶ Begavî, hadisi Kitâbu'l-Âdâb'ın bâbu's-şefkati ve'r-rahmeti ale'l-halk başlığında zikretmektedir. Hadisin bu bâbın sıhâh kısmında yer alması rivâyetin *Sahihayn*'da bulunduğu işaret etmektedir. Buhârî ve Müslim'in eserleri incelendiğinde Buhârî'nin hadisi Enes'ten aynı lafızla tahrir ettiği⁴⁷, Müslim'in de Câbir'in rivâyetinin zımında mana olarak naklettiği görülmektedir.⁴⁸ Bu durum hadisin tahririnde Buhârî'nin lafız yönünden teferrüd ettiğini Müslim'in ise bu lafız doğrudan aktarmadığını göstermektedir. Netice itibarıyla Buhârî ve Müslim'in rivâyetleri arasında lafız bakımından birliğin bulunmaması, bu rivâyetin müttetekun aleyh olduğundan ziyade Buhârî'nin tahririnde teferrüd ettiğini söylemenin daha isabetli olduğunu ortaya koymaktadır.

وقالت: إن أبا بكرٍ قَبِلَ النَّبِيَّ ﷺ بعدَ موته

41 Begavî, *Mesâbih*, 3038.

42 Tebrîzî, *Mişkât*, 3991.

43 Müslim, “el-Cihâd ve's-Siyer”, 38.

44 Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf, *Tuhfetü'l-eşrâf bi ma'rifeti'l-etraf*, thk. Abdussamed Şerefüddîn (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 5/409.

45 Begavî, *Mesâbih*, 3854.

46 Tebrîzî, *Mişkât*, 4957.

47 Buhârî, “ikrâh”, 7.

48 Müslim, “el-Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb”, 62.

“Hazreti Ebû Bekir, Nebî aleyhisselâm’ın vefatından sonra Onu öptü.”⁴⁹

Mişkât’te بعد موته “vefatından sonra” lafzı yerine وَهُوَ مَيِّتٌ “vefat etmiş olduğu halde” lafzıyla nakledilmektedir. Alî el-Kârî, Buhârî’nin yine Hazreti Âişe’nin (ö. 58/678) naklettiği uzun bir hadisin zımında⁵⁰ Hazreti Ebû Bekir’in Nebî aleyhisselâm’ın yüzünü açtıktan sonra diz çöküp öptüğü ifadesinin bulunması sebebiyle bu hadisin sıhâh kısmında yer almasının daha uygun olacağını ifade etmektedir.⁵¹ Fakat *Mesâbih*’te manaya itibar edilerek sıhah kısmına alınan yahut lafza dayalı olarak hısân kısmında yer verilen bir hadisin mevcut olduğu önceki örnekten bilinmektedir. Dolayısıyla her iki uygulamanın da eserde yer aldığı göz önünde bulundurulduğunda, bu durumun bir müşkil ortaya çıkarmadığını söylemek mümkündür. Netice itibarıyla burada bir tercih yaparak Alî el-Kârî’nin kanaatini yanlış olarak değerlendirmek yerine, Begavî’nin hadis tasnifi ve yöntemiyle ilgili yaptığı tercihe sadık kalarak rivâyeti olduğu gibi bırakmak daha doğru bir yaklaşım gibi gözükmektedir.

İncelenen örnekler, *Mişkâtü’l-Mesâbih*’te hadislerin tahriri ve tasnifinde gerek kaynaklara isnad edilmesi gerek hadislerin sıhâh ve hısân gibi kategorik yerleştirmelerinde bazı metodolojik farklılıklar bulunduğunu göstermektedir. Özellikle rivâyetlerin kaynaklarına dair yapılan incelemeler, müttetekun aleyh olduğu belirtilen rivâyetlerin aslında *Sahihayn*’dan yalnızca birinde tahrir edildiğini ortaya koymakta ve bu durum tahrir faaliyetinin titizlikle yürütülmesi gerektiği hususunda fikir vermektedir.

1.3. Metin-İhtisar Mukâyesesi

Hadislerin metinlerine yönelik tasarruflar, onların hem içerik hem bağlam bakımından farklı değerlendirilmesine yol açmıştır. Genel itibarıyla Begavî, hadisleri muhtasar bir şekilde sunarak okuyucuyu sonuca yönlendirmeye çalışırken, Tebrîzî hadisleri daha geniş bir bağlamda ele alarak anlam zenginliği kazandırmayı amaçlamıştır. Her iki eserdeki yaklaşım, metin tercihlerindeki birtakım farklılıkları beraberinde getirmektedir. Aşağıdaki incelemeler, bu farklılıkların örneklerini ele alarak iki eser arasındaki yöntem tercihlerini ve bunların sebeplerini ortaya koymayı maksat edinmiştir.

عن ابن عمر قال، قال رسول الله ﷺ: إِنَّ بِلَالًا يُنَادِي بَلِيلٌ، فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُنَادِيَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ

“Bilâl geceleyin ezan okur. İbn Ümmi Mektûm ezan okuyuncaya kadar yiyip içiniz.”⁵²

وَعَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ بِلَالًا يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُنَادِيَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ ثُمَّ قَالَ: وَكَانَ رَجُلًا أَعْمَى لَا يُنَادِي حَتَّى يُقَالَ لَهُ: أَصْبَحْتَ أَصْبَحْتَ

“...o, kendisine sabahladın sabahladın denilinceye kadar ezan okumayan âmâ bir

49 Begavî, *Mesâbih*, 1155.

50 Buhârî, “Cenâiz”, 3.

51 Alî el-Kârî, *Miškâtü’l-mefâtîh*, 3/1170.

52 Begavî, *Mesâbih*, 471.

adamdı.”⁵³

Begavî'nin *Mesâbih*'te aldığı şekliyle hadis metni, Buhârî'deki rivâyetle birebir aynıdır. Müslim'de ise بِغَاوِي lafzının yerine تَسْمَعُوا أَذَانَ ifadesinin geçtiği rivâyet mevcuttur.⁵⁴ Tebrîzî, aynı râviden nakledilen fakat kendisinde bir ziyade bulunan başka bir rivâyeti seçmiştir. Burada dikkat çekici husus, Tebrîzî'nin tercih ettiği bu rivâyetin Müslim tarafından tahrir edilmemiş olmasıdır. Begavî'nin tercih ettiği hadis metninden Bilâl'in (ö. 20/641) teheccüd ya da sahur için ezan okuduğu; İbn Ümmi Mektûm'un (ö. 15/636) ise fecr-i sâdik'tan sonra sabah ezanını okuduğu anlaşılmaktadır. *Mişkât*'te yer alan ziyade bu mananın bir te'kid ve tefsiri mahiyetindedir. Çünkü insanların ona sabah olduğunu bildirmesi, oruç vaktinin girdiğini ve İbn Ümmi Mektûm'un ezanının fecr-i sâdik'ın teyit edilmesinden sonra okunduğunu ortaya koymaktadır. Tebrîzî'nin rivâyetin sıhâh kısmında alınmasını engelleyen bir durum olmamakla birlikte sadece Müslim'de bulunan bir ziyade ile naklettiği; Begavî'nin Buhârî ve Müslim'in ortak rivâyetini tercih ederek usulüne daha uygun hareket ettiği söylenebilir.

قال عَمَّارٌ: كُنَّا فِي سَرِيَّةٍ فَأُجْنِبْتُ فْتَمَعَكْتُ فَصَلَّيْتُ، فَذَكَرْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ هَكَذَا، فَضَرَبَ النَّبِيُّ ﷺ بِكَفِّهِ الْأَرْضَ وَنَفَخَ فِيهَا، ثُمَّ مَسَحَ بِهَا وَجْهَهُ وَكَفِّهِ

“Bir seriyyedeydik. Cünüp oldum, toprakta yuvarlandım ve namaz kıldım. Bunu Rasûlullah'a anlattığımda ‘şunu yapman senin için yeterliydi’ buyurdu ve avuç içlerini toprağa vurdu, o ikisine üfledi sonra yüzünü meshetti.”⁵⁵

عَنْ عَمَّارٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَقَالَ: إِنِّي أُجْنِبْتُ فَلَمْ أُصِبِ الْمَاءَ فَقَالَ عَمَارُ بْنُ يَاسِرٍ لِعَمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَمَا تَذْكُرُ أَنَّا كُنَّا فِي سَفَرٍ أَنَا وَأَنْتَ فَأَمَّا أَنْتَ فَلَمْ تُصَلِّ وَأَمَّا أَنَا فَتَمَعَكْتُ فَصَلَّيْتُ فَذَكَرْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ هَكَذَا فَضَرَبَ النَّبِيُّ ﷺ بِكَفِّهِ الْأَرْضَ وَنَفَخَ فِيهَا ثُمَّ مَسَحَ بِهَا وَجْهَهُ وَكَفِّهِ

“Bir adam Hazreti Ömer'e geldi ve ‘cenabet oldum, su bulamıyorum’ dedi. Ammâr b. Yâsir Hazreti Ömer'e: ‘Hatırlamıyor musun? Biz bir seferdeydik. Sen namaz kılmadın. Ben toprakta yuvarlandım ve namaz kıldım. Bunu Rasûlullah'a anlattığımda ‘şunu yapman senin için yeterliydi’ buyurdu ve avuç içlerini toprağa vurdu, o ikisine üfledi sonra yüzünü meshetti” dedi.⁵⁶

Mişkât'te yer alan rivâyet, doğrudan seriyyenin kendisinden değil seriyyede vuku bulan bir olaydan bahsetmektedir. Rivâyet bir adamın su bulamayan bir kimsenin nasıl gusül alacağına dair hüküm ile ilgili soru sormasıyla başlamakta ve ardından yaşanan hâdise aktarılacak delil olarak ortaya konmaktadır. Bu doğrultuda rivâyetin seriyye bağlamındaki bir olayı değil bir soru ve cevabı merkezine alması, hadisin doğrudan bir olaydan ziyade fikhî bir meseleye açıklık getirmek için nakledildiğini düşündürmektedir. Dolayısıyla

53 Tebrîzî, *Mişkât*, 680.

54 Müslim, “Sıyâm”, 37.

55 Begavî, *Mesâbih*, 366.

56 Tebrîzî, *Mişkât*, 528.

Mişkât'teki tasarrufun rivâyete bir hüküm delili yükleme amacı taşıdığı söylenebilir. Aynı zamanda verilen cevapta hadisin sebab-i vürûdunun da anlaşılması, Tebrîzî'nin metin tercihlerinin sebeplerini göstermesi bakımından önemlidir.

مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَتَوَضَّأُ فَيُحْسِنُ وُضُوئَهُ، ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي رَكَعَتَيْنِ مَقْبَلًا عَلَيْهِمَا بَقْلِيهِ وَوَجْهِهِ إِلَّا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ. وَمَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءِ ثُمَّ قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ، فُتِّحَتْ لَهُ ثَمَانِيَةُ أَبْوَابٍ مِنَ الْجَنَّةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ

“Müslüman bir kimse yoktur ki abdest alır, abdestini de güzelce alır sonra kalkar da yüzü ve kalbiyle yönelerek iki rek’ât namaz kılar. Ona cennet vacip olmamış olsun. Kim abdestini güzelce alır sonra ‘Allah’tan başka ilah olmadığına, onun tek ve ortağı olmadığına, Muhammed aleyhisselâm’ın Allah’ın kulu ve rasûlü olduğuna şehadet ederim. Allâh’ım, beni tevbe edenlerden ve temizlenenlerden kıl’ derse onun için hangisinden isterse girebileceği cennetten sekiz kapı açılır.”⁵⁷

وَعَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَتَوَضَّأُ فَيُحْسِنُ وُضُوئَهُ ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي رَكَعَتَيْنِ مَقْبَلًا عَلَيْهِمَا بَقْلِيهِ وَوَجْهِهِ إِلَّا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ

وَعَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ يَتَوَضَّأُ فَيُبَلِّغُ أَوْ يَسْبِغُ الْوُضُوءَ ثُمَّ يَقُولُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَفِي رِوَايَةٍ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا فُتِّحَتْ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَّةُ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ

Bu rivâyet, *Mesâbih*’te yer alan müdrec hadislerden biridir. Begavî hadisin ilk ve ikinci kısmını bir arada, tek bir hadis olarak nakletmiştir. Tebrîzî ise *Mişkât*’te bu rivâyeti iki farklı hadis olarak almıştır.⁵⁸

Mesâbih’te geçen hadisin ilk kısmı şu şekildedir;

مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَتَوَضَّأُ فَيُحْسِنُ وُضُوئَهُ ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي رَكَعَتَيْنِ مَقْبَلًا عَلَيْهِمَا بَقْلِيهِ وَوَجْهِهِ إِلَّا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ

“Müslüman bir kimse yoktur ki abdest alır, abdestini de güzelce alır sonra kalkar da yüzü ve kalbiyle yönelerek iki rek’ât namaz kılar. Ona cennet vacip olmamış olsun.” Bu kısmı Müslim tahrir etmektedir.⁵⁹

Hadisin ikinci kısmında من التَّوَّابِينَ وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ “Allâh’ım, beni tevbe edenlerden ve temizlenenlerden kıl” ifadesi Müslim’in tahrir ettiği rivâyette yer almamakla birlikte, Begavî’nin metninde bulunmakta ve bu şekliyle Tirmizî tarafından nakledilmektedir.⁶⁰ Rivâyetle ilgili bir diğer önemli nokta râvi Ukbe b. Âmir’in (ö. 58/678) hadisin ilk kısmını Rasûlullah’tan ikinci kısmını ise Hazreti Ömer’den işitmiş olmasıdır. Bu durum, hadisin

57 Begavî, *Mesâbih*, 197.

58 Tebrîzî, *Mişkât*, 288-289.

59 Müslim, “Tahâret”, 17.

60 Tirmizî, “Tahâret”, 41.

ikinci kısmının müdrec olduğu kanaatini kuvvetlendirmektedir.

وعن أبي مسعود الأنصاري قال، قال رسول الله ﷺ: مَنْ دَلَّ عَلَى خَيْرٍ فَلَهُ مِثْلُ أَجْرِ فَاعِلِهِ

“Kim hayra yol gösterirse, hayrı yapan kimsenin eciri kadar onun için de vardır.”⁶¹

عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ إِنِّي أُبَدِّعُ بِي فَاحْمِلْنِي فَقَالَ مَا عِنْدِي فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَا أَذْلُهُ عَلَى مَنْ يَحْمِلُهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ دَلَّ عَلَى خَيْرٍ فَلَهُ مِثْلُ أَجْرِ فَاعِلِهِ

“Bir adam Rasûlullah’a gelip bineğinin helak olduğunu söyleyerek kendisi için başka bir binek istedi. Hazreti Peygamber de ‘sana bir binek bulamıyorum’ dedi. Başka biri: ‘Ya Rasûlallâh ona binek verebilecek birini gösterebilirim dedi. Hazreti Peygamber ‘kim hayra yol gösterirse, gösterene yapanın eciri kadar vardır’ buyurdu.”⁶²

Bu rivâyet, Begavî’nin ihtisar ettiği hadislerden bir diğeridir. Hadis, *Mişkât*’te Müslim’in *Sahih*’inde tahrir ettiği şekliyle nakledilmektedir.⁶³ Müslim’in tam metniyle aktardığı hadis ayrıca sebep-i vürûdu da beyan etmektedir. Ancak Begavî, kendi maksadına uygun olarak hadisin amel edilecek kısmını alarak ihtisar yoluna gitmiştir. Begavî’nin bu yöntemi okuyucunun odaklanması gereken bölümü ön plana çıkarmakta, buna karşılık Tebrîzî’nin tam metniyle yer verdiği şekli, hadisin bağlamını ve arka planını anlamayı kolaylaştırmaktadır.

وَقَالَ ﷺ لَعَائِشَةُ: عَلَيْكَ بِالرَّفْقِ وَإِيَّاكَ وَالْعُنْفَ وَالْفُحْشَ، إِنَّ الرِّفْقَ لَا يَكُونُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ وَلَا يُنْزَعُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا شَانُهُ

“Sana nezâket gerekir. Seni şiddet ve fuhşiyattan sakındırırım. Nezaket bir şey de olmasın ki onu güzelleştirmesin; bir şeyden çekilmesin ki onu kötüleştirmesin.”⁶⁴

Hadisin ilk kısmı olan عَلَيْكَ بِالرَّفْقِ وَإِيَّاكَ وَالْعُنْفَ وَالْفُحْشَ ‘Sana nezâket gerekir. Seni şiddet ve fuhşiyattan sakındırırım’ ifadesi Buhârî’de tahrir edilmiştir.⁶⁵ İkinci kısmı olan إِنَّ الرِّفْقَ لَا يَكُونُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ وَلَا يُنْزَعُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا شَانُهُ ‘Nezaket bir şey de olmasın ki onu güzelleştirmesin; bir şeyden çekilmesin ki onu kötüleştirmesin’ ifadesi ise Müslim’de geçmektedir.⁶⁶ Tebrîzî, *Mişkât*’te hadisin tamamını yalnızca Müslim tarafından tahrir edilmiş gibi nakletmektedir.⁶⁷ Ancak belirtildiği üzere bu rivâyet, aslında *Sahihayn*’da geçen iki farklı rivâyetin birleştirilmiş halidir. Hadisin birleştirilerek nakledilmesi her iki rivâyetin mana bütünlüğünü vurgulamak amacından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu yaklaşım okuyucu için faydalı olsa da hadislerin isnad ve kaynak açısından bir tasnife tabi tutulması yönünden eleştirilebilir.

61 Begavî, *Mesâbîh*, 158.

62 Tebrîzî, *Mişkât*, 209.

63 Müslim, “İmâret”, 133.

64 Begavî, *Mesâbîh*, 3942.

65 Buhârî, “Edeb”, 38.

66 Müslim, “Birr ve’s-Sıla ve’l-Âdâb”, 78.

67 Tebrîzî, *Mişkât*, 5068.

عن عمرو بن الشريد عن أبيه أنه قال، قال رسول الله ﷺ: لَيْ فِي الْوَاحِدِ يُجِلُّ عَرْضَهُ وَعُقُوبَتُهُ

“İmkânı olan birinin borcunu ertelemesi, onun ırzını ve cezasını helal kılar.”⁶⁸

وَعَنِ الشَّرِيدِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَيْ فِي الْوَاحِدِ يُجِلُّ عَرْضَهُ وَعُقُوبَتُهُ قَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ: يُجِلُّ عَرْضَهُ: يُعَلِّطُ لَهُ وَعُقُوبَتُهُ: يُحْبِسُ لَهُ

“...İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797): ‘İrzî; ona ağır ifadeler kullanılması, cezası; hapsedilmesidir’ dedi.”⁶⁹

Buhârî, Begavî'nin iflâs ve'l-inzâr bâbında yer verdiği hadisi isnad zinciriyle değil, bâb başlığının altında temrîz sıgasıyla Rasûlullâh'tan böyle bir nakil yapıldığını söyleyerek aktarmaktadır.⁷⁰ Bu durum, hadisin doğrudan onun sahih rivâyetleri arasında yer almadığını, ta'lik olarak rivâyet ettiği hadislerden biri olduğunu göstermektedir. Rivâyetin Buhârî'nin ta'liklerinden biri olması, Begavî'nin bu hadisi hisân kısmına almasının sebebi olarak düşünülebilir. Tebrîzî ise Ebû Dâvûd'un rivâyetinde yer alan İbnü'l-Mübârek'in ifadelerinin bulunduğu metni tercih etmiştir. Bu tercih, şerh niteliğindeki bir ifadeyi ekleyerek mananın daha anlaşılabilir olmasını sağlamak amacı taşıyor olabilir.

Sunulan örnekler, *Mesâbihu's-Sünne* ve *Mışkâtü'l-Mesâbih* arasında metin tercihi ve rivâyetlerin aktarım biçimi açısından kayda değer farklar bulunduğunu göstermektedir. Begavî'nin hadisleri genellikle ihtisar ederek sunması, okuyucunun doğrudan hüküm ve amele odaklanmasını sağlarken; Tebrîzî, metinleri daha geniş bağlamlarıyla ve sebebi-vurûdlarına dikkat çekerek nakletmeyi tercih etmiştir. Neticede hem Begavî'nin ihtisar etme yaklaşımıyla bir nevi sadeleştirilmiş hadis sunumu hem de Tebrîzî'nin mefhum derinliğini ve bağlamı öne çıkaran tercihi, iki kıymetli bakış açısını ortaya koyması yönüyle önemlidir.

1.4. Lafız Farklılıklarının Mukâyesesi

Mesâbihu's-Sünne'de bulunan rivâyetler ile bunlar esas alınarak hazırlanan *Mışkâtü'l-Mesâbih* rivâyetleri arasındaki karşılaştırma noktalarından biri de lafız farklılıklarıdır. Bu farklılıklar, bazen bir kelimenin ziyadesi bazen de kelimenin farklı kullanımı şeklinde ortaya çıkmaktadır. Söz konusu farklılıkların temel sebepleri arasında kaynak tercihi veya musannifin mefhumu daha anlaşılır kılma çabası yer almaktadır. Aşağıdaki örnekler, farklılıkların kaynak tercihiyle dayalı olup olmadığı veya anlamı güçlendirme amacına yönelik bir tasarruf içerip içermediği bağlamında ele alınarak bunların sebep ve etkileri değerlendirilecektir.

عن أبي هريرة قال، قال رسول الله ﷺ: إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحْدَرِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا

68 Begavî, *Mesâbih*, 2146.

69 Tebrîzî, *Mışkât*, 2919.

70 Buhârî, “İstikrâd”, 13.

“Köpek, sizden birinin kabından içtiği zaman onu yedi kez yıkasın.”⁷¹

Ebû Hureyre’den (ö. 58/678) rivâyet edilen bu hadis müttefekun aleyh bir rivâyettir. Buhârî hadisi Abdullâh b. Yûsuf’tan سَمِعَا فَيُغْسِلُهُ سَمِعَا lafzıyla tahrir ederken Müslim, Yahyâ b. Yahyâ’dan سَمِعَ مَرَاتٍ şeklinde nakletmiştir.⁷² Ayrıca aynı rivâyeti nakleden *Kütüb-i Tis’a* musanniflerinin lafzı da Müslim’in lafzıyla uyumludur.⁷³ *Mişkât*’in müellifi Tebrîzî, bu hadisi Müslim’in lafzıyla, yani سَمِعَ مَرَاتٍ şeklinde eserine almıştır. *Mişkât*’in aslı olan *Mesâbih*’te ise Buhârî lafzı tercih edilmiştir. Buna rağmen Tebrîzî’nin Buhârî’deki hadis metnini değil de Müslim’in rivâyet ettiği lafzı tercih etmesinin sebebi tam olarak tespit edilememekle birlikte çoğunluğa itibarla böyle bir tasarrufta bulunduğu söylenebilir.

وقال أبو سعيد الخدري: بينما رسول الله ﷺ يَصَلِّي بِأَصْحَابِهِ إِذْ خَلَعَ نَعْلَيْهِ فَوَضَعُهُمَا عَنْ يَسَارِهِ، فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ الْقَوْمُ الْقَوَا نِعَالَهُمْ، فَلَمَّا قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَلَاتَهُ قَالَ: مَا حَمَلَكُمْ عَلَى الْقَائِكُمْ نِعَالَكُمْ؟ قَالُوا: رَأَيْنَاكَ أَلْقَيْتَ نَعْلَيْكَ. فَقَالَ: إِنَّ جِبْرِيلَ أَتَانِي فَأَخْبَرَنِي أَنَّ فِيهِمَا قَدْرًا، إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلْيَنْظُرْ فَإِنْ رَأَى فِي نَعْلَيْهِ قَدْرًا فَلْيَمْسَحْهُ وَلْيُصَلِّ فِيهِمَا

“Rasûlullâh ashâbiyla beraber namaz kılıyordu. Ayakkabılarını çıkardı ve sol tarafına koydu. Kavim bunu görünce onlar da ayakkabılarını çıkardı. Hazreti Peygamber namazını bitirince şöyle buyurdu: ‘sizi ayakkabılarınızı çıkarmaya sevk eden şey nedir.’ Onlar da ‘senin ayakkabılarını çıkardığını gördük.’ Rasûlullâh ‘Cibril bana geldi ve ayakkabılarımda necaset olduğunu haber verdi. Sizden biri mescide geldiği zaman baksın, ayakkabılarında necaset görürse silsin ve onlarla namaz kılsın.’ buyurdu.”⁷⁴

Bu hadis, *Kütüb-i Tis’a* içerisinde Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel tarafından tahrir edilmiştir. Tebrîzî *Mişkâtü’l-Mesâbih*’te رَأَيْنَاكَ أَلْقَيْتَ نَعْلَيْكَ ‘ayakkabılarını çıkardığını gördük’ ifadesinden sonra فَأَلْقَيْنَا نَعْلَنَا ‘biz de ayakkabılarımızı çıkardık’ lafzıyla nakletmektedir.⁷⁵ Bu ifade aynı şekilde Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel’in rivâyetlerinde de mevcuttur.⁷⁶ Bunun yanı sıra İbn Hibbân aynı manayı taşıyan farklı bir lafızla خَلَعْنَا نَعْلَنَا şeklinde rivâyet etmiştir. Tebrîzî’nin naklettiği ziyade lafzın hadis metnine eklenmiş olması veya olmaması hadisin anlaşılmasında bariz bir fark oluşturmamaktadır. Her iki şekilde de ashâbın, Rasûlullâh’ın ayakkabılarını çıkardığını gördükten sonra kendi ayakkabılarını çıkardığı manası açıkça anlaşılmaktadır. Ancak burada dikkat çekmek istediğimiz asıl nokta, bu mananın hadis metnine ayrı bir lafızla dahil edilmiş olması ve her ne kadar manada bir değişikliğe götürmese de hadis metinlerindeki farklı ifadelerin, rivâyetlerin kendine has yapısını muhafaza açısından önem arz etmesidir.

عن أبي محذورة قال: قلت: يا رسول الله ﷺ عَلَّمَنِي سُنَّةَ الْأَذَانِ، فَذَكَرَ الْأَذَانَ وَقَالَ بَعْدَ قَوْلِهِ حَيٍّ عَلَى الْفَلَاحِ: فَإِنْ كَانَ فِي

71 Begavî, *Mesâbih*, 338.

72 Buhârî, “Vudu”, 33; Müslim, “Tahâret”, 90.

73 Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Ebî Âmir, *el-Muvatta’* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’-l-Arabî, 1405/1985), 1/34; Ahmed b. Hanbel, 16/23; Nesâî, “Tahâret”, 51.

74 Begavî, *Mesâbih*, 538.

75 Tebrîzî, *Mişkât*, 766.

76 Ebû Dâvûd, “Salât”, 88; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, 18/379.

صَلَاةُ الصُّبْحِ قُلْتُ: الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ، الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ، اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

Ebû Mahzûre şöyle rivâyet etmektedir: “Nebî aleyhisselâm’a ‘ya Rasûlallâh bana sünnet olan ezanı öğret’ dedim. Ezanı zikretti ve حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ sözünden sonra şöyle buyurdu: ‘sabâh namazında es’salâtu hayrun mine’n-nevm-es’salâtu hayrun mine’n-nevm, Allâhu Ekber-Allâhu Ekber, Lâ ilâhe illallah dersin.’”⁷⁷

Miškâtü’l-Mesâbih’te geçen hadiste “bana sünnet olan ezanı öğret” ifadesinden sonra اسْمُ مَقْدَمِ رَأْسِهِ ‘ezanı zikretti’ ifadesinin yerine ise ezanın bütün lafızları açıkça zikredilmektedir.⁷⁸ *Miškât*’teki hadis metni Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel’in rivâyetleriyle birebir aynıdır.⁷⁹ Nesâî de hadisi yine Ebû Mahzûre’den (ö. 59/678/79) daha uzun bir şekilde nakletmiştir.⁸⁰ Bu rivâyetlerin varlığı, ilk bakışta Begavî’nin kendi tasarrufuyla hadis metnini kısaltarak ezan lafızlarını مَذْكُرُ الْأَذَانِ ifadesi ile özetlediği izlenimini verse de Beyhakî’deki rivâyet bu yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmaktadır. Beyhakî, hadisi *Mesâbih*’teki gibi مَذْكُرُ الْأَذَانِ lafızıyla nakletmiştir. Bu durum, Begavî’nin bir kısaltma yapmadığını aksine farklı bir rivâyeti esas aldığını göstermektedir.

Beyhakî’nin rivâyetinin *Mesâbih*’teki metinden tek farkı, sabâh namazında iki kez حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ “hayya ale’l-felâh” ifadesinden sonra “es’salâtu hayrun mine’n-nevm” denileceğinin ayrıca belirtilmesidir.⁸¹ Bu ifade sabâh namazına mahsus bir uygulamayı vurgularken aynı zamanda hadis, söz konusu ifadenin Rasûlullâh’a dayandığına dair bir delil niteliği taşımaktadır. Sonuç olarak *Mesâbih*’teki metnin, Begavî’nin şahsi bir tasarrufundan ziyade Beyhakî’nin rivâyet ettiği metne dayandığı anlaşılmaktadır.

عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: كُنْتُ رَجُلًا مَذَّاءً فَكُنْتُ أَسْتَحْيِي أَنْ أَسْأَلَ النَّبِيَّ ﷺ فَأَمَرْتُ الْمُقَدَّادَ فَسَأَلَهُ فَقَالَ: يَغْسِلُ ذِكْرَهُ وَيَتَوَضَّأُ

“Ben mezisi çok olan bir adamdım. Bunu Rasûlullah’a sormaktan hayâ ediyordum. Mikdâd’a sormasını söyledim bunun üzerine Hazreti Peygamber: ‘zekerini yıkar ve abdest alır’ buyurdu.”⁸²

عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: كُنْتُ رَجُلًا مَذَّاءً فَكُنْتُ أَسْتَحْيِي أَنْ أَسْأَلَ النَّبِيَّ ﷺ لِمَكَانِ ابْنَتِهِ فَأَمَرْتُ الْمُقَدَّادَ فَسَأَلَهُ فَقَالَ: يَغْسِلُ ذِكْرَهُ وَيَتَوَضَّأُ

Miškât’te geçen rivâyette Hazreti Ali’nin (ö. 40/661) bu meseleyi Hazreti Peygamber’e sormaktan çekinmesinin sebebi لِمَكَانِ ابْنَتِهِ “kızının nikahında olmasından dolayı” ifadesiyle

77 Begavî, *Mesâbih*, 447.

78 Tebrîzî, *Miškât*, 645.

79 Ebû Dâvûd, “Salât”, 27; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/96.

80 Nesâî, “Ezân”, 6.

81 Beyhakî, *es-Sünen*, 1/622.

82 Begavî, *Mesâbih*, 204.

açıklanmaktadır.⁸³ Müslim’de yer alan rivâyet Tebrîzî’nin naklettiği metinle aynıdır.⁸⁴ Buhârî ise *Miškât*’teki rivâyette bulunan *يُغِيلُ ذَكَرَهُ* ziyâdesi ve hadisin sonundaki ifadeyi olmaksızın sadece *الوضوء* lafzıyla tahrir etmiştir.⁸⁵ Tebrîzî’nin Buhârî’nin teferrüd ettiği ve *Mesâbîh*’in aldığı metni değil de *Sahiḥayn*’ın ikisinde de yer alan ziyadeli metni tercih etmesi, bunun bir maksada mebni olduğunu göstermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Tebrîzî, Hazreti Ali’nin bu meseledeki çekingenliğinin gerekçesini belirten *يُغِيلُ ذَكَرَهُ* ifadesini göstermek istemiştir. Bu tercihin, hadisin mefhumunu daha iyi anlamak ve Hazreti Ali’nin davranışındaki nezaketin kavranmasını sağlamak amacıyla da yapılmış olması mümkündür. Netice itibarıyla Tebrîzî’nin tercih ettiği metin, konuyu daha anlaşılır hale getirmesi bakımından önemlidir.

وعن سُؤَيْدِ بْنِ التُّعْمَانِ: أَنَّهُ خَرَجَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَامَ خَيْبَرَ حَتَّى إِذَا كَانُوا بِالصَّهْبَاءِ -وَهِيَ أَدْنَى خَيْبَرَ- نَزَلَ فَصَلَّى الْعَصَرَ ثُمَّ دَعَا بِالْأَزْوَاجِ فَلَمْ يُؤْتِ إِلَّا بِالسَّوْبِقِ، فَأَمَرَ بِهِ فَتُرِيَ، فَأَكَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَكَلْنَا، ثُمَّ قَامَ إِلَى الْمَغْرِبِ فَمَضْمَضَ وَمَضْمَضْنَا، ثُمَّ صَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ

“Süveyd b. Nu’mân, Rasûlullâh ile Hayber senesi sefere çıktı. Sahbâ-Hayber’e yakın bir yer- adlı yere vardılar. Hazreti Peygamber indi, ikinci namazını kıldı sonra azık getirilmesini istedi. Kendisine sadece kavrulmuş arpa ve buğday getirildi. Suyu karıştırılıp bulamaç yapılmasını emretti. Rasûlullâh ondan yedi, biz de yedik. Sonra akşam namazı için kalktı, mazmaza yaptı biz de mazmaza yaptık. Ardından (tekrar) abdest almaksızın namaz kıldı.”⁸⁶

Tebrîzî, *Miškât*’te hadisi *نَزَلَ* lafzı olmaksızın nakletmiştir.⁸⁷ Begavî’nin *Mesâbîh*’te zikrettiği şekliyle hadis, *Kütüb-i Tis’a* içerisinde sadece İmam Mâlik’in *Muvatta*’n’da yer almaktadır.⁸⁸ *Mesâbîh*’in usulüne göre sıhâh kısmında bulunan bir hadisin Buhârî veya Müslim’den alınması gerekmektedir. Buhârî’nin tahrir ettiği metinde ise *نَزَلَ* lafzı bulunmamaktadır.⁸⁹ Begavî’nin *Muvatta*’daki bu metni esas alması veya elinde bulunan nüshadaki metnin rivâyet ettiği şekilde olması, *Mesâbîh*’in genel usulüne göre hadisin sıhâh kısmında yer alması için gereken şartları taşımadığını düşündürmektedir. Bununla beraber *نَزَلَ* kelimesinin varlığının hadisin manasında bariz bir fark oluşturmadığını da belirtmek gerekir.

عن أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِذَا اسْتَقِظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلَا يَغْسِمْ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ

“Sizden biri uyandığı zaman elini üç kez yıkayınca kadar kaba sokmasın. O, elinin

83 Tebrîzî, *Miškât*, 302.

84 Müslim, “Hayz”, 17.

85 Buhârî, “İlm”, 51.

86 Begavî, *Mesâbîh*, 211.

87 Tebrîzî, *Miškât*, 309.

88 Mâlik b. Enesi *el-Muvatta*’, 1/26.

89 Buhârî, “Vudu”, 51.

nerede gecelediğini bilemez.”⁹⁰

Begavî'nin naklettiği bu hadis, aynı lafızla Müslim tarafından tahrir edilmiştir.⁹¹ Buhârî, bu hadisin aynı manayı taşıyan daha uzun bir versiyonunu rivâyet etmektedir.⁹² Fakat Tebrîzî, hadisi ﷺ lafzı olmaksızın nakletmektedir. *Kütüb-i Tis'a* içerisinde İbn Mâce, İmam Mâlik ve bir rivâyetinde Ahmed b. Hanbel de ﷺ lafzı olmadan tahrir etmişlerdir.⁹³ Buna karşın diğer hadis kaynaklarındaki metinler genel olarak *Mesâbih*'teki metne muvafıktır.⁹⁴ Hadisin *Mesâbih*'te sıhâh kısmında *Mişkât*'te ise ilk fasılda bulunması, bu rivâyetin Müslim'den alınmasını gerekli kılmaktadır. Zira *Mesâbih*'in usulüne göre sıhâh kısmındaki bir hadisin Buhârî veya Müslim'de tahrir edilmiş olması esastır. Metin uyumu açısından da Müslim'in rivâyet ettiği şekilde ﷺ lafzıyla nakledilmesinin daha doğru bir tercih olduğu anlaşılmaktadır.

İncelenen rivâyetler, *Mesâbihu's-Sünne* ve *Mişkâtü'l-Mesâbih* arasındaki lafız farklılıklarının, yalnızca şeklî bir tercih meselesi olmadığını; aksine, bu farklılıkların metinlerin mefhumu, kaynak tercihleri ve metnin değerlendirmesini doğrudan etkileyen unsurlar olduğunu göstermektedir. Metinlerdeki küçük gibi görünen ziyade ve hazflar, rivâyetlerin fikhî yorumları, sened yapıları ve tahrirleri açısından dikkate değer farklılıklar doğurabilmektedir. *Mişkâtü'l-Mesâbih*'teki metin tercihlerinin, bağlamsal derinliği artırma amacı taşıdığı; *Mesâbihu's-Sünne*'deki tercihlerin ise daha çok amel etmeye elverişliliği ön planda tuttuğu söylenebilir.

1.5. Bâb Başlıklarının Mukâyesesi

Begavî, *Mesâbih*'i tasnifinde kitapları bâblar halinde düzenlemiş, her bir bâbı sıhâh ve hısân şeklinde ikiye ayırmış, bununla birlikte bazı bölümleri isimlendirmemiştir. Buna Karşılık Tebrîzî, genellikle hadislerin muhtevasını dikkate alarak bu bâblara başlıklar eklemiştir. Aşağıdaki örnekler, Tebrîzî'nin söz konusu tasarrufunun ne derecede etkili olduğu hususunda bir değerlendirme imkânı sağlayacaktır.

عن ابن عمر قال، قال رسول الله ﷺ: إِنَّ بَلَاءَ يُنَادِي بَلِيلٍ، فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُنَادِيَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ

“Bilâl geceleyin ezan okur, İbn Ümmi Mektûm ezan okuyuncaya kadar yiyip içiniz.”⁹⁵

Söz konusu hadis *Mesâbih*'te “bâbu fadli'l-ezân ve icâbeti'l-müezzin” başlığından sonra ayrı bir fasıl içinde zikredilmiştir. Begavî, bu fasla herhangi bir başlık koymamıştır. Buna karşın Tebrîzî, aynı hadisi “bâbu te'hîri'l-ezân” olarak adlandırdığı başlıkta ele almıştır.⁹⁶ Ancak başlık, altında yer verilen hadislerin ezanın okunacağı vakitle ilgili olmasından

90 Begavî, *Mesâbih*, 265.

91 Müslim, “Tahâret”, 87.

92 Buhârî, “Vudu”, 26.

93 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, 1/21; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 15/71; İbn Mâce, “Tahâret”, 40.

94 Nesâî, “Tahâret”, 1; Tirmizî, “Tahâret”, 19.

95 Begavî, *Mesâbih*, 471.

96 Tebrîzî, *Mişkât*, 680.

ziyade başka bir ihtimal olabileceğini akla getirmektedir. İbn Melek, ilgili hadislerin ayrı bir fasılda getirilme sebebini bu rivâyetlerin hepsinin sahih olması ve önceki bâbın sıhâh kısmında geçen hadislerle uygun bir rivâyetin bulunmamasıyla açıklamaktadır.⁹⁷ Alî el-Kârî ise İbn Hacer'in bu fasıldaki hadislerin önceki iki bâbı tamamlayıcı mahiyette olduğunu ifade ettiğini nakletmektedir.⁹⁸

عن عُمارة بن رُوَيْبَةَ أَنَّهُ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَنْ يَلْجَأَ النَّارَ أَحَدٌ صَلَّى قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا» يَعْنِي الْفَجَرَ وَالْعَصْرَ

“Güneş doğmadan önce ve sonra namaz kılan biri cehenneme girmeyecektir.”⁹⁹

Mesâbîhu's-Sünne'de bâbu ta'cîli's-sâlât başlığının ardından ayrı bir fasıl içinde yer alan hadis, Tebrîzî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'inde “bâbu fedâili's-salât” başlığı altında zikredilmiştir. Alî el-Kârî'nin nakliyle İbn Hacer bu bâbta zikredilen hadislerin, namaz ve vakitlerinin faziletlerine dair önceki bâbta geçen rivâyetleri tamamlayıcı bir mahiyet taşıdığı görüşündedir.¹⁰⁰ Ona göre bu hadisler önceki konuyla doğrudan bağlantılıdır ve başlık verilmemesi bu bağlantının bir neticesidir. İbn Melek ise hadislerin ayrı bir fasılda zikredilmesini mana itibariyle önceki hadislerden farklı olmalarıyla açıklamaktadır.¹⁰¹

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: نُصِرْتُ بِالصَّبَا وَأُهْلِكْتُ عَادًا بِالْدَّبُورِ

“Bana sabâ rüzgarıyla yardım edildi. Âd kavmi debûr rüzgarıyla helak edildi.”¹⁰²

Begavî ilgili hadisi “bâbu'l-istiskâ'dan” sonra ayrı bir fasılda zikretmiştir. Buna karşılık Tebrîzî yine “bâbu'l-istiskâ'dan” sonra “bâb fi'r-riyâh” adını verdiği başlık altında ele almıştır.¹⁰³ Alî el-Kârî, bu bâbtaki hadislerin önceki bâba tâbi olarak nakledildiğini ve bu sebeple Tebrîzî'nin hadisler için seçtiği başlığın kendisine itiraz edilemeyecek bir tercih olduğunu söylemektedir.¹⁰⁴ Ona göre önceki bâba tâbi olarak nakledilmesi ve rüzgarlarla bağlantılı olması Tebrîzî'nin bu rivâyetlere özel bir başlık vermesini meşru kılmaktadır. Ayrıca Begavî'nin, rivâyetler her ne kadar önceki bâbla bağlantılı olsa da farklı yönlerini vurgulamak amacıyla bu hadislerle “bâbu'l-istiskâ'dan” ayrı bir fasılda yer verdiği söylenebilir.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: تَسَحَّرُوا فَإِنَّ [فِي] السُّحُورِ بَرَكَةَ

⁹⁷ İbn Melek, Muhammed b. İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Eminiddin b. Firiştâ, *Şerhu'l-Mesâbîh*, nşr. Nûreddin Tâlib (Kuveyt: İdâretü's-Sikâfeti'l-İslâmiyye, 1433/2012), 1/412.

⁹⁸ Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, 2/573.

⁹⁹ Begavî, *Mesâbîh*, 431.

¹⁰⁰ Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, 2/540.

¹⁰¹ İbn Melek, *Şerhu'l-Mesâbîh*, 1/348.

¹⁰² Begavî, *Mesâbîh*, 1072.

¹⁰³ Tebrîzî, *Mişkât*, 1511.

¹⁰⁴ Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, 3/114.

“Sahur yapın. Muhakkak sahurda bereket vardır.”¹⁰⁵

Begavî ilgili hadisi “bâbu ru’yeti’l-hilâl” bâbından sonra getirdiği ayrı bir fasılda zikretmiştir. Begavî’nin bu hadisi farklı bir fasılda ele alması, muhtemelen hadisin doğrudan hilalin görülmesiyle alakalı olmayan fakat aynı konuyu tamamlayıcı mahiyette birtakım detaylar içermesinden kaynaklanmaktadır. Tebrîzî ise sıralamayı bozmaksızın aynı yerde ele almış fakat buna “bâb fî mesâil müteferrika min kitâbi’s-savm” ismini vermiştir.¹⁰⁶ Bu başlığın, hadisin savm kitabına ait olup hilalin görülmesi meselesiyle dolaylı bir bağlantısının bulunduğu işaret ettiğine dair bir çıkarım yapılabilir.

عن عائشة أنها قالت: دَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ فَقَالَ: هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ؟ فَقُلْنَا: لَا، قَالَ: فَإِنِّي إِذَا صَائِمٌ. ثُمَّ أَتَانَا يَوْمًا آخَرَ فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَهْدِيْ لَنَا حَيْسٌ فَقَالَ: أَرَيْنِيْهِ فَلَقَدْ أَصْبَحْتُ صَائِمًا، فَأَكَلَ

“Bir gün Nebî aleyhisselâm yanıma geldi ve yiyecek bir şey var mı diye sordu. Bizde olmadığını söyledik. Hazreti Peygamber: ‘öyleyse ben oruçluyum’ buyurdu. Başka bir gün tekrar geldi, dedik ki ‘ya Rasûlallâh bize hays (peynir ve yağ ile karıştırılmış hurma) hediye edildi’. ‘Onu bana yaklaştırm, ben oruçlu olarak sabahladım’ buyurdu sonrasında ondan yedi.”¹⁰⁷

Mesâbîh’te “bâbu sıyâmi’t-tetavvu” başlığından sonra ayrı bir fasıl altında zikredilen hadise, Mişkât’te “bâb fî’l-iftâr mine’t-tetavvu” başlığı altında yer verilmektedir.¹⁰⁸ Önceki bâbta nafilâ oruçla ilgili genel meseleler bulunurken, bu fasılda nafilâ oruç tutan kimsenin yemeğe davet edilmesi durumunda orucunu bozabileceğini ifade eden hadisler yer almaktadır. Bu bağlamda Tebrîzî’nin ilgili rivâyetler için “bâb fî’l-iftâr mine’t-tetavvu” başlığını kullanması, hadislerin içeriği ve konusuyla uyumlu bir tercih olarak gözükmektedir.

عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ وَقَفَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ بِمَنَى لِلنَّاسِ يَسْأَلُونَهُ، فَجَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ: لَمْ أَشْعُرْ فَحَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ فَقَالَ: اذْبَحْ وَلَا حَرَجَ. فَجَاءَهُ آخَرُ وَقَالَ: لَمْ أَشْعُرْ فَتَحَرْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْبِي. فَقَالَ: ارْمِ وَلَا حَرَجَ. فَمَا سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ شَيْءٍ قُلَّمْ أَوْ آخَرَ إِلَّا قَالَ: افْعَلْ وَلَا حَرَجَ

“Rasûlullâh veda haccında insanların kendisine soru sorması için durakladı. Bir adam geldi: ‘Bilmiyordum. Kurban kesmeden önce tıraş oldum’ dedi. Hazreti Peygamber: ‘Şimdi kes, bir günahın yoktur’ buyurdu. Başka bir adam geldi: ‘Bilmiyordum. Şeytan taşlamadan önce kurban kestim’ dedi. Hazreti Peygamber: ‘Şimdi taşla, bir günahın yoktur’ buyurdu. Nebî aleyhisselâm takdim veya tehir edilen şeylerle ilgili sorulara ‘Şimdi yap, bir günahın yoktur’ diye cevap verdi.”¹⁰⁹

Söz konusu hadis, Begavî’nin ayrı bir fasıl altında zikrettiği Tebrîzî’nin başlıklandırdığı

105 Begavî, *Mesâbîh*, 1407.

106 Tebrîzî, *Mişkât*, 1982.

107 Begavî, *Mesâbîh*, 1481.

108 Tebrîzî, *Mişkât*, 2076.

109 Begavî, *Mesâbîh*, 1926.

hadislerden biridir. Begavî'nin "bâbu'l-halk"tan sonra ayrı bir fasıl altında zikrettiği hadisler, Tebrîzî tarafından "bâb fi't-tehallül" başlığıyla ele alınmıştır.¹¹⁰ *Miškât*'in şerhi olan *Mirkât*'te ise başlık "bâb fi takdimi ve te'hîri ba'di'l-menâsik" şeklinde geçmektedir. Bu başlık, fasıldaki hadislerin hac menâsikinden bazılarını öne alma veya erteleme konusuna işaret ettiğini göstermektedir. Alî el-Kârî, *Miškât*'in bir nüshasında bu bâbın "bâbu cevâzi't-takdîm ve't-te'hîr fi ba'di umûri'l-hacc" olarak geçtiğini belirtmiştir. Ayrıca o, İbn Hacer'in tıraş olma ile ilgili meseleleri içeren bir fasıl olduğu gerekçesiyle Begavî'nin başlık koymadığı yönündeki görüşünü ise garip karşılamaktadır. Çünkü bu başlıkta sadece tıraş olma konusuna değinilmemekte aynı zamanda şeytan taşlama, kurban kesme ve ifâda tavafına dair hadisler de yer almaktadır.¹¹¹ Bu durum başlığın yalnızca tıraş meselesine indirgenmesini engellemekte ve daha geniş bir kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Tebrîzî'nin "bâb fi't-tehallül" başlığını tercih etmesi, hadislerin genel muhtevasına uygun bir tercih olarak değerlendirilebilir.

Tebrîzî'nin *Miškâtü'l-Mesâbih*'te uyguladığı başlıklandırma yöntemi, hadislerin içerik ve bağlamlarının daha açık şekilde anlaşılmasına katkı sağladığı şeklinde değerlendirilebilir. Begavî'nin *Mesâbihu's-Sünne*'de bazı fasılları başlıksız bırakması ya da genel bir kategori altında toplamayı tercih etmesi, eserin tasnif anlayışının daha sade ve hüküm merkezli olduğunu ortaya koyarken; Tebrîzî, hadislerin içerdiği mana ve fikhî bağlamı esas alarak detaylı ve açıklayıcı başlıklarla *Mesâbih*'e katkı sunmuştur. Onun bu tasarrufu, sadece metnin sistematik yapısını güçlendirmekle kalmamış, aynı zamanda okuyucunun konular arasında daha rahat irtibat kurabilmesine imkân tanımıştır.

1.6. Bâb Hadislerinin Mukâyesesi

Begavî ve Tebrîzî'nin yaklaşımları, hadislerin değişik başlıklarda yer almasına ve farklı içerik vurgularına yol açabilmektedir. Begavî, genellikle hadisi ilgili olduğu birden fazla başlık altında zikretmiştir. Bu yaklaşım, hadisin çeşitli bağlamlardaki kullanımını vurgulamayı amaçlar. Tebrîzî ise aynı hadisi tekrardan kaçınma düşüncesiyle ve bazen de metnin tam haliyle tek bir yerde nakletmiştir. Aşağıda iki eser arasındaki yöntemsel farklılıkları açık bir şekilde ortaya koyması amacıyla, Begavî ve Tebrîzî'nin tasnif yöntemlerine dair örnekler aktarılacaktır.

عن أبي مسعود الأنصاري قال: كان رجلٌ من الأنصارِ يُكْنَى أبا شُعَيْبٍ، وكانَ لَهُ غُلَامٌ لَحَامٌ، فقال: اصنعْ طعامًا يَكْفِي خَمْسَةَ لَعَلِّي أَدْعُو النَّبِيَّ ﷺ خَمِيسَ خَمْسَةِ فَصَنَعَ [لَهُ] طَعِيمًا، ثُمَّ أَتَاهُ فَدَعَاهُ فَبِيعَهُمْ رَجُلٌ، فقال النَّبِيُّ ﷺ: يا أبا شُعَيْبٍ إِنَّ رَجُلًا تَبِعَنَا فَإِنْ شِئْتَ أَذْنَتْ لَهُ وَإِنْ شِئْتَ تَرَكْتَهُ. قال: لا بَلْ أَذْنَتْ لَهُ

"Ensâr'dan künyesi Ebû Şuayb olan bir adam vardı. O, kasap olan kölesine beş kişiye yetecek bir yemek yapmasını, belki de beş kişiden biri olarak Rasûlullâh'ı davet edeceğini söyledi. Kölesi az miktarda yemek yaptı. O da gidip Hazreti Peygamber'i davet etti.

110 Tebrîzî, *Miškât*, 2655.

111 Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, 5/1832.

Arkalarından bir adam da onlarla birlikte geldi. Rasûlullâh: ‘Ey Ebâ Şuayb bir adam arkamızdan geldi; istersen ona izin ver, istersen bırak’ buyurdu. Ebû Şuayb: ‘hayır, aksine ona izin verdim’ dedi.”¹¹²

Begavî, bu hadisi Kitâbu’l-Et’ime’nin bâbu’d-diyâfe ve Kitâbu’n-Nikâh’ın bâbu’l-velîme başlıkları olmak üzere iki yerde zikrederken Tebrîzî, tekrardan kaçınma düşüncesiyle sadece Kitâbu’n-Nikâh’ın bâbu’l-velîme başlığı altında hadise yer vermiştir.¹¹³ *Mesâbih* ve *Mişkât*’te bulunan bu hadislerin metinlerinde herhangi bir farklılık yoktur. Tebrîzî tekrar etmeme maksadıyla hadisi bir yerde zikretmiş olsa da iki bâb arasındaki tercih sebebi üzerinde durmak gerekir. Onun bu tasarrufu, Tirmizî ve Dârimî’nin benzer bir hadisi velîme başlığı altında almalarına dayanmış olabilir. Hadisin *Mesâbih*’te sıhâh kısmında *Mişkât*’te de ilk fasılda bulunması; Buhârî veya Müslim’in metnine uygun olmasını gerektirmektedir. Tirmizî ve Dârimî’nin metinlerinde ise az da olsa farklılık mevcuttur. Bu durum, Tebrîzî’nin hadisi farklı bâb altında zikretmesini *Mesâbih*’in usulü açısından engellemektedir. Ayrıca hadisten çıkarılan hükümlerin daha çok davet ve misafirlikle ilgili olması¹¹⁴ da göz önünde bulundurulduğunda Begavî’nin hadise Kitâbu’l-Et’ime’de yer vermesinin daha uygun olduğu ihtimali artmaktadır. Nitekim Buhârî’nin de aynı rivâyeti Kitâbu’l-Et’ime’ ile Kitâbu’l-Mezâlim başlıkları altında tahrir etmesi¹¹⁵ ve hadisin içeriği, Et’ime’ başlığı altında da zikredilmesinin yerinde olacağını göstermektedir.

وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ سئل عن الثمر المعلق، فقال: مَنْ أَصَابَ بِهِ مِنْ ذِي حَاجَةٍ غَيْرَ مَتَّحِدٍ خُبْنَةً فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ

“Nebî aleyhisselâm ağaçtaki meyvenin hükmünden sorulduğunda şöyle cevap verdi: ‘Azık olarak toplamaksızın ihtiyaç sahibi olduğu halde ağzına ondan isabet eden kimseye bir vebal yoktur.’”¹¹⁶

Söz konusu hadis, *Mesâbih*’te ilk olarak Kitâbu’l-Buyu’un gasb ve âriye bâbında yer almakta, sonrasında daha uzun şekliyle lukata bâbında ve kısmî olarak Kitâbu’l-Hudûd’un kat’îs-sirkat bâbında tekrar zikredilmektedir. *Mişkât*’te ise hadis gasb bâbı dışında diğer üç bâbta yer almaktadır. Hadisin içeriğine bakıldığında başkasının izni olmaksızın meyvesini yemeye dair bir hükmü beyan ettiği görülmektedir.¹¹⁷ Bu durum, rivâyetin gasp meselesiyle doğrudan ilgili olduğunu ve gasp bâbında zikredilmesinin doğru bir tasarruf olacağını düşündürmektedir. Ayrıca *Mesâbih*’teki bâb sıralamasında gasbın diğer ilgili bâblardan önce gelmesi, hadisin burada da zikredilmesinin uygun bir tercih olacağı şeklinde yorumlanabilir. *Mişkât*’te ise bu rivâyetin gasp bâbında zikredilmemesi, Tebrîzî’nin

112 Begavî, *Mesâbih*, 3268.

113 Tebrîzî, *Mişkât*, 3219.

114 Zeydânî, Muzhiruddîn Hüseyin b. Mahmud b. Hasen, *el-Mefâtih fi şerhi’l-Mesâbih*, nşr. Nûreddin Tâlib (Beyrut: Dâru’n-Nevâdir, 1433/2012), 4/524.

115 Buhârî, “Et’ime”, 34.

116 Begavî, *Mesâbih*, 2174, 2246, 2708.

117 İbn Melek, *Şerhu’l-Mesâbih*, 3/472.

hadislerin tasnifinde içerik bakımından farklı bir değerlendirme yaptığını gösterse de gasp konusunun ahkam açısından hadisin temeli olduğu düşünüldüğünde, Begavî'nin tasnifi bu bağlamı daha iyi yansıtmaktadır. Netice itibarıyla *Mesâbih*'te rivâyetin hem gasp hem diğer bâblarda zikredilmesinin, daha kapsamlı bir tasnif ortaya koyduğu ve hadisin çeşitli açılardan ele alınmasını sağladığı söylenebilir.

عن المقدم بن معدي كرب، عن رسول الله ﷺ أنه قال: ألا لا يحلُّ ذو نابٍ من السباع، ولا الحمارُ الأهليُّ، ولا اللقطة من مالٍ مُعاهدٍ إلا أن يستغني عنها صاحبها

“Dikkat edin. Azı dış sahibi yırtıcı hayvanın eti, ehlî eşeğin eti ve sahibinin ondan ihtiyaçsız olması müstesna eman verilmiş kimsenin (zimmî) buluntusu helal değildir.”¹¹⁸

Begavî, ilgili kısmını Kitâbu'l-Buyu'un lukata bahsinde zikrettiği hadisin metni Ebû Dâvûd'un metniyle aynıdır.¹¹⁹ Tebrîzî ise hadisin uzun versiyonuna Kitâbu'l-İmân'ın i'tisâm bâbında yer vermiştir.¹²⁰ *Mişkât*'te tercih edilen bu uzun metin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçmektedir.¹²¹

Mişkât'te bulunan uzun rivâyetin başlangıcında أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِفْلَهُ مَعَهُ أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَيْعَانٌ عَلَى “Dikkat edin. Bana Kur’ân ve beraberinde bir misli verildi. Karnı tok bir adamın koltuğuna uzanmış olduğu halde ‘size (sadece) bu Kur’ân gerekir. Onda helal ne bulursanız helal; haram ne bulursanız haram sayın’ demesi yakındır. Allah’ın rasûlünün haram kıldığı şey Allah’ın haram kıldığı gibidir.” uyarısı vardır. Tebrîzî’nin muhtemelen sünnetin önemine dikkat çeken bu ifadeler sebebiyle hadisi Kur’ân ve sünnete tutunmak başlığı altında zikrettiği anlaşılmaktadır. Onun bu tercihini hadisin içeriğine uygun bir tasnif olarak değerlendirmek mümkündür. Begavî, hadisin hükmî detaylarına odaklanarak lukata gibi daha özel bir başlık altında ele alırken, Tebrîzî Kur’ân ve sünnete bağlılığı vurgulamak gayesiyle i’tisâm bâbında yer vermiştir. Her iki alim de içeriği ön planda tutmuş fakat farklı hususlara dikkat etmişlerdir.

وَعَنْ أَنَسٍ أَوْ غَيْرِهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اسْتَأْذَنَ عَلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ فَقَالَ سَعْدٌ: وَعَلَيْكُمْ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَلَمْ يُسْمِعِ النَّبِيَّ ﷺ حَتَّى سَلَّمَ ثَلَاثًا وَرَدَّ عَلَيْهِ سَعْدٌ ثَلَاثًا وَلَمْ يُسْمِعْهُ فَرَجَعَ النَّبِيُّ ﷺ فَاتَّبَعَهُ سَعْدٌ

“Rasûlullâh, Sa’d b. Ubâde’den ‘es-selâmu aleyküm ve rahmetullâh’ diyerek izin istedi. Sa’d, ‘aleyküm selâm ve rahmetullâh’ dedi ve sesini Hazreti Peygamber’e işittirmedi. Tâ ki Rasûlullâh üç kez selam verdi, Sa’d da yine sesini işittirmeksizin üç kez selam aldı. Bunun üzerine Nebî aleyhisselâm geri döndü. Sa’d da onun arkasından gitti.”¹²²

Bu hadis, Begavî’nin *Mesâbih*'te ihtisar ettiği rivâyetlerden biridir. *Mesâbih*'te Kitâbu'l-

118 Begavî, *Mesâbih*, 2251.

119 Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 33.

120 Tebrîzî, *Mişkât*, 163.

121 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/411.

122 Begavî, *Mesâbih*, 3615.

Âdâb'ın isti'zân bâbında zikredilmekte ve Sa'd'ın Rasûlullâh'ın ardından gittiğini bildiren ifadelerle sona ermektedir. *Mişkât*'te ise hadisin uzun versiyonu Kitâbu'l-Et'ime'nin ziyafet bâbında yer almaktadır.¹²³

Mişkât'teki metin şu şekilde devam etmektedir: فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ يَا أَبِي أَنْتَ وَأُمِّي مَا سَلَّمْتَ تَسْلِيمَةً إِلَّا هِيَ بِأُذُنِي: وَلَقَدْ رَزَدْتُ عَلَيْكَ وَلَمْ أَشْمِغْكَ أَحَبِّبْتُ أَنْ أَسْتَكْبِرَ مِنْ سَلَامِكَ وَمِنْ الْبِرَّةِ ثُمَّ دَخَلُوا الْبَيْتَ فَقَرَّبَ لَهُ زَبِيحًا فَأَكَلَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ فَلَمَّا فَرَغَ قَالَ: «Sa'd: 'ya Rasûlallâh anam-babam sana feda olsun. Sen selam vermeyesin ki ben izin vermemiş olayım. Muhakkak selamını aldım ancak sana duyurmadım. Senin selamının ve bereketinin çok olmasını seviyorum.' Sonra eve girdiler. Kendisine üzüm takdim edildi. Rasûlullâh ondan yedi ve bitirince: 'yemeğinizi iyiler yedi, melekler size istiğfar etti ve oruçlular yanınızda iftar etti' buyurdu. Tebrîzî'nin hadisin son kısmında bulunan yemek ile ilgili ifadeler ve Hazreti Peygamber'in duası sebebiyle bu rivâyeti Kitâbu'l-Et'ime'de almayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Beyhakî'de bu hadisi *Sünen*'inde yemek sahibine edilen dua bâbında zikretmektedir.¹²⁴ Begavî'nin, hadisi ilgili bâbta zikretmek için ihtisar yoluna gitmiş olabileceği veya bu rivâyetin zikredildiği bâbta olması gerektiği düşüncesiyle oraya yerleştirmiş olabileceği ihtimal dahilinde gözükmemektedir. Öte yandan, Tebrîzî'nin rivâyetin tamamını ele alıp sonunda bulunan yemek ve dua ile ilgili ifadeleri öne çıkararak Kitâbu'l-Et'ime başlığı altında değerlendirmesinin uygun bir tercih olduğu söylenebilir.

قال النبي ﷺ: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا، أَوْ لَيْسَكَتْ

“Kim Allah’a ve ahiret gününe iman ediyorsa ya hayır konuşsun ya sükût etsin.”¹²⁵

Bu hadis *Mesâbih*'te Kitâbu'l-Âdâb'ın hıfzu'l-lisân bâbının ilk hadisi olarak yer almaktadır. *Mişkât*'te ise aynı bâbta bu hadis bulunmamakta, bâb Begavî'nin *Mesâbih*'te ikinci sırada yer verdiği hadislerle başlamaktadır. Tebrîzî hadisi Kitâbu'l-Et'ime'nin ziyafet bâbında zikretmiş ve لَيْسَكَتْ yerine لَيْصُمْتُ lafzıyla rivâyet etmiştir.¹²⁶ Tebrîzî'nin hadise ziyafet bâbında yer vermesinin sebebi, Begavî'nin ihtisar ettiği rivâyeti tam metin halinde almasıdır. Hadisin ilk kısmı şu şekildedir: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا، أَوْ لَيْسَكَتْ “Allah’a ve ahiret gününe iman eden kimse misafirine ikram etsin; Allah’a ve ahiret gününe iman eden kimse komşusuna ezâ vermesin”. Tebrîzî'nin bu rivâyeti tam haliyle aktarması ve misafire ikram edilmesine dair ifadelerin bulunması, ziyafet bâbında değerlendirme sebebi olarak görünmektedir. Diğer taraftan hadisin Buhârî ve Müslim’de لَيْسَكَتْ lafzıyla tahrir edilmesi ise Begavî'nin tercihinin desteklemektedir.¹²⁷ Ayrıca Buhârî'nin bu hadise hıfzu'l-lisân bâbında yer vermesi Begavî'nin tasnifinin daha isabetli olduğu şeklinde yorumlanabilir.

123 Tebrîzî, *Mişkât*, 4249.

124 Beyhakî, *es-Sünen*, 7/287.

125 Begavî, *Mesâbih*, 3740.

126 Tebrîzî, *Mişkât*, 4243.

127 Buhârî, “Rikâk”, 23; Müslim, “İmân”, 46.

Begavî'nin bir hadisi birden fazla başlık altında zikretmesi, rivâyetin çok yönlü değerlendirilmesi açısından kolaylık sağlarken; Tebrîzî'nin aynı rivâyeti sadece bir yerde nakletmesi ise tekrardan kaçınma amacı taşımaktadır. Fakat bu yaklaşım, bazı rivâyetlerin farklı bir muhteva çerçevesinde ele alınmasına neden olabilmektedir. Bununla birlikte her iki yaklaşımın da kendi içerisinde tutarlı bir metodolojiye sahip olduğu; ancak Begavî'nin çoklu tasnif yönteminin daha işlevsel bir zemin oluşturduğu söylenebilir.

Sonuç

Ele alınan çalışmada *Mesâbihu's-Sünne* ve *Miškâtü'l-Mesâbih* eserleri, genel özelliklerinden ziyade farklılık barındıran yönleriyle mukayese edilmiştir. Tebrîzî'nin istidrâk ve tehzîb olarak kabul edilebilecek *Miškâtü'l-Mesâbih* adlı eseri, aslı olan *Mesâbih*'e önemli katkılar sunmuştur. Dolayısıyla çalışmanın amacı, bu iki eseri eleştirel bir yaklaşımla karşılaştırmak değil, iki musannifin tercihlerinin ve yöntem farklılıklarının tespit edilerek değerlendirilmesi temelinde şekillendirilmiştir. Sonuç olarak, elde edilen bulgular şu şekilde sıralanabilir;

a. *Mesâbih*'te birçok rivâyetin ihtisar edilmesi, ayrıntılardan ziyade hükümlere delil teşkil eden ve amel etmeye elverişli kısımların ön plana çıkarılması, *Miškât*'te bunun aksine ilgili rivâyetlerin detaylarına yer verilerek hadislerin arka planının okuyucuya aktarılmaya çalışılması iki eserin yönetsel farklılıklarından biridir. Tebrîzî'nin bağlamı anlamada daha fazla bilgi sunan bu tercihi önemli bir zenginlik ortaya koyarken, Begavî'nin sistematik yaklaşımı da uygulamaya yönelik bir kolaylık sağlamaktadır. Her iki yöntem de mefhumu bozacak bir durum barındırmamakta, hadislerin farklı yönlerinin değerlendirilmesine imkân tanımaktadır. *Mesâbih*'te hadislerin genellikle muhtasar bir şekilde ele alınmasının, okuyucunun dikkatini hükümlere ve onlarla amel etmeye yoğunlaştırmak için olduğu; *Miškât*'te ise mananın daha anlaşılabilir olması gayesiyle şerh niteliği taşıyan ifadelerin bulunduğu metinlerin tercih edildiği söylenebilir.

b. Begavî, tasnif yöntemindeki tercihi olarak zaman zaman başlık ismi vermeden hadisleri bir fasıl altında nakletmektedir. Aynı konuya işaret eden ve çeşitli açılardan değerlendirilebilecek hadislerin bir başlıkla sınırlandırılmaması, metinlere daha geniş bir çerçeveden yaklaşılmaya imkân tanımaktadır. Tebrîzî'nin muhtevasına uygun bir şekilde bu fasılları yeniden başlıklandırması daha kolay bir kullanıma ve bağlamın daha net bir şekilde ortaya konulmasına yardımcı olmuştur. Diğer bir ifadeyle öncelikli ana fikir belirlenerek ona uygun bir başlıklandırma yapılmış olması mümkündür. Bu tasarruf, yalnızca bir düzenleme çabası değil aynı zamanda istidrâk literatürü bağlamında değerli bir akademik katkı niteliği taşımaktadır.

c. *Mesâbih*'te birden fazla başlık altında yer verilen bir rivâyetin, *Miškât*'te tekrar etmekten kaçınma amacıyla tek bir yerde zikredildiği görülmektedir. Bu durum, hadislerin yanlış başlık altında yer aldığını göstermemekte; aksine, tekrar eden bir rivâyetin çok yönlü kullanımına ve farklı bağlamlarda ele alınabilmesine olanak sağlamaktadır. Şöyle ki, hadis, bir ibadetle ilgili olabileceği gibi ahlâkî bir davranışla da ilişkilendirilebilir.

Dolayısıyla aynı rivâyet yalnızca bir konuya değil birden fazla meseleye delil olabilmektedir. Bu yöntem hadislerin farklı açılardan değerlendirilmesini mümkün kılmakta ve her tekrarın faydasız olmadığını ortaya koymaktadır.

d. Mişkât'te Sahihayn'in her ikisinde de tahrir edilmeyen bazı hadisler müttetekun aleyh olarak nitelenmiştir. Bu hadislerin rivâyetinde Buhârî veya Müslim'in teferrüd ettiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında her iki eserde de -ender olmakla birlikte- hadislerin sahâbî râvisi ile ilgili müstensihlerden kaynaklandığı düşünülen hata bulunmaktadır. Ayrıca Tebrîzî, *Miškât*'te bir hadisin isnadındaki yanlış anlaşılmayı başka bir âlimin uygulamadığı bir yöntemle çözüme kavuşturmuştur. Bu tercih, bir metot farklılığı ve çözüm için pratik bir yol olarak kabul edilse de isnadın detaylarının göz ardı edilmesine yol açabilmektedir. Bunun yanında söz konusu hatalar az sayıda olup düzeltilebilir niteliktedir ve bu, eserlerin ilmî değerini olumsuz etkilememektedir.

Sonuç olarak, *Mesâbihu's-Sünne* ve *Miškâtü'l-Mesâbih* eserleri arasındaki ihtisar, başlıklandırma, rivâyetlerin tekrarı ve isnad yapısı bakımından ortaya çıkan farklılıklar, her iki eserin kendine has yöntemsel yaklaşım ve içerik tercihlerinin izlerini taşımaktadır. *Mesâbihu's-Sünne* ve *Miškâtü'l-Mesâbih*, kendilerine özgü metodolojileri aracılığıyla hadis literatürüne önemli katkılar sunmuş; hadislerin farklı bakış açılarıyla anlaşılmasına ve çeşitli yönleriyle ele alınmasına imkân sağlamıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın, her iki eserin yöntem ve içerik farklılıklarını tahlil ederek sistematik bir karşılaştırmaya tâbi tutması, seçilen örneklerle mezkûr farklılıkları ayrıntılı biçimde ortaya koyması bakımından literatüre katkıda bulunması beklenmektedir. Ayrıca böyle bir incelemenin, her iki eserin hadis literatürü içindeki yerini ve özgün metodolojik yaklaşımlarını daha iyi kavramayı mümkün kılacağı, bununla birlikte benzer araştırmalara teorik ve uygulamalı bir zemin teşkil edeceği düşünülmektedir.

Kaynakça | References

- Abdurrezzâk, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef fi'l-Hadîs*. 12 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*. 50 Cilt. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1422/2001.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî, *en-Nakdû's-Sahîh limâ u'turida min ehâdisi'l-Mesâbih*. 1. Basım, 1405/1985.
- Alî el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1423/2002.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Mesâbihu's-sünne*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1407/1987.
- Begavî, *Şerhu's-sünne*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Alî, *es-Sünenü'l-kübrâ*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *el-Câmiu's-sahîh*, Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1311/1893.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *Zikru esmâi't-tâbiîn*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. Basım, 1405/1985.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl, *el-Müsned*. 4 Cilt. Suud, Dâru'l-Muğnî, 1. Basım, 1421/2000.
- Demirci, Selim, "el-Hatîb et-Tebrîzî ve Mişkâtü'l-Mesâbih'i Üzerine" *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2014), 95-113.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Iclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, *es-Sikât*, Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1. Basım, 1405/1985.
- İrâkî, Ebu'l-Fadl Zeynüddin Abdurahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân, *et-Takyîd ve'l-idâh limâ utlika ve uglika min Mukaddimeti İbni's-Salâh*. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1389/1969.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddin Ahmed b. Alî b. Muhammed, *el-Ecvibetü an ehâdis veka'at fi Mesâbihî's-sünne*.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddin Ahmed b. Alî b. Muhammed, *en-Nüketü alâ kitâbi İbnis-Salâh*. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'İlmî, 1. Basım, 1404/1984.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddin İsmâîl b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî, *İhtisâru Ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Melek, Muhammed b. İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Eminiddin b. Firiştâ, *Şerhu Mesâbihî's-sünne*. 6 Cilt. Kuveyt: İdâretü's-Sikâfeti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1433/2012.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî,

- Üsdü'l-gâbe fî mal'rifeti's-sahâbe. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, *el-Mukni' fî ulûmi'l-hadîs*. 2 Cilt. Dâru Fevvâz: Suud, 1. Basım, 1413/1992.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr b. Salâhiddin Abdirrahman b. Musa eş-Şehrezûrî, *Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1406/1986.
- Kâfiyecî, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman b. Sa'd b. Mes'ûd el-Hanefî, *el-Muhtasar fî ilmi'l-eser (Risâletân fî mustalahi'l-hadîs)*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1406/1986.
- Kazvînî, Sirâcüddin Ömer b. Alî, *Risâletün fî mevduâtî'l-Mesâbih*, thk. Mus'ab b. Hâlid b. Abdillâh el-Mervezî, *Mecelletü Ta'zîmi'l-Vahyeyn* 5/3 (1440/2019).
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer. b. İdrîs el-Hasenî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*. Halep: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 6. Basım, 1421/2000.
- Mâlik b. Enes Ebû Abdillâh Mâlik b. Ebî Âmir, *el-Muvatta'*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405/1985.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf, *Tuhfetü'l-eşrâf bi ma'rifeti'l-etraf*. 13 Cilt. Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Mislîm b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*. Türkiye: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1334/1916.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *es-Sünen*. 8 Cilt. Kahire: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1. Baskı, 1349/1930.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1. Basım, 1405/1985.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Fethu'l-mugîs bi şerhi Elfıyyeti'l-hadîs li'l-irâkî*. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1. Basım, 1424/2003.
- Tebri'zî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb, *Mişkâtü'l-Mesâbih*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1405/1985.
- Tîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Abdillâh, *el-Kâşifan hakâiki's-sünen*. 13 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1. Basım, 1418/1997.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre, *el-Câmiu's-sahîh*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1417/1996.
- Zeydânî, Muzhiruddîn, Hüseyin b. Mahmud b. Hasen, *el-Mefâtîh fî şerhi'l-Mesâbih*. 6 Cilt. Beyrut, Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 1433/2012.



İbn Abbâd er-Rundî'nin *et-Tenbîh* Adlı Eseri Bağlamında İlim ve Mârifet Tasavvuru

Ramazan EMEKTAR | orcid.org/0000-0002-5137-0656 | ramazanemektar@karatekin.edu.tr

Doktor Öğretim Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Çankırı, Türkiye

<https://ror.org/011y7xt38>

Öz

İbn Abbâd er-Rundî (öl. 792/1390), Kuzey Afrika kökenli Şâzeliyye tarikatının önemli isimlerindendir. İlmî birikimi, tasavvufî şahsiyeti ve eserleri aracılığıyla etkisi İslâm dünyasının farklı bölgelerinde hissedilmiştir. Onun ilim ve mârifet tasavvuru, tasavvuf düşüncesindeki özgün konumuyla dikkat çekmektedir. Ancak bu konuda yapılmış müstakil çalışmanın bulunmaması, meselenin akademik olarak araştırılmasını gerekli kılmaktadır. Bu çalışma, İbn Abbâd'ın ilim ve mârifet tasavvurunu merkeze alarak bu alandaki literatür boşluğunu gidermeyi ve tasavvuf düşüncesine katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, öncelikle müellifin *et-Tenbîh* adlı eseri tanıtılmış; ilim ve mârifet anlayışına dair temel yaklaşımları analiz edilmiştir. Çalışmada ayrıca, İbn Abbâd'ın ilim ve irfânla ilişkilendirdiği diğer tasavvufî kavramlar, mârifet bilgisine erişim süreci ve bu bilginin dil ile ifade edilmesine dair meseleler de ele alınmaktadır. Bu bağlamda, tasvirî ve mukayeseli yöntemler kullanılarak İbn Abbâd'ın konuya ilişkin görüşleri bazı diğer sûfî müelliflerin yaklaşımlarıyla karşılaştırılmış ve böylece düşüncelerinin farklı perspektiflerden değerlendirilmesine imkân sağlanmıştır. İbn Abbâd'a göre ilim, yalnızca teorik bir birikim değil; bireyin mânevî tekâmülünü sağlayan, haşyetle anlam kazanan ve insanı hem Allah'a yakınlaştıran hem de toplumsal sorumluluklara yönelten bir vasıta. Mârifet bilgisi, yalnızca aklî değil; zevkî ve şuhûdî bir süreçtir. Bu bilgi, Allah'ın fiillerinden zâtına uzanan aşamalı bir mârifet süreciyle şekillenir. İbn Abbâd, bu süreçte kalbi, merkezî bir konuma yerleştirir; çünkü basiret, keşf ve müşâhede ancak kalp aracılığıyla mümkün hâle gelir. Ona göre irfânî bilgiye ulaşmak, nefsin tezkiyesi ve kalbin nurlanmasıyla gerçekleşir; temel vasıta ise ilham ve ilâhî tecellilerdir. Ancak bu türden bilginin geçerliliği, şer'i ölçütlere uygun olmasına bağlıdır. Ayrıca bu çalışma, İbn Abbâd'ın mârifet anlayışında şükürün de merkezi bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Ona göre şükür, sadece sözlü bir ifade değil, manevî yolculuğun hem başlangıcında hem de ileri makamlarında sâlikin Hakk'a yönelişini derinleştiren bir hakikattir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbn Abbâd, *et-Tenbîh*, İlim, Mârifet, Kalp.

Atıf Bilgisi

Emektar, Ramazan. “İbn Abbâd er-Rundî'nin et-Tenbîh Adlı Eseri Bağlamında İlim ve Mârifet Tasavvuru”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), 695-727. DOI: 10.69576/ihya.1634809

Geliş Tarihi	06 Şubat 2025
Kabul Tarihi	30 Nisan 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

The Conception of ‘İlm (Knowledge) and Ma‘rifa (Gnosis) in the Context of Ibn Abbad al-Rundi’s Work *al-Tanbih*

Ramazan EMEKTAR | orcid.org/0000-0002-5137-0656 | ramazanemektar@karatekin.edu.tr

Assistant Professor, Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Studies, Department of Sufism, Çankırı, Türkiye

<https://ror.org/011y7xt38>

Abstract

Ibn ‘Abbād al-Rundī (d. 792/1390) was a prominent figure of the Shādhiliyya order, which originated in North Africa. His scholarly character, Sufi orientation, and written works extended his influence across various regions of the Islamic world. His conception of knowledge (‘ilm) and gnosis (ma‘rifa) stands out for its distinctive place within Sufi thought. However, the absence of a dedicated study on this subject necessitates further academic investigation. This study aims to address the existing gap in the literature and contribute to Sufi thought by focusing on Ibn ‘Abbād al-Rundi’s conception of knowledge and gnosis. To this end, the author’s work *al-Tanbih* is first introduced, followed by an analysis of his central views on epistemology within a Sufi framework. The study also explores related Sufi concepts that Ibn ‘Abbād associates with knowledge and gnosis, the process of attaining ma‘rifa, and the linguistic challenges of expressing such experiential knowledge. Employing descriptive and comparative methods, the article further examines Ibn ‘Abbād’s ideas in dialogue with selected Sufi thinkers, thereby offering a multidimensional analysis of his intellectual approach. For Ibn ‘Abbād, knowledge (‘ilm) is not merely theoretical accumulation but a means of spiritual refinement that acquires true significance when accompanied by reverential awe (khashya). Such knowledge draws the individual closer to God while also fostering ethical and social responsibility. Gnosis, in his view, is not solely rational but rather an experiential and intuitive process, unfolding in stages from the recognition of God’s acts to the realization of His attributes and ultimately His essence. Central to this epistemic journey is the heart (qalb), regarded by Ibn ‘Abbād as the locus of insight (basīra), unveiling (kashf), and witnessing (mushāhada). Access to gnosis occurs not through intellect alone but through the purification of the *nafs* and the illumination of the heart, with divine inspiration (ilhām) and manifestations (tajalli) serving as primary channels. Nevertheless, the validity of such knowledge depends on its conformity with the Sharī‘a. Furthermore, the study highlights the central role of gratitude (shukr) in his epistemology; for Ibn ‘Abbād, gratitude is not merely verbal expression but a comprehensive spiritual disposition that shapes one’s orientation toward the *Haqq* at both the beginning and higher stages of the mystical path.

Keywords: Sufism, İbn ‘Abbād, *al-Tanbîh*, Knowledge, Gnosis, Heart.

Citation

Emektar, Ramazan. "İbn ‘Abbād al-Rundī's Understanding of Knowledge and Gnosis In the Context of *al-Tanbîh*". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), 695-727. DOI: 10.69576/ihya.1634809

Date of Submission	06 February 2025
Date of Acceptance	30 April 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

Ibn ‘Abbād al-Rundī (d. 792/1390) is regarded as one of the most prominent figures in the history of Sufism in North Africa. This distinguished scholar, whose full name is Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ibrāhīm b. ‘Abd Allāh al-Nafazī al-Rundī, was born in 14th-century Spain and relocated to the Morocco at an early age, where he spent the remainder of his life. Through his writings, he made significant contributions to the intellectual and spiritual milieu of his time. Raised under the rule of the Marīnid dynasty, Ibn ‘Abbād emerged not only as a preacher and scholar but also as a prominent shaykh who played a pivotal role in the dissemination of the Shādhilī order in Morocco. Considered Ibn ‘Abbād’s magnum opus, *Ghayth al-Mawāhib al-‘Āliyya fī Sharḥ al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyya* is not only the first but also one of the most significant commentaries written on the *Ḥikam al-‘Aṭā’iyya*. This work is more commonly known in the literature as *al-Tanbīh*, and it stands out as one of the foundational texts in which the author elaborates in detail on his conception of knowledge and gnosis. Although his intellectual and Sufi legacy is of considerable significance, Ibn ‘Abbād—like many other Moroccan scholars—has not been adequately studied in contemporary academic literature. Ibn ‘Abbād stands out as a Sufi who conveys his experiences of Sufism, a scholar renowned for his mastery of Islamic sciences, and a Sufi author who articulates his spiritual insights through a distinctive literary style. In this regard, examining and evaluating his conception of knowledge and ma‘rifa, as well as determining his place within the broader framework of Sufi thought, is of particular significance. One of the key factors that underscores the significance of this study is the absence of a dedicated work in the existing literature that focuses specifically on Ibn ‘Abbād’s conception of knowledge and ma‘rifa. This gap renders the exploration and in-depth analysis of the subject all the more meaningful. In examining Ibn ‘Abbād’s conception of knowledge and ma‘rifa, primary attention has been given to his renowned commentary on Ibn ‘Atā’ Allāh al-Iskandarī’s (d. 709/1309) *al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyya*, known as *al-Tanbih*, along with his other works. Additionally, relevant literature authored by prominent scholars of his time and subsequent periods has also been consulted in relation to the topic. The methodological approach adopted in this study aims to analyze Ibn ‘Abbād’s understanding of knowledge as articulated in his work *al-Tanbih*, with a particular focus on his views concerning ‘irfānī knowledge—achieved through the integration of mystical experience and verified (taḥqīqī) knowledge—by employing both descriptive and comparative methods. The findings of this study reveal that Ibn ‘Abbād does not treat knowledge (‘ilm) and gnosis (ma‘rifa) merely within a theoretical framework; rather, he integrates them with lived sufi experience, thereby imbuing them with existential and spiritual significance. This integrative approach reflects a dynamic understanding of knowledge that transcends abstract speculation and finds its full expression in the transformative path of Sufism. Furthermore, the study offers a comprehensive analysis of the key Sufi concepts Ibn ‘Abbād associates with knowledge and ma‘rifa, particularly within the context of the seeker’s journey toward the knowledge of ultimate truth (ḥaqīqa) and the articulation of that knowledge. By uncovering the core dynamics of his thought, the study contributes to a deeper understanding of his conceptual framework regarding the relationship between ‘ilm and ma‘rifa, thus shedding light on a significant dimension of Sufi epistemology. Ibn ‘Abbād’s conception of knowledge is grounded in the view that knowledge (‘ilm) should not remain a purely theoretical accumulation but must

serve as a means for spiritual advancement. Within this framework, knowledge attains true significance only when it is accompanied by reverential awe (khashya), enabling the individual to draw closer to God while also fulfilling social and ethical responsibilities. At the heart of his epistemology lies the conviction that knowledge devoid of khashya is ultimately fruitless on the path toward the afterlife. This integrative understanding underscores the ethical and spiritual dimensions of knowledge in Ibn 'Abbād's thought, highlighting the transformative function of 'ilm when aligned with inner humility and divine awareness. Ibn 'Abbād emphasizes that ma'rifa is not solely an intellectual process but also a tasting (dhawqī) and visionary (shuhūdī) experience. The realization of 'irfānī knowledge occurs through a gradual, hierarchical process that begins with the recognition of God's acts, proceeds through the knowledge of His attributes, and culminates in the gnosis of His essence (dhāt). Each level of ma'rifa serves as a preparatory stage for the next, progressively deepening the spiritual insight of the seeker (sālik). Within this framework, Ibn 'Abbād's understanding of ma'rifa underscores the experiential dimension of Sufism, illustrating that it encompasses not only theoretical knowledge but also lived spiritual realization. In Ibn 'Abbād's epistemology of ma'rif, the heart occupies a central and determinative position. It is the locus of inner vision (baṣīra), unveiling (kashf), and spiritual witnessing (mushāhada), functioning as the essential medium through which the seeker (sālik) perceives divine manifestations (tajalliyāt). In this context, the relationship between spiritual knowledge and the heart emerges as one of the foundational components of Sufi epistemology, highlighting the heart's role not merely as a metaphorical center, but as an experiential site of divine knowledge. While Ibn 'Abbād acknowledges that ma'rifa operates on multiple levels of perception, he emphasizes that the realization of truth is contingent upon the individual's spiritual capacity (istīdād). Equally noteworthy is his insistence on maintaining a balance between shari'a and ma'rifa. Although 'irfānī knowledge is considered a divine gift (mawhiba), its authenticity, according to Ibn 'Abbād, must be assessed within the framework of the principles of shari'a. In this regard, shari'a functions as the criterion for determining whether such knowledge can be deemed genuine. This perspective reveals that, in Ibn 'Abbād's Sufi thought, ma'rifa is not merely a subjective mystical experience, but a form of knowledge that must be shaped and guided by divine revelation. In Ibn 'Abbād's thought, shukr (gratitude) also holds a central position within the journey of ma'rifa. For him, gratitude is not merely a verbal expression but a spiritual disposition that orients the servant toward the God through the heart and righteous actions. This understanding emphasizes that shukr assumes different meanings according to one's spiritual station, yet remains an indispensable element across all levels of the mystical path. Thus, shukr occupies a significant place in Sufi thought as both the point of departure on the spiritual journey and a station that persists even at the highest degrees of spiritual realization. This nuanced emphasis on gratitude marks one of the distinctive features of Ibn 'Abbād's intellectual and spiritual legacy.

Giriş

İbn Abbâd er-Rundî (öl. 792/1390), Kuzey Afrika tasavvuf tarihinin en önemli simalarından biri olarak kabul edilmektedir. Tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Abdullah en-Nefezi er-Rundî olan bu seçkin âlim, 14. yüzyılda İspanya'da doğmuş ve küçük yaşlarda Mağrib'e yerleşmiş ve orada hayatını sürdürmüştür. Yazdığı eserlerle dönemin entelektüel ve manevi atmosferine önemli katkılarda bulunmuştur. Merînî Devleti'nin idaresi altında yetişen İbn Abbâd, sadece bir vaiz ve âlim olarak değil, aynı zamanda Şâzeliyye tarikatının Fas'taki yayılmasını sağlayan önemli bir şeyh olarak da öne çıkmaktadır.¹ Onun yaşadığı dönem, Merînîler Devleti'nin siyasi otoritesinin zayıfladığı ve toplumsal kargaşanın hüküm sürdüğü bir zaman dilimine tekabül etmektedir.² Ancak, bu çalkantılı süreç içerisinde İbn Abbâd, dönemin zorluklarını iyi değerlendirerek ilmî ve manevi yönünü güçlendirmiş, karşılaştığı olumsuzluklara karşı mücadele edebilen, donanımlı bir şahsiyet olarak temayüz etmiştir.

İbn Abbâd'ın başyapıtı olarak kabul edilen *Ğaysü'l-mevâhibi'l-'aliyye fî şerhi'l-Hikemi'l-'Atâ'iyye*, adlı eseri, *el-Hikem-i Atâiyye* üzerine kaleme alınan şerhlerin ilki, aynı zamanda en önemlilerindendir. Literatürde daha çok *et-Tenbih* adıyla tanınan bu eser, müellifin ilim ve irfân anlayışını ayrıntılı bir şekilde ele alan temel metinlerden biri olarak öne çıkmaktadır.

Buna rağmen, İbn Abbâd, birçok Faslı âlim gibi hak ettiği akademik ilgiyi görmemektedir. Hakkında Türkiye'de yapılmış ilk çalışma, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde Mustafa Kara tarafından kaleme alınan "İbn Abbâd"³ maddesidir. Söz konusu ansiklopedi maddesinde, onun hayatı ve eserleri ele alınmış olmakla birlikte, tasavvufî görüşlerine neredeyse hiç yer verilmemiştir. Bu durum, İbn Abbâd'ın özellikle tasavvufî görüşlerinin Türkiye'deki akademik literatürde henüz derinlemesine incelenmediğini göstermektedir.

İbn Abbâd, tasavvufî tecrübelerini aktaran bir sûfi, İslâmî ilimlere vukûfiyetiyle tanınan bir âlim ve yaşadığı manevi deneyimleri kendine has bir üslupla eserlerinde işleyen bir sûfi müellif olarak öne çıkmaktadır. Bu yönüyle, onun ilim ve mârifet anlayışının ele alınması, değerlendirilmesi ve tasavvufî düşünce içindeki konumunu tespit etmek açısından önem arz etmektedir.

Bu çalışmada İbn Abbâd'ın ilim ve mârifete dair yaklaşımı, öncelikle onun İbn Atâullah el-İskenderî'nin (öl. 709/1309) *el-Hikemü'l-Atâiyye* adlı eseri üzerine yazdığı meşhur şerhi *et-Tenbih* temel alınarak incelenmiştir. Bununla birlikte, konunun daha kapsamlı bir çerçevede değerlendirilmesi amacıyla müellifin diğer tasavvufî eserleri de dikkate alınmış;

¹ Mustafa Kara, "İbn Abbâd er-Rundî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/266-267.

² İsmail Ceran, *Fas Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012), 251-263.

³ Kara, "İbn Abbâd er-Rundî", 19/266-267.

ayrıca hem kendi dönemi hem de sonraki dönemlere ait ilgili kaynaklar da araştırmaya dâhil edilmiştir.

Bu çalışmanın temel amacı, İbn Abbâd er-Rundî'nin *et-Tenbîh* adlı eserini tanıtmak ve onun ilim ve mârifet anlayışını tasavvufî bir perspektiften analiz etmektir. Bu bağlamda, İbn Abbâd'ın konuya dair görüşlerinin akademik literatürde daha sistematik bir biçimde ele alınmasına katkıda bulunmak hedeflenmektedir. Araştırmanın önemini belirleyen başlıca etken, mevcut literatürde henüz İbn Abbâd'ın ilim ve irfân anlayışına odaklanan müstakil bir çalışmanın bulunmayışıdır. Bu boşluk, konunun ele alınmasını ve detaylı bir şekilde incelenmesini daha da anlamlı kılmaktadır.

Araştırmada öncelikle betimleyici yöntem esas alınarak İbn Abbâd'ın ilim ve mârifet anlayışı ortaya konmaya çalışılacaktır. Bunun yanı sıra, onun bu alandaki düşüncelerini şekillendiren sûfî gelenek, etkilendiği isimler ve kendisinden etkilenenler de tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede, İbn Abbâd'ın fikirlerinin daha sağlıklı bir şekilde belirlenebilmesi için, gerektiği durumlarda onun görüşleri ile diğer sûfî müelliflerin yaklaşımları arasında karşılaştırmalar yapılarak mukayeseli analiz yöntemi uygulanacaktır.

Dolayısıyla bu çalışma, İbn Abbâd'ın ilim anlayışını ve tasavvufî tecrübeyi tahkikî bilgiyle bütünleştirerek ulaşılan irfânî bilgiye dair görüşlerini tespit etmeyi hedeflemektedir. Ayrıca, onun bilgi ile ilişkilendirdiği tasavvufî kavramlara, hakikat bilgisine erişim sürecine ve bu bilginin ifade edilmesi sorununa da dikkat çekilerek, konuya dair kapsamlı bir değerlendirme yapılması amaçlanmaktadır.

1. *et-Tenbîh* Adlı Eser

İbn Abbâd, İslâm tarihi boyunca eserleriyle yaşadığı sınırları aşarak birçok bölgede tanınan bir sûfî müellif olmuştur. Zamanında Kuzey Afrika medreselerinde okutulan ilimlerin hemen hemen hepsini okumuş olan İbn Abbâd'ın birçok eseri vardır. Eserlerinin çoğu tasavvufia ilgilidir.⁴

İbn Atâullah İskenderî'nin *el-Hikem* kitabı,⁵ yüzyıllar boyunca İslâm düşüncesine ve özellikle tasavvuf literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Bu kitap, birçok mutasavvıfa ilham kaynağı olmuş ve farklı dönemlerde kitap üzerine çeşitli şerhler yazılmıştır.⁶ Bu şerhler arasında, İbn Abbâd'ın *et-Tenbîh* adlı eseri, ilk ve en önemlilerinden biri olarak kabul edilmektedir.⁷ Onun *et-Tenbîh*'i, yalnızca ilim ve mârifet anlayışını değil, aynı zamanda onun diğer tasavvufî düşüncelerini de derinlemesine yansıtan bir eserdir.

⁴ Paul Nwyia, "İbn 'Abbâd", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden : E.J. Brill, 1971) 3/670-671.

⁵ Mustafa Kara, "el-Hikemü'l-Atâiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/502-503.

⁶ Ahmet Murat Özel, *İbn Atâullah el-İskenderî ve Tasavvuf Felsefesi* (Konya: SÜSBE, 2012), 20 (yayımlanmamış doktora tezi); ayrıca bk. Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltas, (İstanbul : Ketebe Yayınları, 2018), 216-217

⁷ Kara, "İbn Abbâd er-Rundî", 19/267.

İbn Abbâd'ın *et-Tenbîh*'inin etkisi, sonraki şârihler tarafından da tanınmış ve bu eser, geleneksel tasavvufi literatürde güçlü bir otorite olarak kabul edilmiştir. Şârihlerin bazıları özellikle Ahmed Zerrûk (öl. 899/1493) ve Ahmed İbn Acîbe (öl. 1224/1809), İbn Abbâd'ın *et-Tenbîh* eserini alıntılararak, onun *el-Hikem*'e kattığı derinliği ve tasavvufi öğretisinin önemini vurgulamışlardır. Bu bağlamda Zerrûk, *el-Hikem*'i 36 kez şerh ettiğini yine de İbn Abbâd'ın şerhinden farklı bir eser ortaya koymadığını ifade ederek onun tasavvuftaki rolünü belirtmiştir.⁸

İbn Abbâd, *el-Hikem*'de yer alan tasavvufi kavram ve ifadeleri açıklarken, mübhem olan kısımları açık bir şekilde izah ederek vuzuha kavuşturmayı hedeflemiştir. Bu süreçte, konu ile doğrudan bağlantılı Kur'an âyetlerine, hadis-i şeriflere, Arapça şiirlere, sûfi sözlerine ve menkibelere geniş bir biçimde yer vermiştir. Bu unsurlar, sadece eserin ilmî zenginliğini artırmakla kalmamış, aynı zamanda İbn Abbâd'ın tasavvufi literatüre olan hâkimiyetini de göstermiştir. Şerhte, tasavvufun neredeyse tüm temel konularını kapsayan hikmetler yer almakta ve bu durum, eserin kapsamlı yapısını ortaya koymaktadır.

İbn Abbâd, bu eseri şerh ederken tasavvufun öncü şahsiyetlerinin çoğunun görüşlerden ve özellikle Şâzelî geleneğinden gelen müridlerden istifade etmiştir. Nitekim *el-Hikemu'l-Atâiyye* şerhinde İbn Atâullah el-İskenderî'nin *et-Tenvîr fî iskâtî't-tedbîr*,⁹ *Letaifu'l-minen* adlı eserlerinden¹⁰ iktibaslar yapmanın yanında Abdülkerim Kuşeyrî'nin *Risâlesi*'nden,¹¹ Ebû Talib el-Mekkî'nin *Kûtü'l-kulûb*'undan,¹² ve Gazzâlî'nin *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*'inden¹³ de nakiller yapmaktadır. Bu bölümlerde yer yer alıntı yapılan bir diğer tasavvuf klasiği de Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî'nin *Avârifü'l-maârif* adlı eseridir.¹⁴

İbn Abbâd'ın *et-Tenbîh* adlı eseri, 1370-1372 yılları arasında, iki yakın arkadaşının talebi üzerine kaleme alınmıştır.¹⁵ Bu eser, İbn Abbâd'ın düşüncesinin temel hatlarını ve ana temalarını açığa çıkarmaktadır. Onun kitabının merkezinde mârifet yer almaktadır. Dolayısıyla bu eser, İbn Abbâd'ın tasavvufi anlayışını, özellikle de ilim ve mârifet konusundaki görüşlerini en mükemmel şekilde yansıtmaktadır.

İbn Abbâd, eserinde tasavvufun soyut ve teorik yönlerine girmektense, maneviyatın insanın hayatındaki somut ve pratik yansımalarıyla ilgilenir. İbn Abbâd'ın bu şerhi, kendisinden sonraki Faslı Şâzelî şeyhleri, özellikle Ahmed Zerrûk ve İbn Acîbe gibi birçok önemli ismi etkilemiştir. Bu bağlamda İbn Acîbe'nin uzlet hayatını tercih etmesinde ve

⁸ Kara, "İbn Abbâd er-Rundî", 19/267.

⁹ Örnekleri için bk. Muhammed b. İbrahim b. Abbâd en-Nefezi er-Rundî, *Gaysü'l-mevâhibi'l-aliyye fî şerhi'l-Hikemi'l-Atâiyye = et-Tenbîh*. (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 8, 10, 34, 36, 84.

¹⁰ Örnekleri için bk. Rundî, *et-Tenbîh*, 85, 112, 119, 135, 152.

¹¹ Örnekleri için bk. Rundî, *et-Tenbîh*, 19, 29, 37, 72, 82.

¹² Örnekleri için bk. Rundî, *et-Tenbîh*, 29, 123, 127, 134, 141.

¹³ Örnekleri için bk. Rundî, *et-Tenbîh*, 58, 101, 102.

¹⁴ Örnekleri için bk. Rundî, *et-Tenbîh*, 118, 158.

¹⁵ İbn 'Abbâd of Ronda, *Ibn 'Abbâd of Ronda Letters on the sufi path = Resailü's-sugra = Lettres de direction spirituelle. The Rasail as sughra of İbn Abbâd*, ed. & çev. John Renard, S.J. (New York: Paulist Press, 1986), 45.

ilimden amele yönelmesinde,¹⁶ İbn Atâullah el-İskenderî'nin *el-Hikem* adlı eserinin büyük bir etkisinin olduğu gibi, aynı zamanda İbn Abbâd'ın *el-Hikem* üzerine yazdığı *et-Tenbîh* eserinin de etkisi olmuştur.¹⁷ Bu durum, eserin yalnızca bir şerh olmanın ötesine geçerek, Şâzelî geleneği içerisinde fikirlerin ve tasavvufî düşüncenin aktarımında merkezî rol oynadığını göstermektedir.

Bu şerhin dikkat çeken bir özelliği de hikmetler arasında mantıklı irtibatlar kurarak geçiş yapmasıdır.¹⁸ Bu durum İbn Abbâd'ın sistematik düşünce ve yazım tarzına sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca, bu yönüyle kendinden sonraki hikem şârihlerini de etkilediği anlaşılmaktadır.¹⁹

Müellifin bu eseri sadece Şâzeliyye Tarikatı mensupları için değil, diğer tasavvuf erbabınca okunan ve mütâlaa edilen klasikleşmiş bir eserdir. Eserin önemine binaen 19. yüzyılın sonlarından itibaren Mısır'da birçok defa basılmıştır. Bunlar arasında 1868'de Bulak'ta gerçekleştirilen baskı, sonraki yıllarda birçok defa basılmıştır. Eserin ilmi neşri 1970'te Abdulhalim Mahmûd ve Mahmûd b. Şerif tarafından gerçekleştirilmiştir.²⁰ Ayrıca eser Dârü't-Takva tarafından hazırlanan Dimaşk 2021 tarihli yeni bir baskısı daha yapılmıştır.²¹ Bu eser henüz Türkçe'ye tercüme edilmemiştir.

2. İbn Abbâd'ın İlim Anlayışı

Sözlük anlamı itibarıyla “bilmek” anlamına gelen *ilim* kavramı, genel olarak bilgi ve bilim karşılığında kullanılmaktadır. İlim, olaylara dair sağlam ve kesin bir inanca sahip olmayı ifade eder. Aynı zamanda, bir nesnenin formunun zihinde şekillenmesi, nesneyi olduğu hâliyle bilmek ve nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması ilmin diğer tanımları arasında yer alır.²² Bu bağlamda “bilmek” kavramı zihinde şekillenen, sağlam ve kesin bir biçimde bir şeyin hakikatini idrak etmeyi içerir.

Sûfîler, ilmi yalnızca bilinen bir nesneyi tanımlama ve açıklama ile sınırlı bir faaliyet olarak görmemiş; bunun ötesinde, insanın kendisini tanıma ve hakikate erişme aracı olarak değerlendirmişlerdir.²³ Onlara göre, ilim yalnızca dünyevî ve uhrevî hakikatleri bilme yetisi

¹⁶ John Renard, *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims* (Berkeley: University of California Pres, 1997), 227.

¹⁷ Ahmed b Muhammed İbn Acîbe, *el-Fehrese*, thk. Abdülhamid Salih Hamdân (Kahire : Dârü'l-Garbi'l-Arabi, 1990), 40.

¹⁸ Örnekleri için bk. Rundî, *et-Tenbîh*, 15, 19, 20, 40.

¹⁹ Örnekleri için bk. Ahmed b Muhammed İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem fî şerhi'l-Hikem* (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2005), 26, 27, 29, 36, 37.

²⁰ Kara, “İbn Abbâd er-Rundî”, 19/267.

²¹ Ebû Abdullah Muhammed b İbrâhîm b Abdullah Nefezi İbn Abbâd er-Rundî, *et-Tenbîhu şerhü'l-Hikemi'l-Atâiyye*. (Dimaşk: Dârü't-Takva, 2021), 1072.

²² Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 12/417; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b Muhammed b Mufaddal Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2002), 580; Ebü'l-Hasen Alî b Muhammed b Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el-Cürcânî, *Arapça - Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 156.

²³ Ebü'l-Hasan Data Gencbahş Ali b Osman b Ali Hücûrî, *Hakikat Bilgisi = Keşfü'l-mahcub*, çev. Süleyman Uludağ

değil, aynı zamanda bu hakikatlerin akıl yoluyla kavranabilmesini de içerir. Sûfiler, nefsi tezkiye ve kalbi tasfiye yolunda ilerlerken, öncelikli olarak imanın tashih edilmesini, farz ibadetlerin ihlasla yerine getirilmesini ve muamelelerde dürüst olunmasını esas kabul etmişlerdir. Bu hedeflerin ise ancak sağlam ve doğru bilgiyle gerçekleşebileceğini vurgularlar. Tasavvuf literatürünün klasik eserlerinden biri olan *Keşfü'l-Mahcûb*'un müellifi Hücvîrî, (öl. 470/1077) ilmi, “kalbin nuru” ve aynı zamanda kalbin bu nurla aydınlandığı bir unsur olarak tanımlamaktadır.²⁴ Gazzâlî (öl. 505/1111) ise ilmi, itmi'nana ermiş nefsi-i nâtika'nın eşyanın hakikatlerini tasavvur edebilmesi ve bu hakikatleri maddî unsurlardan soyutlayarak, onların özlerini, kemiyetlerini, keyfiyetlerini, zatlarını ve özlerini ayırt etmesi olarak tarif eder.²⁵ İlimle alakalı bu tarifler, bilginin yalnızca zihinsel bir kavrayış değil, aynı zamanda hakikatlerin mahiyetine nüfuz etmeyi gerektiren bir süreç olduğunu ortaya koyar.

Mutasavvıflara göre ilim iki şekilde tasnif edilir. İlk tür, akıl ve dil yoluyla edinilen, eğitim ve çaba ile kazanılan ilimlerdir; bu ilimler “zâhirî ilimler” olarak adlandırılır. İkinci tür ise kalp yoluyla öğrenilen, firasetle bilinen ve Allah tarafından kulun kalbine ilham edilen vehbî ilimlerdir; bu tür ilimlere ise “bâtınî ilim” denir.²⁶ Gazzâlî, zâhirî ilmi, dış organlarla yapılan amellerin bilgileri olarak kaydederken, bâtinî ilmi kalbin amelîne dair bir bilgi olarak açıklamaktadır.²⁷ Mutasavvıflar, zâhirî ilimlerle ilgilenenleri “zâhir ulemâsı” ve “ehl-i zâhir” olarak adlandırırken, kendilerini de “bâtın ulemâsı” ve “ehl-i bâtin” ismini vermektedirler.²⁸

İbn Abbâd, *et-Tenbîh* eserinde kendisinden önceki tasavvuf büyüklerinin ilimle ilgili görüşlerine sıkça atıfta bulunur. Böylece ilimle alakalı kendi konumunu ve düşüncelerini ortaya koymaya çalışır. İbn Abbâd, ilmin teorik tanımı üzerinde durmaz; daha çok onun pratik yönüne ve insan nefsi üzerindeki olumlu etkilerine odaklanır. Ona göre faydalı ilim, insanı Cenab-ı Hakk'ın zâtı, sıfatları ve isimleri hakkında bilgi sahibi yapan; O'na ibadet etme yollarını ve huzurunda gözetilmesi gereken edepleri öğreten bir ilimdir. Bu tür bir bilgi, insanın göğsünde bir inşirah meydana getirir, kalbin perdelerini kaldırır, şüphe ve vesveselerden arındırır. Bu bakış açısıyla İbn Abbâd, ilmin kişinin iç dünyasında bir aydınlanmaya vesile olduğunu vurgular. Bu anlayışını destekleyen önemli bir görüş,

(İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 78.

²⁴ Ebû'l-Hasan Data Gencbahş Ali b Osman b Ali Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcub*, thk. İ'sad Abdülhadi Kındil (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980), 203.

²⁵ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, “Risaletü'l-Ledünniyye”, *Mecmuatu resâili-İmam el-Gazzâlî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 88-89.

²⁶ Ebû Nasr Abdullah b Ali et-Tûsî Serrâc, *el-Lüma'* (Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1960), 43-44; İlimin zâhir ve bâtin kısımları hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed b Ali b Atiyye el-Harisi Ebû Talib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi mâameleti'l-mahbub ve vasfı tariki'l-mürîd ilâ makamî't-tevhid* =*Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003), 2/67 vd.

²⁷ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, thk. Abdullah el Hâlidî (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1998), 1/8.

²⁸ Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/5/188.

Muhammed b. Ali et-Tirmizî'ye (öl. 285/898) aittir. Tirmizî'ye göre, faydalı ilim, göğüste şekillenen ve kişinin kalbinde yerleşen bir bilgidir. Tirmizî, ilmin kalpte bir nur gibi doğup yayıldığını ve bu nurun kişiye işlerin güzel ve çirkin yönlerini ayırt etme yetisi kazandırdığını belirtir. Ona göre, bu türden ilim, aklî ve naklî bilgilerden farklıdır. Hafızada biriktirilen ve sadece zihinsel faaliyetlere dayanan bu bilgiler lisan ilmidir. Ancak bu tür bilgi, insanın heva ve şehveti tarafından kolayca karartılabilir. Dolayısıyla bu aklî bilgilerin kişinin kalbinde bir dönüşüm gerçekleştiremeyeceğini gösterir.²⁹ İbn Abbâd benzer şekilde, Malik b. Enes'in "İlim, rivayetlerin çokluğuyla elde edilmez; ilim, kulların kalbine Cenab-ı Hakk'ın yerleştirdiği bir nurdur." ifadesini de aktararak, ilmin yalnızca zahiri bilgiden ibaret olmadığını, aksine kalbin Allah tarafından aydınlatılmasıyla gerçek değerini bulduğunu vurgular.³⁰

İbn Abbâd'ın ilim anlayışında, ilmin en önemli faydası, insanı Rabbine yaklaştırması ve nefsinden uzaklaştırmasıdır. Bu durum, onun ilmi saadetin bir aracı olarak gördüğünü gösterir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin "İlim, Rabbini bilmek ve haddini aşmamaktır." ifadesi, İbn Abbâd'ın yaklaşımını destekleyen bir diğer önemli görüştür. Bu anlayış, ilmin yalnızca Allah'ın mârifetiyle ve O'na karşı güzel bir edep ile anlam kazandığını ortaya koyar. İbn Abbâd'a göre, bu tür bir bilgi, insan hayatında süreklilik arz eden bir çabadır ve aızıyla yetinilmeyecek bir değere sahiptir. Bununla birlikte İbn Abbâd, zâhirî ilimlere de gereklilik ölçüsünde önem vermekle birlikte, bu tür ilimlere her zaman ihtiyaç duyulmadığını ve hatta sûfilerin zahir ilimlerle fazla uğraşması onları irfânî bilgilerden alıkoyabilecek bir unsur hâline gelebileceğini ifade eder. Bu noktada, Hz. Peygamber'in "Faydasız ilimden Allah'a sığınırım."³¹ şeklindeki duası, bu anlayışı destekler niteliktedir.³²

2.1. İbn Abbâd'da İlim-Haşyetullah İlişkisi

İbn Abbâd, faydalı ilmin temel özelliğinin Allah korkusu (haşyet) ile ilişkili olduğunu vurgular. O, bu yaklaşımını Kur'an'daki "Şüphesiz Allah'tan en çok haşyet duyan kulları âlimlerdir."³³ âyetine dayandırır. Bu ayette haşyetin özellikle âlimlere tahsis edilmesi, Allah'a karşı derin bir korku ve saygıyı içeren bu bilginin gerçek âlimlerin vasfı olduğunu göstermektedir. İbn Abbâd'a göre, haşyetten yoksun olan bir ilim, gerçekte bir değer taşımaz ve bu tür ilme sahip olan kimseye de âlim denilemez. Nitekim Rebî' b. Enes'in, "Allah'tan korkmayan kimseye âlim denirse de bu kişi gerçekte âlim değildir." sözü, bu bağlamda söylenmiştir. Dolayısıyla haşyet, ilmin yalnızca teorik bir bilgi olmasından öteye geçerek kişinin manevi hayatında derin etkiler bırakmasını sağlar. İbn Abbâd, ilim ve bununla amel neticesinde mârifetin artışının doğal bir sonucu olarak huşu ve haşyetin de

²⁹ Rundî, *et-Tenbîh*, 274.

³⁰ Rundî, *et-Tenbîh*, 275.

³¹ Ebû İsa Muhammed b İsa b Sevre es-Sülemi Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*. (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1962), Daavât, 68.

³² Rundî, *et-Tenbîh*, 275.

³³ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Fâtır, 35/28.

artacağını belirtir. Bu yaklaşımı, Cüneyd-i Bağdâdî'nin, kendisine hangi ilmin üstün olduğu sorulduğunda verdiği "Kişiyi Cenab-ı Hakk'a yaklaştıran ve nefsinden uzaklaştıran ilimdir." cevabıyla örtüşmektedir.³⁴

Ayrıca İbn Abbâd'a göre, faydalı ilmin haşyetle birlikteliğinde, kişinin hem Allah'a karşı tavrında hem de toplumsal ilişkilerinde kendini belli eder. İlim sahibi olan kimse, ilâhî sınırları gözetir, ibadetlerinde süreklilik sağlar, ezeli takdire güvenerek kadere rıza gösterir ve dünyayı seven kimselerden uzak durur. Bunun yanı sıra, ahlaken yüksek bir karakter sergiler, fakirlerle birlikte oturur, insanlarla iyi geçinir ve evliyaya saygı gösterir.³⁵ Bu durum, haşyetin hem kişisel hem de toplumsal yaşamındaki etkilerini ortaya koymaktadır. Bunun yanında dünyada faydalı olup haşyetten yoksun bilim ve fenlerin Allah katında değeri bulunmadığı belirtilmektedir. İbn Abbâd, dünyaya aşırı ilgi duymanın, para biriktirme ve makam-mevki hırsıyla birleşerek kişinin manevi yolculuğunu engellediğini savunur. Bunu, Kur'an'da geçen, "Onlar dünya hayatının ancak dış yönünü bilirler. Ahiret konusunda ise tamamen gaflettedirler."³⁶ âyetiyle ilişkilendirir.³⁷ Dünyevi malumat ve fenler, genellikle kişiyi dünyaya bağlayarak para biriktirme, makam elde etme ve gösteriş gibi eğilimlere sevk eder.³⁸ Bu durum, insanın ahiret hayatına zarar vermesiyle sonuçlanır.

İbn Atâullah İskenderî'nin *et-Tenvîr fî iskâtî't-tedbîr* adlı eserindeki ifadeleri de İbn Abbâd'ın bu görüşlerini destekler niteliktedir. İbn Atâullah, Kur'an ve sünnette ilmin zikredildiği her yerde, ondan muradın yalnızca haşyetle birlikte olan faydalı ilim olduğunu vurgular. Ona göre, Allah Teâlâ'nın âlimleri haşyetle ilişkilendirmesi, bu özelliğin ilimden ayrılamayacağını göstermektedir.³⁹ Faydalı ilim ile dünyevi bilgi arasındaki bu ayrımı destekleyen bir diğer ifade Fudayl b. İyaz'a aittir. Fudayl, âlimlerin dini bir tabip olarak değerlendirilmesi gerektiğini ve dünyanın, dinin sağlığını bozan bir hastalık olduğunu ifade eder. Ancak, dünyevi tutkulara yenik düşen bir tabibin başkalarını tedavi edemeyeceğini belirterek, âlimlerin öncelikle kendi nefsânî arzularından kurtulmaları gerektiğini savunur.⁴⁰

Ayrıca İbn Abbâd, ilmin değerini haşyetullah ile olan ilişkisi üzerinden değerlendirir ve bu bağlamda, haşyetten yoksun olan bilginin neden zararlı, haşyetullaha götüren bilginin ise neden faydalı olduğunu ayrıntılı bir şekilde açıklar. Ona göre, haşyetli ilim, dünya ve ahiret işlerinde hak ve hakikate uygun hareket etmeyi sağlayan bir ölçü sunar. Bu yönüyle ahiret uleması ile dünya uleması arasındaki fark net bir şekilde ortaya çıkar. Ahiret uleması, ilmini Allah korkusuyla meşru bir şekilde kullanarak hem manevi üstünlük hem de toplumsal rehberlik sağlarken, haşyetten yoksun ilim, insanı kibir ve gösterişe

³⁴ Rundi, *et-Tenbîh*, 275.

³⁵ Rundi, *et-Tenbîh*, 277.

³⁶ er-Rûm, 30/7.

³⁷ Rundi, *et-Tenbîh*, 277.

³⁸ Ahmed Mahir Efendi, *Hikem-i Atâiyye şerhi el-Muhkem fî şerhi'l-Hikem* (İstanbul: Sufi Kitap, 2010), 228-229.

³⁹ Ebû'l-Fazl Taceddin Ahmed İbn Atâullah el-İskenderî, *et-Tenvîr fî iskâtî't-tedbir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1998), 167.

⁴⁰ Rundi, *et-Tenbîh*, 277.

sürükleyerek dünya hayatına bağımlı hâle getirir. Böyle bir ilim, her iki alemde de sorumluluk ve cezaya yol açar.⁴¹ İbn Abbâd bu görüşünü desteklemek üzere tasavvufun öncülerinden sayılan Süfyan-ı Sevrî'nin "İlmin üstünlüğünün, takvayı elde etme aracı olmasından kaynaklanır. Ancak bu niyetin bozulması durumunda, ilmin dünya amaçlarına hizmet etmeye başlaması bireyi hüsrana sürükler." ifadelerini aktarır. Bunun yınısıra, "Kim ahiret kazancını isterse, biz onun kazancını artırırız. Kim de dünya kazancını isterse, ona da istediğinden veririz, fakat onun ahirette hiçbir payı yoktur."⁴² âyetini, bu duruma delil göstermektedir. Ayrıca İbn Abbâd, "İlmi yalnızca dünya amaçları için öğrenenlerin, kıyamet günü cennetin kokusunu dahi alamayacaklarını"⁴³ bildiren rivayeti de bu bağlamda aktarmayı ihmal etmez.⁴⁴

İbn Abbâd'ın faydalı ilim anlayışı, ilmin yalnızca bilgi birikimi değil, aynı zamanda insanın manevi olgunlaşmasını sağlayan bir araç olması gerektiği fikrine dayanır. Bu anlayışta ilim, haşyetle birlikte olduğunda insanın hem Allah'a yaklaşmasına hem de topluma karşı sorumluluklarını yerine getirmesine vesile olur. Dünyevi bilgilere sahip olmak ise ancak bu manevi temelin üzerine inşa edildiğinde bir anlam taşır. Bu nedenle, haşyetle birlikte olmayan ilimlerin insanlara ahiret yolculuğunda rehberlik etmesi mümkün görülmemektedir.

2.2. İbn Abbâd'da İlim-Amel İlişkisi

İlim-amel ilişkisine önem veren sûfîler, bu iki unsuru âdetâ birbirinden ayrılmaz iki parça olarak kabul ederler. Onlara göre, ilimsiz amel bir fayda sağlamayacağı gibi amelsiz ilminde bir değeri bulunmamaktadır.⁴⁵ Bundan hareketle Hücvîrî, ilim ile ameli ayıran ya da birini diğerine tercih eden kimseleri tenkit eder.⁴⁶ Gazzâlî de hem dünya hem de âhiret hayatının yaratılışındaki esas amacın ilim ve ibadet olduğunu vurgular. Bu çerçevede, insanın her zaman ilim ve ibadetle meşgul olmasını, bu iki uğraş için zahmet çekmesini ve yalnızca onlara odaklanmasını öğütler.⁴⁷

Tasavvufun önde gelen şahsiyetleriyle benzer yaklaşıma sahip olan İbn Abbâd, ilim-amel ilişkisi üzerinde hassasiyetle durur. Ona göre ilim, ancak amelle birlikte gerçek anlam ve değer kazanır. İbn Abbâd, bu çerçevede yaşadığı dönemdeki fakihleri ve vaizleri sahip oldukları bilgiyle amel etmemeleri sebebiyle tenkid eder.⁴⁸ Özellikle ilmi dünyevî menfaatler için araçsallaştırmalarını ve bu tutumun ilim-amel bütünlüğünü zedelemesini

⁴¹ Rundî, *et-Tenbîh*, 278.

⁴² eş-Şûrâ, 42/20.

⁴³ Süleyman b Eş'as b İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen = Sünenü Ebû Davud*, thk. Şuayb Arnaut (Darü'r-Risâletü'l Âlemiyye, 2009), ilim, 12.

⁴⁴ Rundî, *et-Tenbîh*, 279.

⁴⁵ Abdülkadir İsa, *Hakâik anî't-tasavvuf (Haleb: Mektebetü'l-İrfân, 1993)*, 104.

⁴⁶ Hücvîrî, *Hakikat bilgisi = Keşfü'l-mahcub*, 89 vd.

⁴⁷ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Abidler Yolu = (Minhâc-ül âbidîn)*, çev. Yaman Arkan (İstanbul: Dede Korkut Yayınları, 1968), 16.

⁴⁸ Muhammed b İbrâhîm b Abdullâh Nefezî İbn Abbâd er-Rundî, *er-Resâilü'l-kübrâ = Nüzhetü'n-nazîrî'l-müteemmil ve kaydî's-sâirî'l-müsta'cil*, thk. Asım İbrahim Keyyâlî (Beyrut: Books Publisher, 2013), 237-238.

ciddi bir sapma olarak değerlendirir.⁴⁹ Bu tavrını, yazdığı mektuplarda ve eserlerinde açıkça ortaya koyar.⁵⁰ Ona göre, ilim, yalnızca bilgi sahibi olmak için değil, aynı zamanda Allah'a yaklaşmak, hakikati yaşamak ve topluma doğru rehberlik yapmak için bir araçtır. İbn Abbâd, bilgi ile eylem arasında zorunlu bir bütünlük olması gerektiğini vurgular. Ona göre, tatbik edilmeyen bilginin gerçek bir değer taşıması mümkün değildir. Bu anlayışı pekiştirmek amacıyla İbn Abbâd, Hasan-ı Basrî'ye atfedilen bir örneğe yer verir. Rivayete göre Hasan-ı Basrî, kendisine yöneltilen bir meseleye dair verdiği cevabın ardından, soru sahibi, dönemin fakihlerinin bu konuda farklı görüşte olduklarını dile getirir. Bunun üzerine Hasan-ı Basrî, gerçek fakihin, dünyadan yüz çeviren, ahirete yönelen, Allah'a ibadet eden, takva sahibi ve topluma faydalı nasihatlerde bulunan kimse olduğunu belirterek soru sahibin sert bir şekilde uyardığını söyler.⁵¹ İbn Abbâd'a göre, âlimlerin bilgilerini dünyevî menfaatler için kullanmaları ve ilmi bir çıkar aracı hâline getirmeleri ciddi bir yozlaşmanın göstergesidir. Bu bağlamda, Zünnun el-Mısrî'nin, geçmişte âlimlerin ilimle yetinerek dünyayı terk ettikleri, ancak kendi dönemindeki âlimlerin bilgilerini dünyevî çıkarlar uğruna sarf ettikleri yönündeki eleştirileri de İbn Abbâd'ın yaklaşımını desteklemektedir.⁵²

İbn Abbâd, bilginin amelle bütünleşmesi gerektiği kanaatini taşır. Ona göre, ilmin neticesi manevî hâl ve hâlin neticesi de ameldir.⁵³ Tatbik edilmeyen bilgiye değer vermeyen İbn Abbâd, bu bağlamda İbn Atâullah İskenderî'nin, "Nefsinden razı olmayan bir cahille arkadaşlık etmen, nefsini beğenen bir âlimle arkadaşlık etmenden hayırlıdır."⁵⁴ sözünü yorumlayarak, Allah'a ulaştırarak bilgisizliğin, hakikatten uzaklaştıracak bilgidir. Bu bağlamda üstün olduğunu belirtir. Amelsiz ilim sahibi kimselerin, nefsinden razı olduğu sürece öğrendikleri bilgi onlara fayda sağlamadığını ve bu kişilerin, hakikati idrak edemeyeceğini ifade eder. Ona göre, bilgi, olumlu bir eylemi teşvik ettiği ölçüde değerlidir.⁵⁵ Bu bağlamda halefi olan İbn Acîbe de amel etmeyen bir ilim sahibinin, sahip olduğu bilginin onun Allah ile arasına bir perde çekeceğini ve hakikati görmesine engel olacağını belirterek İbn Abbâd ile benzer görüşü paylaşır.⁵⁶

İbn Abbâd'a göre, öncekilerin ve sonrakilerin üzerinde ittifak ettiği faydalı ilim, kişiyi Allah'a karşı haşyet duymaya, tevazu sahibi olmaya, nefsinin zelil kılma ve imanla uyumlu güzel ahlakî vasıfları kazanmaya yönlendiren ilimdir. Böyle bir ilim, dünyaya bağlanmayı terk etmeyi, ahireti dünyaya tercih etmeyi ve sürekli Allah huzurunda edepli olmayı gerektirir. Bunun dışında yüksek manevi sıfatlar ve güzel ahlakî vasıflar da faydalı ilmin sonuçları arasındadır.⁵⁷

⁴⁹ Rundî, *et-Tenbîh*, 280.

⁵⁰ Rundî, *er-Resâilü'l-kübra*, 232.

⁵¹ Rundî, *et-Tenbîh*, 282.

⁵² Rundî, *et-Tenbîh*, 284.

⁵³ Rundî, *et-Tenbîh*, 19.

⁵⁴ İbn Atâullah el-İskenderî, *Hikem-i Atâiyye*, çev. Yahya Pakiş (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009), 46.

⁵⁵ Rundî, *et-Tenbîh*, 59.

⁵⁶ İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem*, 88.

⁵⁷ Rundî, *et-Tenbîh*, 281.

Netice itibariyle, İbn Abbâd'a göre, ilim, haşyetle birlikte olmadığı sürece kişiyi dünyevileştirip ahiret hayatından uzaklaştırır. Haşyetle birlikte olan ilim ise, yalnızca insanın manevi olgunlaşmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal sorumluluklarını yerine getirmesine de katkı sağlar. Bu bağlamda, haşyetsiz ilim zararlı, haşyetli ilim ise hem dünyada hem de ahirette faydalı bir rehberdir.

3. İbn Abbâd'ın Mârifet Anlayışı

Tasavvuf literatürünün temel kavramlarından biri olan mârifet, özellikle ilim kavramıyla birlikte ele alınan ve onu tamamlayan bir terimdir. Lügatte “bilmek, tanımak, ikrar etmek”⁵⁸ anlamlarına gelen mârifet, tasavvufî bağlamda bilgiye daha derin bir anlam kazandırır. Her ne kadar mârifet ve ilim eş anlamlı gibi kullanılabilse de bu iki kavram arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. İlim, genel bilgileri ifade ederken; mârifet, daha özel bilgileri temsil eder. Ayrıca ilmin karşıtı cehl iken, mârifetin karşıtı inkâr olarak tanımlanır.⁵⁹ Mârifetle eş anlamlı olarak kullanılan “irfân” kelimesi, genellikle eserleri idrak edilip bizzat kendisi idrak olunamayan varlık hakkındaki bilgiyi ifade eder. Bu bağlamda, Allah'ı bilme sürecinde “alime” fiilinden ziyade “arefe” fiili tercih edilmiştir.⁶⁰ Bu tanımlardan hareketle, mârifetin ilimden daha özel ve doğrudan bir bilgi türü olarak tasavvur edildiğini göstermektedir.

Tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren sûfiler, âlimlerin ulaştığı bilgilerin ötesinde ve kendilerine özgü bir bilgi türüne sahip olduklarını savunmuşlardır. Bu bilgiyi mârifet, irfân ve yakîn gibi terimlerle ifade eden sûfiler, zaman zaman ilim kavramını da bu bağlamda kullanmışlardır. Ancak ilmi, tasavvufî terminolojiye uygun bir şekilde nitelendirerek “ledün ilmi”, “bâtın ilmi”, “esrâr ilmi”, “hâl ilmi”, “makam ilmi”, “fenâ-bekâ ilmi”, “mükâşefe ilmi” ve “müşâhede ilmi” gibi terimler geliştirmişlerdir. Bu kavramlarla, ilâhî esrar ve hakikatler, nefsin nitelikleri, varlıkların durumları ve gaybî gerçeklikler hakkında bilgiye atıfta bulunmuşlardır.⁶¹

İbn Abbâd, Allah'ı tanımayı (mârifet) ve ilâhî hakikatleri elde etmeyi insan için en yüce hedef ve ulaşılması gereken arzuların zirvesi olduğunu düşünür. Ona göre, Allah, kuluna kendi mârifetini kazandıracak bazı sebepler lütfettiğinde ve kulun kalbini ilâhî hakikatlere açacak bir kapı araladığında, bu durum Allah'ın kuluna bahsettiği en büyük nimetlerden biridir. Bu bağlamda İbn Abbâd, mârifete giden yolda karşılaşılan belâ ve sıkıntılara dikkat çeker. Ona göre, bu tür zorluklar, insanın dünya lezzetlerine olan bağınyı zayıflatarak onların cazibesini acılaştırır. Aynı zamanda, kişinin dünyevi meşguliyetlerden uzaklaşmasına ve ilâhî hakikatlere yönelmesine vesile olur. Bu tür imtihanlar, her ne kadar zahiren olumsuz

⁵⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'ân*, 561.

⁵⁹ Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/54.

⁶⁰ Necip Taylan, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/158.

⁶¹ Uludağ, “Mârifet”, 28/54.

gibi görünse de aslında insanı mârifet yolunda ilerleten birer ilâhî lütuf ve arındırıcı etkenlerdir.⁶²

İbn Abbâd, Hakk'ı tanıma ve irfânî bilgiye ulaşma sürecinde insanları iki gruba ayırır: Sâlikler ve meczuplar. Sâlikler, Allah'a giden yolu eserlerden hareketle bulmaya çalışanlardır. Onlar, "Biz, âlemde neyi görmüşsek ondan sonra Cenab-ı Hakk'ı görmüşüzdür." diyerek, ilâhî varlığı eserler üzerinden kavrayan bir yöntemi benimserler. Meczuplar ise bunun tersine, eşyaya Allah'la delil getirir ve "Biz neyi görmüşsek ondan evvel Hakk'ı gördük." diyerek doğrudan hakikate ulaştıklarını ifade ederler.⁶³ İbn Abbâd'a göre, delil her zaman delalet ettiği şeyden daha açık ve net olmalıdır. Bu bağlamda sâliklerin ilk gördükleri şey, Allah'ın fiilleridir. Sâlikler, eserlerden hareketle ilâhî isimlere, ilâhî isimlerden sıfatlara ve nihayet sıfatlardan Allah'ın zâtına ulaşırlar. Onların hareketi, haktan Hakk'a, eşyadan yaratıcıya ve aşağıdan yukarıya doğrudur. Bu yöntemi benimseyenlerin makamı "terakkî" olarak adlandırılır. Buna karşılık meczuplar, önce Hakk'ı doğrudan şühûd yoluyla tecrübe eder, ardından ilâhî isimlerin eser ve fiillerle ilişkisini fark ederler. Böylece, eserlerin kaynağının ilâhî isimler olduğunu idrak ederler. Meczupların hâli, Hak'tan halka, yukarıdan aşağıya doğru bir seyri ifade eder ve bu grubun makamı "tedellî" olarak tanımlanır.⁶⁴ Bu durum mârifet yolunda iki ana yaklaşım olduğunu gösterir. Birinci grup, seyr ü sülûk yoluna girdikten sonra cezbe ile mârifete ulaştırılanlardır. İkinci grup ise seyr ü sülûk yoluna girmeksizin doğrudan cezbe ile mârifete ulaştırılan meczuplardır. Bu ayırım, irfânî tecrübenin farklı kişilerde nasıl tezahür ettiğine dair önemli bir tasnif sunmaktadır.

İbn Abbâd, mârifete ulaşmak için bu iki temel süreci terakkî ve tedellî olarak tanımlamaktadır.⁶⁵ Bu süreçler, İbn Atâullah İskenderî'nin *Hikem* adlı eserinde de "terakkî" ve "tedellî" olarak ifade edilmiştir.⁶⁶ İbn Abbâd'a göre, bu süreçleri tamamlayan sâlik, bekâ makamında temkin hâline erişir ve mârifete ulaşır. Burada İbn Abbâd, İskenderî ile büyük ölçüde benzer bir görüş sergilemekte İskenderî'den etkilendiğini göstermektedir. Ancak İbn Abbâd'ın haleflerinden olan İbn Acîbe, bu iki süreci birbirinin devamı olarak ele alır. İbn Acîbe'ye göre, mârifet yolunda ilerleyen kişi önce terakkî sürecini tamamlar, ardından tedellî sürecine geçerek Hakk'a ulaşır.⁶⁷

İbn Abbâd'a göre, tarikat ehlinin temel gayesi, "Allah'a vuslat" olarak tanımladıkları, Allah hakkındaki hakiki bilgiye, yani irfânî bilgiye ulaşmaktır.⁶⁸ Bu gayeye ulaşmak tasavvufta farklı kavramlarla ifade edilmiştir: İlm-i hakiki, müşâhede, ilm-i yakîn, zevk-i

⁶² Rundi, *et-Tenbîh*, 16-18.

⁶³ Rundi, *et-Tenbîh*, 318.

⁶⁴ Rundi, *et-Tenbîh*, 318.

⁶⁵ Rundi, *et-Tenbîh*, 319.

⁶⁶ İskenderî, *Hikem-i Atâîyye*, 224.

⁶⁷ Ramazan Emektar, "İbn Acîbe'nin Mârifet Anlayışı", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (25 Temmuz 2021), 1139.

⁶⁸ Rundi, *et-Tenbîh*, 259.

vicdanî ve tecelli.⁶⁹ İbn Abbâd, tarikat ehlinin hedef olarak gördükleri irfânî bilgiye ulaşma sürecini “vusul” kavramı çerçevesinde ele almakta ve bu mânevî sürecin temel dinamiklerini “tecelli” kavramı üzerinden yorumlamaktadır. Bu yaklaşımında, Ömer es-Sühreverdi'nin *Avârifü'l-maârif* adlı eserinden istifade etmektedir. İbn Abbâd'ın irfânî bilgi ile tecelli arasındaki ilişkiye dair en dikkat çekici noktalarından biri, sâlikin manevi seyrindeki yükselişi fenâ tecrübesi/hâli üzerinden temellendirmesidir. Ona göre, sâliklerden bazıları yolculuklarına ef'âl tecellisinde fânî olarak başlarlar. Bu mertebede, sâlikler kendi fiillerini ve başkalarının fiillerini Allah'ın fiillerinde fânî kılarak âlemde Allah'tan başka bir fâil görmez hâle gelirler. Bu durum, vuslat mertebelerinin birinci aşamasını temsil eder ve sâlikin irade ve ihtiyarını terk ederek tamamen Allah'a güvenmesini sağlar. Bir sonraki aşamada, sâlikler sıfat tecellisine geçerler. Bu mertebede, sâlikin kalp gözü, Allah'ın cemâl ve celâl sıfatlarının müşâhedesiyle meşgul olur ve bu süreç onu üns ve heybet makamına taşır. Sıfat tecellisi, vuslat mertebelerinin ikinci aşamasıdır. İbn Abbâd'a göre, daha ileri seviyede bazı sâlikler “fenâ” makamına ulaşırlar. Bu makam, zât tecellisinin bir türü olup vuslat mertebelerinin üçüncü ve en derin aşamasıdır. Fenâ makamı, irfân ehline ve mukarreb olanlara mahsus bir hâldir. Fenâ makamının üzerinde ise “Hakka'l-yakîn” makamı yer alır. Bu en yüksek vuslat mertebesinde, bir anlık zât tecellisiyle sâlikin müşâhedesi ve yakîn nuru, kalp ve ruhunu tamamen kuşatır. Bu makam, sâlikin manevi yolculuğunda zirve noktayı teşkil eder ve irfânî bilgiye tam anlamıyla eriştiği aşamadır.⁷⁰

İbn Abbâd'ın açıklamalarından anlaşıldığı üzere, bu tecelli mertebeleri ilimden ziyade zevk ve şuhûd ile ilgilidir. Allah'ın mârifetine ulaşmak olarak ifade edilen vuslat hâli, bir anda gerçekleşen bir durum değildir; aksine aşamalı bir sürecin sonucudur. Bu süreçte önce Allah'ın fiillerinin mârifeti, ardından sıfatlarının ve nihayetinde zâtının mârifeti gelir. Bu mertebeler, birbirinden bağımsız değil, aksine birbiriyle bağlantılıdır. Her bir tecelli mertebesi, bir sonrakine hazırlık işlevi görür ve sonraki mârifet, bir öncekinden daha güçlü bir mârifeti sağlar.

İbn Abbâd'ın bu tasnifi, tasavvufta mârifet yolculuğunun yalnızca bilgiyle değil, aynı zamanda deneyim ve zevkle de şekillendiğini vurgulamakta ve sâlikin Hakk'a doğru ilerleyişindeki süreci derin bir kavrayışla açıklamaktadır. Bu süreçte her bir aşama, irfânî bilginin derinleşmesini sağlayan bir adım olarak görülmekte ve vuslatın nihai hedefi olan Hakka'l-yakîn makamına ulaşmakla son bulmaktadır. Bu bakış açısı, tasavvufun mârifet temelli yönünü anlamak için önemli bir çerçeve sunmaktadır.

Ayrıca İbn Abbâd, ilâhî keşif ve ilhamların, kulun irade ve çabasından bağımsız olarak Allah tarafından verilen bir lütuf ve ikram olduğunu savunur.⁷¹ Onun bu düşüncesi, irfânî bilginin salt insan çabasıyla elde edilemeyeceğini ve ilâhî inayetin bir tezahürü olduğunu

⁶⁹ Ahmed Mahir Efendi, *el-Muhkem fi şerhi'l-Hikem*, 205.

⁷⁰ Rundî, *et-Tenbîh*, 259.

⁷¹ Rundî, *et-Tenbîh*, 108.

açıkça ortaya koymaktadır. Ancak İbn Abbâd, ilâhî mevhîbelerin Allah'ın bir lütfu olduğunu savunmasına rağmen, kişinin irfâna ulaşabilmesi için amellerle meşgul olması gerektiğini de vurgular. Nitekim *et-Tenbih* adlı eserinin başka bir yerinde, amel ve mârifet arasında kopmaz bir bağ bulunduğunu açıkça belirtir. Bu bağlamda, İbn Abbâd “vird” ve “vârid” kavramlarını, mârifet ve amel ilişkisini açıklamak için kullanır. Ona göre, vird, kulun hem zahîrî hem de bâtînî ibadetlerini kapsar. Buna karşılık, vârid, kulun bâtînî tecelli nurlarının doğup parlamasıyla kalpte mârifet ışıklarının oluşmasına vesile olan ruhani latifeleri ve ilhamları ifade eder. İbn Abbâd, virdi Allah'ın kuldân beklediği davranışlar, vâridi ise kulun Allah'tan beklediği ilâhî lütuflar olarak görür. Ayrıca virdin iki açıdan büyük bir öneme sahip olduğunu vurgular. Birincisi, vird dünya hayatına mahsustur ve ölümle birlikte sona erer. Bu nedenle, kul hayatta iken virdlerini artırmaya özen göstermelidir. İkincisi, vird, Cenâb-ı Hakk'ın kul üzerindeki hakkıdır. Buna karşın vârid, kulun zevk aldığı bir lütuftur. İbn Abbâd, kulun nefsânî hazzardan ziyade Rabbinin haklarına öncelik vermesi gerektiğini belirtir. Ona göre, bu tutum, kulluk adabına daha uygun bir davranıştır. Ayrıca, virdin küçümsenmesinin kişinin cehaletinden kaynaklandığını ifade eder.⁷²

İbn Abbâd bu düşüncesini, Cüneyd-i Bağdâdî'nin vird ve mârifet ilişkisine dair görüşleriyle destekler. Cüneyd'e elindeki tespihe atıfta bulunarak, “Siz bu yüce şeref, mârifet ve irfâna sahip olduğunuz hâlde hâlâ elinize tespih mi alıyorsunuz?” diye sorulduğunda, Cüneyd, “Biz bu tespih ile yüce makamlara ulaştık. Bu sebeple onu asla elimden bırakmak istemem.” şeklinde cevap vermiştir.⁷³ Bu cevap, ibadet ve virdlerin mârifetin elde edilmesi için önemli ameller olduğunu açıkça ifade eder. Ayrıca, bu bağlamda Cüneyd'in “İbadetsiz mârifet elde edileceğini düşünmek, amelleri boşa çıkarmak demektir. Bu, zinâ ve hırsızlık gibi büyük günahlardan bile daha kötüdür.” şeklindeki ifadesi, ibadetlerin irfân yolculuğu için vazgeçilmez olduğunu güçlü bir biçimde vurgular.⁷⁴ İbn Abbâd, Cüneyd'in bu görüşlerini aktararak, kendi düşüncelerinin onunla uyum içinde olduğunu ve ibadet ile virdlerin, mânevî yolculukta irfânî bilgilere ulaşmak için hem bir vesile hem de bir gereklilik olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Netice itibarıyla, İbn Abbâd, irfânî bilginin Allah'ın vehbî bir lütfu olduğunu vurgulamakla birlikte, amellerin bu ilâhî lütfâ zemin hazırlayan temel unsurlar olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle, vird ve ibadetlere devam etmek, mârifet kapılarını aralamak için bir yol olarak değerlendirilmelidir.

3.1. İrfânî Bilgi -Kalp ilişkisi

Tasavvufî bağlamda kalp, insanın özünü ve mahiyetini simgeleyen, madde ile mananın birleştiği bir merkez olarak kabul edilir; aynı zamanda Allah'ın tecelligâhı anlamına gelir.⁷⁵

⁷² Rundi, *et-Tenbih*, 155.

⁷³ Rundi, *et-Tenbih*, 156.

⁷⁴ Rundi, *et-Tenbih*, 158.

⁷⁵ Kemaleddin Abdürrezzak b Ebü'l-Ganaim Muhammed Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü = Letaifu'l-alam fi işaratı ehli'l-ilham*,

Ayrıca kalp, ilâhî bir latîfe ve nuranî bir cevher olarak da tanımlanır.⁷⁶ Dahası, ilâhî isim ve sıfatların en mükemmel şekilde yansıdığı bir tecelli aynası olup, mârifet ve irfân olarak ifade edilen tasavvufî bilginin kaynağı, keşf ve ilhamın da mahalli olarak görülmektedir.⁷⁷

Tasavvuf geleneğinde irfânî bilgiye ulaşmak, sûfinin seyr u sülûkündaki nihai hedeflerden biri olarak kabul edilir. Sûfî düşüncesinde akıl, metafizik hakikatleri idrak etmekte yetersiz görülmekte ve bu yetersizliğin ötesine geçebilmek için kalbin devreye girdiği ifade edilmektedir.⁷⁸ Bu bağlamda, kalpte bulunan basîret, hakikatlere ulaşma sürecinde temel bir idrak kuvveti olarak öne çıkar.⁷⁹ Sûfiler göre kalp, mârifet mahalli ve basîretin kaynağıdır. Ayrıca mârifete ulaştıran nurun bulunduğu yer de kalptir. Bu nurla sâlik keşfeder ve hakikatlere nail olur. Filozoflar, fukaha ve mütekellimler mârifetin akılla idrak edildiğini savunsalar da İbn Abbâd ve diğer sûfî müellifler aklın kullanılmasının yanında irfânî bilginin elde edilmesi için kalbin önemini ısrarla vurgular. Zira kalp irfânî bilgiyi elde etmede vasıtaadır.⁸⁰

Sûfiler, kalbi, keşif ve ilhamın ortaya çıktığı, bilginin elde edilmesine vesile olan, gaybın anlamlarının yansıdığı ve hikmetlerin indiği bir ayna olarak kabul ederler. Ancak kalbin, bu önemli fonksiyonunu icra edebilmesi için mâsivâdan, yüz çevirmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, sâlikin kalbini dünyevî meşgalelerden ve kirlerden arındırması zorunludur ki kalbin gerçek sahibi olan Allah orada tecelli edebilsin. Bu hakikat, İbn Atâullah İskenderî'nin *Hikem*'inde veciz üslubla şu şekilde dile getirilmiştir: “Aynasında varlıkların suretleri bulunan bir kalp nasıl parlar? Şehvet bukağılarına bağlı kişi Allah’a nasıl yol bulabilir? Gaflet kirlerinden arınmamış insan, Allah’ın huzuruna girmeyi nasıl arzulayabilir? Saçma sapan şeylerden tevbe etmeden sırların inceliklerini anlamayı nasıl ümit edebilir?”⁸¹ Bu ifadeler, kalbin mânevî işlevlerini yerine getirebilmesi için tasfiyesinin şart olduğunu açık bir şekilde vurgulamaktadır. İbn Abbâd, bu hikmetin şerhine iman ve yakîn nuru ile kalbin latifleşip nurlandığını ifade ederek başlar. Ona göre, mâsivâyâ meyletmek ve dünyaya güvenmek, kalpte zulmet ve kesâfet, meydana getirir. Kalbin, ilâhî nurların tecelli ettiği bir mekân olabilmesi için günah ve şehvetleri terk etmesi yanı sıra gafletten arınması zorunludur.⁸² Ancak bu şekilde kalp, irfânî bilgiyi alabilir ve hakiki işlevini yerine getirebilir.

İbn Abbâd, rabbânî ilimlerin ve ilâhî sırların, ancak âriflerin kalbine vârid olduğunu düşünür. Bununla birlikte, bu ilim ve sırların, dünyevî emellerle dolu olan kalplerde

çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 457.

⁷⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 341.

⁷⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalcı Yayıncılık, 2012), 205.

⁷⁸ Süleyman Uludağ, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/232.

⁷⁹ Ahmed b Muhammed İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye fî şerhi'l-Mebâhisi'l-asliyye*, thk. Muhammed Abdurrahman Üveysi (Dimaşk: el-Yemame, 1998), 119.

⁸⁰ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Ramazan Emektar, *Tasavvufta Kalp Kavramı ve Önemi*, (Ankara: İlahiyat, 2023), 86-94.

⁸¹ İskenderî, *Hikem-i Atâiyye*, 23.

⁸² Rundî, *et-Tenbîh*, 32.

barınmadığını ve kirlenmiş bir kalpte yer bulamayan manevî tecellilerin kaynağına geri döndüğünü vurgular.⁸³ Dolayısıyla, kişinin kalbini mâsivâdan arındırması, ilâhî nurların ve sırların tecellisine bir zemin oluşturur. Bu görüşünü desteklemek için Ankebût Sûresinde “Bizim uğrumuzda mücâhede edenler var ya, onları mutlaka bize ulaştıran yolları gösteririz.”⁸⁴ meâlindeki âyeti delil olarak sunar.⁸⁵ İbn Abbâd’ın bu görüşleri, seleflerinden İbn Atâullah el-İskenderî’nin düşünceleriyle benzerlik gösterir. Bu bağlamda İbn Atâullah, “Belki nurlar sana vârid olur da kalbini eserlerin suretleriyle dolu bulur, bundan dolayı kalbinden uzaklaşır. Kalbini başka şeylerden temizle ki mârifet ve sırlarla dolsun.”⁸⁶ vecizesiyle temizlenmiş ve arınmış bir kalbin mârifete hazır hâle geleceğini belirtir. Dolayısıyla kalbin eserlerin suretlerinden arındırılması mârifet ve sırlarla dolmasını sağlar. Başka bir ifadeyle sûfinin kalbini tasfiye etmesi, irfânî bilgiye ulaşmanın bir ön şartı olarak görülmektedir.

Ayrıca İbn Abbâd, kalbi mârifetin merkezi ve basîretin kaynağı olarak görür. Ona göre, kalpte bulunan basîret, hakikatlere ulaşma yolunda temel bir idrak kuvveti olarak öne çıkmaktadır. Bu anlayış, İskenderî’nin *el-Hikem* adlı eserinde yer alan *şuâu’l-basîra*, *aynu’l-basîra* ve *hakku’l-basîra* kavramlarıyla örtüşür. İskenderî, bu kavramları özgün bir yaklaşımla şu şekilde açıklar: “Basiret ışığı (*şuâu’l-basîra*), O’nun sana olan yakınlığını gösterir. Basiret gözü (*aynu’l-basîra*), sana O’nun varlığı karşısında senin yokluğunu fark ettirir. Basiretin hakikati (*hakku’l-basîra*) ise sana senin varlığını ya da yokluğunu değil, yalnızca O’nun varlığını gösterir.”⁸⁷

İbn Abbâd, İskenderî’nin bu kavramlarını kendi epistemolojik çerçevesine uyarlayarak, ilmin derecelerini açıklamada kullanır. Bu bağlamda, *ilme’l-yakîn*, *ayne’l-yakîn* ve *hakka’l-yakîn* mertebelerini kalpteki basîret ile ilişkilendirilir ve bu mertebelerin irfânî bilgiye ulaşmada oynadığı rolleri detaylandırılır. Buna göre, “basiret ışığı” akıl nurunu temsil eder ve *ilme’l-yakîn* seviyesinde bilgi sağlar. “Basiret gözü” ilim nurunu ifade eder ve *ayne’l-yakîn* bilgisiyle açıklanır. “Basiretin hakikati” ise Hakk’ın nurudur ve bu nur, *hakka’l-yakîn* mertebesinde kendini gösterir. İbn Abbâd, bu mertebeleri farklı idrak düzeylerine özgü kılar. “Basiret ışığı” akıl sahiplerine özgüdür; bu kişiler, akıllarının nuruyla hem nefislerini hem de Hakk’ın kendilerine yakın olduğunu ve O’nun her şeyi kuşattığını idrak ederler. “Basiret gözü” ise âlimlere mahsustur; onlar, ilimlerinin nuru sayesinde kendi nefislerinin, Allah’ın varlığı karşısında yok olduğunu kavrarlar. Hakk’ın nuru, tahkik ehli âriflere özgüdür; bu kimseler, Hakk’ın zâtını müşâhede eder ve âlemde Allah’tan başka bir varlık müşâhede etmezler.⁸⁸

⁸³ Rundi, *et-Tenbîh*, 253.

⁸⁴ el-Ankebût, 29/69.

⁸⁵ Rundi, *et-Tenbîh*, 253.

⁸⁶ Ebû’l-Fazl Taceddin Ahmed İbn Atâullah el-İskenderî, *Tacû’l-arus el-havi li-tehzibi’n-nüfus*, (Beyrut: Dârû’l-kütübi’l-ilmiyye, 2008), 32.

⁸⁷ İbn Atâullah Ahmed el-İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler: Hikem-i Atâiyye*, çev. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 103.

⁸⁸ Rundi, *et-Tenbîh*, 59.

Bu bağlamda, İbn Abbâd, hem İskenderî'nin basiret anlayışını kendi sistemine entegre etmekte hem de mârifet yolundaki farklı idrak basamaklarını ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Bu ifadeler, hakikatin farklı idrak düzeylerinde yaşanan tecrübelerinin benzersizliğini ortaya koymaktadır. İbn Abbâd'a göre, kişinin Allah'ı tanınması, bu idrak düzeylerinden birinde gerçekleşir. Bu durum, kulların Allah'a dair idraklerinin nasıl birbirinden ayrıştığını açıklar. Dolayısıyla Hakk yolunda ilerleyenlerin kalplerinin ilâhî tecellîlerin mekânı olduğunda, bu manevî hallerin onların üzerine terettüp edeceği ve bu makamların her birinin ayrı idrakları ve sonuçları olduğu ifade edilebilir.

Netice itibarıyla, İbn Abbâd'ın irfân anlayışında kalpteki basiret aşamaları, irfânî bilgiye ulaşma sürecinde belirleyici bir rol üstlenir.

3.2. İrfânî Bilgi-Nur İlişkisi

Tasavvuf düşüncesinde irfânî bilgi, kulun Allah'a yaklaşması ve mânevî hakikatlere ulaşması yolunda temel bir hedef olarak kabul edilir. Bu bilgi, sâlikin kalbin tasfiyesi ve ilâhî nurların tecellilerine açılmasıyla elde edilir. İbn Abbâd'ın eserlerinde, bu bilgiyle nur arasındaki ilişki ayrıntılı bir şekilde ele alınmış; kalbe vârid olan nur, bilginin hem kaynağı hem de teşekkül vasıtası olarak görülmüştür. Bu bağlamda, İbn Abbâd, manevî seyr sürecinde irfânî bilgiye vasıl olmada etkin olan nur türlerinden bahseder ve kalbin bu nurlarla nasıl bir dönüşüm yaşadığını detaylandırır.⁸⁹

Sufiler başta olmak üzere birçok düşünür, nurun insan idraki üzerindeki etkisini vurgulamışlardır. Özellikle aklın ve kalbin nurla aydınlanmasının, insanın yeni bilgilere ulaşmasına zemin hazırladığı ifade edilmiştir.⁹⁰ Ayrıca manevî yükselişin ve irfânî bilgiye sahip olmanın nurlar aracılığıyla gerçekleştiği belirtilmiştir. Gazzâlî'nin, akli göze benzeterek bir nur olarak değerlendirmesi⁹¹ ve İbn Arabî'nin, bilme yetilerinin ve mârifetin kaynağını nur olarak tanımlaması bu anlayışın örneklerindendir. İbn Arabî'ye göre, bu nur farklı bağlamlara göre farklı isimler alır: duyulur nesneler bağlamında “duyum”, kavramlar bağlamında “akıl” ve keşfî bilgi bağlamında “kalp” olarak adlandırılır. Bu perspektif, bilme eyleminin her düzeyde ve her yöntemde temelde nurla aydınlanma süreci olduğunu ifade eder.⁹² Dolayısıyla, nur hem aklın hem de kalbin mârifete ulaşmasında etkin bir unsurdur.

İbn Abbâd, irfânî bilginin elde edilmesinde etkili olan iki temel nurdan, yani islâm ve iman nurlarından söz eder. Ona göre, kalplere gayb hazinelerinden gelen manevî nurlar ve ilâhî tecelliler, irfânî bilgilerin ortaya çıkışını sağlar. Bu nurlar, kaynağı ve etkisi bakımından iki kısma ayrılır: bir kısmı kalbin dış yüzeyine ulaşırken, diğer kısmı kalbin en

⁸⁹ Rundî, *et-Tenbîh*, 16.

⁹⁰ Şemseddin Muhammed b Mahmûd İsrakî Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrak*, çev. Hasan Ziyai Terbetî (Tahran: Müesses-e-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993), 11-12; ayrıca bk. Mahmut Kaya, “İşrâkiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/437.

⁹¹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr ve misfatü'l-esrâr*, thk. Abdülazîz İzzeddin Seyrevan (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 122.

⁹² M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 143.

derin noktası olan süveydasına nüfuz eder. Kalbin dış yüzeyine ulaşan nurların işlevi, kalp gözünün yardımıyla kişinin nefsini, Rabbini, dünyayı ve ahireti müşâhede etmesini ve tanımasını sağlamaktır. Bu nurların sağladığı farkındalık sayesinde, kişi gönül dünyasında farklı yönelimler geliştirebilir. Öyle ki, bazen nefsiyle birlikte olup dünyayı severek dünyevî işlerle meşgul olurken, bazen de Rabbiyle beraber olup ahirete yönelir ve manevî işlere yoğunlaşır.⁹³ İbn Abbâd'ın bu ifadeleri, nurların kalp üzerindeki etkisini ve kişinin manevi yolculuğunda oynadığı rolünü açıklamaktadır. Nurlar, hem dünyevî ve uhrevî algıyı şekillendirir hem de kişinin irfânî bilgiye ulaşmasında bir köprü vazifesi görür.

Kalbin süveydasına (özüne) giren nurlar ise kişinin gönlünde yalnızca Allah'ı barındırmasına ve Allah'tan başka hiçbir şeyi sevmemesine yol açar. Bu bağlamda, İbn Abbâd, ismini zikretmediği bir ârifin şu sözlerini nakleder: “İman, kalbin zahirinde kalırsa mü'min, hem dünyaya hem de ahirete meyleder. Bir kere Hak ile, bir kere de halk ile ünsiyet kurar. Ancak iman nuru kalbin süveydasına giren mü'min, iman bakımından kâmil olur. Dünyadan nefret eder ve hevayı terk eder.” Ardından, Ebû Talib el-Mekkî'nin şu ifadelerine yer verir: “Mü'minin iman derecesi, Hakk'ın rızasını bütün masiva ve hevaya tercih etmesinden, Hakk'ı her şeyden fazla sevmesinden anlaşılır.” Bu ifadelerle İbn Abbâd, kalbin süveydasına ulaşan nurların sağladığı neticenin, diğer mertebelere göre daha üstün olduğunu vurgular. Ayrıca, bu görüşünü pekiştirmek amacıyla yine ismini vermediği bir başka âlimin şu değerlendirmesini aktarır: “Kalbin zahiri, islâm nurunun yeri, batını ise iman nurunun mahallidir. Bu yüzden iman, islâmdan; batın da zahirden üstündür.”⁹⁴ Bu değerlendirmeler, İbn Abbâd'ın, kalbin özüne ulaşan nurların kişinin manevi hayatında önemli bir dönüşüm sağladığını ve onu kâmil bir mü'min olma yolunda şekillendirdiğini ortaya koymaktadır.

İbn Abbâd, nurların kaynağı ve etkisi konusunda “sâlik mürid” ve “meczûb mürid” arasında ayrım yapar. O, manevi yolculukta meczûb ve sâliklerin irfânî bilgiyi elde etmelerindeki durumunu, bu kişilerin nurlarla olan ilişkilerinden yola çıkarak açıklar. Ona göre, nurları zikirlerinin önüne geçenler meczublardır. Hak Teâla, meczublara nurlarla kendine cezbeder. İbn Abbâd, meczublaların durumu için “Allah dilediğini kendine seçer”⁹⁵ âyetini delil gösterir. Meczublar Kurân âyetine uygun olarak, Allah'a yakınlıkları ve kavuşmaları, söz konusu nurlarla gerçekleşmiştir.

Diğer taraftan, zikirleri nurlarının önüne geçenler ise zikir ve riyazetle Allah'a yaklaşan sâliklerdir. Bu kişilerin hâli için “Bizim uğrumuzda mücâhede edenler var ya, onları mutlaka bize ulaştıran yolları gösteririz.”⁹⁶ âyeti delil olarak gösterilebilir. İbn Abbâd, bu anlayışını pekiştirmek için Ebû'l Abbas el-Mursî'nin “İnsanlar iki kısımdır. Bir kısmı

⁹³ Rundî, *et-Tenbîh*, 252; ayrıca karşılaştı. Ramazan Emektar, *İbn Acîbe Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, ed. Hüseyin Okur (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2022), 133.

⁹⁴ Rundî, *et-Tenbîh*, 253.

⁹⁵ eş-Şûrâ, 42/13.

⁹⁶ el-Ankebût, 29/69.

kerametlerle Allah'a taat eder, diğer kısmı ise taatle kerametlere ulaşır" sözünü aktarır.⁹⁷ Dolayısıyla sürekli zikir ve riyazetle mânevî makamlara ulaşan sâlikler, çabalarının bir sonucu olarak nurlara kavuşurken, meczublar amel etmeden bu nurlara muhatap olmaktadır.

3.3. İrfânî Bilgi-Şükür İlişkisi

Şâzelî tarikatının kurucusu Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî (öl. 656/1258), dünya nimetlerinden istifade etmeyi, şükür artırmanın bir vesilesi olarak görmüş ve bu anlayışı tasavvufi pratiğin ayrılmaz bir unsuru hâline getirmiştir. Bu yaklaşımını müridi Ebü'l-Abbâs Mürsî'ye söylediği "Allah'ı bil de nasıl olursan ol!" sözüyle veciz biçimde ifade etmiştir.⁹⁸ Onun şu menkıbesi, dünya nimetlerinin doğru değerlendirilmesinin şükür bilincini nasıl pekiştirdiğine dair önemli bir örnek teşkil eder. Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî bu bağlamda şöyle derdi: "Yavrucuğum! Suyu soğuttuktan sonra iç. Çünkü sıcak suyu içip de ardından şevkle 'elhamdülillah!' diyemezsin. Ama içtiğin soğuk suyun ardından 'elhamdülillah!' dediğinde, bütün azaların da seninle 'elhamdülillah!' der."⁹⁹ Bu ifadeleriyle Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî, maddi nimetlerin bilinçli bir şekilde tüketilmesinin, insanın hem beden hem de ruhen şükretme yetisini artırdığını vurgulamaktadır.

Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin bu anlayışını benimseyen İbn Abbâd, şükür tasavvufi düşüncesinin merkezine yerleştirmiş ve seyr u sülûk sürecinin tüm aşamalarını kuşatan bir makam olarak ele almıştır. Ona göre, şükür yalnızca bir makam değil, aynı zamanda irfânî bilginin elde edilmesi süreciyle doğrudan ilişkili bir ameldir. İbn Abbâd, şükür; söz, fiil ve inançla nimetin gereğini yerine getirme olarak tanımlar. Bu düşüncesini, Kur'an'daki şu ayetlerle temellendirir: "Andolsun, eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım."¹⁰⁰ ve "Şüphesiz ki bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe, Allah onların durumunu değiştirmez."¹⁰¹

İbn Abbâd, şükür üç ayrı boyutta değerlendirir: Kalp, dil ve azalarla yerine getirilen şükür. Kalbin şükür, sahip olunan tüm nimetlerin Allah'tan bir lütuf olduğunu bilmek ve bu bilinç hâlini sürekli bir farkındalıkla sürdürmektir. Bu anlayış, "Size ulaşan her nimet Allah'tandır."¹⁰² âyetiyle teyit edilmiştir. Dilin şükür, Allah'a hamd etmek ve O'nun nimetlerini şükranla anmaktır. Bu durum, "Rabbinin nimetine gelince işte onu (şükranla) anlat."¹⁰³ âyetiyle ifade edilmiştir.¹⁰⁴ Hz. Peygamber'in, "Aza şükretmeyen kimse çoğa da şükretmez. İnsanlara teşekkür etmeyen Allah'a da şükretmez."¹⁰⁵ hadisi de dilin şükür

⁹⁷ Rundî, *et-Tenbîh*, 320-321.

⁹⁸ Hasan Azzûzî, *Şeyh Ahmed b. Acibe ve menhecuhu fi't-tefsir* (Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2001), 1/143.

⁹⁹ Abdülhâlim Mahmud, *Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî*, çev. Süleyman Çelik (İstanbul: Bedir Yayınları, 1996), 46.

¹⁰⁰ İbrâhîm, 14/7.

¹⁰¹ er-Ra'd, 13/11.

¹⁰² en-Nahl, 16/53.

¹⁰³ ed-Duhâ, 93/11.

¹⁰⁴ Rundî, *et-Tenbîh*, 90.

¹⁰⁵ Ebû Davud, *Sünenü Ebû Davud*, Edep, 11; Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, Birr, 35.

boyutunu daha da pekiştirir. Azalarla yapılan şükür ise sâlih ameller işlemek ve hayatı ibadet şuuru ile yaşamaktır. Bu anlayış, “Ey Davud ailesi! Şükretmek için amel edin.”¹⁰⁶ âyetiyle dile getirilmiştir.¹⁰⁷

Eserinin başka bir yerinde İbn Abbâd, şükürü irfânî bilginin elde edilmesine ve tevhidin hakikatının anlaşılmasına katkı sağlayan bir unsur olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda, şükür ile mârifet arasında doğrudan bir ilişki kurar. Ona göre, tevhidin hakikatini idrak etme, vasıtaları görme ve Allah'ın nimetlerini şükürle karşılama noktasında insanlar üç gruba ayrılmaktadır: Avam, havas ve ehassü'l-havas.

Avam, hayvani arzularının yönlendirmesiyle hareket eden, basiret gözleri kapalı olan ve ilâhî nimetleri yalnızca zahîrî sebeplerle ilişkilendiren kimselerdir. Bu grup, nimetlerin arkasındaki Müsebbib'i göremeyip sebeplerle yetindikleri için eğer bu yaklaşım inançlarından doğuyorsa açık şirke, sebeplere dayalı ise gizli şirke düşmüş olurlar.¹⁰⁸ Bu durum, onların Allah'ı tanıma ve tevhidin hakikatine ulaşma noktasında gaflette olduklarını gösterir.

Havas, sebepleri ve vasıtaları aşarak doğrudan Allah'ı müşâhede eden ve hakikat nurlarıyla aydınlanmış kimselerdir. Onlar, her ne kadar avama kıyasla yüksek bir mertebeye sahip olmalarına rağmen hâlen tam kemale erememişlerdir. Zira onların Hak ile olan birliktelikleri (cem), halkla olan farklarını aşar; manevi sarhoşlukları (sekr), uyanıklıklarına (sahv) baskındır. Bu nedenle, tevhidin bütün boyutlarını idrak etme noktasında ehassü'l-havas grubuna göre eksik kabul edilirler.¹⁰⁹

Ehassü'l-havas ise en yüksek manevi derecelere ulaşmış, peygamberlerin ilmine varis ve halifelik sırrına sahip kimselerdir. Bu grup, sekr ve sahv, cem ve fark, bekâ ve fena gibi manevi hâllerin her birini denge içerisinde yaşar. İbn Abbâd'a göre, bu grup, tevhidi ve ilâhî hakikatleri kavramada zirveye ulaşmıştır. Onların Hak'ta fani olmaları, halkla olmalarına engel teşkil etmez. Hem Hakk'a karşı vazifelerini hem de halka yönelik görevlerini tam anlamıyla yerine getirirler ve şükürlerini ihlasla ifa ederler.¹¹⁰ İbn Abbâd, bu üç gruba ilişkin tasnifi ile tevhidin hakikatini anlama noktasında şükürün önemine işaret etmektedir. Şükür, avamdan ehassü'l-havas doğru yükselen manevi mertebelerdeki ilerlemeyi sağlayan bir unsur olarak karşımıza çıkar. Bekâ makamında bulunan ehassü'l-havas, zahir ile batını, birbirinden ayırt eder ve her birine gereken hak ve sorumluluklarını eksiksiz yerine getirir. Bu grup, Hakk'ın zatını eserlerde müşâhede eden ve tevhidin inceliklerini tam anlamıyla idrak eden kimseler olarak tasavvufta en üstün mertebeyi temsil ederler. Nwiya'nın da belirttiği gibi, şükretmek, Allah ve insan hakkında en temel hakikati bilmektir.¹¹¹ Bu bilincin

¹⁰⁶ Sebe, 34/13.

¹⁰⁷ Rundi, *et-Tenbih*, 90-91; ayrıca bk. İbn Acîbe, *İkâzü'l-himem*, 128.

¹⁰⁸ Rundi, *et-Tenbih*, 332.

¹⁰⁹ Rundi, *et-Tenbih*, 332.

¹¹⁰ Rundi, *et-Tenbih*, 333.

¹¹¹ Ronda, *İbn 'Abbâd of Ronda Letters on the sufi path = Resailü's-sugra = Lettres de direction spirituelle. The Rasail as sughra of İbn Abbâd*, 6-7.

derinleşmesi, insanın tüm varlığıyla ilâhî hakikate yönelmesini sağlar ve manevi yükselişin merkezinde yer alır. Böylece şükür, sadece sözde veya duyguda kalan bir tutum değil, insanın tüm yaşamına yön veren kapsamlı bir manevi duruşa dönüşür.

İbn Abbâd'ın şükür anlayışı, irfânî bilginin yalnızca zihinsel, teorik bir bilgi değil, aynı zamanda insanın manevî varlığıyla Allah'a yönelmesinin bir yolu olduğunu göstermektedir. Şükür hem bir başlangıcı hem de ulaşılan kemal noktasında devam eden bir süreç olarak irfânî bilginin temeli sayılmaktadır. Ayrıca şükür, avamdan ehassü'l-havasa kadar her aşama için farklı tezahür etse de hakikatin idrak edilmesinde vazgeçilmez bir unsurdur. Bu anlayış, İbn Abbâd'ın düşüncesinde şükürün tasavvufî yolculuğun ayrılmaz bir parçası olduğunu ortaya koyar.

4. İrfânî Bilginin İfade Edilmesi: Anlatılabilirlik ve Aktarım Sorunu

Gazzâlî, mârifetle ilişkili bilgiyi ikiye ayırır: Muâmele ve mükâşefe.¹¹² Muâmele kısmı ahlâkî ve ameli yönleri kapsarken, mükâşefe ilmi daha derin bir boyutu ifade eder. Gazzâlî'ye göre, siddik ve mukarreb kulların eriştiği mükâşefe ilmi, irfânî bilginin özüdür ve tüm ilimlerin nihai gayesini temsil eder. Ancak bu ilim, yazılı kaynaklara dökülmeyecek kadar hassas ve ifşâsı uygun olmayan bir mahiyet arz eder.¹¹³

Tasavvuf, esasen tecrübeye dayalı bir disiplin olup, söz ve yazıdan ziyade yaşanan pratik boyuta vurgu yapar. Bu tecrübeler, insanların hâl, makam ve zevklerine göre farklılık gösterdiğinden, onları ifade etmek çeşitli zorlukları beraberinde getirir. Bu zorluklar, özellikle irfânî bilgilerin aktarımında daha belirgin hâle gelir. Bu bağlamda İbn Abbâd, irfânî bilgilerin ve hakikatlerin dile getirilmesi hususunda dikkat çekici bir yaklaşım ortaya koyar.

İbn Abbâd'a göre, her soruya eksiksiz cevap verebilmek, sonu olmayan ilim ve fenlerin tümünü bilmeye bağlıdır. Ancak bu, sınırlı bir varlık olan insan için mümkün değildir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, "Size pek az ilim verilmiştir."¹¹⁴ buyrulurken insan bilgisinin sınırlılığı açıkça vurgulanmıştır. Bu sebeple, her soruya cevap verebileceğini iddia etmek, ilmin mahiyetini kavrayamamış olmanın bir göstergesidir. Bunun yanı sıra, sorulara cevap verirken, soranın akıl ve idrak seviyesini dikkate almak da önemlidir. Ancak, bu gerekliliğin her zaman yerine getirilemeyeceği de aşîkârdır.¹¹⁵

İbn Abbâd, irfânî hakikatlerin ifade ediliş biçiminin ilk bakışta zahiren şeriata aykırı görünebileceğini ve bu tür sözleri dile getiren âriflerin bile, o an için, ifadelerinin tam anlamını kavrayamayabileceklerini belirtir. Ancak o, bu tür ifadelerin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi neticesinde, içerdiği hakikatlerin akıl ve şariat ile uyumlu olduğunun görüleceğini ifade eder. Ona göre, irfânî bilgilerin doğrudan ilâhî bir kaynaktan neşet ettiğini ve insan zihninin bu bilgileri tam anlamıyla idrak edebilmesi için belirli bir süreye

¹¹² Gazzâlî, *İhyâ*, 1/8.

¹¹³ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/30.

¹¹⁴ el-İsrâ, 17/85.

¹¹⁵ Rundî, *et-Tenbîh*, 108.

ve çabaya ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. İbn Abbâd, bu bağlamda, “Kur’ân’ı okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et; şüphesiz onu açıklamak bize düşer.”¹¹⁶ âyetini delil olarak sunar.¹¹⁷ Böylece, İbn Abbâd’ın düşünce sisteminde, şeriat ve mârifet arasındaki ilişki dengeli bir bütünlük içerisinde ele alınmakta ve irfânî bilgilerin ancak şeriat ölçütlerine uygun olduğu takdirde hakikate ulaşabileceği ortaya konulmaktadır.

İbn Abbâd, kişinin müşâhede ettiği hakikatleri ifade etmesi konusunda temkinli davranması gerektiğini vurgular. Ona göre, saklanması gereken sırların ifşası cehaletin bir göstergesidir. Nitekim “Kulûbü’l-ahrâr kubûru’l-esrâr” (hür kişilerin kalpleri sırların kabirleridir) sözü, bu hassasiyeti dile getirir. Bu sırlar, Allah’ın bir emaneti olup onların ifşası, ihanet olarak değerlendirilir. Bu bağlamda İbn Abbâd, Kur’an’da, “Allah hainleri sevmez.”¹¹⁸ âyetini, örnek vermektedir. Ona göre, irfânî hakikatler ancak işâret ve imâ yoluyla ifade edilmelidir. Bu hakikatlerin açıkça dile getirilmesi, onların değerini azaltır ve onları herkesin diline düşürerek sıradanlaştırır. Ayrıca, hakikatler müşâhedeye dayalı olduğundan, sözle ifade edilerek tam anlamıyla idrak edilmesi mümkün değildir. Bunun yanı sıra, irfânî hakikatlerin açıkça dile getirilmesinde kullanılan muğlak ifadeler, çoğu zaman yanlış anlaşılmalara, inkâra ve eleştirilere neden olabilir. Böyle bir durum, fayda yerine zarar getirir ve bu da cehaletin bir tezahürüdür. Bu hususta İbn Abbâd, Ebû Ali Rûzbârî’nin, “Âriflerin ilmi, imâ ve işâretlerle bağlıdır. Söz ve ibare elbisesi giyerse gizlenir.” sözünü, örnek gösterir.¹¹⁹ Dolayısıyla, İbn Abbâd’a göre, her bildiğini söylemek bir cehalet alametidir. Âlim, söylenmesi gerekenle söylenmemesi gerekeni ayırt edebilmeli ve olası zararların farkına vararak, inkâra yol açacak ya da fitneye sebep olacak durumlarda susmayı bilmelidir. Zira her insanın istidat ve idrak düzeyi farklı olduğundan, birinin kavrayabildiği bir hakikat, bir başkası tarafından yadırganıp inkâr edilebilir.

İbn Abbâd, sâlikin kalbine gelen varidatın açıklanmasını genellikle uygun bulmaz. Ona göre, ilâhî varidatın ifşa edilmesi, onun etkisini ve manevi faydalarını azaltmakla kalmaz, aynı zamanda kulun Allah’a karşı sadakatine de zarar verir. Kalp varidatının gizlenmesi gerektiğine ilişkin bu görüşünü iki temel sebebe dayandırır. Birinci sebep, varidatın ilâhî sırlar arasında yer almasıdır. İbn Abbâd’a göre, bu tür sırların açığa vurulması, onların manevi etkisini zayıflatır ve sağlayabileceği faydaların önüne geçer.¹²⁰ Bu sırların ifşa edilmesi, hem manevi hâllerin mahremiyetine zarar verir hem de bu hâllerin sahip olduğu derin anlam ve tesir gücünü kaybetmesine neden olur.

İkinci sebep ise, Allah’ın kuluna lütettiği özel hâllerin açıklanmasının nefsânî hazza yol açma riskidir. İbn Abbâd, böyle bir durumda kulun Allah’a karşı kulluk sadakatinin zedeleneceğini vurgular. Zira bu tür bir açıklama, nefsin hoşnutluğunu artırabilir ve kişinin

¹¹⁶ el-Kıyâmet, 75/18, 19.

¹¹⁷ Rundi, *et-Tenbih*, 260.

¹¹⁸ el-Enfâl, 8/58.

¹¹⁹ Rundi, *et-Tenbih*, 109.

¹²⁰ Rundi, *et-Tenbih*, 226.

ibadetlerindeki samimiyetine gölge düşürebilir.¹²¹ Bununla birlikte, İbn Abbâd, bazı durumlarda bu ilkeyi esnetmenin mümkün olabileceğini belirtir. Belirli şartlar altında kalp varidatının ifade edilmesinin mazur görülebileceğini ifade eder. Bu şartlar arasında, bir müridin izniyle varidatın açıklanması,¹²² vecdin taşkınlığı sonucu istemeden dile getirilmesi ya da yanlış bir yolda bulunan birini doğru yola yönlendirmek için irfânî bilgilerin paylaşılması yer alır.¹²³ Bu istisnai durumlar, varidatın açıklanmasının manevi zararlara yol açmasını engelleyebilecek meşru gerekçeler olarak kabul edilir.

İbn Abbâd, irfânî hakikatlerin ve rabbânî mevhibelerin beyânını, ancak ilâhî izinle yetkilendirilmiş âriflerin gerçekleştirebileceğini belirtir. O, kulların bir kısmının hizmete, bir kısmının ise muhabbet makamına seçildiğini ifade eder. Hizmet için seçilenler âbid ve zâhidler, muhabbet için seçilenler ise âriflerdir.¹²⁴ Âriflerin, amellerinde kendi varlıklarını görmeyip her şeyi Hakk'a izafe etmeleri ve daimî müşâhede hâlinde bulunmaları, irfânî hakikatleri zahmetsizce ve hikmetle aktarmalarına imkân tanır. Onların kalplerinde tecellî eden nurlar, sözlerine ruh ve parlaklık kazandırır; böylece hitapları dinleyicinin idrakinde derin bir tesir uyandırır.¹²⁵ İbn Abbâd, bu yaklaşımını "Sadece Rahman'ın izin vereceği ve doğru söyleyecek kimseler konuşabilecektir."¹²⁶ âyetiyle destekler ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Doğru söz, ilâhî izinle söylenen sözdür" ilkesine atıfta bulunur. Ona göre, Hakk'ın iznine mazhar olmadan gerçekleştirilen sözlü aktarımlar sönük, ruhsuz ve hataya açıkken, ilâhî izinle ifade edilen mârifet bilgileri zihinleri aydınlatan birer nur gibi tesir eder ve ayrıca açıklamaya ihtiyaç bırakmaz. İbn Abbâd, bu çerçevede İbn Atâullah İskenderî'nin "Evliyaya verilen en büyük ilâhî nimet, hakikati güzel bir surette ifade edebilmektir." sözünü ve Ebü'l-Abbas el-Mürsî'nin "Veli olan ârif, ilim ve irfan hazinesidir; konuşmak ise söz söylemek için izinli olmaktır" ifadesini örnek göstererek görüşünü pekiştirir.¹²⁷

İbn Abbâd'a göre, irfânî hakikatlerin açıklanması genellikle sınırlı tutulmalıysa da bazı durumlarda istisnalar söz konusu olabilir. Bunlar iki ana sebebe dayanır: Birincisi, vecd ve hâl taşkınlığı; ikincisi, müridi irşad etme amacı. Vecd ve hâl taşkınlığı, sâliklerin başlangıç hâllerinde yaşadığı cezbe ve sekr durumlarından kaynaklanır. Sâlik, ilâhî tecellilerin yoğunluğuyla, kalbine sığmayan ledün manalarını taşkınlıkla dile getirebilir.¹²⁸ İbn Atâullah İskenderî'nin *el-Hikem*'ini manzum ve nesir olarak şerh eden Kastamonulu Mahir Efendi'ye göre bu durum mazur görülse de sırf bilgiyi gösteriş unsuru hâline getirerek konuşmaya kalkışanlar irfânsız iddiacılardan sayılır, sözleri red ve inkâr edilir.¹²⁹ Diğer yandan İbn Acîbe de sırların ifşasının tehlikelerine dikkat çeker. Bu bağlamda Hallâc-ı Mansur'un sırları

¹²¹ Rundî, *et-Tenbîh*, 201.

¹²² Rundî, *et-Tenbîh*, 226.

¹²³ Ahmed Mahir Efendi, *el-Muhkem fi şerhi'l-Hikem*, 182.

¹²⁴ Rundî, *et-Tenbîh*, 107.

¹²⁵ Rundî, *et-Tenbîh*, 215.

¹²⁶ en-Nebe, 78/38.

¹²⁷ Rundî, *et-Tenbîh*, 223.

¹²⁸ Rundî, *et-Tenbîh*, 224.

¹²⁹ Ahmed Mahir Efendi, *el-Muhkem fi şerhi'l-Hikem*, 178.

ifşa ettiği için katledildiğini hatırlatır ve Şeyh Ebû Medyen'in şu sözünü aktarır: "Öyle ince sırlar vardır ki, bunları açıklasak kanımız dökülür."¹³⁰ Hakikatleri açıklama konusundaki bu uyarılar, mârifetleri bilfiil tecrübe etmenin, onlar hakkında konuşmaktan çok daha önemli olduğunu ortaya koyar. İbn Abbâd'a göre, hakikat ehli ilâhî sırların müşâhedesine daldıklarından, genellikle susmayı tercih ederler. Bu bağlamda, İbn Abbâd, "(O gün) Sesler, Rahmân'ın azametinden dolayı kısılmıştır. Artık sadece fısıltı işitebilirsin."¹³¹ âyetini delil getirerek, bu edebe işâret eder.¹³²

Netice itibarıyla irfânî hakikatlerin ilim ve araştırma perspektifinden ele alınıp dile getirilmesi, çoğu zaman bu hakikatlere yönelik itirazların ortaya çıkmasına yol açabilir. Bunun başlıca nedeni, tasavvufun konu edindiği hâl ve hakikatlerin, genel olarak insanların aşına olmadığı ve gündelik hayatta konuşulmayan meseleler olmasıdır. Bu nedenle irfânî hakikatler, ehlinden olmayan kimseler için tam anlamıyla anlaşılamaz. İbn Abbâd, bu bağlamda, tasavvufî hakikatler hakkında yapılan konuşmaların iki farklı kaynaktan gelebileceğine dikkat çeker. Bazen bu hakikatlerden, henüz manevî makamlara ulaşamamış kimseler söz ederken, bazen de bu makamlara ulaşmış ve onları bizzat deneyimlemiş kişiler bahseder. Daha açık bir ifadeyle, irfânî hakikatlere dair sözler, ya bu hakikatleri yaşayan ve tadan kişilerden ya da bu bilgileri yalnızca ilim yoluyla öğrenen kimselerden nakledilir.

Sonuç

Bu çalışma, İbn Abbâd'ın *et-Tenbîh* adlı eseri çerçevesinde, ilim anlayışı ile tasavvufî tecrübe ve tahkikî bilgiyi bütünleştirerek ulaştığı irfânî bilgi tasavvurunu ortaya koymuştur. Araştırma bulguları, onun ilim ve mârifet kavramlarını yalnızca teorik bir zeminde ele almakla kalmayıp; bu kavramları tasavvufî yaşantıyla bütünleştirerek derinleştirdiğini göstermiştir. Ayrıca İbn Abbâd'ın, ilim ve irfânla ilişkilendirdiği diğer tasavvufî kavramlar, hakikat bilgisine ulaşma süreci ve mârifetin dilsel ifadesi gibi konular etrafında kapsamlı bir değerlendirme sunulmuştur. Böylece, onun ilim ve mârifet tasavvuruna ilişkin temel ilkeler sistematik biçimde analiz edilmiş; özellikle ilim-mârifet ilişkisine dair kavramsal çerçeve daha derinlemesine anlaşılabilir hâle getirilmiştir.

İbn Abbâd'ın faydalı ilim anlayışı, bilginin yalnızca teorik bir birikimle sınırlı kalmayıp insanın manevî tekâmülünü sağlayan bir vasıta olması gerektiği fikrine dayanmaktadır. Bu bağlamda, ilim ancak haşyetle birlikte anlam kazanmakta ve bireyin hem Allah'a yaklaşmasına hem de toplumsal sorumluluklarını yerine getirmesine imkân tanımaktadır. Haşyetten yoksun bir ilmin, kişinin ahiret yolculuğunda gerçek bir fayda sağlamayacağı düşüncesi, İbn Abbâd'ın epistemolojisinin temelini oluşturmaktadır.

İbn Abbâd, irfânî bilginin yalnızca aklî değil, aynı zamanda zevkî ve şuhûdî bir süreç olduğunu vurgular. İrfânî bilginin gerçekleşmesi, aşamalı bir sürecin sonucudur. Bu süreç,

¹³⁰ İbn Acîbe, *Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, 102.

¹³¹ *Tâhâ*, 20/108.

¹³² Rundi, *et-Tenbîh*, 224; ayrıca karşılaştır. İsa Çelik, "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/12 (2004), 36.

Allah'ın fiillerinin mârifetiyle başlayıp sıfatlarının ve nihayetinde zâtının mârifetine ulaşarak tamamlanmaktadır. Her bir mârifet mertebesi, bir sonraki aşamaya hazırlık niteliğinde olup, sâlikin irfânî bilgisini derinleştirmektedir. Bu çerçevede, İbn Abbâd'ın mârifet anlayışı, tasavvufun yalnızca nazarî değil, aynı zamanda tecrübî bir yönünün olduğunu göstermektedir.

Öte yandan, şükür de mârifet yolculuğunda merkezi bir konuma sahiptir. İbn Abbâd'a göre, şükür sadece sözlü bir ifade değil, kulun kalbi ve amelleriyle Hakk'a yönelmesini sağlayan bir unsurdur. Bu anlayış, şükürün her insanın mânevî seviyesine göre farklı anlamlar taşıdığı, ancak tüm mertebeler için vazgeçilmez bir unsur olduğu fikrini öne çıkarmaktadır. Böylece, şükür hem manevi yolun başlangıç noktası hem de en yüksek mertebelerde devam eden bir makam olarak tasavvufî düşüncede önemli bir yer tutmaktadır.

İbn Abbâd, irfânî bilgi açısından kalbi, belirleyici bir konuma yerleştirmektedir. Kalp, basiret, keşif ve müşâhedenin mahalli olup, sâlikin ilâhî tecellîleri idrak etmesini sağlayan bir merkezdir. Bu bağlamda, mânevî bilgi ile kalp arasındaki ilişki, tasavvufî epistemolojinin temel unsurlarından biri olarak değerlendirilmektedir. İbn Abbâd, mârifetin farklı idrak düzeyleri olduğunu belirtirken, hakikatin kişinin istidadına bağlı olarak kavranabileceğini vurgulamaktadır.

Bununla birlikte, İbn Abbâd'ın şariat ve mârifet arasındaki dengeye verdiği önem dikkat çekicidir. Ona göre, irfânî bilgi ilâhî bir mevhibe olmakla birlikte, bu bilginin geçerliliği mutlaka şariat ilkeleri çerçevesinde değerlendirilmelidir. Şariat, irfânî bilginin hakiki bilgi olup olmadığını belirleyen bir ölçüt olarak görülmektedir. Bu yaklaşım, İbn Abbâd'ın tasavvufî düşüncesinde mârifetin yalnızca sübjektif bir tecrübe değil, aynı zamanda ilâhî vahyin rehberliğinde şekillenen bir gerçeklik olarak ele alındığını göstermektedir. Öte yandan irfânî hakikatler herkes tarafından kolayca anlaşılamaz. Bu tür hakikatler ya doğrudan yaşayan ârifler ya da sadece ilim yoluyla bilgi edinmiş kimseler tarafından aktarılır. Ancak bu hakikatlerin en doğru aktarımı, onları bizzat tecrübe eden âriflere aittir.

Kaynakça | References

- Abdülkadir İsa. *Hakâik anî't-tasavvuf*. Haleb: Mektebetü'l-İrfân, 5. Basım, 1993.
- Ahmed Mahir Efendi. *Hikem-i Atâiyye şerhi el-Muhkem fi şerhi'l-Hikem*. İstanbul: Sufi Kitap, 2010.
- Azzûzî, Hasan. *Şeyh Ahmed b. Acibe ve menhecuhu fi't-tefsir*. Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2001.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Ceran, İsmail. *Fas Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b Muhammed b Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Haneî el-. *Arapça - Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Çelik, İsa. "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/12 (2004), 25-52.
- Emektar, Ramazan. *İbn Acîbe Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. ed. Hüseyin Okur. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2022.
- Emektar, Ramazan. "İbn Acîbe'nin Mârifet Anlayışı". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (25 Temmuz 2021), 1121-1149.
- Emektar, Ramazan. *Tasavvufta Kalp Kavramı ve Önemi*. Ankara : İlahiyat, 2023.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *Abidler Yolu = (Minhâc-ül âbidîn)*. çev. Yaman Arıkan. İstanbul : Dede Korkut Yayınları, 2. Basım, 1968.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *İhyâ ulûmî'd-din*. thk. Abdullah el Hâlidî. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *Mişkâtü'l-envâr ve mısfatü'l-esrâr*. thk. Abdülazîz İzzeddin Seyrevan. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. "Risaletü'l-Ledünniyye". *Mecmuatu resâili-İmam el-Gazzâlî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Hücvârî, Ebû'l-Hasan Data Gencbahş Ali b. Osman b. Ali. *Hakikat Bilgisi = Keşfü'l-mahcub*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- Hücvârî, Ebû'l-Hasan Data Gencbahş Ali b. Osman b. Ali. *Keşfü'l-mahcub*. thk. İs'ad Abdülhadi Kındil. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed. *el-Fehrese*. thk. Abdülhamid Salih Hamdân. Kahire : Dârü'l-Garbi'l-Arabi, 1990.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed. *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye fi şerhi'l-Mebâhisi'l-asliyye*. thk. Muhammed Abdurrahman Üveysi. Dimaşk: el-Yemame, 1998.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed. *İkâzü'l-himem fi şerhi'l-Hikem*. Beyrut: Dârü'l-Hayr, 2005.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b Mufaddal Ragıb el-. *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2002.
- İskenderî, Ebû'l-Fazl Taceddin Ahmed İbn Atâullah el-. *et-Tenvir fi iskati't-tedbir*. Beyrut: Dârü'l-

- Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İskenderî, Ebû'l-Fazl Taceddin Ahmed İbn Atâullah el-. *Tacü'l-arus el-havi li-tehzibi'n-nüfus*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2008.
- İskenderî, İbn Atâullah Ahmed el-. *Tasavvufi Hikmetler: Hikem-i Atâiyye*. çev. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- İskenderî, İbn Atâullah el-. *Hikem-i Atâiyye*. çev. Yahya Pakiş. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009.
- Kara, Mustafa. "el-Hikemü'l-Atâiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/502-503. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kara, Mustafa. "İbn Abbâd er-Rundî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/266-267. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâşânî, Kemaleddin Abdürrezzak b Ebü'l-Ganaim Muhammed. *Tasavvuf Sözlüğü = Letaifu'l-alam fi işarati ehli'l-ilham*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kaya, Mahmut. "İşrâkiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/438-459. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Mahmud, Abdulhâlîm. *Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî*. çev. Süleyman Çelik. İstanbul: Bedir Yayınları, 1996.
- Mekkî, Muhammed b. Ali b Atiyye el-Harisi Ebû Talib el-. *Kûtü'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbub ve vasfu tarîki'l-mürîd ilâ makami't-tevhid = Kalplerin Azığı*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003.
- Nwyia, Paul. "İbn 'Abbâd", *The Encyclopaedia of Islam*. 3/670-671. Leiden: E.J. Brill, 1971.
- Özel, Ahmet Murat. *İbn Atâullah el-İskenderî ve Tasavvuf Felsefesi*. Konya: SÜSBE, 2012.
- Renard, John. *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Ronda, İbn 'Abbâd of. *İbn 'Abbâd of Ronda Letters on the sufi path = Resailü's-sugra = Lettres de direction spirituelle. The Rasail as sughra of Ibn Abbâd*. ed. John Renard, S.J. çev. John Renard, S.J. New York: Paulist Press, 1986.
- Rundî, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhîm b Abdullah Nefezî İbn Abbâd. *et-Tenbîhu şerhü'l-Hikemi'l-Atâiyye*. Dimaşk: Dârü't-Takva, 2021.
- Rundî, Muhammed b. İbrahim b. Abbâd en-Nefezî. *Gaysü'l-mevâhibi'l-aliyye fi şerhi'l-Hikemi'l-Atâiyye = et-Tenbîh*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Rundî, Muhammed b. İbrâhîm b. Abdullâh Nefezî İbn Abbâd. *er-Resailü'l-kübrâ = Nüzhetü'n-nazîri'l-müteemmil ve kaydü's-sâiri'l-müsta'cil*. thk. Asım İbrahim Keyyâlî. Beyrut: Books Publisher, 2013.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî. *el-Lüma'*. Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1960.
- Sicistânî, Süleyman b Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-. *Kitâbü's-Sünen = Sünenü Ebû Davud*. thk. Şuayb Arnaut. 7 Cilt. Darü'r-Risâletü'l Âlemiyye, 2009.
- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed b. Mahmûd İşrakî. *Şerhu Hikmeti'l-ışrak*. çev. Hasan Ziyai Terbetî. Tahran: Müessese-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/157-161. İstanbul: TDV

Yayınları, 1992.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi. *Sünenü't-Tirmizî*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebî, 1962.

Uludağ, Süleyman. "Bâtın İlmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Uludağ, Süleyman. "Mârifet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/54-56. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.



Kadı Mahkemeleri ve Toplumsal Adalet: Osmanlı Klasik Döneminde Çözümler ve Usuller

Celalettin UZUN | orcid.org/0000-0002-7465-3309 | cuzun@bingol.edu.tr

Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Anabilim Dalı, Bingöl, Türkiye

<https://ror.org/03hx84x94>

Öz

İnsana yaraşır bir hayatın temel şartları; adalet, eşitlik, hakka saygı ve tüm bunlara riayettir. Her toplumda, insan ilişkilerini kuran ve pekiştiren bu kavramlara yüklenen anlamlar toplumdan topluma ya da zamana göre farklılaşabilmektedir. Ancak bu kavramlar her toplumda hayatın en temel kaidelerini oluşturmaktadır. Bu çerçevede Osmanlı yönetim geleneğinde adalete büyük bir ehemmiyet verilmiş ve her kazada kadıların başında bulunduğu adalete dayalı güvenilir bir yargı sistemi oluşturulmuştur. Kadı mahkemelerinin oluşturduğu adil yargılama sistemi sayesinde Müslüman ahalinin dışında Gayrimüslim ahalinin önemli büyük bir kısmı da kendi aralarındaki problemleri konuları çözmek için İslami hükümlerle yargılanma yolunu tercih etmiştir. Yapılan bu çalışmayla da bir kısım şer'îye sicili defterlerinden yola çıkılmak suretiyle kadı mahkemelerinin yargılama yöntemleri hakkında bilgi verilmiştir. Böylece bu mahkemelere getirilen sorunların ne şekilde kovuşturulduğu, mahkemelerce anlaşmazlıklara getirilen çözümlerde takip edilen usullerin neler olduğu ile bu mahkemelerde adaletin nasıl sağlandığı ve ahalinin bu mahkemelerin olanaklarından nasıl istifade ettiği gibi soruların cevaplarına yer verilmiştir. Bununla birlikte çalışmada bugün mutlak ve kesin bilgi olarak genel kabul gören bir kısım yargıların her zaman her yerde aynı şekilde uygulanmadığı sonucuna da ulaşılmıştır. Öte yandan yapılan çalışmayla kadı mahkemelerinde zamanın imkânlarından hareketle suçu ve suçluyu tespit etmek amacıyla yargılamada kabul gören ve etkili olan şahit beyanı ile toplumun tanıklığının dışında günümüzde olduğu gibi ispata yardım eden her türlü ipucu, iz veya işaret ya da kriminal bulgular ve bilirkişi görüşünün kullanıldığı görülmüştür. Yine özellikle toplum düzenini derinden sarsan ve kamuyu ilgilendiren soruşturmaların genelde taşranın üst düzey askeri yetkililerinin veya bunları temsil eden kişilerin huzurunda gerçekleştirildiği yapılan çalışmada tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Osmanlı Toplumu, Mahkeme, Adalet, Yargı, Kadı.

Atıf Bilgisi

Uzun, Celalettin. "Kadı Mahkemeleri ve Toplumsal Adalet: Osmanlı Klasik Döneminde Çözümler ve Usuller". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), 728-755. DOI: 10.69576/ihya.1637456

Geliş Tarihi	11 Şubat 2025
Kabul Tarihi	02 Mayıs 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

Qadi Courts and Social Justice: Legal Remedies and Procedures in the Classical Ottoman Period

Celalettin UZUN | orcid.org/0000-0002-7465-3309 | cuzun@bingol.edu.tr

Assoc. Prof. Dr., Bingöl University, Faculty of Arts and Sciences, Department of History, Bingöl,
Türkiye

<https://ror.org/03hx84x94>

Abstract

The fundamental conditions for a life befitting human dignity are justice, equality, respect for rights, and adherence to all these principles. While the meanings attributed to these concepts—which establish and reinforce interpersonal relations—may vary across societies or over time, they nonetheless constitute the foundational norms of life in every community. Within this framework, the Ottoman administrative tradition attached great importance to justice and established a trustworthy judicial system based on fairness, headed by judges (qadis) in every district. Owing to the fair adjudication system shaped by qadi courts, a significant portion of the non-Muslim population, in addition to the Muslim subjects, preferred to resolve their disputes according to Islamic legal principles. This study aims to provide information about the judicial procedures of qadi courts by examining selected *şer'iyye* (Islamic court) records. It explores how legal matters brought before these courts were prosecuted, the procedural methods followed in resolving disputes, how justice was ensured, and how the local populace benefited from the judicial services of these courts. The study also reveals that certain legal interpretations, which are today regarded as universally valid and absolute, were not always applied in the same manner across all contexts and locations. Furthermore, the research demonstrates that, in addition to witness testimony and public recognition—both of which were essential for identifying crimes and criminals in qadi courts—any form of evidence that aided in proof, such as clues, traces, signs, forensic findings, or expert opinions, were also utilized in judicial proceedings. Notably, the study finds that investigations of cases that seriously disrupted public order or involved broader communal interest were often conducted in the presence of high-ranking provincial military officials or their representatives.

Keywords: Islamic Law, Ottoman Society, Court, Justice, Judiciary, Qadi.

Citation

Uzun, Celalettin. "Qadi Courts and Social Justice: Solution and Procedures in the Classical Ottoman". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), 728-755. DOI: 10.69576/ihya.1637456

Date of Submission	11 February 2025
Date of Acceptance	02 May 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

The Ottoman Empire's organizational structure along with its military success was of great importance in becoming a world state in a short time. However, the most important element in enabling communities of different colors, races and religions to live together over a wide geography, with very different cultures, for centuries was the management system it established based on justice. In this context, the Ottoman Empire, which adopted Islamic law since its foundation and tried to apply it in every field, created a reliable judicial system headed by judges in every district. Thanks to the fair trial system established by the kadi courts, a large part of the non-Muslim population, as well as the Muslim population, chose to be tried according to Islamic provisions in order to solve their problems among themselves. In the present study, the trial methods of the Kadi Courts are included based on some Sharia Registry Books. In this way, answers to questions such as how the problems brought to these courts were prosecuted, what were the procedures followed in the resolution of disputes brought by these courts, how justice was provided in these courts, and how the people benefited from the facilities of these courts were sought. It was concluded that some judgments were not always applied in the same way in all places, cases would be appealed by a higher court or such cases could only be heard by Sultan's order, it was generally accepted as absolute and definitive information in the study that the defendant was not obliged to bring evidence to prove his/her innocence regarding the functioning of the court, only the defendant could be asked for an oath, and a case that was duly heard by the kadi court could not be re-tried in principle by the local court. On the other hand, it was seen in the present study that all kinds of clues, traces or signs or criminal findings and expert opinion were used in these courts to determine the crime and the criminal based on the possibilities of the time as well as the witness statements, which were generally accepted and effective in the trial and the testimony of the society, as it is today. It was also determined in the study that the investigations that deeply shook the social order and concerned the public were generally performed in the presence of the high-ranking military officials of the provinces or the people who represented them. In this way, these officials, who did not interfere with the operation and judgment of the court, indirectly contributed to the decision of kadis in line with the law by being the followers of the court processes on behalf of the conscience of the society. For this reason, although the kadi was a key figure in the legal life of a county, military officials also played important roles in courts in the search for justice and the truth. The public always took their place in court to testify, which Islamic law sees as the cornerstone of the judicial process. However, members of the public often served as mediators. The kadi would also approve of their solutions to local disputes. In this context, disputes between plaintiffs and defendants could be resolved in a contentious manner by the decision of the judge, or they could be concluded through agreement thanks to the solution suggestions offered by the mediators to the parties. Another factor that was effective in the decision-making of some cases in the Kadi courts was the written documents recorded by state officials. Additionally, the time taken to open the case was important. Because it seems that some cases are not accepted by the court because a certain period of time has passed. However, although there were certain principles for the application of statute of limitations in the case, these principles were not applied in the same way everywhere in every period. The people always took their place in court to testify, which

Islamic law considered to be the cornerstone of the judicial process. However, people from the public often also took on the role of mediator. The judge approved the solutions they found for local disputes. In this context, disputes between plaintiffs and defendants could be resolved through a contested decision by the judge, or they could be resolved through agreement, thanks to the mediators' proposed solutions to the parties. The plaintiff or the person who was convicted as guilty, who did not find the decision given in the local court to be fair, could report this situation to the capital and have the case retried or investigated by independent persons. The decision made as a result of the investigations could have been approved by the superior court, or the local court could have been asked to reconsider its decision. For this reason, the last resort in the search for truth regarding justice was Divanı Humayun.

Giriş

Adalet; davranış ve hükümde doğru olma, gerçeğe uygun hüküm verme, eşit kılma ve eşit olma gibi anlamlara gelen bir mastar isimdir. Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde genellikle “denge, düzen, eşitlik, denklik, hakka göre hükmetme, doğru yolu izleme, takvâya yönelme, dürüstlük, tarafsızlık” gibi manalarda kullanılmıştır.¹ Bu sebepten idarede ve sosyal ilişkilerde adâlet İslâm'ın ve insanlığın hedefi olmakla birlikte, belli bir davranışın ve uygulamanın her dönem ve her yerde adâleti sağlayıp sağlamadığı konusu önemli bir sorun teşkil etmektedir.²

Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren adaletin sağlanmasına büyük önem göstermiştir. Ülkenin ve toplumun huzur ve saadatinin sağlanabilmesinde temel prensip olarak adâlete dayalı bir yönetim sisteminde görmüştür.³ Devlet ve toplumun birlikteliğini ifade eden ve yönetimin temel dayanağını teşkil eden bu kavram *Daire-i Adliye* şeklinde adâletin merkezî konumunda olduğunu gösteren bir ilke olarak yerini almıştır.⁴ Böylece Osmanlı Devleti ve yöneticilerinin en önemli vazifesi ülkede adâleti icra etmek ve adalet üzere bir toplum düzeni sağlamak olmuştur. Zira adâleti ayakta tutan bir devletin ayakta duracağı, adâleti elden bırakan bir devletin ise yok olmaya mahkûm olacağı düşüncesi, klasik dönem Osmanlı siyasetinin temel prensiplerinden biri olmuştur.⁵

¹ Mustafa Çağrı, “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), I/341-343.

² Hayreddin Karaman, “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), I/343-344.

³ M. Akif Aydın, “Kanunnâmeler ve Osmanlı Hukuku'nun İşleyişindeki Yeri”, *Osmanlı Araştırmaları* 24 (2004), 37.

⁴ Adalet dairesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İlker Kömbe, “Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş”, *Divân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 18/35 (2013), 130-198; Hüseyin Yürük, “Osmanlı Devletinde Adalet Sistemi ve Teşkilatı İçinde Bir Örnek Şahsiyet Adliye Nazırı Abdurrahman Nureddin Paşa”, *Adalet Dergisi* 2/65 (2020), 633-634; Yavuz Kısa, *Savaşlar Döneminde Anadolu Şehirleri İkinci Viyana Kuşatma'sından Pasarofça Antlaşması'na (1683-1718) Ayntab, Kayseri, Manisa ve Trabzon* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2023), 70.

⁵ Ejder Okumuş, “Osmanlılar'da Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi”, *SBArd* 5 (Mart 2005), 47-50.

Osmanlı literatürü incelendiğinde adâletin ancak şeriatla sağlanacağı görüşü hâkimdir. Şeriatla adaleti sağlamak son derece önemli olduğundan, yöneticilerin şeriatı yüz çevirmelerinin, devletlerinin yok olmasına neden olacağı düşüncesi vardı.⁶ Bu sebeptendir ki, ilk Osmanlı sultanları hukukî kaideler koyarken, hatta önemli siyasi kararlar verirken İslam hukuk bilginleri olan fakihlere danışmışlar; daha sonra aynı amaç için şeyhülislamlık makamını kurmuşlardır.⁷ Dolayısıyla kamu düzeninin korunmasında ve adâletin sağlanmasında şer'i hukuk sisteminin önemli bir yeri vardı. Bu çerçevede her kazada bulunan kadı mahkemelerinin temel dayanağını bu hukuk sistemi oluşturmuş ve kadı meşruiyetini şeriatı almıştır.⁸ Öte taraftan kadıda aranan niteliklerin başında mükemmel bir şer'i hukuk bilgisine sahip olması gelmekteydi.⁹ Ancak şeriata vakıf olan kadılar, hem fermanlara, hem de yerel örfe göre hüküm verirdi. Kadılar şeriata, kanuna ve örfeye dayanarak eylemlerin yasal olup olmadığını araştırır ve karara bağlardı. Bu üç hukuk kaynağının düzenlediği alanlar birbirinden tamamen ayrı değildi. Bunların tümü, özellikle idari uygulamalarda, kadının kararlarının temelini oluştururdu.¹⁰

Hukukun temel amacı toplumsal düzeni, emniyeti, barışı, eşitliği ve adâleti sağlamaktır. Kurulduğu dönemden başlayarak bunu nazari olarak her alanda tatbik etmeye çalışan Osmanlı Devleti de güçlü ve pratik adâlet nizamnamesi sayesinde geciktirilmeden ilerleyen dava süreçleriyle,¹¹ adil addedilen kadılarıyla hükmüne güvenilen bir yargı sistemi oluşturmuştur. Bu durumu gözler önüne seren arşiv belgeleriyle birlikte çok sayıda yabancı seyyahın gözlemleri ve değerlendirmeleri de mevcuttur.¹² Öyle ki, mahkemenin tarafsızlığına duyulan inanç sayesinde Müslüman ahali ile birlikte Gayrimüslim tebaa da uzun zaman kendi aralarındaki anlaşmazlıkları belgelerde meclis-i şer'iyeye veya mahfel-i kazâ şeklinde anılan kadı mahkemelerine götürme yolunu seçmiştir.¹³ Hatta Gayrimüslimler bu mahkemelerin hukukî prosedürü bilme ve bu mahkemelerde haklarını

⁶ Okumuş, "Osmanlılar'da Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi", 47-50.

⁷ Halil İncalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adâlet* (İstanbul: Kronik Kitap Yayınları, 2018), 50.

⁸ Pangulu, "Mahkeme", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1978), 7/147; Halil İncalcık, "Mahkeme", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1978), 7/150-51.

⁹ İlber Ortaylı, "Osmanlı Kadısı, Tarihi Temeli ve Yargı Görevi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 30/1, (1975), 118.

¹⁰ Amy Singer, *Kadılar, Kurallar Kudüslü Köylüler*, çev. Sema Bulutsuz (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, 1996), 17, 61, 158.

¹¹ En önemli kamu alanlarından biri olan kadı mahkemelerinde hâkimlerin bağımsızlığı prensibi uygulanmaktaydı. Üzerlerinde mülki âmirlerin hiçbir otoritesinin bulunmadığı kadılar, doğrudan merkeze bağlıydılar. Bu özellikler, kadı mahkemelerinin suç ve suçlunun tespiti hususunda süratli hareket etmesini ve karar alıp uygulamasını kolaylaştırmaktaydı. Hatta klasik dönemde kadı mahkemesinin oldukça süratli ve az masraflı olması devrinin diğer hukuk sistemlerinden ayıran en belirgin özelliğiydi. Bkz. Ekrem Buğra Ekinci, "Osmanlı Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü (Klasik Devir)", *Belleten* LXV/61 (2001), 974, 977-978.

¹² Aubry de la Motraye, *La Motraye Seyahatnamesi*, çev. Nedim Demirtaş (İstanbul: Kitap Yayın Evi, 2007), 463; Salomon Schweigger, *Sultanlar Kentine Yolculuk 1578-1581*, çev. Türkis Noyan (İstanbul: Kitap Yayın Evi, 2014), 206; Hans Jakob Breüning, *Breüning Seyahatnamesi Doğu Ülkelerine Yolculuk, İstanbul 1579* (İstanbul: Kitap Yayın Evi, 2020), 106; Serpil Güner, *XVII-XVIII. Yüzyıllarda Fransız Seyahatnamelerinde Osmanlı Toplumu* (Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2013), 109.

¹³ Hüseyin Yürük, "Osmanlı Devletinde Adalet Sistemi ve Teşkilatı İçinde Bir Örnek Şahsiyet Adliye Nazırı Abdurrahman Nureddin Paşa", *Adalet Dergisi* 2/65, (2020), 639.

arama konusunda Müslümanlar kadar aktiftiler. Bu nedenle hem Müslümanlar hem de Gayrimüslimler için adalet arayışında kadı mahkemeleri merkezi bir mekanizma oluşturmuştur.¹⁴

Bu çalışma da Osmanlı klasik dönemde¹⁵ kadı mahkemelerine, halkın getirdiği sorunların nasıl kovuşturulduğunu ve bu mahkemelerce anlaşmazlıklara getirilen çözümlerde takip edilen usullerin neler olduğu ortaya konulacaktır. Ayrıca çalışmada kadı mahkemelerinin, toplumsal adaleti sağlama yolunda nasıl bir rol oynadığı ve halkın bu mahkemelerin imkânlarından nasıl yararlandığı ve mahkemenin işleyişi hakkında genel bilgi verilecektir. Böylece, kadı mahkemelerin kapsamlı bir şekilde derinlemesine incelenecektir. Bu amaç doğrultusunda, İstanbul, Diyarbakır, Antep, Harput, Kudüs ve İzmir gibi önemli yerleşim yerlerindeki kadı mahkemelerine intikal eden çeşitli dava süreçleri ele alınacaktır.

Sonuç olarak yapılacak çalışmayla sicil defterlerinden ve mevcut akademik çalışmalarından elde edilen veriler ışığında, kadı mahkemelerinin yargısal süreçte adaleti sağlama yolunda izlediği yöntemler farklı açılardan değerlendirilerek mevcut bilgi birikimine önemli katkı sağlanması hedeflenmektedir. Ayrıca çalışmada mutlak ve kesin bilgi olarak genel kabul gören bir kısım yargıların her zaman her yerde aynı şekilde uygulanmadığı da ortaya çıkartılacaktır.

Kadı Mahkemeleri ve Toplumsal Adalet: Osmanlı Klasik Döneminde Çözümler ve Usuller

Kadının davaları dinleyip karara bağladığı mahkemelerin, kadının evi ya da camilerde olduğu yaygın bir görüş olmakla birlikte,¹⁶ doğrudan mahkeme binası olarak kullanılan kamu binaları,¹⁷ medreseler ve mahkeme için kiralanmış farklı yerler de vardı.¹⁸ Hatta davaların görülmesi için bu mekânların dışında farklı yerler de tercih edile biliniyordu. Bu yer

¹⁴ Nevzat Ertan, “18. Yüzyılın İlk Yarısında Üsküdar Sicillerine Göre Müslim-Gayrimüslim İlişkilerinin Hukukî Boyutu”, *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* 1/1 (2015), 50,74.

¹⁵ Osmanlı Klasik Dönemin’in tarihsel sürecini belirlemek konusunda araştırmacılar arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Halil İnalcık, bu dönemi 1300-1600 yılları arasındaki süreçle sınırlı tutarken, Feridun M. Emecen ise klasik dönem terimini, Osmanlı kuruluşundan itibaren başlatarak, batının üstünlüğü kabul edildiği 19. yüzyıla kadar götürerek daha geniş bir perspektifle değerlendirmektedir. Yine bazı araştırmacılar hukukî tarih açısından klasik dönemi Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan Tanzimat Fermanı’nın ilanına kadar olan süreç ile ilişkilendirmekte ve böylece hukuk sisteminin evrimine odaklanmaktadır. Bkz. Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009); Feridun M. Emecen, *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset* (İstanbul: Timaş Yayınları: 2015), 16; Ekinci, “Osmanlı Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü (Klasik Devir)”, 959. Bu çerçevede yapılan bu çalışmada da Osmanlı Klasik Dönemini 16. Yüzyıla sınırlı tutulmamıştır. 17. ve 18. Yüzyıla ait belge ve bilgilerden istifade edilmiştir.

¹⁶ İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti’nde Kadı* (İstanbul: Kronik Yayınları, 2017), 67-69; İlhan Akbulut, “Osmanlı Devletinde Adalet Düzeni”, *AÜEHFD* 4/1-2 (2000), 233.

¹⁷ *Harput Şer’iye Sicil Defteri (1654-1655)*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, No. 385, 20.

¹⁸ Ekrem Tak, *Diplomatik Bilimi Bakımından XVI-XVII. Yüzyıl Kadı Sicilleri ve Bu Sicillerin İhtiva Ettiği Belge Türlerinin Form Özellikleri ve Gelişimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 36. Mehmet Öztürk, *Kâdî Şüreyh* (İstanbul: Sıyer Yayınları, 2023), 78.

bazen olayın geçtiği mahal de olabilirdi. Bu hususlara dair kadı sicillerinde pek çok örnek bulunmaktadır.¹⁹

Hukuki anlaşmazlıkların giderilmesi için mahkemeye müracaat edilerek dava açılması gerekirdi. Ancak hırsızlık ve kazf haricindeki had davaları ile bir kısım tazir suçlarına bakmak için dava şartı aranmazdı. Zira bu gibi konularda dava re'sen açılmış sayılırdı.²⁰

Dava bir kimsenin başka bir kimseden hakkını hâkim huzurunda talep etmesi demektir. Davanın, davacı (müddei), davalı (müddea aleyh) ve dava konusu (müddeabih) olarak temelde üç unsuru vardı. Ayrıca kovuşturmanın gerçekleşebilmesi için davada bir menfaatin bulunması gerekiyordu.²¹

Kadı, taraflar arasında yapacağı yargılamayı alenen icra eder ve herkes yargılamayı dinleyebilirdi. Kadı, davacı ve davalılar arasında köken, renk, dil, din farkı gözetmeksizin, adalet ve hakkaniyetle karar verirdi.²² Taraflardan biri her ne kadar eşraftan ve ileri gelenlerden, diğeri de sıradan bir vatandaş veya biri Müslim diğeri Gayrimüslim olsa dahi, yargılama sırasında tarafları oturtmak, onlara bakışlarını yöneltmek ve söz söylemek gibi yargılamayla ilgili bütün işlerinde tam bir eşitlik içinde hareket etmesi gerekirdi.²³ Şer'îye Sicil Defterleri'ndeki örnekler bu kurallara temelde uyulduğunu göstermektedir.²⁴

İslam ve Osmanlı Hukuku'nda kişinin suçsuzluğu ve borçsuzluğu esastır. *Berâet-i zimmet* veya *berâet-i asliyye* denilen bu ilke İslam'ın ilk devirlerinden itibaren görülmektedir. Bu ilkeye göre bir kimse suçu ispat edilene kadar hukuk önünde masumdur. Masumiyet karinesinin iki temel ilkesi bulunurdu. İspat külfeti suçlayana yani davacıya ait olup, sanığın yani davalının suçsuzluğunu ispat etmesi beklenemez ve karşı delil getirmesi istenmezdi. Dava sürecinde en etkili ve önemli yargı ilkesi iddia sahibinin iddiasını ispatla mükellef olmasıydı. Bu ilkenin ikinci neticesi ise şüpheli bir durum halinde, bundan sanığın yararlanacağını kabul edilmesiydi. Zira fiilin ispatı bakımından bir eksiklik kaldığında veya şüphe bulunduğunda, sonucun daima sanık lehine olacağını düsturu İslam peygamberinin bir hadisinden hareketle uygulanmaktaydı.²⁵ Dolayısıyla bir vakanın

¹⁹ *Havas-ı Refia Mahkemesi Şer'îye Sicili* (1104-1113), İstanbul Müftülüğü Şer'i Sicil Arşivi, No. 128, 98b-99ab, *Havas-ı Refia Mahkemesi Şer'îye Sicili* (1105-1106), İstanbul Müftülüğü Şer'i Sicil Arşivi, No. 108, 32b, *Havas-ı Refia Mahkemesi Şer'îye Sicili* (1102-1103), İstanbul Müftülüğü Şer'i Sicil Arşivi No. 106, 37a, *Havas-ı Refia Mahkemesi Şer'îye Sicili* (1066-1067), No. 62, 48a, *Havas-ı Refia Mahkemesi Şer'îye Sicili* (1075-1076), No. 77, 44b, *Havas-ı Refia Mahkemesi Şer'îye Sicili* (1073), No. 75, 5a, *Havas-ı Refia Mahkemesi Şer'îye Sicili* (1131), No. 140, 34a, *Havas-ı Refia Mahkemesi Şer'îye Sicili* (1134), No. 143, 6a, *Harput Şer'îye Sicil Defteri* (1663-664), Başbakanlık Osmanlı Arşivi, No. 368, 50, 79; *Harput Şer'îye Sicil Defteri* (1636-1638), Başbakanlık Osmanlı Arşivi, No. 384, 61; *Harput Şer'îye Sicili* (1654-1655), No. 385, 95.

²⁰ Ali Bardakoğlu, "Osmanlı Hukukunun Şer'iliği Üzerine", *Osmanlı* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları 1999), 6/442.

²¹ Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku Adalet ve Mülk* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları 2021), 384-385.

²² Ahmet Akgündüz, *Şer'îye Sicilleri* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları 1988), 1/71.

²³ Hâkimin uyması gereken ahlaki kurallar için bkz. Abdulaziz Bayındır, "Osmanlı'da Yargının İşleyişi" *Osmanlı* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları 1999) 6/433-434.

²⁴ Akgündüz, *Şer'îye Sicilleri*, 71.

²⁵ Mehmet Akman, "Osmanlı Ceza Muhakemesi Hukukuna Hâkim Olan İlkeler" *Osmanlı* (Ankara: Yeni Türkiye

gerçekleşip gerçekleşmediği hakkında şüphe var ise sanık başlangıçta suçluluk şüphesi altındadır. Öte taraftan sanığın suçluluğu konusunda bazı işaret ve deliller bulunmakla beraber suçun ispatı için yeterli görülmediği zaman sanık zanlı duruma düşerdi. Suçun iki dürüst ve güvenilir şahitle ispat edilmesi halinde ise zanlının suçlu olduğuna kanat getirilebilirdi.²⁶ Bu sebeptendir ki, hakikate ilişkin adalet arayışında suç veya suçludan önce sonuna kadar masumiyet karinesi arandığı söylenebilir.

Yargılama, tarafların veya vekillerinin kadının huzurunda hazır edilmesiyle başlardı. Yargılama esnasında önce davacı veya vekili iddiasını ifade ederdi. Şayet daha önce davacının iddiası yazılı olarak tespit edilmişse okunarak ifadesi kendisine tasdik ettirilirdi. Sonra davalı sorgulamaya çekilir davacının iddialarına karşı vereceği cevabı sorulurdu. Davalı iddiayı kabul ederse, kadı davacıya hak verir, davalı iddiayı inkâr ederse; kadı davacıdan iddiasını destekleyecek beyyine (delil) isterdi. Delil olarak daha çok olaylara bizatihi şahit olmuş kişilerin mahkemede ifadesi dinlenirdi. Davacı iddiasını şahitlerle ispat ettiği takdirde, hâkim davalıya, şahitler için bir diyeceğinin olup olmadığını sorardı. Davalı kabul ederse, davacının haklı olduğuna karar verirdi. Davalı şahitlerin yalan söylediğini iddia ederse kadı davacının şahitlerini gizli ve açık tezkiye ettikten ve şehadetleri kabul edilen şahıslar oldukları ortaya çıktıktan sonra davalı aleyhine karar verirdi. Öte taraftan davacının iddiasını delillendirecek şahitleri yok ise davalıya yemin teklif ettirilebilirdi. Davalı yemin ederse, bu lehine delil teşkil ederdi. Bazı davalarda kadı re'sen yemin verdirebilirdi. Davalı yeminden kaçır ise buna nükûl denir ve kadı yeminden kaçması sebebiyle davalı aleyhine karar verirdi. Bütün bu aşamalardan sonra kadı verilen kararı ilam veya hüccet²⁷ biçiminde düzenler ve taraflara verirdi. Kadı veya naibin huzurunda edilmeyen yemin muteber değildi. Gayrimüslim ahali de mahkemede kendi dinleri üzere yemin ederlerdi. Şer'i hukukta yemin öncelikle Allah'ın isimleri söylenerek olurdu.²⁸ Dinen yeminin ağır sorumlulukları vardı. Çünkü Allah'ı yeminine şahit göstererek insanları kandırmak suretiyle yalan yere edilen yemin Allah'a iftirada bulunmak ve O'nun mukaddes adını istismar etmektir. Bu nedenle bile bile yalan yemin etmek büyük günahlardan olup sakınılması gereken önemli bir erdemdi.²⁹

Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere şayet delil veya şahit yok ise davanın olumlu veya olumsuz neticelenmesinde davalının edeceği yemin oldukça önemliydi. Ancak iddiasını kanıtlayacak delillerden yoksun olan davacı kimi zaman bu hakkı kullanmak istemeyebilirdi. Yani davacı mahkemeden sanığın yemin etmemesini talep edebilirdi. Davanın aleyhine sonuçlanacağı kesin olmasına rağmen davacının bu kararı alma sebebi sorgulanabilir. Ancak bu durum hâkim açısından davacının iddiasında samimi olmadığını

Yayınları 1999), 6/471.

²⁶ Bayındır, "Osmanlı'da Yargının İşleyişi", 419.

²⁷ Hüccet ve ilam hakkında bilgi için bkz. Ahmed Akgündüz, "İslam Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki: Şer'iye Mahkemeleri ve Şer'iye Sicilleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 27-43.

²⁸ Ekinci, *Osmanlı Hukuku Adalet ve Mülk*, 387,389; Ahmet Akgündüz, *Şer'iye Sicilleri*, 71.

²⁹ Komisyon, *Hadislerle İslam* (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Çağlayan Basım Yayınları, 2020), 5/425-436.

gösteren önemli bir delil olmuş ve hüküm vermesini kolaylaştırmıştır.³⁰

Hâkimin sadece davalıdan yemin etme talebinde bulunma hakkı olduğu yaygın bir kanı olmakla birlikte, bazı davalarda olayın gidişatından kaynaklanan durumlar sebebiyle hâkim belirsizliği tam anlamıyla ortadan kaldırmak ve doğru karar verebilmek adına şahitlerin davacı lehine beyanları olmasına rağmen davacıdan yemin talep edebilirdi. Havvâs- 1 Sultâni Kazâsı mahkemesinin tutanaklarına göre; Baba Nakkaş Köyü'nde vefat eden Yeniçeri İlyas'ın hanımı Zemané adlı kadın, mahkemede iki küçük çocuğunun vasisi olan Mevlâna Receb Efendi'den, vefat eden kocası İlyas'tan altı bin akçe mihr alacağı olduğunu, bunun iki bin akçesinden vazgeçtiğini, ancak kalan dört bin akçe mihrinin kendisine verilmesini dava ederek talep etmiştir. Mevlâna Receb Efendi, kadının bu iddiasını kabul etmemiş olsa da kadın, kocasından mihr alacağı olduğunu mahkemeye iki şahit göstererek kanıtlamıştır. Ancak hâkim vereceği karardan tam emin olmak için kadından, mihr hakkını kocası hayattayken veya öldükten sonra terekesinden almadığı hususunda yemin etmesini istemiştir. Kadın bu doğrultuda yemin edince, hâkim dört bin akçenin kadına ödenmesi yönünde karar vermiştir.³¹

Başka bir örnekte ise mahkemeye müracaat eden Estomad adlı Gayrimüslim kaybolan üç at ve bir kısrâğının Ramazan adlı kişinin elinde olduğunu iddia ederek, bu durumun Ramazan'dan sorulmasını talep etmiştir. Fakat Ramazan dava konusu olan hayvanları, Oram ve Kara adlı zimmilerden bin üç yüz akçeye satın aldığını ve bu şahısların nerede olduğunu bilmediğini ifade ederek kendisini savunmuştur. Bu sebepten mahkeme Estomad'dan hayvanların kendisine ait olduğunu kanıtlamasını istemiştir. Estomad, Hüseyin ve Mustafa adlı kişileri mahkemeye şahit göstererek hayvanların kendisine ait olduğunu kanıtlamıştır. Ancak hâkim davacı Estomad'dan hayvanları daha önce kimseye satıp satmadığı konusunda yemin etmesini talep etmiştir. Davacı kendi dini üzerine, İsa Peygamber adına hayvanları kimseye satmadığına ve kendisine ait olduğuna yemin etmiştir. Böylece kadı, davalı Ramazan'ın elinde bulunan hayvanların davacı Estomad'a teslim edilmesi yönünde karar vermiştir.³²

Hâkim, karar verirken şahitlerin ifadelerinden yani gördüğünden hareketle göremediğine kanıt getirebilmelidir. Dolayısıyla hâkim şahit ile gaibe tanık olma yeteneğine, iyi bir sezgi gücüne sahip olmalıdır. Bu davada da görünmeyen fakat hâkimin

³⁰ Örneğin Mardin ahalisinden Emirze adlı Gayrimüslim mahkemede Mardiros adlı Gayrimüslimden 31 kuruş alacağını iddia etmiştir. Bu durum Mardiros'a sorulduğunda borçlu olduğunu kabul etmemiştir. Hâkim, Emirze'den mahkemeye iddiasını kanıtlayacak delil sunmasını istemiştir. Fakat davacının mahkemeye sunabileceği delili yoktur. Bununla birlikte davalı Mardiros borçlu olmadığını kanıtlamak için tam yemin etmek üzereyken, davacı Emirze mahkemede davalıyı yeminden afv ettiğini beyan etmiştir. *Diyarbakır Amid Mahkemesi 3715 Numaralı Sicili* (1065), haz. Mehmet Yahya Okutan vd. (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013), 1/12-13.

³¹ *Havâs-ı Refia Mahkemesi Şer'îye Sicili* (1017-1018), İstanbul Müftülüğü Şer'i Sicil Arşivi, No. 11, 17a.

³² *Havâs-ı Refia Mahkemesi Şer'îye Sicili* (1029-1030), İstanbul Müftülüğü Şer'i Sicil Arşivi, No. 19, 59b. Kadı sicil defterlerinde hâkimin, yeri geldiğinde davacıdan yemin talep ettiğini gösteren başka belgeler de vardır. *Havâs-ı Refia Mahkemesi* (1109-1110), İstanbul Müftülüğü Şer'i Sicil Arşivi, No. 112, 45a.

kanaat getirmesine yardımcı olan bazı önemli hususlar dikkatten kaçmamaktadır. Zira sanık savunmasında hayvanları satın aldığını ifade etmesine rağmen satın aldığı şahısların nerede olduğunu bilmediğini beyan etmesi savunmasını şüpheli duruma düşürmüştür. Şayet bu savunma doğru olsa dahi hayvanların kayıp şahıslar tarafından çalınarak sanığa satıldığı zannı güçlendirmektedir. Öte taraftan sanığın hayvanları başka kişilerden satın aldığına dair savunmasını destekleyen bir delili yoktur. Ayrıca davacının Gayrimüslim ve davalının Müslüman olmasına rağmen, Müslüman şahitler adaletin tecelli etmesi için Gayrimüslim lehine şahitlik yapmaları da dikkati çeken başka bir husustur.

İslam hukukunda şahitlik önemli bir kanıt yoludur. Şahitliğin yapıldığı olaya göre bazen dört, genellikle iki, istisnai olarak bir şahidin beyanıyla hâkim hüküm verebilirdi. En mühim delillerden biri olan şahitliğin, kamu ve özel hukuk davalarında, hakkın ve suçlunun tespitinde önemli bir yeri vardı. Gerçeğin, hakkın ortaya çıkarılmasında ve adaletin sağlanmasında, dürüst, güvenilir şahitliğin ne denli önemli olduğu da açıktır. Bununla birlikte hukuk ve toplum düzenini sağlamak için şahitlik yapmak, bir hak olmanın ötesinde bir vazife ve sorumluluktur. Keza İslam hukuk literatüründe bu kavram, farz olarak da geçmektedir. Bu çerçevede devletler ve toplumlar, kamu ve toplumsal düzeni sağlamak için toplumsal sorumluluk ve vatandaşlık bilincini geliştirmeye çaba harcamışlardır. Birey ve toplumsal sorumluluk bilincinin temeli olan şahitlik yapmanın dini bir mükellefiyet olduğunu gösteren pek çok ayet de mevcuttur.³³

Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine bile olsa adaleti ayakta tutun, Allah için şahitlik eden kimseler olun. (İnsanlar) zengin olsunlar, yoksul olsunlar Allah onlara sizden daha yakındır. Öyleyse siz hislerinize uyup adaletten ayrılmayın. Eğer adaletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız bilin ki Allah yaptığınız her şeyden haberdardır (Nisa 135).

Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun; bu, takvâya daha uygundur. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır (Maide 8).

Eğer yolculukta iseniz ve katip bulamazsanız, bu durumda alınan rehin (yeter). Şu durumda eğer birbirinize güveniyorsanız, kendisine güven duyulan, Rabbi olan Allah'tan sakınsın da emanetini ödesin. Şahidliği gizlemeyin. Kim onu gizlerse, artık şüphesiz, onun kalbi günahkardır. Allah, yaptıklarınızı bilendir. (Bakara 283).

Sürelerinin sonuna ulaştıklarında onları ya uygun biçimde tutun yahut onlardan uygun biçimde ayrılın; içinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun ve şahitliği Allah için özenle yerine getirin. İşte Allah'a ve âhiret gününe inananlara öğütlenen budur. Kim Allah'a saygısızlıktan sakınırsa, Allah ona bir çıkış yolu gösterir (Talak 2).

Yine anılan o iyi kullar, asılsız şeylere şahitlik etmezler; boş ve manasız davranışlarla

³³ Hadi Sağlam, "Naslardaki Şahitlikle İlgili Düzenlemelerin İslam Hukukuna Yansımaları Işığında Kadınların Şahitliğinin Değerlendirilmesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2008), 360-362.

karşılaştıklarında onurluca çekip giderler (Furkan 72).

Bu bakımdan adaletin tecelli etmesi için davacı, şahitlerden şahadet görevini yapmalarını talep ettiğinde şahitliği gizlemeleri dinen caiz olmaz.³⁴ Ancak İslam Peygamberi, şahitlik yapacak kimsenin ancak güneş gibi gördüğü bir konuda şahitlik yapabileceğini vurgulamıştır. Bu nedenle şahitlikte asıl olan gerçeğin ve hakikatin ortaya çıkarılmasıdır. Bunun içinde herkesin şahitliği makbul değildi. Nitekim İslam Peygamberi *bedevinin* (göçebe veya cahil kişinin) *şehirli hakkında şahitlik yapmasının caiz olmadığını* ifade etmiştir.³⁵ Öte taraftan şahitliğin kabul edilmesi hususunda ahlaki açıdan çeşitli tarifler verilmiştir. Bunlardan birine göre büyük günahlardan (kebîre) kaçınmak, farz olan vazifeleri yerine getirmek, davranışlarının iyisinin kötüsünden daha fazla olması, şahitte bulunması şart olan vasıflar arasında sayılmıştır.³⁶ Bu çerçevede Osmanlı kadı mahkemelerinde toplumun tanıklığıyla, güvenilir dürüst insanların şahitliği makbul görünürdü. Hatta bunun üzerinde titizlikle durulur şüpheli durumlarda şahitlerin adil olup olmadıkları kadı tarafından hususi olarak açık veya gizli teziye yapıldı. Öncelikle kadı mühürlü bir mektup ile şahitlik yapan kişinin güvenilir olup olmadığını yaşadığı köy ya da mahallenin imamından veya sözüne güvenilir iki kişiden sorardı. Sonrasında ise şahitlerin hali hakkında huzurunda bunlardan sözlü olarak bilgi de alırdı. Şayet şahitlerin adil olmadığı ortaya çıkarsa davacıdan yeniden şahit talep edilirdi.³⁷ Üstelik bu hususta o kadar hassas davranılırdı ki padişah dahi olsa beş vakit namazı cemaatle kılmayanın şahitliği kabul görülmeyebilirdi.³⁸ Dolayısıyla Osmanlı kadı mahkemesinin en önemli delillerinden biri olması hasebiyle şahitlik konusuna büyük bir ehemmiyet verilirdi. Fakat hukuk çelişkileri giderilmiş, kusursuz bir temsil alanı da değildi. Her toplumda rastlanacağı gibi mahkemeyi yanıltmak amacıyla gerçeğe aykırı tanıklık eden şahitler olabilirdi. Kadı mahkemelerinde buna dair örneklerle rastlamak mümkündü. Amid Kazası'nda Mustafa Paşa Mahallesi'nde sakin olan Rasül kendi bağında çalışırken bir cinayete kurban gitmişti. Rasül'ün varisleri olan çocukları tarafından, katil zanlıları olarak gösterilen Abdi ve oğlu Hızır tutuklanmıştı. Yapılan yargılamada şahitlerin beyanlarıyla suçlu bulunan sanıklara, öldürülen şahsın çocuklarına kan parası ödenmesi yönünde hüküm verilmişti. Ancak davadan yaklaşık dört buçuk ay sonra çocuklar tekrardan mahkemeye baş vurarak bazı kışkırtıcıların tahrikleriyle ve söylentilerden hareketle babalarının katili olarak Abdi ve oğlu Hızır'ı suçladıklarını ve iddialarını hukuken kanıtlamak için de şahitler yoluyla mahkemeyi yanıltıcı beyanda bulunup sanıkların suçlu olduklarını ispat ettiklerini söylemişlerdi. Böylece hâkimin lehlerine kan parası ödenmesi yönünde karar almasını yalancı şahitlerle sağladıklarını itiraf etmişlerdi. Ayrıca şahitler de mahkemenin

³⁴ Mücahhit Çolak, "İslam Muhakeme Hukukunda Şahitlik ve Hükümler", *ERZSOSDE* 9/2 (2016), 90.

³⁵ Sağlam, "Naslardaki Şahitlikle İlgili Düzenlemelerin İslam Hukukuna Yansımaları Işığında Kadınların Şahitliğinin Değerlendirilmesi", 360-362.

³⁶ Karaman "Adalet", 343-344.

³⁷ Ekinci, *Osmanlı Hukuku Adalet ve Mülk*, 386.

³⁸ Taşköprülüzâde İsmâuddin Ebu'l-Hayr Ahmet Efendi, *Eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye Fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye, Osmanlı Bilginleri*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz yayıncılık 2019), 46.

huzurunda gerçeğe aykırı olarak tanıklık ettiklerini itiraf etmişlerdi. Keza, Abdi ve oğlu Hızır da yalancı şahitlerin tanıklığı sebebiyle kendilerine daha önce verilen hükmün geçersiz olduğuna dair aldıkları fetvayı mahkemeye ibraz ederek sunmuşlardı. Netice itibarıyla Amid Mahkemesi sanıklar suçsuz olduğu ve kan parası alınamayacağı yönünde yeni bir karar almış ve bu şekliyle adalet tecelli etmiştir.³⁹ Kadı mahkemesi tarafından usulüne uygun olarak görülmüş bir davanın tam ve kesin olduğu, yeni bilgi ve deliller ışığında dahi tekrardan yerel mahkeme tarafından prensip olarak görülemeyeceği ve bir üst mahkeme (divan-ı hümayun) tarafından temyiz edileceği veya bu tür davaların sadece padişahın emriyle yeniden görüleceği görüşü hakim olsa da,⁴⁰ bu davada böyle olmadığı görülmektedir. Yerel mahkemenin tekrardan verdiği hükmü gözden geçirerek sanıkların suçlu olmadıklarına kanaat getirip kan parası ödenmemesi hususunda yeni bir karar alması davanın bir üst mahkeme tarafından temyiz edilme ihtiyacını da ortadan kaldırmıştır.

Hiç şüphesiz bu davada görüleceği gibi kişiler arasında çekişmeler, dışardan ya da içeriden kaynaklı birçok teşvik, kışkırtma ve söylentiler davanın seyrini olumsuz etkileyebilirdi. Bu olayda belgeden anlaşıldığına göre babalarını kaybetme acısı çeken çocuklar söylenti ve tahrikler nedeniyle babalarının katili olduğuna tam olarak inandıkları şahısların ne suretle olursa olsun cezalandırılmasını istemişlerdi. Bu duygulardan hareketle her yol mübah görülmüştü. Suçlu olduklarına inandıkları sanıkların hukuken hiçbir şüpheye yer vermeden cezalandırılmaları için gerçeğe aykırı olarak tanıklık edecek şahitler bulmuşlardı. Belki de şahitler görmedikleri halde zanlıların gerçek suçlu olduklarına inandıkları için böyle bir yola başvurmuşlardı. Muhtemelen olayların sıcaklığının etkisinin kaybolmasıyla birlikte dört buçuk ay sonra daha aklı selim düşünen davacı ve şahitler büyük bir hata yaptıklarını anlamışlardı. Allah korkusu sebebi veya vicdanen rahatsız olmalarından dolayı her şeyi itiraf etmişlerdi. Ne var ki suçluluk psikolojisi altında yaptıkları eylemin hatalı olduğunu bile ahlaki gerekçeler bulmaya çabıyor veya en azından hafifletici sebepler veya bahaneler ileri sürmüş olabilirlerdi. Çünkü suçlarını itiraf etmeleri altında yatan başka ihtimaller de olabilir. Zira davacılar ile sanıklar arasında daha önce yaşanmış çekişme ve problemler nedeniyle davacılar, sanıkları suçlu gösterip maddi çıkar elde etmek için böyle bir yola başvurmuş olabilirlerdi. Yapılan kurgu sebebiyle mahkeme yoluyla elde ettikleri kan parasının paylaşımı sırasındaki veya yalancı şahitlere ödenecek para hakkındaki anlaşmazlık nedeniyle içlerinden birinin itirafı her şeyi ortaya çıkarabilirdi. Bu sebeple şüphe ve güvensizlik duygusunun getirdiği korkuyla yaptıkları hatayı mahkemeye itiraf etmiş de olabilirlerdi. Nitekim yalancı şahit tutan, olur olmaz düşmanını ya da çekemediğini şikâyet edip adaleti zorla yanıltan kimselerin sayısı da azımsanmayacak kadar fazlaydı.⁴¹ İhtimaller çoğaltılabilir, ama her şeyden önemlisi

³⁹ *Diyarbakir Amid Mahkemesi 3712 Numaralı Sicili* (1145-1212), haz. Mehmet Yahya Okutan vd. (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013), 2/382-383.

⁴⁰ İkinci, "Osmanlı Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü (Klasik Devir)", 965,974,981, Nevin Ünal Özkorkurt, "Yargı Bağımsızlığı Açısından Osmanlı'da ve Günümüz Türkiye'sinde Yargıya Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 57/1 (2008), 231,234.

⁴¹ Ortaylı, "Osmanlı Kadısı, Tarihi Temeli ve Yargı Görevi", 124.

adaletin tecelli etmesiydi. Ancak vebal altına girmek korkusunun bu kararın alınmasında en önemli etken olduğu söylenebilir. Zira yalancı şahitlik yapmanın büyük günah olduğunu gösteren pek çok ayet ve hadis mevcuttur.⁴²

Bu noktada, Ayıntab Mahkemesine intikal eden bir davada ahirette cezalandırmak korkusu sebebiyle gerçekleri itiraf eden bir köylü kızına rastlamaktayız. Zira iki adamı kendisini hamile bırakmakla suçladığı için yargıda başı sıkışan köylü kızı, iki adamdan birinin anasının, diğer adamı suçlaması için kendisini kandırdığını söyleyip, ahirette cezalandırmaktan korktuğu için yalan söylemeyeceğini ileri sürerek savunmasını yapmıştır.⁴³

Adaleti yanıltmak için yapılan kurgunun bir diğer örneğine de İzmir’de şahit oluyoruz. Aslen Paşalimanı Adası Üsküpye Köyü’nden olan Topal Polhoron, İzmir’de evlenip bakkal dükkânı işletmekteydi. Burada babasından kalan harabe evini Paşanoz’a 75 kuruşa satmak için anlaşılmışlardı. Fakat Paşanoz evin sınırının beli olmadığını, şayet kazıp temelini beli ettirirse parasını teslim edeceğini söylemişti. Paşanoz, Angilaki ve Yanaki ile Polhoron evin sınırların tespit etmek amacıyla bir saate yakın yaptıkları kazıda evin temelinde bir küp altın bulmuşlardı. Ancak altını hemen pay etmeleri tehlikeli olabilirdi. Zira devlet durumdan haberdar olursa hem kendilerini cezalandırabilir hem de altınları ellerinden alabilirdi. Bu sebepten Paşanoz altınları kendi mahzenine koymuştu. Polhoron’a da 30 kuruş harçlık vererek daha sonra altınları taksim etmek üzere anlaşmış, ayrılmışlardı. Fakat aradan beş altı gün geçtikten sonra Paşanoz, Polhoron’a burada durmaması gerektiğini çünkü zabıtların hazine bulduğundan haberdar olduğunu söylemiş ve Polhoron’un tutuklanmaması için bir sandal bulup Ekinliğe göndermişti. Daha sonra Polhoron’un hissesini haksızlık etmeden kendisine göndereceklerdi. Fakat anlaştıkları gibi olmamış, payı gönderilmemiş, Polhoron da geri gelip payını almak istemişti. Ancak payını pek çok defa talep etmesine rağmen alamamıştı. Nihayetinde payına karşılık olarak Polhoron’a üç kise akçe teklif edilmiş, fakat bu teklifi kabul etmemişti. Bunun üzerine hazinenin ortakları Polhoron’dan kurtulmak için harekete geçmişlerdi. Yaptıkları plan doğrultusunda Polhoron’u bir gece evlerine davet etmişlerdi. Kurdukları içki sofrasında Polhoron’u sarhoş edip sonrasında döverek bağlayıp zabıta teslim etmişlerdi. Hanemize girdi sarhoş olarak namusumuza göz dikip ırzımıza yapıştı diyerek şikayetçi olmuşlardı. Yapılan mahkemede de bu hususa şahadet eylemişlerdi. Fakat Polhoron’un tutuklanması onlar için yeterli değildi. Tamamen ortadan kaldırılması için başka bir planı uygulamaya koymuşlardı. Plana göre yüz altın rüşvet verdikleri Voyvoda Yazıcısı Molla Osman, Polhoron’u tutuklu bulunduğu yerden alıp Nikola’nın gemisiyle götürüp boğazındaki kırk vukiyyelik zincir ile denizin derin sularına bırakacaktı. Ancak, Yazıcı Molla Osman vicdanının ağır basmasıyla yapılan planı uygulamamıştı. Polhoron’u geri getirip yeniden hapsedmişti. Daha sonrasında ise Polhoron tutuklu bulunduğu yerden alınıp tersaneye götürülüp burada altı ay kürek

⁴² Komisyon, *Hadislerle İslam*, 413-424.

⁴³ Leslie Peirce, *Ahlak Oyunları 1540-1541 Osmanlı’da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Ülkün Tansel (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005), 7.

cezası çekmişti. Polharon bütün bu yaşadıklarını bir dilekçe ile payitahta bildirmiştir.⁴⁴ Payitaht tarafından yürütülen soruşturmanın neticesi hakkında bir bilgiye sahip değiliz, ancak hakikate dair adalet arayışının devam ettiğine şahit olmaktadır.

Suçun toplumsal bir kavram olmasından dolayı bu problemin çözümünde en etkili unsur yine toplumun kendi içindedir. Şöyle ki suçun önlenmesi için devletin önderliğinde tüm toplumun birlikte hareket etmesi gerekmektedir.⁴⁵ Bu çerçevede Osmanlı kadı mahkemeleri düzen ve huzurun korunması ve sağlanması için toplumun tanıklığına sıklıkla müracaat etmekteydi. Cinayet, yaralama veya hırsızlık gibi asayişle ilgili hususların dışında; zina, tecavüz ve sarkıntılık gibi ahlaki mevzularda, hakkında şikâyet olup lehinde ya da aleyhinde şahit ya da kesin delil bulunmayan şüpheli durumundaki sanığın nasıl biri olduğu yaşadığı köy veya mahalledeki komşularından sorulabilirdi. Böylece sanık toplumun tanıklığıyla hukuki olarak şüpheleri üzerinden kaldırabilir ve ahlaki saygınlığını da kurtarabilirdi. Dolayısıyla komşuların beyanları şüphelinin suçlu veya masum olduğunu hukuken tam olarak kanıtlanmamış olsa da hâkim açısından sanığın güvenilir bir şahıs olup olmadığını göstermesi bakımından oldukça önemliydi. Mesela Harput'un Germiri Köyü'nden Yahya Bey'in evine girilerek bir kısım eşyaları çalınmıştır. Hırsızlık şüphesiyle Hüseyin adlı kişi tutuklanarak mahkemeye çıkarılmıştır. Ancak Hüseyin, bu suçlamayı kabul etmemiş ve nasıl biri olduğu hususunda durumunun köy halkından olan komşularından sorulmasını mahkemeden talep etmiştir. Netice itibarıyla bu yönde yapılan tahkikatta Hüseyin ve hanımının zararsız ve kendi halinde kimseler olduğu tespit edilmiştir.⁴⁶ Harput Mahkemesine ait tutanaklardaki başka bir örnekte ise henüz Müslüman olmuş Ayşe Hatun ile Yusuf'un zina suçuyla yargılandığını görmekteyiz. Bu iddia nedeniyle iki kişinin onuru tehlike altına girmiştir. Ancak yapılan duruşmada zanlılar bu suçlamayı kesinlikle reddetmiştir. Mahkeme Ayşe Hatun'un durumunu yaşadığı köy ahalisinden sorgulamıştır. Müslüman olmasından dolayı Ayşe Hatun'un yakın akrabaları tarafından ortaya atılan bu isnadın asılsız olduğu ortaya çıkmıştır. Böylece sanıklar, toplumun tanıklığıyla haysiyetlerini temize çıkarabilmişlerdir.⁴⁷ Diğer bir örnekte ise İstanbul'un Hadım Yaylası Köyü'nde evi basılarak öldürülen Hüseyin Beşe'nin katilinin Kara Ali adlı yeniçeri olduğundan şüphelenilmektedir. Yapılan mahkemede Kara Ali'nin bazı çobanlarla ittifak ederek cinayeti işlediği iddia edilmektedir. Kara Ali'de savunmasında iddiaları reddetmiş ve cinayetin olduğu günün gecesi Ali Paşa Camii'nde, akşam, yatsı ve sabah namazlarını cemaatle kıldığını ve cinayet mahallinde olmadığını söylemiştir. Hâkim bunun üzerine davacıdan, sanığın cinayeti işlediğine dair delil göstermesini istemiştir. Fakat davacı delil getirememiştir. Öte taraftan mahkeme Kara Ali'nin savunmasının doğru olup olmadığını sorgulamak için durumunu yaşadığı mahallenin ahalisinden sormuştur. Yapılan

⁴⁴ Recep Karacakaya-İsmail Yücedağ, *Osmanlı Arşiv Vesikaları* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017), 59.

⁴⁵ Furkan Sezer, *Suç Önleme Stratejileri Boyutuyla İç Güvenlik Hizmetleri Yöntemi Edirne İl Emniyet Müdürlüğü Örneği* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 7-12.

⁴⁶ *Harput Şer'îye Sicili* (1636-1638), No. 384, 41.

⁴⁷ Celalettin Uzun, "Osmanlı Toplumunda Mühtedilerin Din Değiştirme Nedenleri ve Yaşadıkları Problemlere Dair Bazı Örnekler", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 (2022), 498-499.

soruşturma neticesinde cinayetin işlendiği gece sanığın akşam, yatsı ve sabah namazlarını Ali Paşa Cami'sinde cemaatle kıldığı ve salih ve mütedeyyin bir adam olduğu ortaya çıkmıştır. Böylece sanığın savunmasının doğruluğu toplumun tanıklılığıyla tescil edilmiştir.⁴⁸

Suçlu olup olmadıkları şüpheli olan sanıkların dışında, mahkemede suçları şahitlerin tanıklılığıyla kanıtlanan kişiler de mahkemeden iyi hallerinin soruşturulması için komşularından bilgi alınmasını isteyebilirdi. Yine Harput'un Ahur Köyü sakinlerinden Murad adındaki kişi mahkemeye müracaat ederek aynı köyde ikamet eden Mehmed adlı kişinin kendisini hançer ile yaraladığını bildirmiş ve şikâyetçi olmuştur. Murad'ın ifadesini doğrulayan şahitlerin olmasına rağmen mahkeme Mehmed'in talebi ile köy halkından durumunu sorgulamıştır. Yapılan sorgulama neticesinde Mehmed'in eşkıyalık yaptığı ve köy halkının ondan razı olmadığı ortaya çıkmıştır.⁴⁹ Muhtemelen sanık bu yolla şahitleri töhmet altında bırakarak suçluluk durumundan kurtulmak istemişti. Ancak son bir çare olarak mahkemeden talep ettiği bu istek sanık aleyhinde önemli bir delil olmuş ve suçluluğu toplumun tanıklılığıyla da tescil edilmiştir.

Hukuken kesin olarak suçları kanıtlanmayan şüpheli sanıkların toplumun tanıklılığıyla güvenilir bir kişi olmadıkları anlaşıncı, köy ya da mahalle ahalisi bu şahısların şerrinden emin olunmak için bunlardan kefil isteyebilirdi. Şüphelinin mahkemeye kefil göstermesiyle de bu tür davalar neticelendirilirdi. Ancak kefil veremeyen şüpheliler gerektiğinde mahkeme kararıyla komşuların talepleriyle meskûn oldukları yerden ihraç ettirilirdi. Nitekim Harput'a bağlı Vartatıl Köyü'nden Kara Ali adlı kişi, komşusu Lukas adlı Gayrimüslimin evde olmadığını fırsat bilerek karısına tecavüz etmek kastıyla saldırmıştır. Ancak Kara Ali savunmasında bu iddiayı kabullenmemiş ve Lukas'ın evine buğday almak için gittiğini söylemiştir. Bu nedenle mahkeme, sanığın *keyfiyet-i ahvâlini* köyün sakinlerinden araştırmıştır. Köy sakinleri sanığın kadının evine sık sık giderek ona fesatlık ettiğini, köy halkı olarak razı olmadıklarını ve güvenilir kefil göstermediği sürece köyde barınmasına izin vermeyeceklerini söylemişlerdi. Sanığa kimse kefil olmayınca mahkeme kararıyla köyden ihraç edilmiştir.⁵⁰

Buna birlikte davalı olan kişinin kefil var ise yükümlülüğünü yerine getirmediği sürece mahkeme kefil sorumlu tutmaktaydı. Buna dair pek çok mahkeme tutanakları bulunmaktadır. Örneğin Harput'a bağlı Gidefik Köyü'ne gelen Süleyman adındaki biri köy halkı tarafından tanınmadığı ve şerrinden de emin olunmadığı için kendisinden kefil istenmiştir. Köyde ikamet eden Çalu, Süleyman ve Halil adındaki kişiler köy halkına gelecek zararlar ve *cürm ü cinâyet* gibi konularda Süleyman'ın akrabaları olmalarından dolayı ona kefil olmuşlardı. Fakat mevzubahis olan Süleyman, Menüş adındaki hanımını on beş yerinden hançerleyerek öldürmüş ve köyden kaçmıştır. Ancak bu cinayeti soruşturmak için görevlendirilen mübaşire köy halkı ücret ödemek zorunda kalmışlardır. Ne var ki

⁴⁸ *Havas-ı Refia Mahkemesi Şer'îye Sicili*, (1029-1030), No. 19, 17b.

⁴⁹ *Harput Şer'îye Sicili* (1626-1627) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, No. 38244-III, 82.

⁵⁰ *Harput Şer'îye Sicili* (1663-664), No. 368, 97.

mahkemede cinayet zanlısı Süleyman'ın kefillerinin olduğu ve bu durumdan onların sorumlu olması gerektiği tescil edilmiştir.⁵¹ Başka bir örnekte ise Sağman Kazası cizye vergilerine kefil olan Dilo adlı Gayrimüslimin, kefaletinden dolayı tutuklanarak Harput Kalesi zindanında hapsedildiği görülmektedir.⁵² Diğer bir örnekte de Kudüs'ün Beytullahim'den birinin borcuna kefil olan Beyt Sefalı bir köylü iki kez mahkemeye çağrılmasına rağmen gelmediği ve sonunda görevlendirilen bir subaşı tarafından zorla mahkemeye getirilen köylüden borcu ödemesi istendiği, ayrıca emirlere uymadığı ve asilik ettiği için şeriatı göre dayak cezasına çarptırıldığı anlaşılmaktadır.⁵³ Ayrıca Amid Mahkemesine ait başka bir tutanak kaydından kocasının borcuna kefil olan kadının bu borcu ödemek zorunda olduğunu öğrenmekteyiz.⁵⁴ Dolayısıyla kadı mahkemelerine intikal eden bir kısım davalar da gerçek suçlu bulunmadığı takdirde kefiller sorumlu tutularak hükme bağlanıyordu.

Osmanlı Devleti, toplumsal hayata uygun olmayan davranışları önlemek ve güvenliği sağlamak için komşular arasında kefalet sistemi uygulanmaktaydı. Toplumun düzen ve dirliğini sağlamak amacıyla aynı mezra, köy ya da mahallede yaşayan ahali birbirine kefil yapılmaktaydı. Böylece komşular arasında güvence sağlamak suretiyle huzur ve güvenliği bozan, gayri ahlaki uygulamalara engel olunmaktaydı. Bu sistemde suçlu veya zanlının tespiti toplumsal bir görev olarak görülmekte ve suçluların yakalanması için halkın desteğine ihtiyaç duyulmaktaydı. Diğer türlü suçlunun tespit edilemediği cinayetlerde kan parası ya da çalınan eşyanın tazmini suçun işlendiği bölgedeki komşulara ödettirilirdi. Bu nedenle olay mahallindeki ahalinin tanıklığıyla pek çok faili meçhul olay kısa sürede ortaya çıkartılırdı.⁵⁵ Fakat faili bulunmayan cinayetlerde ahalden kan bedelinin talep edilmesinin belli kuralları vardı. Örneğin 1627 yılında Harput'un Yılangeçiren Mezrası'nda ölü halde bulunan Kesper adında bir Gayrimüslimin katilleri tespit edilemediği için yakınları maktulün kan diyetini ölünün bulunduğu bölgedeki mezra sakinlerinden talep etmişlerdi. Mirliva, konunun araştırılması için Mehmed Ağa'nın yönetiminde bir heyeti cinayet mahalline göndermişti. Cinayet mahalline gelen heyet, maktulün bulunduğu yerden nida edip, seslerinin bölgedeki mezradan işitilip işitilmediğini kontrol etmek için birkaç kez bağırarak suretiyle seslenmişlerdi. Fakat maktulün ölü bulunduğu yerden mezraya ses ulaşmadığı tespit edilmişti. Yapılan bu tespitten sonra, maktulün yakınlarının mezra halkından kan parası alamayacakları yönünde kadı hükmetmiştir.⁵⁶

Günümüzde tanıkların beyanı haricinde iz bilimi ve adli tıp gibi teknolojik gelişmeler adaletin sağlanması ve hakkın sahibine teslim edilmesi hususunda kolaylık sağlayan önemli unsurlardır. Bu sebepten suçluların tespiti açısından bugün bilimsel yöntemlerin

⁵¹ Harput Şer'îye Sicili (1654-1655), No. 385, 26.

⁵² Harput Şer'îye Sicili (1638-1639), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi No. 38244-II, 95.

⁵³ Amy Singer, *Kadılar, Kurallar Kudüslü Köylüler*, 136.

⁵⁴ *Diyanetkâr Amid Mahkemesi 3715 Numaralı Sicili*, 1/55.

⁵⁵ Celalettin Uzun, *17. Yüzyılda Harput* (Elağı: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 361-362.

⁵⁶ Harput Şer'îye Sicili (1626-1627), No. 38244-III, 84.

kullanılması zorunlu hale gelmiştir.⁵⁷ Osmanlı kadı mahkemelerinde zamanın imkanlarından hareketle suçluyu tespit edebilmek için tanık beyanı ve toplumun tanıklılığıyla birlikte farklı yöntemler kullanılırdı. Bunlardan biri mahkeme tarafından görevlendirilen bir heyetin olay mahalinde yaptığı keşifti. Yapılan keşif ile ölen kişinin ne suretle öldüğü cinayete kurban gidip gitmediği tespit edilmeye çalışılırdı. Bu da genelde cesetteki izlerden hareketle ortaya çıkarılırdı. Öte taraftan olay mahallinde suçlunun bıraktığı deliller de bu yolla elde edilirdi. Nitekim 1678 yılına ait bir mahkeme tutanağından anlaşıldığına göre, Harputlu Yusuf ve Ali adında iki ortak, ticaret amacıyla Adana'dan getirdikleri ve Meydan Mahallesi'ndeki Kapu Kethüdası Mehmed Ağa'nın odasına koydukları mallarının çalındığını bildirerek şikâyetçi olmuşlardı. Mahkemenin vazifelendirdiği Naip Ahmed Çelebi ve Muhzır Mehmed adlı kişiler ve mal sahipleri ile birlikte hırsızlık olayının geçtiği bölgeye giderek, buradaki mevcut delillerden hareketle suçluya ulaşmaya çalışmışlardı. Çalınan eşyaların arasında pamuğun bulunmasından hareketle, görevliler sokaklara dökülen pamuk gevenin izleri takip ederek hırsızın evinin bulunduğu bölgeyi tespit etmişlerdi. Bu suretle civarda bulunan bir kısım evler kontrol edilmiştir. Netice itibariyle tüccarların çalınan eşyaları Seyid Mehmed'in evinde bulunmuştur. Bu olayın aydınlatılmasıyla birlikte başka faili meçhul hırsızlık olayları da ortaya çıkartılmıştır. Nitekim Harput'taki bir kısım cami ve mescitten çalınan halılar ile yine pabuççu ve fırıncı esnafına ait çalıntı bazı mallar bu evde bulunmuştur. Ancak suçüstü yapılan hırsız, hançeri ile mal sahiplerinden Ali'nin başını ve sol kolunu yaralayarak kaçmayı başarmıştır.⁵⁸ Başka bir örnekte ise İstanbul'un Terkos Nahiyesi'ne bağlı Şamlar Köyü'nden olan Abdurrahman'ın mahkemeye giderek aynı köyden olan Mehmed Beşe ve Abdalbaki adlı kişilerden şikâyetçi olduğunu görmekteyiz. Davacı İstanbul'da olduğu bir sırada gece vakti sanıkların haremının bulunduğu odaya bitişik balkona kötü niyetle çıktığını iddia etmektedir. Sanıklar bu iddiaları reddetmiştir. Ancak sanıkların balkona çıktığı fark edilmesiyle birlikte şüphelilerden Abdalbaki yanında getirdiği *dirgeni* (harmanda biçilen hububatı toplamaya yarayan bir alet) olay mahallinde bırakarak kaçmıştı. Olay yerinde bırakılan delilin sanıklardan birine ait olduğunun tespiti ve şahitlerin ifadesi hâkimin bir hükme varmasını kolaylaştırmıştır.⁵⁹ Dolayısıyla günümüzde olduğu gibi ispata yardım eden her türlü ipucu, iz veya işaret ya da kriminal bulgular Osmanlı kadı mahkemelerinde de suçluların tespitinde kullanılmaktaydı. Bu nedenle hakkın ortaya çıkmasında ve adaletin sağlanmasında bu delillerin büyük bir önemi vardı.

Osmanlı kadı mahkemelerinde bazı davaların sonuçlandırılmasında ise uzman bilgi sahibi kişilerin düşüncesine başvurulmasına ihtiyaç duyulurdu. Bugün bilirkişi olarak tanımlanan bu kişiler Osmanlı mahkeme kayıtlarında *ehl-i vukûf*⁶⁰ ya da *ehl-hibre*⁶¹ olarak tanımlanmaktaydı. Osmanlı kadı mahkemeleri gerektiğinde alanlarında uzman olan bu

⁵⁷ Sezer, *Suç Önleme Stratejileri Boyutuyla İç Güvenlik Hizmetleri Yöntemi Edirne İl Emniyet Müdürlüğü Örneği*, 7.

⁵⁸ Harput Şer'îye Sicili, (1652-1679). No. 324, 77.

⁵⁹ Havas-ı Refia Mahkemesi Şer'îye Sicili, No. 111, 21b.

⁶⁰ Harput Şer'îye Sicili, No. 38244-III, 170.

⁶¹ Havas-ı Refia Mahkemesi Şer'îye Sicili (1202-1203), İstanbul Müftülüğü Şer'i Sicil Arşivi, No. 263, 53b.

kişilere müracaat ederdi. Hâkim davanın içeriğiyle ilgili olarak bu kişilerden görüş aldıktan sonra kararını hükme bağlardı. Örneğin İstanbul Arnavutköy’de olay mahallinde Hâkim Arif Mehmed Efendi’nin başkanlığında, Müslümanların huzurunda kurulan mahkemede Yusuf adlı kişi kethüda olarak çalıştığı çiftliğin sahibi Mehmed Bey’den davacı olmuştu. Yusuf, 1690 senesinde Mehmed Bey’in çiftliğinin yıkılıp harabe olmaması için bizzat kendisini çiftliğin başına kethüda atadığını, on yedi ay boyunca çiftliği en güzel şekilde iskân edip, yönetip, ekip biçmesine rağmen Mehmed Bey’in görevine son verdiğini ifade etmiştir. Bu sebepten mahkemede Mehmed Bey’den çiftliğe verdiği emeğin karşılığı olarak “yer açmak ecr-i misili⁶²” talep etmiştir. Mehmed Bey’de savunmasında Yusuf’un 12 ay boyunca çiftliğini iskân ederek buraya baktığını kabul etmiştir. Hâkim de Yusuf’un çiftlikte vermiş olduğu hizmetlerden dolayı alacağı yer açma bedelini belirlemek için Arnavudköy etrafında çiftlik sahiplerinden görüş almıştır. Bu kişiler bir yıl için davacının çiftlikte yaptığı hizmetten dolayı Mehmed Bey’in elde edeceği menfaat sebebiyle Yusuf’a 40 kuruş ecrimisil ödemesi yönünde görüş bildirmişler ve bu suretle dava neticelenmiştir.⁶³

Her toplumda görülebileceği gibi Osmanlı toplumunda da söylenti, dedikodular nedeniyle yaşadığı çevre ahalisi tarafından herhangi bir şahit veya delil olmaksızın hayâsızca hareketlerde bulunmak suçuyla töhmet altında bırakılan mağdurlar vardı. Bireyin namusunu ve güvenliğini tehlikeye düşüren bu durum kişinin toplum yaşamına katılmasına büyük bir engel oluşturmaktaydı. Şayet yöre halkı tarafından bu ithamlara maruz kalan bir kadın ise daha fazla çevrenin baskısına ve istismarına maruz kalabilirdi. Söylentiler sebebiyle onurunu ve ahlaki saygınlığını yitiren ve büyük bir baskı altında toplum yaşamına katılması olanaksız hale getirilen mağdur, bu töhmetten kurtulabilmek için kadı mahkemesine müracaat edip, şikâyetle bulunabilirdi. Böylece kendisini temize çıkartabilir ve yeniden ahlaksal saygınlığını kazanabilirdi. Zira ahlak dışı bir davranışta bulunmak iddiasıyla töhmet altında bırakılan şahıs ileride karşılaşacağı ceza davalarında olağan suçlu olarak görülebilirdi.⁶⁴ Sanığın mağdur sıfatıyla kendi müracaatıyla açılan bu tür davalarda lehte ve aleyhte herhangi bir tanığın olmaması sebebiyle hâkim davayı neticelendirmek için uzman kişilerin görüşünü alırdı. Örneğin, komşuları tarafından üzerine atılan iftira ve dedikoduyu temizlemek için mağdur sıfatıyla mahkemeye başvuran Cennet adlı kadın hâkimin huzurunda, köylerinde bazı kimselerin ihanet kastıyla Hüseyin adlı şahsın bekâretini bozduğuna dair kendisine iftira attıklarını söyleyerek şikâyetçi olmuştu. Yapılan soruşturmada Hüseyin de bu çirkin iftirayı kabul etmemişti. Bunun üzerine mahkeme, kızın bakire olup olmadığını tespit etmek için bugünkü ifadeyle bir nevi jinekolog diyebileceğimiz bu konuda ilmi olan bazı kadınlardan görüş almıştır. Bu kadınların yaptıkları muayene sonucunda kıza isnat edilen iddianın gerçekte bir iftira

⁶² Ecr-i misil hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Akgündüz, “İslam Hukukunda Ecr-i Misil Müessesesi ve Günümüz Hukukuna Tesirleri”, *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2 (1984), 339-375.

⁶³ *Havas-ı Refia Mahkemesi Şer’iye Sicili* (1102-1103), İstanbul Müftülüğü Şer’i Sicil Arşivi, No. 106, 37a.

⁶⁴ Melike Karabacak, “İrzımı İsterim: 19. Yüzyılda Cinsel Saldırı Davaları Üzerine Bir Vaka İncelemesi” *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 6/14 (2019), 194.

olduğu ortaya çıkartılmıştır.⁶⁵

Şehrin güvenliğinden sorumlu olan subaşının, suçluları ve genel ahlak kurallarına aykırı hareket edenleri yakalayıp mahkemeye sevk etmek gibi sorumlulukları vardı. Tutukladığı kişileri mahkemeye çıkaran subaşı bunların işledikleri suç ile alakalı bilgiyi kadıya vererek dava sürecini başlatabilirdi. Kadı da subaşıdan aldığı bilgilerden hareketle soruşturmayı başlatıp yaptığı incelemeler neticesinde kararını verirdi. Nitekim İstanbul'da Edirne Kapısı dışındaki bölgeden sorumlu olan Muhammed Subaşı, Korucubaşı Bekir ile birlikte tutukladığı Yayabaşı Mehmed ve Meryem ile Nikola'yı mahkemeye çıkartarak davacı olmuştur. Subaşının şikâyeti Mehmed, Meryem ve Nikola'nın Balıklı Ayazma'da Halep Beylerbeyi İbrahim Paşa'nın bahçesinde İslami kurallara aykırı olarak oturup sohbet ettikleri yönündedir. Sanıklardan Mehmed, Meryem'in hanımı olduğunu iddia etmektedir. Meryem de Yeniçeri Mahmud'tan boşanarak Mehmed ile evlendiğini ifade etmektedir. Ancak soruşturma sürecinde işin aslının böyle olmadığı ortaya çıkmıştır. Çünkü Meryem'in üzerinde yapılan aramada Edirne Kadısı tarafından düzenlemiş ve Mahmud adlı yeniçerinin hala eşi olduğuna dair bilginin bulunduğu bir hüccet belgesi çıkmıştır. Bu da Meryem ile Mehmed'in evliliklerini şüpheli duruma düşürmüştür. Bu sebepten soruşturma genişletilerek devam etmiştir. Neticede Yeniçeri Mahmud'un Meryem ile evli olduğu onu ve annesini Edirne'den İstanbul'a getirdiği, ancak Mehmed'in İstanbul'a gelip Meryem'in oturduğu evi bulup onu kendisiyle kaçırmaya ikna ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca yapılan tahkikatta Mehmed'in sünnetsiz olduğu da tespit edilmişti. Bu sebepten Mehmed'in Müslümanlığı da şüpheli duruma düşmüştür. Bu gelişmelerin ardından sanıklar mahkemenin huzurunda suçlarını itiraf etmek zorunda kalmışlardır.⁶⁶ Bu dava sürecinde de görüldüğü gibi suçluların yakalanıp tespit edilmesinde en küçük bir şüphenin veya delilin göz önünde bulundurulması oldukça önemlidir. Öte taraftan mahkeme kaydında tam olarak ifade edilmemiş olsa da Meryem ve Mehmed'in sonradan Müslüman olan iki mühtedi olduğu anlaşılmaktadır. Zira belgede Mehmed ve Meryem'in baba adlarının Abdullah olması bunu göstermektedir. Çünkü sonradan Müslüman olanların isim değişikliği yapıldıktan sonra genelde baba adları Abdullah olarak kaydedilirdi. Ancak Mehmed'in sünnetsiz oluşu onun İslam'ı benimsemediğini ve şeklen Müslüman olduğunu ortaya çıkartmaktaydı. Dolayısıyla Mehmed ve Meryem'in İslam kisvesi altında eski dinlerini yaşadıkları söylenebilir. Nitekim Osmanlı toplumunda mühtediler arasında eski dinlerini yaşayan başka kişilere rastlamak mümkündür.⁶⁷

Devlet adına soruşturma ve araştırma yapan makam kadılık makamı olduğu için Osmanlı Devleti'nde savcılık birimi bulunmamaktaydı. Dolayısıyla bugün savcılarının yaptığı görev kadılar ve ona yardımcı olan diğer görevliler tarafından yerine getirilmekteydi. Ancak öldürme, hırsızlık ve genel ahlaka aykırı fiiller gibi toplum düzenini derinden

⁶⁵ Harput Şer'îye Sicili (1670-1671), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, No. 38244-I, 102.

⁶⁶ Havas-ı Refia Mahkemesi Şer'îye Sicili, (1006-101-08), İstanbul Müftülüğü Şer'î Sicil Arşivi, No. 6, 112a.

⁶⁷ Kamil Çolak, XVI. Yüzyılda İstanbul'da İhtidâ Hareketleri (Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 163-169.

etkileyen olaylar ve kamuyu ilgilendiren davaların çoğu, mahkemede taşranın üst düzey askeri yetkililer veya bunları temsil eden kişilerin huzurunda gerçekleşirdi.⁶⁸ Böylece bu yetkililer toplum vicdanı adına mahkeme sürecinin takipçisi olmuşlardır. Bununla birlikte 17. yüzyılda hazırlanmış olan Tevki’î Abdurrahman Paşa Kanunnamesi’nde ifade edildiği üzere taşra divanları *dâvâ dinleyip şer’î hükümleri yerine getirmek ve mezâlimi def’ etmekle emr olunmuştur*. Bu sebepten bu divanlar gerek dava dinleme ve gerekse mezalimi kaldırma yönünden görevli ve yetkililerdi.⁶⁹ Ancak sancağın üst düzey görevlisi bu yetkisini mahkemeye gönderdiği temsilcisiyle davanın takipçisi olarak da kullanabilirdi.⁷⁰ Böylece mahkemenin işleyişine ve hükmüne müdahale etmeyen bu kişiler için kadının hukuka uygun karar vermesinde dolaylı olarak katkı sağladıkları söylenebilir. Nitekim şehrin dürüstlüğü ile tanınmış ileri gelenlerinden oluşan ve mahkemelerde yargılama sırasında şuhûdu’l-hâl denilen kimseler de bu maksatla müşahid olarak yer alırdı.⁷¹

Diğer taraftan hâkimlik görevini yürüten kadı yaşadığı toplumun bir parçası olduğu için haksızlığa uğrayabilirdi. Ancak bir kısım mahkeme kayıtlarından kadıların şikâyetlerini bir üst mahkemeye sunmadan önce içinde yaşadığı toplumun askeri yetkililerinin huzurunda kurulan divanda çözüm aradığına şahit olmaktayız. Dolayısıyla hakikate ilişkin adalet arayışının güvenilir hakkaniyetli bir askeri yetkilinin huzurunda görülmesinde bir sakınca görülmemiştir. Aralık 1666’ta yapılan bir duruşmanın mahkeme kaydından anlaşıldığına göre, dava Harput’un Yeniçeri Serdarı olan Ali’nin mahzarında görülmüştü. Bu duruşmada, davacı Harput Kadısı “bi’l-fi’l-hâkimü’ş-şer’î” Hüseyin Efendi olup, mahkeme de “mahfil-i kazâda” Mehmed Çelebi’den şikâyetçi olmuştur. Hüseyin Efendi şikâyetinde görevinden *ma’zûl* olduğu sırada Mehmed Çelebi’nin 50 kuruşluk eşyasını kendisinden zorla aldığını iddia etmiştir. Mehmed Çelebi bu iddiayı kabul etmemiş ise de şahitlerin ifadeleri doğrultusunda Kadı Hüseyin’in haklılığı ortaya çıkmıştır.⁷² Bu sebeple, mahkeme kadısı yörenin hukuk yaşamında kilit ismi olsa da askeri yetkililer de bu hususta mühim roller üstlendikleri söylenebilir.

Osmanlı mahkemelerinde iddianın ispatı davacıya ait olup, davalının suçsuzluğunu ispat etmesi beklenemez ve karşı delil getirmesi istenemez prensibi genel bir kanı olarak benimsenmiştir.⁷³ Ancak bazı mahkeme kayıtlarından anlaşıldığına göre, davanın seyriyle alakalı hâkimin hem davacının iddiasını hem de davalının suçsuzluğunu ispat etmesi için delil getirmesini istediği görülmektedir. Nitekim Amid Mahkemesi’ne intikal eden bir soruşturmada hâkim, davacının iddiasını ve davalının da savunmasını ispat etmesi için gerekli olan delilleri bulup mahkemeye sunmaları hususunda karşılıklı olarak belli bir

⁶⁸ Harput Şer’îye Sicili (1632), BOA., No. 181, 105; Harput Şer’îye Sicili (1615-1625), BOA., No. 383, 37,51,59,61; Harput Şer’îye Sicili (1626-1627), No. 38244-III, 126.

⁶⁹ Ekinci, “Osmanlı Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü (Klasik Devir)”, 985.

⁷⁰ Harput Şer’îye Sicili (1626-1627), No. 38244-III, 25, 31, 41.

⁷¹ Ekinci, “Osmanlı Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü (Klasik Devir)”, 976.

⁷² Harput Şer’îye Sicili (1666-1667), No. 278, 59.

⁷³ Bayındır, “Osmanlı’da Yargının İşleyişi”, 419.

mühlet vermiştir.⁷⁴

Kadı, kararlarını ister istemez toplum üyelerinden elde ettiği bilgilere dayanarak verirdi. Halk, İslam hukukunun yargı sürecinin temel taşı olarak gördüğü tanıklığı sağlamak üzere mahkemede daima yerini alırdı. Bununla birlikte halktan kişiler çoğu zaman arabuluculuk görevi yapar ve sonra kadı, onların yerel anlaşmazlıklara buldukları çözümleri onaylardı.⁷⁵ Bu bağlamda davacı ve davalılar arasındaki anlaşmazlıklar çekişmeli bir şekilde hâkimin hükmüyle karara bağlandığı gibi arabulucuların, taraflara sundukları çözüm önerileri sayesinde sulh diğer bir ifadeyle anlaşma yoluyla da neticelendirilirdi.

Kimi davaların hükme bağlanmasında etkin olan diğer bir unsur ise devlet görevlileri tarafından kayda geçirilen yazılı belgelerdi. Bu çerçevede padişah beratları, kanunnameler, ahidnâmeler, muâfnâmeler ile tahrir, tapu kayıtları ve mahkeme sicilleri gibi belge ve defter türleri incelenerek karar verilirdi.⁷⁶

Bir kısım mahkeme kayıtlarından ise davanın açılmasında geçen sürenin önemli olduğunu görmekteyiz. Zira bazı davalar üzerinden belli bir süre geçtiği için mahkeme tarafından kabul edilmez, bir nevi zaman aşımına uğrardı. Ancak davada zaman aşımı uygulanmasının belli ilkeleri vardı. Ne var ki bu ilke her dönem her yerde aynı şekilde uygulanmazdı.⁷⁷

Osmanlı kadı mahkemelerinde davaların sonuca bağlanmasında etkili olan bir diğer unsur da müftüden alınan fetva kaydıydı. Fetva, genelde bir meselenin şeriatla uygunluğunun hukuki sonucunu öğrenmek için müftüye sorulan sorulara verilen cevaptı. Kadı, mahkemeye sunulan olayı araştırır ve suçu sabit bulursa ona göre hükmünü verirdi. Bu kararı taraflar kabul etmek ve uygulamakla yükümlüydüler. Müftü ise, olayı araştırmakla meşgul olmayıp anlatışa göre olayın neticesi hakkında şeri hukuk açısından düşüncesini bildirirdi. Bu düşüncesi tamamen ilmi olup bilgiye dayanırdı. İlgililer isterlerse aldıkları fetva gereğince problemi çözüme ulaştırabilir veya fetvayla mahkemeye müracaat edip olayın çözümünü talep edebilirlerdi.⁷⁸ Kadıya müracaat eden kimse davasıyla alakalı müftüden aldığı fetvâyı mahkemeye ibrâz edip sunacağı gibi, kadı da takıldığı hususlarda hukukçulara danışabilir ve müftülerden fetvâ isteyebilirdi. Ancak kadı fetvâyı uymak zorunda değildi. Fakat uygulamada kadıların genellikle hükümlerini fetvaya uygun verdikleri görülmektedir. Böylece kadı bu yolla verdiği hükümde hataya düşme ihtimalini ve davanın bir üst mahkeme tarafından temyiz edilme ihtiyacını azaltmaktaydı. Zira üst kontrol mercii tarafından hükmün bozulduğu veya fetvaya niçin uyulmadığının sorulduğu

⁷⁴ Diyarbakir Amid Mahkemesi 3754 Numaralı Sicili (1151-1154), haz. Mehmet Yahya Okutan vd. (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013), 3/246.

⁷⁵ Leslie Peirce, *Ahlak Oyunları 1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, 2.

⁷⁶ Amy Singer, *Kadılar, Kurallar Kudüslü Köylüler*, 3, 142, 144, Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku Adalet ve Mülk*, 388.

⁷⁷ Bilgi için bakınız. Ercan Gümüş, “17. ve 18. yüzyıl Osmanlı Devleti Hukuk Düzeninde Zamanaşımı (Mürûr-ı Zamân) Uygulaması ve Amid Mahkemesi’nden Bazı Örnekler”, *OTAM* 42 (2017), 97-115, Ahmet Akgündüz, “İslam ve Osmanlı Hukukunda Mürurızaman Müessesesi”, *SÜHFD* 1/1 (1988), 43-90.

⁷⁸ İlhan Akbulut, “Osmanlı Devleti’nde Adalet Düzeni”, 235.

görülmektedir. Bu çerçevede halkın yerel mahkeme kararlarına itiraz ve hâkimlerden şikâyetlerine bakan Divan-ı Hümayun yerel mahkemelerin ibraz edilen fetvalara göre hüküm verilmesi yönünde bildiren belgeler mevcuttur.⁷⁹ Örneğin 1632 yılında Harput'taki manastır ve kilise rahipleri payitahta ilettikleri arzuhâlde, Gayrimüslim din adamlarından cizye vergisinin alınamayacağı hususunda ellerinde fetvalarının olmasına rağmen sipahi Ahmed Bey'in kendilerinden kanuna aykırı olarak vergi aldığını beyan etmişlerdi. Başka bir mahkeme kaydında da Diyarbakır'a bağlı köylerin Ermeni taifesinin din adamları merkeze arzuhal göndererek, kendilerinden haraç ve cizye alınamayacağına dair ellerinde fetvâ-yı şeriflerinin olduğunu, ancak dini görevlilerin kanuna aykırı olarak kendilerinden bu vergileri aldıklarını ifade ederek şikâyetçi oldukları görülmektedir. Bundan dolayı 1680 yılında bölgedeki askeri ve adli yetkililere yönelik bir ferman gönderilmiş ve kanuna aykırı olan bu tarz suiistimallerin önlenmesi yönünde gerekli tedbirlerin alınması istenmiştir.⁸⁰ Cemaatleri arasındaki sorunların çözümü için kadiya başvuran Gayrimüslimlerin haklılıklarını kanıtlamak için, Müslüman dini otoriteden aldıkları fetvayı mahkemeye ibraz edip delil olarak sunmaları, bunların yasal ve dinsel açıdan İslam kültürüyle ne kadar iç içe geçtiğini göstermesi bakımından örnekler oldukça önemlidir.⁸¹

Adaletle ilişkin hakikat arayışında son başvuru yeri ise Divan-ı Hümayun'du. Yerel mahkemede yapılan yargılama sonucunda verilen kararı hakkaniyete uygun bulmayan davacı veya suçlu olarak hükmü verilen kişi bu durumu payitahta bildirerek konunun bağımsız kişiler tarafından araştırılmasını veya davanın yeniden görülmesini sağlayabilirdi. Yapılan incelemeler neticesinde verilen karar üst mahkeme tarafından onaylanabilir veya yerel mahkemenin verdiği kararı tekrardan gözden geçirmesi istenebilirdi.

Sonuç

Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren İslam hukukunu benimseyerek bu hukukun esaslarını toplumun her alanında olabildiğince tatbik etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, Osmanlı yargı sistemi, kadıların başında bulunduğu mahkemeler aracılığıyla şekillenmiştir. Kadı mahkemelerinin işleyişi, Osmanlı hukuk sisteminin önemli bir parçasını oluşturmakta olup, davacı ve davalı arasındaki uyuşmazlıkların çözümünde belirli ilkeler çerçevesinde yürütülmüştür. Ancak, yapılan araştırmalar ve mahkeme kayıtları göstermektedir ki, genel kabul gören ilkelerin dışına çıkan uygulamalara da rastlamak mümkündür. Davacının iddiasını ispat etme yükümlülüğü ile sanığın suçsuzluğunu kanıtlama beklentisinin yanı sıra, bazı durumlarda her iki taraf için de delil talep edilebilmesi gibi teamül dışında uygulamalar ortaya çıkabilmektedir. Ayrıca hâkimin iddiaları kabul etmeyen sanıktan suçlu işlemediğine dair yemin talep ettiği yönünde genel kabul gören uygulamaya ilave olarak sorgulamanın gidişatıyla alakalı şahitlerin lehinde ifadeleri olmasına rağmen davacıdan da

⁷⁹ Ekinci, "Osmanlı Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü (Klasik Devir)", 975-976.

⁸⁰ *Harput Şer'îye Sicili* (1680-1682), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, No. 38244-VI, 185.

⁸¹ Amy Singer, *Kadılar, Kurallar Kudüslü Köylüler*, 109.

iddiasının doğruluğuna dair yemin etmesini isteyebilirdi. Yine bazı araştırmacıların, kadı mahkemesince usulüne uygun olarak görülmüş bir davanın yeniden aynı mahkeme tarafından prensip olarak görülemeyeceği ve bir üst mahkeme tarafından temyiz edileceği veya bu tür davaların sadece padişahın emriyle yeniden görülebileceği gibi bir kısım yargılarının her zaman her yerde aynı şekilde uygulanmadığı görülmüştür.

Devlet adına soruşturma ve araştırma yapan makam kadılık makamı olduğu için Osmanlı Devleti'nde savcılık birimi yoktu. Bu sebeptendir ki bugün savcılarının yaptığı görevi kadılar ve ona yardımcı olan diğer görevliler tarafından yerine getirilirdi. Bununla birlikte toplum düzenini tehdit eden olaylar ve kamuyu ilgilendiren davalarda taşra askeri yetkilileri mahkeme süreçlerinde bulunarak kadının hukuki kararlarının sağlıklı bir biçimde verilmesine katkıda bulunmuşlardır. Bu durum hem kadının hem de askeri yetkililerin adalet arayışındaki önemli iş birliğini ortaya koymaktadır.

Kadı, hukuki kararlarını sağlıklı bir şekilde verebilmek için toplumun tanıklığına başvurarak, şüphelilerin durumunu sosyal çevrelerinden de soruşturmuştur. Bu uygulama hem bireyin itibarını koruma hem de olası suçlamaların ciddiyetini değerlendirme açısından kritik bir önem taşımıştır. Ayrıca komşular arasındaki uygun olmayan davranışları önlemek ve asayiş sağlamaya için kefalet sistemi uygulanmıştır. Dolayısıyla gerçek suçlu bulunmadığı bir kısım davalar kefilleri sorumlu tutularak neticelenirdi. Yine kadı gerektiğinde alanında uzman olan kişilere müracaat edebilir ve onlardan görüş aldıktan sonra kararını hükme bağlayabilirdi. Öte taraftan bu mahkemelerde ispata yardım eden her türlü ipucu, iz veya işaret ya da kriminal bulgular kullanılırdı. Bu deliller günümüzde olduğu gibi, suçluların tespit edilmesinde ve hakkın sahibine verilmesinde belirleyici rol oynamaktaydı. Kadının davaları hükme bağlamasında etkili olan diğer bir unsur da devlet görevlileri tarafından kayda geçirilen yazılı belgelerdi. Ayrıca davanın açılmasında geçen süre önemliydi. Çünkü bir kısım davaların üzerinden belli bir süre geçtiği için mahkeme tarafından kabul edilmeyebilirdi. Fakat davada zaman aşımı uygulanmasının belli ilkeleri olmakla birlikte bu prensipler her dönem her yerde aynı şekilde uygulanmazdı.

İslam hukukunun yargı sürecinin temel taşı olarak gördüğü tanıklık için halk, mahkemede daima yerini alırdı. Ayrıca halktan bazı kişiler gerektiğinde arabuluculuk görevini de üstlenirlerdi. Kadı da onların yerel anlaşmazlıklara buldukları çözümleri onaylardı. Bu bağlamda davacı ve davalılar arasındaki anlaşmazlıklar çekişmeli bir şekilde hâkimin hükmüyle karara bağlandığı gibi arabulucuların, taraflara sundukları çözüm önerileri sayesinde anlaşma yoluyla da neticelenebilirdi.

Yerel mahkemede yapılan yargılama sonucunda verilen kararı hakkaniyete uygun bulmayan davacı ya da suçlu olarak hükmü verilen kişi bu durumu payitahta bildirerek davanın yeniden görülmesini veya bağımsız kişiler tarafından araştırılmasını sağlayabilirdi. Yapılan araştırmalar sonucunda verilen karar üst mahkeme tarafından onaylanabilir veyahut yerel mahkemenin verdiği kararı tekrardan gözden geçirmesi istenebilirdi. Bu nedenle adaletle ilişkin hakikat arayışında son başvuru yeri Divan-ı

Hümayun'du.

Osmanlı klasik dönemi, adaletin sağlanması noktasında verdiğimiz bu çözümler ve usuller göstermektedir ki kadı mahkemelerinde kapsamlı ve sistematik bir yaklaşım benimsemiştir. Tüm bu yöntemler, Osmanlı yargı sisteminin toplum içindeki adalet arayışını şekillendirerek, hukukun temel ilkelerinin uygulanmasında önemli bir rol oynamıştır.

Kaynakça | References

- Akbulut, İlhan. “Osmanlı Devletinde Adalet Düzeni”. *AÜEHFD* 4/1-2 (2000), 219–256.
- Akgündüz, Ahmed. “İslam Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki: Şer’iye Mahkemeleri ve Şer’iye Sicilleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 13–48.
- Akgündüz, Ahmet. “İslam Hukukunda Ecr-i Misil Müessesesi ve Günümüz Hukukuna Tesirleri”. *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2 (1984), 339–375.
- Akgündüz, Ahmet. *Şer’iye Sicilleri*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1988.
- Akgündüz, Ahmet. “İslam ve Osmanlı Hukukunda Mürurızaman Müessesesi”. *SÜHFD* 1/1 (1988), 43–90.
- Akman, Mehmet. “Osmanlı Ceza Muhakemesi Hukukuna Hâkim Olan İlkeler”. *Osmanlı Ansiklopedisi*. 6/470–477. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Aubry, De La Motraye. *La Motraye Seyahatnamesi*. Çev. Nedim Demirtaş. İstanbul: Kitap Yayın Evi, 2007.
- Aydın, M. Akif. “Kanunnâmeler ve Osmanlı Hukuku’nun İşleyişindeki Yeri”. *Osmanlı Araştırmaları* 24 (2004), 37–46.
- Bardakoğlu, Ali. “Osmanlı Hukukunun Şer’iliği Üzerine”. *Osmanlı Ansiklopedisi*. 6/412–446. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Bayındır, Abdülaziz. “Osmanlı’da Yargının İşleyişi”. *Osmanlı Ansiklopedisi*. 6/429–446. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Breüning, Hans Jakob. *Breüning Seyahatnamesi: Doğu Ülkelerine Yolculuk, İstanbul 1579*. İstanbul: Kitap Yayın Evi, 2020.
- Çağrı, Mustafa. “Adalet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/341–343. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çolak, Kamil. *XVI. Yüzyılda İstanbul’da İhtidâ Hareketleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Çolak, Mücahit. “İslam Muhakeme Hukukunda Şahitlik ve Hükümler”. *ERZSOSDE* 9/2 (2016), 85–104.
- Diyarbakir Amid Mahkemesi 3715 Numaralı Sicil (1065)*. Haz. Mehmet Yahya Okutan vd. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Diyarbakir Amid Mahkemesi 3712 Numaralı Sicili (1145–1212)*. Haz. Mehmet Yahya Okutan vd.

- Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Diyarbakır *Amid Mahkemesi 3754 Numaralı Şer'îye Sicili (1151-1154)*. Haz. Mehmet Yahya Okutan vd. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku: Adalet ve Müлк*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2021.
- Ekinci, Ekrem Buğra. "Osmanlı Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü (Klasik Devir)". *Belleten* LXV/61 (2001), 959-1005.
- Emecen, Feridun M. *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Erkan, Nevzat. "18. Yüzyılın İlk Yarısında Üsküdar Sicillerine Göre Müslim-Gayrimüslim İlişkilerinin Hukukî Boyutu". *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İhya)* I/1 (2015), 48-79.
- Gümüüş, Ercan. "17. ve 18. Yüzyıl Osmanlı Devleti Hukuk Düzeninde Zamanaşımı (Mürûr-ı Zamân) Uygulaması ve Amid Mahkemesi'nden Bazı Örnekler". *OTAM* 42 (2017), 97-115.
- Gürer, Serpil. *XVII-XVIII. Yüzyıllarda Fransız Seyahatnamelerinde Osmanlı Toplumunu*. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2013.
- Havas-ı Refia Mahkemesi Şer'îye Sicili, İstanbul Müftülüğü Şer'i Sicil Arşivi, SS. HAREMAH Defter No: 11, 19, 62, 75, 77, 106, 108, 111, 112, 128, 140, 143, 263.
- Harput Şer'îye Sicili, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, MŞH. ŞSC.d. No: 181, 278, 324, 368, 383, 384, 385.
- Harput Şer'îye Sicili, Ankara İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Defter No: 38244-I, 38244-II, 38244-III, 38244-VI.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*. Çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- İnalcık, Halil. "Mahkeme". *İslam Ansiklopedisi*. 7/149-151. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1978.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adâlet*. İstanbul: Kronik Kitap Yayınları, 2018.
- Karabacak, Melike. "İrzımı İsterim: 19. Yüzyılda Cinsel Saldırı Davaları Üzerine Bir Vaka İncelemesi". *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 6/14 (2019), 189-212.
- Karacakaya, Recep – Yücedağ. *Osmanlı Arşiv Vesikaları*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017.
- Karaman, Hayreddin. "Adalet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. I/343-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kısa, Yavuz. *Savaşlar Döneminde Anadolu Şehirleri: İkinci Viyana Kuşatması'ndan Pasarofça Antlaşması'na (1683-1718) Ayntab, Kayseri, Manisa ve Trabzon*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2023.
- Komisyon. *Hadislerle İslam*. 5. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Kömbe, İlker. "Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş". *Dîvân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 18/35 (2013/2), 130-198.
- Ortaylı, İlber. "Osmanlı Kadısı, Tarihi Temeli ve Yargı Görevi". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 30/1 (1975), 117-127.
- Ortaylı, İlber. *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*. İstanbul: Kronik Yayınları, 2017.
- Özkorkurt Ünal, Nevin. "Yargı Bağımsızlığı Açısından Osmanlı'da ve Günümüz Türkiye'sinde Yargıya Genel Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 57/1 (2008), 225-

242.

- Öztürk, Mehmet. *Kâdî Şüreyh*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.
- Pangulu. "Mahkeme". *İslam Ansiklopedisi*. 7/148–149. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1978.
- Peirce, Leslie. *Ahlak Oyunları 1540–1541: Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*. Çev. Ülkün Tansel. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.
- Sağlam, Hadi. "Naslardaki Şahitlikle İlgili Düzenlemelerin İslam Hukukuna Yansımaları Işığında Kadınların Şahitliğinin Değerlendirilmesi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2008), 359–402.
- Schweigger, Salomon. *Sultanlar Kentine Yolculuk 1578–1581*. Çev. Türki Noyan. İstanbul: Kitap Yayın Evi, 2014.
- Sezer, Furkan. *Suç Önleme Stratejileri Boyutuyla İç Güvenlik Hizmetleri Yöntemi: Edirne İl Emniyet Müdürlüğü Örneği*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Singer, Amy. *Kadılar, Kurallar, Kudüslü Köylüler*. Çev. Sema Bulutsuz. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, 1996.
- Tak, Ekrem. *Diplomatik Bilimi Bakımından XVI-XVII. Yüzyıl Kadı Sicilleri ve Bu Sicillerin İhtiva Ettiği Belge Türlerinin Form Özellikleri ve Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Taşköprülüzâde, İsmâuddin Ebu'l-Hayr Ahmet Efendi. *Eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Bilginleri*. Çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Uzun, Celalettin. "Osmanlı Toplumunda Mühtedilerin Din Değiştirme Nedenleri ve Yaşadıkları Problemlere Dair Bazı Örnekler". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 (2022), 494–504.
- Uzun, Celalettin. *17. Yüzyılda Harput*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yürük, Hüseyin. "Osmanlı Devletinde Adalet Sistemi ve Teşkilatı İçinde Bir Örnek Şahsiyet: Adliye Nazırı Abdurrahman Nureddin Paşa". *Adalet Dergisi* 2/65 (2020), 631–654.



İslam Hukuku Açısından Ölüm Tanımı ve Beyin Ölümü Tanımının Yol Açtığı Hukukî Problemler

Akif DURSUN | orcid.org/0000-0001-5392-2162 | akif.dursun@medeniyet.edu.tr

Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul, Türkiye

<https://ror.org/05j1qpr59>

Öz

Kadim ölüm tanımı din ve felsefenin belirlediği insan tasavvuruna dayanan, metafizik olarak ruhu, fizikî olarak kalp ve solunumu merkeze alan bir ölüm tanımıdır. Ancak tıptaki gelişmeler özellikle 1960'larda başlayan organ nakli çalışmaları klasik ölüm tanımını sorgulamayı getirmiştir. Ölüm, artık ne olduğuna ve ne zaman gerçekleştiğine doktorların karar verdiği bir hale evrilmiştir. İslam, kelim, fıkıh, tasavvuf ve felsefe geleneğine göre insan ruh/nefis ve bedenden müteşekkildir. Bedene canlılığını veren şeyin ruh olduğu hususunda ittifak edilmiştir. İnsanın ölümü de ruhun bedeni tamamen terk etmesi olarak kabul edilmiştir. Ancak ruhun görünmemesi, mahiyetinin tam olarak bilinmemesi nedeniyle ruhun bedeni terk ettiğini gösteren somut alametler aranmış, insanın ölümüne karar vermek için kesinlik; hatta tereddüt edilmesi durumunda ceset kokmaya başlayana kadar beklenmesi istenmiştir. Zamanımızda ülkemiz dâhil pek çok ülkede ölüm konusunda ikili bir durum ortaya çıkmıştır. Yaşam destek ünitesi ve organ nakli ile ilgili kararlarda beyin ölümü kabul edilirken, başta miras olmak üzere ölümle ilgili diğer hükümlerde, fiilen klasik ölüm tanımı kabul edilmektedir. Beyin ölümü ve somatik ölümün bir arada kabul edilmesi hukuk istikrarı açısından bir sorun olduğu gibi çeşitli hukukî problemlere de yol açmaktadır. Bu makalede İslam'ın ölüm tasavvuru ve tanımının nasıl olduğu, İslam hukuku merkeze alınarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Makale hazırlanırken hem çağdaş kaynaklar hem de klasik eserlerden istifade edilmiştir. İslamî kaynaklarda alanını temsil eden en eski kaynaklara müracaat etmeye dikkat edilmiştir. Ölümle ilgili tanımda, İslam hukuk geleneğine uygun olarak önce konu hakkındaki farklı görüşler, sonra bununla ilgili hükümler ortaya konmuş ve bunlar arasında bir tercihte bulunulmuştur. İkili ölüm tanımının yol açtığı hukukî sorunlara ise çoğunlukla sadece işaret edilmiş, bir çözüm getirilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ruh, Kalp, Hayat, Ölüm, Beyin Ölümü.

Atıf Bilgisi

Dursun, Akif. “İslam Hukuku Açısından Ölüm Tanımı ve Beyin Ölümü Tanımının Yol Açtığı Hukukî Problemler”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), 756-794. DOI: 10.69576/ihya.1638731

Geliş Tarihi	12 Şubat 2025
Kabul Tarihi	04 Nisan 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

The Definition of Death in Terms of Islamic Jurisprudence and Jurisprudential Problems Arising from the Definition of Brain Death

Akif DURSUN | orcid.org/0000-0001-5392-2162 | akif.dursun@medeniyet.edu.tr

Assistant Professor, Istanbul Medeniyet University, Faculty of Law, Istanbul, Türkiye

<https://ror.org/05j1qpr59>

Abstract

The authentic definition of death is a term determined by religion and philosophy, metaphysically centered on the soul, and physically on the heart and respiration. However, developments in medicine, especially organ transplantation studies, have brought the classical definition of death into question. Death has evolved into a phenomenon in which doctors decide what it is and when it happens. According to the tradition of Islam—*kalam*, *fiqh*, *tasawwuf*, and philosophy—man is composed of soul/*nafs* and body. It is agreed that it is the soul that gives the body its vitality. The death of a person is also accepted as the soul's departure from the body. However, since the soul is invisible and its nature is not fully known, concrete signs showing that the soul has left the body have been sought. In fact, people have been advised to wait until the corpse begins to smell in cases of uncertainty, to reach certainty in determining death. Presently, a dual situation has emerged regarding death in many countries. While brain death is accepted in decisions concerning life support and organ transplantation, in other rulings related to death—especially inheritance—the classical definition is still used. Accepting both brain death and somatic death together poses a problem in terms of legal consistency and leads to legal complications. This article endeavors to determine how Islam perceives and defines death by focusing on Islamic jurisprudence. Both modern and classical sources have been utilized in its preparation, with care taken to consult the oldest and most representative sources in Islamic literature. Regarding the definition of death, in accordance with the tradition of Islamic jurisprudence, diverse perspectives on the subject are first presented, followed by the exposition of relevant legal rulings, and a preference is stated among them. The legal issues arising from the dual definition of death are mostly indicated without offering specific solutions.

Keywords: Islamic Law, Soul, Heart, Life, Death, Brain Death.

Citation

Dursun, Akif. "The Definition of Death in terms of Islamic Jurisprudence and Jurisprudential Problems Arising from the Definition of Brain Death". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), 756-794. DOI: [10.69576/ihya.1638731](https://doi.org/10.69576/ihya.1638731)

Date of Submission	12 February 2025
Date of Acceptance	04 April 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

The voyage to death beginning with birth has been one of the main topics of controversies throughout history. Due to that, the concept of death has been examined by a variety of fields such as philosophy and tasawwuf. Thus, there is a wide literature about death. In this literature, the meaning of death in life and after death are mostly discussed. Considering that death is an obvious reality, its definition has not been emphasized much. However, developments in medicine, especially organ transplantation, added a different dimension to the concept of death, and made the definition far from obvious. There are now various definitions of death. Authentic definitions of death focused on the soul. Although there are differences about how the soul is related to the body and where the soul is located, leaving the body is accepted as death. However, since the soul is invisible and its nature is not known exactly, concrete signs showing that the soul has left the body were sought, and these signs focused on the signs of cardiac arrest and the signs in the body. Presently, the prevailing perception in the West regarding human perception is that the brain is in the center. Both groups, whether those who accept the soul or those who do not, give the brain a central place in human attitudes. This philosophical background and thanks to intensive care arrangements and artificial ventilation technique since the first half of the 20th century, the ability to maintain heartbeat and respiration with external help increased the debate on "what" and "where" death occurred after the first heart transplant attempt in 1967; It has led to the development of the definition of "brain death", which was previously an idea. It is problematic to accept that the soul came out with brain death. Since the soul is unseen, clear proof is required that the soul leaves the body. The ulema did not accept even the stopping of the heart as definitive evidence on this matter, and asked to wait for the death to be finalized. To call this person dead while every activity of the body continues except for the brain means accepting a difficult issue such as accepting someone who breathes, has a beating heart, and whose body is hot as dead, as well as changing the notion of death from the time when this issue was raised. In each legal system, there are some legal rights and obligations starting with the birth of a person and increase or decrease over time, as well as a law occurring with death. By death, some rights and obligations arise, some of which pertain to the deceased, some to heirs, and some to third parties. For some reason, Islamic jurists accepted brain death, did not reveal anything adequate about the rules about death as a result of this. In other words, there is not much explanation about the inheritance of a person connected to the life support unit who has brain death, the burial process and the situation of his wife. The same is true for the positive law. Presently, a dual situation has emerged regarding death in many countries, including Turkey. While brain death is accepted in decisions about life support units and organ transplantation, in other provisions related to death, especially inheritance, the classical definition of death is actually accepted. Accepting brain death and somatic death together is a problem in terms of legal stability and also causes various legal problems. In this article, it is aimed to reveal what the classical definition of death is based on, whether the definition of brain death can be accepted in terms of Islamic Law, and to point out the legal problems caused by the dual definition of death.

While preparing the article, both modern sources and classical works were used. Attention has been paid to refer to the oldest sources representing the field in Islamic sources. In the definitions related to death, in accordance with the Islamic legal tradition, firstly, different views on the subject, then Islamic provisions regarding it, and finally, a choice was made by reaching a conclusion. The legal problems caused by the definition of double death were mostly only pointed out and unresolved.

We could summarize our results as follows:

- 1- According to the Islamic tradition, a human being is a creature superior to other living things on earth, composed of soul/nafs and body, whom Allah honored and breathed from his soul. What makes him human is not the brain, but the spirit.
- 2- The spirit that enlivens the human body is called the animal spirit, and the spirit blown from God is the human spirit.
- 3- The human body and organs are instruments of the soul. The soul does what it wants with them and shows itself.
- 4- When the time comes, the soul that gives its vitality to the human body dies and the human soul leaves the body. This can be understood with some concrete signs. These are signs such as cessation of the heart and respiration, letting go of the body and cooling, eyes staring, hands falling to the side, and hardening.
- 5- In terms of Islamic law, it is very difficult to accept brain death as the end of life.
- 6- The establishment of judgment according to both brain death and somatic death is against the stability of law and the Islamic fiqh method.

Giriş

İnsan için yapılan meşhur, “idrak eden (nâtık) canlı” tanımı yanında mantık uleması arasında meşhur bir tarif de “İnsan, idrak eden ölümlü canlıdır” şeklindedir.¹

Tanıma eklenen “ölümlü” kelimesi insanın dünyadaki diğer canlılarla ortak noktalarından biridir. Dünya hayatı Yaratan tarafından böyle kurgulanmış ve her can taşıyanın ölümü tadacağı bildirilmiştir.²

İnsanın dünyaya gelmesi ile başlayan ölüme yolculuk, tarih boyunca insanların zihnini meşgul etmiştir. Bu sebeple başta felsefe ve tasavvuf olmak üzere çok çeşitli ilim dalları tarafından ölüm konusu ele alınmış ve geniş bir literatür oluşmuş ancak daha çok ölümün hayat içerisindeki anlamı ile ölüm sonrası hayat söz konusu edilmiştir. Ölümün apaçık bir gerçeklik olduğu düşünülerek tanımı üzerinde fazla durulmamıştır. Ancak tıptaki gelişmeler, özellikle de insandan insana organ naklinin yaygınlık kazanmaya başlaması ölüm kavramına da farklı bir boyut katmış, ölüm tanımını apaçık olmaktan uzaklaştırmıştır. Artık çeşitli ölüm tanımları bulunmaktadır.

İlhan İlkılıç, beyin ölümünü incelerken bu alandaki tartışmalarda üç alanın birbirinden net bir şekilde ayrılması gerektiğini söylemektedir: 1- Ölüm anlayışı ve tanımı, 2- Ölüm kriterleri, 3. Ölümün tespiti.³ İlkılıç’ın yerinde tespiti ile birinci alan felsefe ve/veya dinin alanına girer. Çünkü bu alan insanın nasıl tanımlandığı ile ilgilidir. İkinci alan hem pozitif bilimlerin hem de felsefe ve dinin söz söyleyeceği alandır. Üçüncü alan ise ampirik karakterde olduğu için hekimlerin alanına girmektedir.⁴

Biz bu makalede dinin yani İslam’ın ölüm tasavvurunun ve tanımının nasıl olduğunu İslam hukukunu merkeze alarak tespit etmeye çalışacağız. Bunu yaparken öncelikle diğer kültürlerde ve tıptaki ölüm tanımlarını verecek, elimizden geldiğince bu tanımların dayandığı insan tasavvuruna kısaca işaret edecek, sonra da İslam hukukundaki ölüm tanımı ve bunun dayandığı delilleri; 1960’lardan sonra geliştirilen “beyin ölümü” tanımının İslam hukuku açısından kabul edilebilirliği ve bu tanımı kabul etmenin ortaya çıkaracağı

¹ İbn Hazm el-Endelüsî, *et-Takrîb li-haddi'l-mantîk ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emşileti'l-fikhiyye*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1900), 32; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Halîf (İskenderiye: Dâru'l-Câmîâtî'l-Masriyye, ts.), 43; Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfî'l-muşallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden, 1400), 333; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 2/443; Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şâtîbî, *el-Muvâfâkât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur (Kahire: Dâru İbn Affan, 1417), 1/68.

² el-Mülk 67/2, el-Ankebût 29/57.

³ İlhan İlkılıç, “Etik Yaklaşımlar Bağlamında Beyin Ölümü”, *Hayatın Başlangıcı ve Sonu - Fıkhi, Hukuki, Tıbbi ve Etik Boyutlarıyla*-, ed. Halil Kılıç - Ülfet Görgülü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 203.

⁴ İlhan İlkılıç, “Beyin Ölümü Konseptinde İnsan Anlayışının Yeri ve Önemi: Tıp Etiği Açısından Analiz ve Refleksiyonlar”, *Fıkıh ve Biyoetik (İslam Hukuku Bakımından Tıbbi Konularda Karar Verme Süreci - 2*, ed. M. İhsan Karaman vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2021), 93-94; Karşılaştırma için bkz. D. Alan Shewmon - Elisabeth Seitz Shewmon, “The Semiotics of Death and Its Medical Implications”, *Brain Death and Disorders of Consciousness*, ed. Calixto Machado - D. Alan Shewmon (New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004), 90.

problemleri ortaya koymaya gayret edeceğiz.

1. Tıpta ve Çeşitli Kültürlerde Ölüm Tanımları

Türkçe kökenli bir kelime olan ölüm sözlüklerde, “bir insan, bir hayvan veya bitkide hayatın tam ve kesin olarak sona ermesi”⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Bunun haricinde, “sona erme, yok olma, ortadan kalkma”⁶ manalarına da kullanılmaktadır.

Arapçada mevt kelimesi ile karşılanan ölüm, Arab'ın kelimasında, sükûn/hareketsizlik için kullanılır. Ölüm, hayatın çeşitlerine göre çeşitli şekillerde olur: a) Hayvanlar ve bitkilerdeki mevcut gelişme kuvvetinin gitmesi; b) Duyuların kuvvetinin gitmesi; c) Akıl kuvvetinin gitmesi ki cehalettir.⁷ Bunun haricinde benzetme yoluyla hayata sıkıntı veren, yaşantıda eksikliğe yol açan Allah'tan gelen işler ve uykuya da mevt denmektedir.⁸ Çürümek manasına da kullanılmaktadır.⁹ Araplar, bir kişi aptal, ahmak olursa “مات قلبه / kalbi öldü”; bir mal piyasada kalmadığında da “مات المتاع” “meta öldü” demektedirler.¹⁰

Latince “*mors, mortis, obitus, exitus*” “ölüm, son, akıbet, son verme” anlamına gelirken, “*morior/mortuus*” ise “ölmek, zeval bulmak, çürümek, kuvvetten düşmek, solmak” manalarındadır.¹¹

Dorland Tıp Sözlüğünde ölüm, “hayatın durması; tüm hayatî bedensel işlevlerin kalıcı olarak durdurulması”¹² şeklinde tanımlanmıştır. Hançerlioğlu'na göre ise, “canlı varlıklardaki yaşamsal görevlerin bir daha yinelenmemek üzere sona ermesi”dir.¹³

Kadim ölüm tanımları ruh üzerinden yürümüştür. Bedenle ilişkisinin nasıl olduğu ve yerinin neresi olduğu hususunda farklı görüşler olsa da ruhun bedeni terk etmesi ölüm olarak kabul edilmiştir. Sokrat, Eflatun ve Aristo'ya göre ölüm ruhun bedenden ayrılmasıdır.¹⁴ Hristiyanlığa göre insan beden ve ruhtan müteşekkildir ve ölen bedendir.¹⁵ Aynı durum Yahudilik için de geçerlidir. Hem Tevrat hem de İncil'de¹⁶ ölümün ruhla bağlantılı olduğunu gösteren pasajlar vardır.

Japonların inançlarında yer aldığı ifade edilen “*kokoro*”, yani “bedenin derinlerinde bir yerlerde yerleşik olduğu düşünülen “öz” inancı” da ruhla bağlantılı bir inançtır.¹⁷ İlkel

⁵ Şükrü Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), 1847.

⁶ Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1847.

⁷ Ebu'l-Fadl İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), 2/92.

⁸ Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *Beşâ'iru zevi'l-temyiz fi letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire, 1973), 4/536.

⁹ Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânûsü'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît (Kâmûsü'l-Muhît Tercümesi)*, ed. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/615.

¹⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlm, ts.), 104.

¹¹ Sina Kabaağaç - Erdal Alover, *Latince Türkçe Sözlük* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995), 220, 374, 375, 395.

¹² *Dorland's Illustrated Medical Dictionary 32th edition* (USA: Elsevier Saunders Company, 2012), 473.

¹³ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar - Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978), 5/23.

¹⁴ Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 42-43.

¹⁵ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 56.

¹⁶ Mesela bk Eyüp 34:14-15, Hezekiel 37:5-9; Luka 23:46, Markos, Yakup, 2/26. “Kutsal Kitap” (18 Haziran 2021).

¹⁷ Hatice Özer, “Kalbi Atan Kadavralar/Sıcak Ölüler: Modern Dönemde Ölümün Yeniden Tanımlanma

toplumlarda dahi ölümün ruhun bedenden sürekli olarak ayrılması fakat farklı tarzda/formda hayatına devam etmesi şeklinde algılandığı söylenebilir.¹⁸

Materyalist düşünce ise dinî anlamda ruhu kabul etmemekte; insanın bütün hareket, düşünce ve duygularını bedenin faaliyetlerine bağlamaktadır. Bu düşünceyi kabul eden psikolog ve psikiyatristler ruh ile beyni eşdeğer görmekte, ruh denilen şeyin beyin ve sinir sisteminin faaliyetleri olduğunu söylemektedirler.¹⁹ Onlara göre ölüm, organizmaya hayat veren özün yok olması, canlılığın gitmesidir. Bu manada, hayvanların ölmesi, bitkilerin kuruması ile insan ölümü arasında temelde bir fark yoktur.²⁰

Ruhu kabul edenler bedendeki yeri hakkında farklı düşüncelere sahip olmuşlardır. Modern tıbbın kurucusu kabul edilen Hipokrat (m.ö. 375?), meşhur filozof Eflatun (Platon) (m.ö. 347),²¹ İslam dünyasında Câlî'nûs adıyla meşhur hekim Galen (ö. 200?)²² ruhun yeri olarak beyni kabul ederken; Aristo (m.ö. 322), Diyojen (Diogenes) (m.ö. 323) gibi filozoflara²³ ve Tevrat²⁴ ve İncil'e²⁵ göre ruhun yeri kalptir. Avrupa'da 16-17. yüzyıllarda anatomi ve teşrihteki gelişmeler ve özellikle Thomas Willis'in (ö. 1675) çalışmaları ile ruhun yeri olarak beyin kabul edilmiştir. Meşhur filozof Descartes (Dekart) (ö. 1650) ve Kant (ö. 1804) da aynı fikirdedirler.²⁶ Belki de Descartes'ın meşhur sözü "cogito ergo sum/düşünüyorum öyleyse varım" buna istinaden söylenmiştir.²⁷ Her ne kadar sonradan ruhun bütün vücuda veya sinirlere yayılmış bulunduğunu söyleyenler²⁸ olsa da Batı'da ruhu kabul edenlerin geneli, yeri olarak beyni kabul etmektedir.

Zamanımızda insan tasavvuru hususunda Batı'da, beynin merkezde olduğu telakkisi hakimdir.²⁹ Ruhu kabul edenler de etmeyenler de insan tutum ve davranışlarında beyne merkezî bir yer vermektedir. Buna ilaveten evrim teorisi ile gelen, insanın diğer canlılardan temelde farklı olmadığı düşüncesi, Batı'da beyin ölümünün kabulünü kolaylaştırmıştır.

İnsan açısından ölümü, ruhun bedeni terk etmesi veya hayatın sona ermesi olarak

Gereksinimine ilişkin Sosyo-Kültürel Bir İnceleme", *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2017), 53.

¹⁸ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 39.

¹⁹ İshak L. Kuday - Ali S. Akay, *Spiritualizm Spiritizm—Fakirizm—Manyetizm (Ruh Alemi)* (İstanbul: Gayret Kitabevi, 1949), 5-6.

²⁰ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 46.

²¹ Kuday - Akay, *Spiritualizm*, 94.

²² İlter Uzel, "Galen ve Deneysel Tıp", *Erdem* 9/25 (05 Mayıs 1996), 440.

²³ Kuday - Akay, *Spiritualizm*, 94.

²⁴ Mesela bk. Yusuf Topyay, *Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-ı Kerim'de "Nefs" ve "Ruh" Sözcüklerinin Artsüremlili (Diachronic) Semantik İncelemesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 63.

²⁵ Mesela bk. Topyay, *Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-ı Kerim'de "Nefs" ve "Ruh" Sözcüklerinin Artsüremlili (Diachronic) Semantik İncelemesi*, 126, 129, 189.

²⁶ Kuday - Akay, *Spiritualizm*, 94.

²⁷ Özer, "Kalbi Atan Kadavralar/Sıcak Ölüler", 52-53.

²⁸ Kuday - Akay, *Spiritualizm*, 94.

²⁹ Bu hususta bk. Caner Taslamam, "Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Agnostik Tavır", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Şubat 2007), 41-68.

tanımladığımızda bunun tespitinin nasıl olacağı meselesi gündeme gelmektedir.

Modern teknolojik gelişmelerden önce, “hayat, vital (hayatî) sıvıların akması ile mümkündür” ilkesine istinaden, bir insanın kalbinin durması, dolayısıyla kan dolaşımının ve nefes almanın sona ermesi ömrünün sonu anlamına gelmekteydi.³⁰ Ölümün tespiti için de bazı basit teknikler yeterli görülmekteydi.³¹ 18. yüzyılda galvanik elektriğin bulunması bu anlayışı sorgulamayı getirmiştir. Fransız anatomist Jacob Winslow (ö. 1760), 1740’ta ölümün kesin işaretinin ancak insan cesedinin çürümeye başlaması olduğunu iddia etmiş (ki bu tez bugün de önemini yitirmemiştir); beyin ölümü için ilk teorik altyapı da Fransız anatomist ve fizyolog François Xavier Bichat’tan (ö. 1802) gelmiştir. O, organizmanın ölümü için farklı hücre sistemlerinin aynı anda ölmesinin gerekli olmadığını savunmuştur.³²

Modern tıp ve teknoloji ortaklığının iyice artması ile 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren ölümün teşhis edilmesiyle ilgili tartışmalar çoğalmıştır. 1950’li yıllardan sonra teknik destekle kalp atışı ve solunumun sürdürülme imkânı elde edilmiş, ayrıca organ nakli ile ilgili önemli adımlar atılmıştır. 1967 yılında yapılan ilk kalp nakli denemesi, ölümün “ne” olduğu ve “nerede” gerçekleştiği tartışmasını alevlendirmiştir.³³ Çünkü klasik ölüm tanımı kabul edildiğinde organ nakli ile ilgili problemler çıkmakta, nakil yapılmak istenen iç organlar kalbin durmasından kısa süre sonra öldüğü için işe yaramamaktadır. Bu da organ naklini savunan tıp çevrelerince yeni bir ölüm tanımının gündeme getirilmesine yol açmıştır.

İlkilîç’a göre beyin ölümü tartışmaları çerçevesinde uluslararası alanda ölüm için üç tanımlama şekli ön plana çıkmaktadır:

Ontolojik Ölüm Tanımı: İnsanın bilincinin ve şuurunun geri dönülmez bir şekilde kaybı durumunda o kişiyi ölmüş kabul eden bu tanımlama ABD’li bazı etikçiler tarafından kabul edilmektedir. Bu tanıma göre ölümün gerçekleşmesi için beyincik ve beyin sapının fonksiyonlarını yitirmesinin beklenmesine gerek yoktur; sadece beynin fonksiyonlarının geri dönüşsüz bir şekilde kaybolması yeterlidir. Bu tanımı kabul edenlere göre anensefal (beyinsiz) olarak dünyaya gelen bir bebek, kalbi çalışsa ve nefes alsa dahi ölü kabul edilmektedir. Bu tanım etik pek çok problem barındırdığı için genel kabul görmemektedir.

Biyolojik Ölüm Tanımı: Ölüm için, şuurun, bilincin, beden fonksiyonlarının merkezî koordinasyonunun ve yönetiminin geri dönüşsüz bir şekilde fonksiyonlarını yitirmesini şart koşan tanımdır. Bunun için beynin yanında beyincik ve beyin sapının da fonksiyonlarını, geri dönüşü olmayacak bir şekilde yitirmesi gerekmektedir. Bu durumda

³⁰ İlkilîç, “Beyin Ölümü Konseptinde İnsan Anlayışının Yeri ve Önemi”, 89; Selma Tepehan, *Beyin Ölümü ve Organ Naklinin Sağlık Personeli ve Hukuki Mevzuat Açısından İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Adli Tıp Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 2.

³¹ Özer, “Kalbi Atan Kadavralar/Sıcak Ölüler”, 48.

³² İlkilîç, “Beyin Ölümü Konseptinde İnsan Anlayışının Yeri ve Önemi”, 91; Lütfi Hanoğlu, “Nörolojik Açıdan Hayatın Sonu”, *Hayat Ne Zaman Başlar Ne Zaman Biter? Tıbbi, Dini ve Etik Sorunlar*, ed. Hakan Ertin - Merve Özyakal (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 171.

³³ Özer, “Kalbi Atan Kadavralar/Sıcak Ölüler”, 47.

kalp kendiliğinden atmakta, akciğerin fonksiyonu cihazlar yardımıyla sağlanmaktadır. Bilinen ve yaygın olarak kullanılan beyin ölümü tanımı bu gruba dahildir.

Geniş Anlamda Ölüm Tanımı: Kalp-dolaşım ölümü de denilen bu tanıma göre, beyin ölümü yanında akciğer ve kalp gibi diğer hayatî öneme sahip olan organların da fonksiyonlarını geri dönüşsüz bir şekilde yitirmesi gerekir. Eğer bu fonksiyonlar tıbbî cihazlarla yerine getiriliyorsa o kişinin hayatı devam etmektedir ve o insan henüz ölmemiştir. Bu tanıma göre beyin ölümü gerçekleşen bir kişi, tüm organları henüz fonksiyonunu yitirmedeği için, ölmekte olan biri olarak kabul edilmektedir.³⁴

Bunun haricinde farklı ölüm tanımları ve aynı terimlere farklı açıklamaların yapıldığı tanımlamalar da vardır. Mesela bunlardan birine göre: Solunum ve kalp durmasına, klinik ölüm; derin komaya girildiği ancak spontan (kendiliğinden) solunumun devam ettiği beynin sağ ve sol yarım kürelerinin ve korteksin (beyin zarının) ölümüne, serebral (kortikal) ölüm; beyin ile birlikte kalp, karaciğer, akciğerler, böbrekler, deri vs. tüm dokuların ölümüne, biyolojik ölüm denilmiştir.³⁵ Somatik ölüm ise “tüm hayatî hücrel aktivitenin kesilmesi”³⁶ şeklinde tanımlanmıştır.

2. İslâmî Telakkîde Ölümün Tanımı ve Gerçekleşmesi

Ölüm, insan için en temel meselelerden olduğundan İslâmî ilimlerin neredeyse tamamında söz konusu edilmiştir. Her ilim kendi açısından ölüm hadisesine bakmıştır. Biz konuyu temelde İslam hukuku açısından ele alacak, diğerlerine sadece konuyla bağlantılı olduğu kadariyle yer vereceğiz.

2.1. Ölüm Tanımı ile İlgili Ayet ve Hadisler

İslam’da ahiret inancı önemli bir yer tuttuğundan ölümle ilgili çok sayıda ayet ve hadis bulunmaktadır. Ancak burada ölümü tanımladığı ve nasıl gerçekleştiğini ifade ettiği düşünülen ayet ve hadislerle yer verilmiştir.

1- “Görsen o zâlimler ölüm dalgaları içinde boğulurken melekler ellerini uzatmış onlara, ‘çıkartın canlarınızı, bugün zillet azabıyla cezalanacaksınız, çünkü Allah’a karşı hak olmayanı söylüyordunuz ve Allah’ın âyetlerine karşı kibir taslıyordunuz’ derler.”³⁷

Tefsirlere göre ayetteki “ölüm dalgaları”, ölüm sekerâtı (sarhoşluğu) manasınadır; “meleklerin ellerini uzatması” ise, onlara ruhlarının çıkması için sırtlarına ve yüzlerine vurmasıdır.³⁸ Kâfirin ölüm anında melekler ona, azap, cehennem, Allah’ın gazabı gibi başına

³⁴ İlkılıç, “Beyin Ölümü Konseptinde İnsan Anlayışının Yeri ve Önemi”, 94-95.

³⁵ Hanoğlu, “Nörolojik Açıdan Hayatın Sonu”, 172.

³⁶ Dorland’s, 473.

³⁷ el-En’am 6/93. Meallerde Elmalılı Elmalı Hamdi Yazır’ın başta olmak üzere meallerden de istifade edilmiştir.

³⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-ğur’ân (Tefsîr)* (Mekke: Dâru’t-Terbiye ve’t-Türâs, ts.), 9/409-410; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Bâselûm (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1426), 4/174-175.

gelecekleri haber verince ruhu bedeninde parça parça olur ve çıkmaktan imtina eder. Bunun üzerine melekler, ruhları bedenlerinden çıkana kadar onlara “çıkarmın canlarınızı!” diyerek vururlar.³⁹

“O halde melekler onların yüzlerine ve arkalarına vura vura canlarını alırlarken nasıl olacak bakalım!”⁴⁰ ayeti de benzer şekilde tefsir edilmektedir. Bu iki ayetin tefsirleri ruhun bedenini tamamladığını ve ölümün onun çıkması ile gerçekleşeceğini ifade etmektedir.

2- “Aleyhlerinde acele etme, biz onlar için ancak bir sayı sayıyoruz.”⁴¹

Bu ayette geçen “saymaya” İbn Abbas (r.a.), dünyada aldıkları nefeslerinin sayılması manasını vermiştir. Ona göre nefesler aynı yaş ve ecel gibi sayılıdır.⁴² Mâturîdî (ö. 334/944), bunu doğrudan kendi görüşü gibi kaydetmiştir.⁴³ Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) de verdiği manalardan biri bu yöndedir.⁴⁴ Bu tefsirler ölümün nefese bağlı olduğunu, beyne bağlı olmadığını göstermektedir.

3- “Biz kendilerini, kuruyup biçilmiş ekine, sönmüş ateşe çevirinceye kadar bu feryatları sürüp gider.”⁴⁵ ayetinde geçen “خَالِدٍ” kelimesi, ölüme işaret etmektedir. Çok sayıda müfessir bu kelimeye ‘ölüler’ anlamı vermiştir.⁴⁶ Onlar, ateşin söndüğü gibi sönmüşler yani ölmüşlerdir.⁴⁷ Burada hayatın bitmesi, ateşin sönmeye benzetilmiştir.⁴⁸ Bu ayet İbn Sînâ (ö. 428/1037) başta olmak üzere hekimlerin ve İslam âlimlerinin, vücudun soğumasını ölüm alameti saymalarına delil niteliğindedir.

4- “Hayır biz hakkı bâtılın tepesine fırlatırız da beynini parçalar, bir de bakarsın o anda mahvolmuştur”⁴⁹

Bu ayetin tefsirinde “قَتْلُهُ” kelimesi beyne ulaşan yaralama olarak tefsir edilmiştir. Başın beyne hasar verecek şekilde yaralanmasından sonra o kişinin yaşayamayacağı ifade edilmiştir. “زَاهِقٍ” kelimesine de helak olma manası verilmiştir. Bir görüşe göre de “gitmek”

³⁹ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Şur'ânî'l-'azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 3/302.

⁴⁰ Muhammed 47/27.

⁴¹ Meryem 19/84.

⁴² Taberî, *Tefsîr*, 15/628.

⁴³ Mâturîdî, *Te'vîlât*, 7/260.

⁴⁴ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki ğavâmi'izî't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2/42; Ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb*, 21/565; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Şur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Eṭṭafeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Masriyye, 1384), 11/150.

⁴⁵ el-Enbiyâ 21/15

⁴⁶ Mesela bk. Muhyissünne el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1417), 5/312; Kurtubî, *Tefsîr*, 11/275.

⁴⁷ Abdülkadir Bayam, “Kur'an'da Ölümle İlgili Fiiller ve Arapça'daki Genel Görünüm”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 31 (2016), 19.

⁴⁸ Alî b. Muhammed el-Mâverîdî, *Tefsîrû'l-Şur'ân (en-Nüket ve'l-'uyûn)*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/439-440.

⁴⁹ el-Enbiyâ 21/18

manasındadır. Buna göre hak Kur'an, batıl da şeytandır.⁵⁰

Başa vurulan darbe ile baş yarılr ve beyin zarı yırtılırsa yara “dâmiğa/دامعة” adını alır.⁵¹ İmam Muhammed bunu yaralama değil öldürme olarak görmüştür. Çünkü bu olduğunda genellikle nefis (can) kalmaz (ölüm gerçekleşir).⁵²

Bu ayette bizim dikkatimizi çeken, benzetmenin beyin parçalanması, beyne hasar verme üzerinden yapılmasıdır. Bazıları “زَاهِقٌ” için canın çıkması manasını vermiştir ki, buna göre beyin parçalanmasını takiben can çıkmaktadır. Yani beyin ölümü canın çıkmasını değil, canın çıkması beyin ölümünü takip etmektedir.

5- “Sonra da ondan vet'ini keser atardık. O vakit sizden hiçbiriniz ona siper de olamazdınız.”⁵³

Vet'in hakkında dört görüş vardır: 1- Kalbin ana atardamarı yani aorttur. 2- Bel kemiğinin iliği, omurilik. 3- Kalp, onun zarı ve çevresi. 4- Omur ile boğaz arasındaki damardır.⁵⁴ İkrime, “eğer bu damar koparsa kişi, acıkırsa acıktığını, doyarsa doyduğunu bilmez” demiştir.⁵⁵

Ayet ölümün geliş şekillerinden birini tasvir etmiştir. Müfessirlerin ekserisine göre vet'in kesildiğinde hayat son bulur. Bu ayet ölümü kalple bağlantılı göstermektedir.

6- “Hele can boğaza (hulkuma) dayandığı zaman, O vakit siz bakar durursunuz. (O anda) biz ona sizden daha yakınız, ama göremezsiniz.”⁵⁶

Bu ayette “can” diye tercüme edilen kelime için tefsirler aynı manada olmak üzere nefis ve ruh kelimelerini kullanmışlardır.⁵⁷ Aslında bu kelime ayet metninde bulunmamaktadır. Ancak müfessirler önceki ayetlerde nefis/ruh kelimesi geçmese de mananın bunu gerektirdiğini söylemişlerdir. Ayette boğaz kelimesi ile karşılanan “hulkum” ise nefes alınan veya yemek yenen (gırtlak/boğaz) yerdir.⁵⁸ Bazı Hanefî fakihlerine göre ise nefes borusu demektir.⁵⁹ Ayetin manası nefsin/ruhun cesetten çıkmak için boğaza kadar gelmesi

⁵⁰ Taberî, *Tefsîr*, 16/240-241; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tıyb (S. Arabistan: Mektebetü Nizar, 1419), 8/2448; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413), 2/422.

⁵¹ Ebü'l-Bekâ Tâceddin Behram ed-Demîrî, *Tahbîru'l-Muhtaşarı Halîl*, thk. Ahmed b. Abdülkerim - Hâfız b. Abdurrahman (Merkezü Necîbüye, 1424), 5/241; Ebu'l-Mehâsin Fahrülislâm er-Rûyânî, *Bahri'l-mezheb fi fûrû' mezhebi'l-îmâm eş-Şâfi'î*, thk. Tark Fethi es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 12/137.

⁵² Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-Mârifet, 1414), 26/73-74; 'Alâeddîn Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 7/296; Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'îk şerhu Kenzî'd-dekâ'ik* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.), 8/380.

⁵³ el-Hâkkâ 69/46-47.

⁵⁴ Mâverdî, *Tefsîrül-Kur'ân*, 6/87; Mukatîl b. Süleyman, *et-Tefsîrül-kebir*, thk. Abdullah Muhammed Şehhâte (Beyrut: Daru İhyâi't-Turas, 1423), 4/425; Taberî, *Tefsîr*, 23/244-245.

⁵⁵ Kurtubî, *Tefsîr*, 18/276.

⁵⁶ el-Vâkıa 56/83-85.

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/470.

⁵⁸ Abdülhak İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 5/253.

⁵⁹ Alâeddin es-Semerkandî, *Tuhfetu'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/68; Bedrüddîn el-

demektir.⁶⁰ Fahreddin er-Râzî (öl 606/1210) ise boğaza dayananın nefis, hayat veya ruh olduğunu söylemektedir.⁶¹

7- “Hayır hayır! Ne zaman ki can köprücük kemiğine dayanır, (bu hastayı) ‘tedavi edebilecek kimdir?’ denir. (Can çekişen) bunun gerçek bir ayrılış olduğunu anlar.”⁶²

Ayette geçen “terâkiy/الترقي” yaygın olarak, boğaz ile omuzun birleştiği yerdeki kemikler yani köprücük kemikleri olarak tefsir edilmiştir.⁶³ Bunun yanında “boyun damarları”⁶⁴ ve “hulkum/boğaz”⁶⁵ manaları da verilmiştir. Buna göre mana, “nefs/ruh ölüm anında ayaklardan çekilip köprücük kemiklerine kadar getirilince”⁶⁶ veya “ruh mekânından ayrılıp boyun damarlarına ya da boğaza kadar gelince”⁶⁷ demektir.

Bu iki ayete verilen mânâlara göre ruh baş bölgesinde değil vücudun tamamında veya baştan aşağıda bir bölgededir.

8- Bu husustaki hadislerin ekseri ruhun bedenden çıkışını tasvir eden hadislerdir. Bunlardan uzunca bir hadis olan Berâ b. Azib (r.a.) hadisine göre ruh bedeninin tamamındadır ve müminden kaptan suyun damlaması gibi, kâfirden ise tırtıklı şişin ıslak yünden çıktığı gibi çıkacaktır.⁶⁸

9- Peygamber Efendimiz, “Görmüyor musunuz, insan öldüğü zaman gözleri nasıl dikilip kalıyor?” diye ashabına sormuş; sonra da bunun sebebini “gözün, nefsinin yani çıkan ruhunu takip etmesi” ile açıklamıştır.⁶⁹

Buna benzer bir hadiste de Rasûlullah (s.a.v.) vefat eden Ebu Seleme’nin (r.a.) açık kalan gözlerini kapatmış ve “ruh kabzedildiğinde muhakkak göz onu takip eder” buyurmuştur.⁷⁰

⁶⁰ Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 11/556. Aynî, “nefes borusu” manasına delil olarak bu ayeti göstermiştir.

⁶¹ Taberî, *Tefsîr*, 23/156; Ebû İshâk İbrahim ez-Zeccâc, *Meânî'l-Kur'an ve i'râbuhû*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408), 5/116; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 9/508; Semerkandî, *Tefsîr*, 3/398; Ebû'l-Hasen Vâhidî, *el-Basîf fî tefsîri'l-Kur'an*, thk. Heyet (S. Arabistan: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1430), 21/265. Taberî, nefis; Zeccâc ruh, Vâhidî, nefis veya ruh demiştir.

⁶² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 29/436.

⁶³ el-Kıyâme 75/26-28.

⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/734.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 10/352.

⁶⁶ Semerkandî, *Tefsîr*, 3/523.

⁶⁷ Muhammed İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-âzîz*, thk. Hüseyin b. Ukkâşe - Muhammed b. Mustafa Kenz (Kahire: el-Fâruku'l-Hâdise, 1423), 5/65; Mâverîdî, *Tefsîrü'l-Kur'an*, 6/157.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 10/352; Semerkandî, *Tefsîr*, 3/523.

⁶⁹ Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Muşanneff fî'l-e'hâdiş ve'l-âşâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409), 3/54-56 (No. 12059); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), 30/499-502; Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'z-Züh'd ve'r-rekâ'ik*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 1/430-433 (No. 1219); İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 47-48, 181. Hadis sahihtir.

⁷⁰ Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdüllbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Cenâiz”, 9 (No. 921).

⁷¹ Müslim, “Cenaiz”, 7 (No. 920); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 44/165 (No. 26543); Ebû 'Abdillâh Muhammed

Nevevî (ö. 676/1277), bu hadisin ruhun bedene hulul etmiş latif bir cisim olduğunu söyleyen Şafîî kelimcilerinin ve onlara muvafakat edenlerin görüşlerine delil olduğunu, ruhun gitmesi ile hayatın da gideceğini söylemektedir.⁷¹

Süyûtî (ö. 911/1505), Nevevî'nin kişinin ruh bedende bulunduğu müddetçe görebileceğine, ruh bedenden ayrılınca diğer duyularla birlikte görmenin de biteceğini söylediğini aktardıktan sonra, 30 yıllık tetkikinden sonra bu hadisten şu iki hükmün çıkarılacağını söylemektedir: a) Ruh bedenden çekilir ve yavaş yavaş ağızdan çıkarılır, en son kafa ve gözlerden çıkarılır. Göz, ruhun çıkan büyük bölümüne bakar, kendisinden de çıkınca öylece donup kalır. b) Çok sayıda kişinin ifade ettiği üzere ruhun, beden dışında olsa bile, bedenle bir bağlantısı bulunur; bu sayede insan görür, duyar, (başkasını) bilir ve selamı iade eder. Bu hadis bu konuda en kuvvetli delildir.⁷²

10- Hz. Aişe'nin (r. anha) anlatımına göre Rasûlullah (s.a.v.) vefat ettiği hastalığı esnasında: “Ben Hayber’de yediğim yemeğin (zehrinin) acısını hep hissederdim. İşte bu an o zehir sebebiyle kalp damarımın kesildiğini hissediyorum!” demiştir.⁷³

Hadiste geçen “أُبْهَرِي/ebherî” kelimesini sırttan çıkıp kalbe kadar giden damar ve aort olarak açıklamışlardır ki bu kesildiği zaman insan ölür demişlerdir.⁷⁴ Bu kelime için kalpten çıkan iki ana damar olduğu, vücuda dağılan arterlerin bunlardan doğduğu da söylenmiştir.⁷⁵ Bu hadis de ölümü kalple bağlantılandırmaktadır.

11- İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) aktardığı hadislerden birinde, ruhun her tırnak ve eklemin altından çıkarılacağı, ruh çıkan uzuvların birbiri ardınca öleceği ve soğuyacağı ifade edilmiştir.⁷⁶

12- Bir hadiste, “Ölüm meleğinin yardımcıları vardır. Onlar damarları keserek, ruhu boğaza/gırtlığa gelene kadar parça parça toplarlar. Oraya gelince de ölüm meleği ruhu (teslim) alır.” buyrulur.⁷⁷

Buna benzer tebe-i tâbiîn mürseli bir hadiste de: “Ey Allah'ım! Ruhu sinirlerden,

İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî (Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabiyye, 1952), “Cenâiz”, 6 (No. 1454).

⁷¹ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şaḥîhi Müslim b. Ḥaccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1392), 6/223.

⁷² Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dîbâc 'alâ Şaḥîhi Müslim b. el-Ḥaccâc*, thk. Ebû İshak el-Huveynî (Huber: Dâru İbn Affan, 1416), 3/11.

⁷³ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâḥîḥ*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), “Meğâzî”, 83 (No. 4428); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/356 (No. 23933).

⁷⁴ Şihâbüddîn İbn Hacer Askâlânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mî'etî's-şâmine*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Saydarâbâd/Hindistan: Meclisü Dâiretü'l-Meârif, 1972), 8/131.

⁷⁵ Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Şaḥîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, ts.), 18/61.

⁷⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûḥ*, 49-50, 187-188; Celâleddîn es-Süyûtî, *Mâ revâhü'l-esâtîn fî 'ademi'l-mecî' ile's-selâtin*, thk. Mecdi Fethi es-Seyyid (Mısır: Dâru's-Sahâbe, 1991), 75; Celâleddîn es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-menşûr fî t-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/318. Süyûtî hadisi zayıf kaydıyla nakletmiştir.

⁷⁷ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436), 25/536; Kurtubî, *Tefsîr*, 17/231.

akciğerlerden (solunum yollarından) ve parmak uçlarından çekip alıyorsun...” ifadesi geçmektedir.⁷⁸

Bu üç hadis, ruhun tüm bedene dağıldığını ve ölümün de onun tüm bedenden çekilmesi ile olacağını ifade etmektedir. Hadislerdeki bu mana ölümden sonra geri dönüş tecrübesi yaşayanlar tarafından da dile getirilmektedir. Onlar, ruhlarının bedenlerinden aşağıdan yukarıya doğru çekilip en son kafadan çıktığını, girerken de baştan ayağa doğru olduğunu söylemektedirler.⁷⁹

2.2. İslam Hukuk Literatüründe Ölüm Tanımı ve Gerçekleşmesi

İslam’a göre insan, Allah Teâlâ tarafından en güzel kıvamda yaratılmış,⁸⁰ mükerrer kılınmış,⁸¹ kendisine yeryüzü halifelîği verilmiş⁸² ve emaneti yüklenmiştir.⁸³ Hz. Âdem’in, buna bağlı olarak âdemoğullarının yaratılışında ikili bir yapı bulunmakta, bunun bir tarafını maddi biçimi (beden), diğer tarafını ise ona üflenmiş ruh (can) oluşturmaktadır.⁸⁴ Bu durum âyette açıkça ifade edilmiştir:

*“O ki yarattığı her şeyi güzel yarattı ve insanı yaratmaya bir çamurdan başladı. Sonra onun soyunu bir öz sudan, değersiz bir sudan yarattı. Sonra onu şekillendirip ona ruhundan üfledi.”*⁸⁵

İslam uleması da insanın ruh ve bedenden oluştuğu üzerinde ittifak etmiştir. Ruhun mahiyeti ve bedenle ilişkisi üzerinde ise ihtilaf etmişlerdir.

Ruhun rüzgâr cinsinden şeffaf (rakîk) bir cisim olduğunu söyleyen Askerî (ö. 382/992), doktorların bir bölümünün ruhun yerinin göğüste diyafram ve kalbin bulunduğu yer olduğunu; bir bölümünün de bedenin tamamına yayıldığını iddia ettiklerini ancak bu hususta çok ihtilaf olduğunu söylemektedir.⁸⁶

İnsanı beden, can ve ruhtan müteşekkil kabul eden Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023), ruh ve can arasındaki farkları anlatırken, canın bazen zayıflayan bazen güçlenen, bazen sağlıklı bazen hastalanan cisim türü bir varlık olup ruh ile beden arasında araç olduğunu, ruhun onun aracılığıyla kendi yetenek/kuvvetlerini bedene akıttığını söylemektedir.⁸⁷ Ruha ihtiyaç duymadan diğer canlılar var olabilir ancak insan olabilmek

⁷⁸ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 4/462; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Câmi'u'l-ehâdis* (Mısır, 1423), 6/172 (No. 4951); Alî el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-efâl*, thk. Bekrî Hayyânî - Safvetü's-Sekâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1401/1981), 2/204 (no. 3766). Hadis tebe-i tâbiîn râvisi tarafından sahabe ve tabiîn râvisi atlanarak rivayet edilmiştir. Irâkî zayıf demiştir.

⁷⁹ Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, 132.

⁸⁰ et-Tîn 95/4

⁸¹ el-İsrâ 17/70.

⁸² el-Bakara 2/30-33.

⁸³ el-Ahzâb 33/72.

⁸⁴ Murteza Bedir - Halil Kılıç, “İnsan Hayatı Ne Zaman Başlar? Ruh-Üfleme Kavramına İlişkin Bir İnceleme”, *Hayat Ne Zaman Başlar Ne Zaman Biter? Tıbbi, Dini ve Etik Sorunlar*, ed. Hakan Ertin - Merve Özyaykal (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 83.

⁸⁵ Secde 32/7-9.

⁸⁶ Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 103.

⁸⁷ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâ'ir ve'z-zehâ'ir*, thk. Vedâd el-Kâdî (Beyrut: Dârü Sadr, 1988), 3/351; Ebû

için ruha ihtiyaç vardır. Ruh var olmak için aslında cana ihtiyaç hissetmez ancak beden doğrudan ruhun emirlerini kabulden aciz olduğu için ruh can vasıtasıyla bedende tasarrufta bulunur.⁸⁸

İbn Sînâ'ya göre insan, ruh ve bedenden meydana gelmiştir ve bu ikisi ontolojik anlamda birbirinden tamamen farklıdır. Beden ancak ruhuyla birleştiği zaman insan adını alabilir. Ruh, bedene canlılık verir, güç katar ve uygun durumlarda ondan ayrılabilir.⁸⁹ O, ruhun bedenle ilişkisini bir alet/enstrüman kullanan kişinin aletle ilişkisine benzetmiştir. Ruh küllîleri ve buradan çıkan aklın tercihlerini idrak ederek bedeni yönetir.⁹⁰ İbn Tufeyl (ö. 581/1185) de ruhun bedeni bir araç gibi kullandığını belirterek bu konuda İbn Sînâ ile aynı görüşte olduğunu ortaya koymuştur.⁹¹

Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre ruh, bedenle iç içe geçmiş, latif bir cisimdir ve genel olarak bedeni terk ettiği zaman onu hayatın sona ermesi takip eder. Ayrıca ona göre hayat, cevherlerin kendisi ile diri olduğu bir arazdır ve ruh da hayat ile diri olur.⁹²

Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre, bedendeki kalp, ruhun membaı ve madenidir.⁹³ Burada ruhtan kastedilenin vücuda canlılık veren şey olduğu anlaşılmaktadır. Gazzâlî, kalbin iki manası olduğunu, bedendeki çam kozalağı şeklindeki kalp ile Rabbânî ve ruhânî bir latife olan kalbin arasında bir bağlantı bulunduğunu, ancak insanların büyük bölümünün bu alakayı anlamaktan aciz kaldığını söylemekte ve bu bağlantıyı, araz ile cisim, sıfat ile mevsuf, alet kullanan ile alet ve mekân ile mekânı kullanana benzetmektedir.⁹⁴ Gazzâlî, ruhun da iki manası olduğunu, birincisinin, membaı cismanî kalbin boşluğu olan ve damarlar yolu ile bütün vücuda yayılan canlılık olduğunu söylemekte ve bu ruhu, kandile (ışık kaynağına) benzetmektedir. Nasıl ki kandilin ışığının ulaştığı her yer aydınlanırsa bu ruhun vardığı yerler de (göz, kulak vb.) canlanır. İkincisi de aynı kalpteki gibi idrak sahibi, bilen bir latifedir.⁹⁵ Ona göre ayet ve hadislerde geçen akletme, anlama ile ilgili ifadeler ruhanî kalple ilgilidir. Ancak bu latif kalbin vücuttaki cismanî kalple bağlantısı olup sanki orası latif kalbin mekânı ve memleketidir.⁹⁶ Gazzâlî'ye göre beden ve organlar ruhun aletleri konumundadır. Ne zaman ruh bunlarda tasarrufta bulunamazsa ondan ayrılır. Ruh, gözle

Hayyân et-Tevhîdî, "Otuz Beşinci Gece", çev. A. Sait Aykut, *Cogito (Ölüm Bir Topoğrafya)* 40 (Yaz 2004), 25.

⁸⁸ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşârîr*, 3/352-353; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, "Otuz Beşinci Gece", 28.

⁸⁹ Mirpenç Akşit, "İbn Sina ile Kierkegaard'ın Ölüm Anlayışının Karşılaştırılması", *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* 39 (2013), 3.

⁹⁰ Akşit, "İbn Sina ile Kierkegaard'ın Ölüm Anlayışının Karşılaştırılması", 4.

⁹¹ İbn Sina - İbn Tufeyl, *Hay bin Yakan*, haz. N. Ahmet Özalp, çev. Babanzade Reşid - M. Şerefeddin Yalıtıkaya (İstanbul: YKY Yayınları, 2021), 98.

⁹² İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâ'it'l-edilleti fi uşûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - A. Abdül Mün'im Abdülhamîd (Kahire, 1369), 377.

⁹³ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/3; Yusuf Sıdkî el-Mardinî, *Mesîru Umûmî'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâ Ulûmî'd-Dîn (İhyâ Tercüme ve Şerhi)*, haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 7/14.

⁹⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/3; Mardinî, *İhyâ Tercüme ve Şerhi*, 7/15.

⁹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/3-4; Mardinî, *İhyâ Tercüme ve Şerhi*, 7/16-17.

⁹⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/5; Mardinî, *İhyâ Tercüme ve Şerhi*, 7/21.

görür, kulakla işitir, el ile iş yapar, kalp ile eşyanın hakikatini bilir. Ona göre burada kastedilen kalp ruhtan ibarettir.⁹⁷

Şazeli⁹⁸ (ö. 656/1258), ehlişünnet kalamcı, hadisçi, fakih ve sûfilerin ruhu, bedene girmiş latif bir cisim olarak gördüklerini ve onun gitmesi ile hayatın gittiğini söylemiştir. O, muhakkik bir âlimin, “suyun yeşil ud ağacına girmesi gibi ruh beden ile iç içe geçmiş latif bir cisimdir” yazdığını aktarmıştır.⁹⁹

İbn Kayyim’e göre ruh bir cisimdir ve insan, ruh ve bedenden müteşekkildir.¹⁰⁰ Ruh, duyu organları ile bilinen cisimlerden farklı nurdan bir cisim olup ulvî, hafif, diri ve hareketli bir varlıktır. Organların cevherlerine (özlerine) nüfuz eder ve onlarda suyun gülde, yağın zeytinde, ateşin kömürde bulunması gibi bulunur. Azâlar bu latif cisimden gelen etkileri kabule müsait olduğu müddetçe bu organlarla iç içe geçmiş şekilde ruh organlarda kalır. Bunun etkisi organın his, hareket ve iradesi ile ortaya çıkar. Ne zaman beden bu etkiyi kabul edemez hale gelirse o zaman ruh bedenden ayrılır ve ruhlar alemine gider.¹⁰¹ İbn Kayyim bu görüş için Kitap, sünnet, sahabe icmaı, akıl ve fitrattan deliller getirmiştir.

İbn Arafe¹⁰² (ö. 803/1401) ruhun, cesede benzediğini, iki el, iki ayak, iki göz ve başı olan bir varlık olduğunu öne sürmüştür.¹⁰³

Elmalılı (1878-1942), Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin görüşüne benzer şekilde, cismânî hayatıyete hayvânî ruh, akıl ve temyiz ruhu olan nefis-i nâtıkaya ise Allah’ın üflediği insânî ruh demiş ve hayvânî ruhu ölüm meleşinin, insanî ruhu ise Allah Teâlâ’nın kabzedeceğini söylemiştir.¹⁰⁴

Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) bu görüşleri özetleyerek İslam mütefekkirlerinin ruh konusunda üç farklı görüş ortaya koyduğunu söylemektedir: Birinci görüşe göre ruh, beden haricinde canlı, hareketli, latif bir cisimdir. Bedenle ilişkisi gülsuyunun güle sirayeti gibidir. Yani tüm bedene yayılır. Ruhun bedene sirayetiyle hayat, bedenden sirayetinin kesilmesiyle de ölüm meydana gelir. İkinci görüşe göre ise ruh, soyut bir cevherdir. Mekâna ihtiyacı olmadığından cesede hulul etmez. Bedenden bağımsızdır. Ancak ceset vasıtasıyla his ve tecrübe eder. Ruhun bedene bağlantısı ile hayat, bedenle ilişkisinin kesilmesiyle de ölüm gerçekleşir. Bilmen bu ilişkiyi elektrikle, çalıştırdığı aletlerin ilişkisine benzetmiştir.

⁹⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/493-494.

⁹⁸ Şazeliyye tarikatının kurucusu. Tam adı Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b Abdillâh b Abdilcebbar eş-Şazeli'dir.

⁹⁹ Muhammed b. Muhammed b. Sâlim el-Meclisî, *Levâmi'u'd-dürer fi hetki estâri'l-Muhtaşar* (Nuakşot-Moritanya: Dâru'r-Rıdvân, 2015), 3/26; Ayrıca bk. Abdullah Muhammed Abdullah, “Nihâyetü'l-hayâtî'l-insânîyye”, *Mecelletü Mecmei'l-Fikhi'l-İslâmîyye*, ts., 3/3/208.

¹⁰⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, 178.

¹⁰¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, 178-179.

¹⁰² Mâlikî fakihi İbn Arafe'nin tam adı, Ebû Abdillâh Muhammed b Muhammed b Muhammed b Arafe el-Vergammî et-Tûnisî'dir.

¹⁰³ Meclisî, *Levâmi'u'd-dürer*, 3/26; Ayrıca bk. Abdullah Muhammed Abdullah, “Nihâyetü'l-hayâtî'l-insânîyye”, 3/3/208.

¹⁰⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, ts.), 6/4128-4129.

Üçüncüsü ise ruhu manevî bir nur gören mutasavvıfların görüşüdür.¹⁰⁵

İnsan için ruhun mahiyetini tamamıyla idrak etme imkânı olmadığını söyleyen Bilmen, insanın asıl hakikati, “ben” diye kendisinden tabir edilen ve daima aynılığını koruyan ruhun oluşturduğunu ve “rabbânî latifeden ibaret” olduğunu; daima değişim ve dönüşüme maruz bulunan bedenın ise ruhun bir aleti “idrak, irade, hassasiyet” gibi onun eserlerinin ortaya çıkış aracı olmaktan başka bir şey olmadığını söylemektedir.¹⁰⁶

Bu görüşlere baktığımızda İslam âlimlerinin ruhla beden ilişkisinde temel iki görüşü tercih ettiği söylenebilir: Ruh ya bedenın tamamına yayılmıştır ya da bir yerde bulunup oradan vücudu idare etmektedir. Bedeni bir yerden idare ettiğini söyleyenler de genellikle bunun yeri olarak kalbi göstermişlerdir. Fuzûlî (ö. 963/1556) kendisinden önceki tabip ve hakîmlerin görüşlerini yansıtacak şekilde ruhun bedene girip bütün uzuvları dolaştıktan sonra beyin, akciğer ve gönül (kalp) olmak üzere üç önemli uzuv gördüğünü, beyin ve ciğeri gezdikten sonra gönlü saltanat yeri olarak seçtiğini, oradan bedeni idare ettiğini söylemektedir.¹⁰⁷

Haluk Nurbâki'ye (1924-1997) göre de ruh bedenın biyolojik yapısına hayat vermektedir¹⁰⁸ ve onun bedenden ayrılması ile hayat son bulur.¹⁰⁹ Beyin ruhun aleti (piyano tuşları) gibidir ve tüm bilinç ve idraki temsil etmez.¹¹⁰ Doğrudan kalbe bağlı sinir sistemleri de vardır ve tüm vücudu korumak için bulunan merkezi bilgisayarda bir problem olursa devreye girerler. Beden, ruh, gönül arasında iletişim sağlayan bitkisel sinir sistemi de vardır ve bütün vücudun, organların çalışması, yaşlanması hatta ölüm bu sistemle yakından ilgilidir. Duyguların ana merkezi kalptir.¹¹¹ Ruh ne hücreye ne de beyne sığar.¹¹²

Ölüm de ruhun bedenle olan bağlantısının sona erip bedenden ayrılması ve aralarına engel girmesi¹¹³ olarak kabul edilmiştir. Bunun nasıl olacağı hususunda ise çeşitli açıklamalar vardır.

Ebu Hayyân'a göre, bu terk ya bedenın hayat maddesini taşıyamaması ya ruhun ancak bu boşaltma ile tamamlanacak başka bir işe karar vermesi ya da her ikisi sebebiyle olacaktır.¹¹⁴

¹⁰⁵ Ömer Nasûhi Bilmen, *Açıklamalı İlm-i Kelam Dersleri (Muvazzah İlm-i Kelam)*, sad. Salih Sabri Yavuz-Faruk Sancar (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015), 359.

¹⁰⁶ Bilmen, *Açıklamalı İlm-i Kelam*, 352-353.

¹⁰⁷ Fuzûlî, *Sıhhat ve Maraz*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Milli Mecmua Basımevi, 1940), 23-24.

¹⁰⁸ Haluk Nurbaki, *İnsan Bilinmezi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1991), 88.

¹⁰⁹ Nurbaki, *İnsan Bilinmezi*, 93-96.

¹¹⁰ Nurbaki, *İnsan Bilinmezi*, 99.

¹¹¹ Nurbaki, *İnsan Bilinmezi*, 63.

¹¹² Nurbaki, *İnsan Bilinmezi*, 101.

¹¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Tezkire fî ahvâli'l-mevtâ ve'l-âhire*, thk. Sâdık b. Muhammed b. İbrahim (Riyad: Dâru'l-Minhac, 1425), 1/112; İbn Sînâ, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi - Namaz Risalesi*, çev. M. Hazmi Tura (İstanbul: Orhan Mete Matbaası, 1959), 13, 18; Gazzâlî, *İhyâ*, 4/494.

¹¹⁴ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâ'ir*, 3/356.

İbn Sînâ, ruhun hareketinin vücudun içine veya dışına olduğunu; dışına olduğunda bazen ruhun bedenle bağlantısının koptuğunu ve bunun bayılma (koma) veya ölüme yol açtığını; içeri olduğunda ise bunun çok fazla olması halinde ruhun boğulacağını ve bunun da şiddetli bayılma (koma) veya ölüme yol açacağını söylemektedir. Ona göre ruhun dışarı hareketinde el ayaklar soğur; içeri hareketinde ise beden soğur ancak içeri hararetili olur.¹¹⁵

İbn Sînâ genel olarak ölümün vücudun tabii sıvılarının bitmesi ve bunun da vücudun tabii sıcaklığını bitirmesi ile olacağını söylemektedir.¹¹⁶ Bunun da gıdayı hazmedemekten kaynaklanan vücuda yabancı sıvının hâkim duruma gelip vücudun sıcaklığını yok etmesi ile olacağını söylemektedir.¹¹⁷

Gazzâlî'ye göre ölüm anında ruh bedenin her bir parçasından, damarlardan, sinirlerden, eklemlerden çekilir.¹¹⁸

Ölümün ne'liği hakkında da çeşitli görüşler vardır. Ölümün vücûdî mi, ademî mi (varlık mı yokluk mu) olduğunda ihtilaf edilmiştir. Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) görüşü, hayata zıt vücûdî bir keyfiyet (varlığı olan bir nitelik) olmasıdır. Alaaddin el-Buhârî (ö. 730/1330) ehli-sünnetin, “O (Allah) ölümü ve hayatı yaratmıştır.”¹¹⁹ ayetine istinaden ölümün varlığı olan bir emr (أَمْرٌ وَجُودِيٌّ) ve hayatın zıddı olduğu görüşünde olduğunu söylemektedir.¹²⁰ Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413)¹²¹ ve Haraşî (ö. 1101/1690) de aynı kanaattedir. Haraşî'ye göre hayvanî cisim aynı anda hem ölümden hem de hayattan ârî olamaz; ancak ölüm ve hayat bir vücutta birleşmez.¹²²

Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra), “ölüm, hayatla vasıflanabilenlerde hayatın bulunmamasıdır” tanımını tercih etmiş ve “Allah Teâlâ'nın diri olanlarda yarattığı, varlığı olan bir niteliktir ki hayata zıttır” tarifini “denildi” diyerek vermiştir. Ölüme bir varlık verenlerin delil getirdiği, “O (Allah), ölümü ve hayatı yaratmıştır.” ayetindeki yaratmayı takdir olarak tefsir etmiş ve varlık takdir edildiği gibi yokluk da takdir edilir, demiştir.¹²³

Büceyrîmî (ö. 1221/1806) ölüm için “ruhun cesetten ayrılmasıdır”, “hayata zıt bir arazdır” ve “hayat şanından olanlarda canlılığın olmamasıdır” diye üç tanımı vermiş ve

¹¹⁵ Tokadî Mustafa Efendi, *Tahbüzü'l-Mathûn el-Kânûn Fi't-Tıbb Tercümesi*, haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 1/411.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, thk. Muhammed Emin el-Dinnâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420), 3/192, 201; Tokadî Mustafa Efendi, *Tahbüzü'l-Mathûn*, 1/741, 889.

¹¹⁷ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, 1/26-27; Tokadî Mustafa Efendi, *Tahbüzü'l-Mathûn*, 1/120. Tercümede bir eksik var. Vücudun tabii sıcaklığının gidermeye yardımcı iki vecih için tercümede vech-i evvel denmiş fakat vech-i sâni gelmemiştir. “Vech-i sâni, keyfiyetin zıddı” olması gerekirdi

¹¹⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/461.

¹¹⁹ Mülk 67/2

¹²⁰ Alâüddîn Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî* (İstanbul: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1890), 4/313.

¹²¹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 235.

¹²² Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *eş-Şerhu's-şagîr 'alâ Muhtaşarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1317), 2/113.

¹²³ Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfû'l-ıtlâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), 2/1668.

üçüncü tanımı, düşüğü (cenini) tanıma girdirmesi, cansızları tanımdan çıkarması sebebiyle en güzeli olarak kabul etmiştir. Ona göre, “ölüm ruhun cesetten ayrılmasıdır” tanımı düşüğü içine almadığı için eksiktir. Çünkü kendisine ruh üflenmeden düşen cenin için, ruhu olmadığı halde, ölü (meyyit) denmektedir. “Hayata zıt bir arazdır” tanımı da cansızları kapsamadığı için eksiktir. Çünkü ölüm arazi bulunduğu halde cansızlara ölü (meyyit) denmemektedir.¹²⁴

Ruhun tam olarak mahiyeti bilinemediği gibi bundan sonra da bilinme ihtimali bulunmamaktadır. Ruhun bedeni terk etme anını tespit imkânı da olmadığından, ölüm kararının bedendeki zahirî belirtilere dayanarak verilmesi gerekmektedir.¹²⁵ Bu sebeple ulema bununla ilgili çeşitli açıklamalar yapmışlardır.

Fıkıh kitaplarında ölüm alametleri olarak sayılan hususlar, ayakların kendini salması, avuçların ayrılması, burnun gerginliğin kaybetmesi, yüzün derisinin sarkması, şakakların çökmesi gibi hususlardır.¹²⁶ Haraşî ise ölüm alameti olarak dört husus saymıştır: Nefesin kesilmesi, gözlerin donuklaşması, dudakların açılıp birbirine değmemesi, ayakların düşüp dikilmemesi.¹²⁷

Gazzâlî’ye göre ise ruh çekilirken göğüste ve boğazda hırıltı duyulur. Kişinin rengi değişir, beti benzi atar ve toprak rengine döner. Göz yukarı dikilir, dudaklar büzüşür, testis yukarı çekilir, parmaklar morarır. Organlar birer birer tedricen ölür. Önce ayakları, sonra bacakları, sonra baldırları soğur. Ruh boğaza kadar gelir.¹²⁸ Ona göre ölüm, bütün organların bozulması ile olur.¹²⁹

Ölüm hususunda kesinlik olması istenmiştir. Aniden ölüp de öldüğü net anlaşılamayanlar için bu alametler ortaya çıkana kadar beklenmesi istenmiştir. Mesela, yıldırım çarpmış kimse için üç gün beklenmesi söylenmiş; Ahmed b. Hanbel ise -yaz günü üç gün beklendiğinde cesedin kokma ihtimali sebebiyle- öldüğü belli olana kadar beklenmesini ifade etmiş, bunu da bir gün bir gece olarak takdir etmiştir.¹³⁰

İbn Sînâ, bazı sekte (kalp krizi) hallerinde hem nefes hem de nabız gibi hayat alametlerinin bulunmadığını ancak bu durumda olan çok sayıda kişinin daha sonra yaşadığını, bu sebeple böyle bir durumu olan ve ölümü ile hayatı tam anlaşılamayan kişiler için 72 saat beklenmesi gerektiğini söylemektedir.¹³¹

Şafîî âlim Râfîî (ö. 623/1226), kesin öldüğünden emin olunamayanlar için, kesin bilgi

¹²⁴ Süleyman b. Muhammed Büceyrimî, *Tuhfetü'l-Habîb alâ şerhi'l-Hatîb* (Dâru'l-Fıkr, 1415), 2/265.

¹²⁵ Ahmet Yaman, “İslam Hukuku Açısından Organ Nakli ve Beyin Ölümü”, *Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (Organ Nakli Sempozyumu, Malatya, 2014), 32-33.

¹²⁶ Muvaffakuddîn ibn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 3/367.

¹²⁷ Haraşî, *Şerhu Muhtaşar*, 2/122.

¹²⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/462.

¹²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/493-494.

¹³⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/367.

¹³¹ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, 1/192, 201.

oluşana kadara beklenmesi gerektiğini söylemiş ve bunun için kokunun değişmesini örnek vermiştir. Cenazeyi yıkamanın, teşhiz ve tekfinin farz-ı kifâye olması için bu şekilde kesin bilgi oluşması gerektiğini söylemektedir.¹³²

Hanefî âlim Şürünbülâlî (ö. 1069/1659) de bir doktorun kendisine, “kalp krizinden (ani ölümler) ölenlerin bir bölümünün canlı gömüldüğünü, çünkü bunların gerçekten öldüğünü ancak çok iyi doktorların bilebileceğini” söylediğini aktararak böyle durumlarda ölümün kesinleşmesi için muhakkak beklemek gerektiğini ifade etmektedir.¹³³

Bu ifadeler ulemanın ölüm hususunda galip zanla¹³⁴ bile hüküm vermeye sıcak bakmadığını göstermektedir.

3. Beyin Ölümü

Klasik ölüm tanımının yanında beyin ölümü tanımı çok yenidir. Daha önceleri fikir olarak bulunsa da “beyin ölümü” temelde 1968 yılında Harvard Üniversitesi Tıp Fakültesi’nin hukukçular, tıpçılar ve din adamlarından oluşan ve sadece bu amaçla toplanmış olan komitesinin (Ad Hoc Committee) ortaya attığı bir tanımlamadır.¹³⁵ Komite bu tanıma niye ihtiyaç duyulduğunu ifade ederken, “koma durumunun kalıcı olması ve uygulanan tüm tıbbî girişimlerin başarısız kalması, hasta yakınlarını gereksiz umutlandırmamak ve uzamış streten kurtarma amacı, başka hastalar için, yaşamı destekleyen cihazların bir an önce boşaltılması, gereksiz maddi harcamaların kesilmesi”¹³⁶ gibi sebepler saysa da asıl olarak bu tanımın organ nakli için geliştirildiğini de itiraf etmiştir.

Beyin ölümü tespiti için çeşitli kriterler geliştirilmiş, bu tanımı kabul eden ülkelerce bu tanımın konulabilmesi için çeşitli testler ve doktor onayı istenmiştir.¹³⁷ Ülkemizde de organ nakli açısından beyin ölümü kabul edilmiş ve bu tanı konulması için gerekli hususlar ve testler ayrıntılı açıklanmıştır.¹³⁸ Bu ölüm herkes tarafından hatta doktorlar tarafından bile doğrudan anlaşılabilen bir ölüm değildir. Klinik bir tanıdır ve tanı konulabilmesi için önemli bir organizasyon gerektirmektedir.

Beyin ölümünü kabul edenler beynimizi aynı zamanda bilincimizin ve benliğimizin merkez organı olarak görmektedirler. O fonksiyonunu yitirdikten sonra dış dünya ile

¹³² Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfî, *Fethu’l-‘azîz fî Şerhi’l-Vecîz* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 5/114; Ayrıca bk. Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatü’l-‘âlibîn ve ‘umdetü’l-müftîn*, thk. Zühre eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1412), 2/98.

¹³³ Hasen b. Ammâr eş-Şürünbülâlî, *Merâkı’l-felâh*, haz. Nuaym Zerzûr (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1425/2005), 213.

¹³⁴ Arapçada zan %51 ile %99 arasındaki bilgi için kullanılır. Galip zan ya da yaygın kullanımıyla zann-ı galip deyince de %75 üstü bilgi anlaşılmalıdır. Yüzde yüzlük kesin bilgiye “yakîn”, yüzde ellilik bilgiye “şek”, yüzde elli altına ise “vehim” denir. Fıkıhî hükümler genel itibarıyla zann-ı galibe dayanır.

¹³⁵ Özer, “Kalbi Atan Kadavralar/Sıcak Ölüler”, 48-49.

¹³⁶ Tepehan, *Beyin Ölümü ve Organ Nakli*, 3.

¹³⁷ Tepehan, *Beyin Ölümü ve Organ Nakli*, 3-5.

¹³⁸ Organ ve Doku Nakli Hizmetleri Yönetmeliği (ODNY), *Resmî Gazete* 28191 (01 Şubat 2012), ek madde.

ilişkimiz kaybolmuştur ve bu sebeple insan ölmüştür demektedirler. Burada bu fonksiyon yitirmenin geri dönüşsüz olması ise bu argümana ayrı bir dayanak teşkil etmektedir.¹³⁹ Beyin ölümünü kabul edebilmek ya ruhu kabul etmemek ya da ruhu beyne bağlı kabul etmekle mümkündür. Her iki durumda da beyne ayrıcalıklı yer vermek ve insanı tamamen beynin temsil ettiğini kabul etmek gerekir.

Beyin ölümüne karşı çıkanlar öncelikle bu görüşün dayandığı insan tasavvurunu eleştirmektedir.¹⁴⁰ İnsan bedeni bir bütün olarak alındığında beyne bu kadar ayrıcalıklı bir yer vermek kadim dinler ve medeniyetlerin insan anlayışı ile çelişmektedir. Makineye de bağlı olsa kalbi atan, nefes alıp veren, hatta saçları, tırnakları uzayan birisinin diğer insanlar tarafından “ölü” kabul edilebilmesi çok zordur. Bununla ilgili literatürde, beyin ölümü teşhisi konulan hamile kadının yaşam destek ünitesinde uzunca sayılacak bir süre (3,5 ay) kalıp bebeğinin sağlıklı doğduğu; aynı teşhis konan bir çocuğun ise destek ünitesine bağlı olarak on dört yıla kadar hayatta kaldığı geçmektedir. Beyin ölümünün mutlak ölüm olduğunu savunanların dayanaklarından biri de beynin geri dönüşsüz hasarlanmasının kesin ölüme yola açmasıdır. Ancak bu durum, başta kalp olmak üzere, vücuttaki başka organlar için de geçerlidir.¹⁴¹

Beyin ölümünün mutlak ölüm kabul edilmesine karşı çıkanlardan, alanında meşhur bir pediatrik nörolog olan ABD'li Alan Shewmon, beynimizin “bedenimizi bir arada tutan ana unsur” iddiasının doğru olmadığını, beyin ölümü ile bedenin “dağılmayacağını”, beyin ölümü kararı verilen hastalarda vücudun birçok hayatî işlevi yerine getirmeye devam ettiğini söylemektedir.¹⁴² Yine ABD'li doktorlar, beyin ölümünü ortaya atan Komite'nin birincil amacının, geri dönüşü olmayan komanın gerçekten ölüm için uygun bir kriter olup olmadığını belirlemek değil, bunun yeni bir "ölüm kriteri" olarak tesis edilmesini sağlamak olduğunu ifade ederek, böyle bir ön kabulle yola çıkıldığında, elde edilen verilerin önceden belirlenen sonuca uyarlanabileceğini, dolayısıyla bilimsellikten uzak olduğunu iddia etmektedirler.¹⁴³

Beyin ölümü teşhisi konulan hastalardan organ alınması sırasında, eğer anestezi yapılmazsa, neşter vurulduğunda vücudun tepki verdiği, kan basıncının yükseldiği, hastanın kıpırdandığı bilinmektedir.¹⁴⁴ Bunun yanında beyin ölümü tanısı konulduktan sonra hayata dönenlerle ilgili çok sayıda haber basın organlarında yer almaktadır.¹⁴⁵ Her ne

¹³⁹ İlkılıç, “Beyin Ölümü Konseptinde İnsan Anlayışının Yeri ve Önemi”, 96.

¹⁴⁰ Bu konuda değerlendirme için bk. Shewmon - Shewmon, “The Semiotics of Death and Its Medical Implications”; Josef Seifert, “Consciousness, Mind, Brain, and Death”, *Brain Death and Disorders of Consciousness*, ed. Calixto Machado - D. Alan Shewmon (New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004), 75-76.

¹⁴¹ Şahin Aksoy, “20. Yüzyılın en büyük yanlışlarından biri: Beyin Ölümü”, *Medimagazin* (27 Kasım 2006).

¹⁴² Bu konuda genel bir özet için bkz. Christian Brugger, “D. Alan Shewmon and the PCBE's White Paper on Brain Death: are brain-dead patients dead?”, *The Journal of medicine and philosophy* 38 (Mart 2013).

¹⁴³ Paul A. Byrne - Walt F. Weaver, “‘Brain Death’ is Not Death”, *Brain Death and Disorders of Consciousness*, ed. Calixto Machado - D. Alan Shewmon (New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004), 43.

¹⁴⁴ Aksoy, “20. Yüzyılın en büyük yanlışlarından biri: Beyin Ölümü” (27 Kasım 2006).

¹⁴⁵ Bazı örnekler için bk. B. B. C. News, “Teenager Steven Thorpe ‘came back from dead’”, *BBC News*, (2008);

kadar bunlar “yanlış tanı” ile savunulsa da bu sefer, “insan hayatı söz konusu olduğunda “yanlış tanı” için bu kadar müsamaha gösterilmeli midir?” ve “beyin ölümü tanısı konulup da fark edilmeden organları alınanlara “yanlış tanı” konulmadığının garantisi nedir?” soruları gündeme gelecektir.

Son tıbbî araştırmalar beyin ölümünün beynin tüm fonksiyonlarını yitirmesi anlamına gelmediğini, beyinde hücre seviyesinde birtakım faaliyetlerin hâlâ devam etmekte olduğunu göstermektedir.¹⁴⁶ Nöroloji alanındaki son çalışmalarla beynin önceden kabul edilen fonksiyonlarının merkeziliği daha izâfî hâle gelmiştir.¹⁴⁷ Bu sebeple beyin ölümü gerçekleşen bir kişiyi ölmüş değil de ölmekte olan biri olarak kabul etmek daha doğrudur.

Bu arada “beyin ölümü” tamlaması da hastanın sadece beyninin öldüğünü çağrıştırmaktadır. İnsanların çoğuna göre, beyin ölümü gerçekleşip tüm yaşam desteklerine son verilmesinden sonra kişi ölmektedir. Bu durumdaki kişinin önce beyni, sonra kendisi öldüğü için, iki defa ölmek gibi bir gariplik ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁸ Zaten böyle bir kişinin defin işleri ancak vücudun yaşamla ilgili bütün belirtileri sona erdikten yani somatik ölüm gerçekleştikten sonra gerçekleşmektedir. Nitekim definle ilgili yönetmelikte cenaze (ölü), “tıbben beyin ve kalp ölümü gerçekleşen kişi” (m. 4/1-ç)¹⁴⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. Ölüm belgesi düzenlenmesi, veraset ilamı çıkarılması da buna göre yapılmaktadır. Aynı durumun Amerika için de söz konusu olduğu, örneğin cinayetle sonuçlanan saldırılarda “beyin ölümü” ilan edilen mağdurlar için avukatların, çoğu zaman kesin ve şüphesiz ölüm gerçekleşene kadar dava açmadıkları ifade edilmektedir.¹⁵⁰

Beyin ölümü konusu gündeme geldikten sonra İslam âlimleri arasında da tartışma konusu olmuştur. Yeni bir konu olması nedeniyle klasik dönem ulemeden doğrudan beyin ölümü ile ilgili bir ibare bulunamayacağından mecburen içtihat yapılması gerekmiştir. Beyin ölümünün hayatın sonu ile olup olmadığına dair ana hatlarıyla üç görüş vardır:

a) Suudi Arabistan Âlimler Konseyi ve İslam Alemi Birliği (er-Rabitatu'l Alemi'l-İslâmî) İslam Fıkhi Cemiyeti'nin (Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî) kararına göre hayatın sonu değildir.¹⁵¹

b) İslam İşbirliği Teşkilatına bağlı İslam Fıkıh Akademisi'ne göre hayatın sonudur.¹⁵² Din

The Telegraph, “Teenager Declared Brain Dead Wakes Up”, *The Telegraph*, (2008); N. B. C. News, “Man Declared Dead Comes Back to Life”, *NBC News*, (2008); CNN, “Boy Declared Brain-Dead Wakes Up Before Organs Can Be Donated”, *CNN*, (2018).

¹⁴⁶ İlkılıç, “Beyin Ölümü Konseptinde İnsan Anlayışının Yeri ve Önemi”, 96.

¹⁴⁷ İlkılıç, “Beyin Ölümü Konseptinde İnsan Anlayışının Yeri ve Önemi”, 100.

¹⁴⁸ Selim Badur, “Ölüm Üzerine Tıbbî Çeşitlemeler”, *Cogito (Ölüm Bir Topoğrafya)* 40 (Yaz 2004), 99.

¹⁴⁹ Mezarlık Yerlerinin İnşası ile Cenaze Nakil ve Defin İşlemleri Hakkında Yönetmelik (Mezarlık Yerlerinin İnşası ile Cenaze Nakil ve Defin İşlemleri Hakkında Yönetmelik), *Resmî Gazete* 27647 (19 Ocak 2010).

¹⁵⁰ Byrne - Weaver, “‘Brain Death’ is Not Death”, 46.

¹⁵¹ Sabri Masoud, “İslâm Fıkhiğinde Beyin Ölümü”, çev. Tuncay Sandıkçı, *Hayatın Başlangıcı ve Sonu Tıbbî, Dini ve Etik Sorunlar*, haz. Hakan Ertin, Merve Özdemir (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2013), 159.

¹⁵² Hüseyin Esen, “Ölüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/38.

İşleri Yüksek Kurulu bu yönde bir karar aldığı¹⁵³ gibi bazı İslam hukukçuları da bu kanaattedir.¹⁵⁴

c) İslam Tıbbi Konferansı ve Dr. Muhammed Süleyman el-Eşkar'a göre ise “bir kişinin beyin ölümü gerçekleşirse hayatı arkada bırakmış olur ve o kişinin üzerine ölüm ahkâmı cereyan eder. Ama, kişinin hayati organları işlevini sürdürdüğü müddetçe o kişinin ölü olduğuna hükmedilmez.”¹⁵⁵

Beyin ölümünü hayatın sonu yani gerçek ölüm kabul edenler de etmeyenler de çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir. Beyin ölümünü hayatın sonu kabul etmeyenler şu delilleri getirmişlerdir:

1- “Şekk ile yakın zail olmaz”¹⁵⁶ kaidesi iki yönden delildir. Yakın bilinen hayat, şek olan ise ölümdür. Çünkü hayatın belirtisi kabul edilen nefes alma, kalp atımı gibi hususlar bulunmaktadır. İkincisi, doktorlar ruhun bedenden çıktığı hususunda kesin bilgi verememektedirler.

2- “Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır”¹⁵⁷ kaidesine göre asıl olan hayattır ve hayatın devam ettiğine dair işaretler (kalp atımı, organların çalışması) bulunmaktadır.

3- Ölümün alametleri kesin bilgi üzerine bina edilir.¹⁵⁸ İmam Şafî, vefat eden bir kişinin yakınlarının ölümden emin olmadan mevtayı yıkamalarını uygun görmemiştir.¹⁵⁹ Kendisinden haber alınamayan gaip bir kişinin ölümüne hükmetmek için fakihler ya süre ya da hâkimin hükmü ile kesinlik gerektiğini söylemişlerdir.¹⁶⁰

4- Makasid-ı Şeria'daki nefsi koruma ilkesi gereği henüz canlılığını sürdüren bedenin korunması gerekir.¹⁶¹

Beyin ölümünün hayatın sonu olduğu görüşünü savunanların delilleri ise şunlardır:

1- İnsan hayatı varlık ve yokluk olarak beyin ile irtibatlıdır. Hayatta asıl olan beyindir. Beyin ölümünü tespitte bazı şüpheler yer alsa da bu zann-ı galip seviyesindedir. Zann-ı galip ile hüküm verilebilir.

2- Fakihler, boğazlanan hayvanın hareket etmesini onun tam anlamıyla hayata sahip olduğunu gösteren bir delil olarak dikkate almazlar. Bu durumun bir benzeri kasten adam

¹⁵³ Din İşleri Yüksek Kurulu, “Beyin ölümü dinen ölüm olarak kabul edilebilir mi?” (Erişim 30 Nisan 2024).

¹⁵⁴ Mesela bk. Yaman, “İslam Hukuku Açısından Organ Nakli ve Beyin Ölümü”, 34-35; Ekrem Buğra Ekinci, “Beyin ölümü” (Erişim 30 Nisan 2024).

¹⁵⁵ Masoud, “İslâm Fıkhiında Beyin Ölümü”, 160.

¹⁵⁶ Mecelle 4. kaide.

¹⁵⁷ Mecelle 5. kaide.

¹⁵⁸ Mehmet Esat Dilaveroğlu, *Dürretü'l-Fâhire fî Beyân-i Ahkâmî'l-Cenazeti ve Seferi'l-Âhire* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978), 111. Burada hastanın ölümü katileşmeden çenesini bağlamak ve elbisesinin çıkarılmasının uygun olmadığı kaydedilmiştir.

¹⁵⁹ Muhammed b. İdris eş-Şâfi‘î, *el-Umm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 1/313.

¹⁶⁰ Bk. Muhammed Emîn İbn Âbidin, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 4/296-297.

¹⁶¹ Masoud, “İslâm Fıkhiında Beyin Ölümü”, 161-162.

öldürmedeki tetabu' (peşpeşelik) meselesinde de vardır. Artarda iki şahsın saldırısına uğrayıp da ölen bir kişi, eğer ilk saldırıdan sonra görme, konuşma gibi yetilerini ve tüm istemli hareketlerini geri dönüşsüz şekilde kaybetmişse, fakihlere göre katil suçunu işleyen ilk saldıran kişidir; ikinci saldırgana ölüye saygısızlık nedeniyle ta'zir cezası verilir.¹⁶² İbn Abidin'de geçen "bir adam boğazlanır da daha çırpınırken (can çekişirken) babası ölürse, babasına vâris olamaz. Zira bu halde ona ölü hükmü verilir."¹⁶³ ifadesi, beyin ölümüne delâlet etmektedir.¹⁶⁴

3- Bize düşen her konuyu zikir ehline yani ehline sormaktır. Bu mesele ise tıbbın alanıdır. Buna göre "tıbbın ölmüş dediğine din de ölmüş" der. Bu konunun uzmanı olan doktorlar beyin ölümünün nihâî ölüm anlamına geldiğini söylemektedirler.¹⁶⁵

4. Ruhun bedene hükmetme vasıtası beyindir. Beynin en önemli kısmı da beyin sapıdır ve fonksiyonunu kaybettiği zaman ruhun beden üzerindeki kontrolü sona erer, ruh bedenden ayrılır ve Azrail ruhu kabzeder.¹⁶⁶

İki görüşün delillerini değerlendirdiğimizde beyin ölümünün hayatın sonu olmadığı görüşü daha güçlü gözükmektedir. Bu görüşle ilgili yukarıda getirilen delillere şunlar da eklenebilir:

1- İslâmî telakkide beden bütünlüğünde merkezî konum beyne değil kalbe aittir. Bu sebeple ulema ölümle ilgili hususlarda hep kalbe atıfta bulunmuştur. Ayet ve hadisler de buna işaret etmektedir.

2- Beyin ölümünün kabul edilmesinde temel argümanlardan biri beyin ölümü gerçekleştiğinde geri dönüşün olmadığı yani ölümün muhakkak olduğu hususudur. Vücut, her biri işlevini yerine getiren bir hücre, organ ve organlar topluluğudur. Rasûlullah (s.a.v.) müminleri bir bedeninin organlarına benzetmekte ve bunlardan birisi hastalanırsa diğer organların uykusuzluk ve ateş ile ona iştirak edeceklerini söylemektedir.¹⁶⁷ Bu durum ölümcül hastalıklar için de geçerlidir. Organın biri ölürse müdahale edilmez veya müdahale edilse bile fayda vermezse diğer organlar da sırasıyla ölür. Mesela, solunum veya kalbin kan pompalaması durursa kısa süre içinde diğer organlar da buna iştirak eder ve ölürlür. Aynısı böbrekler ve karaciğerin iflasında da söz konusudur.¹⁶⁸ Bu durumda beyin ölümü tanımının temelinde yer alan beynin bir organ olarak öldüğü iddiası da gerçekliği kanıtlanamayan bir iddiadan ibaret kalmaktadır, çünkü başka organların ölümü durumunda vücutta başlayan toplu yıkım süreci beyin ölümünden sonra başlamamaktadır.

¹⁶² Masoud, "İslâm Fıkında Beyin Ölümü", 161-162.

¹⁶³ İbn Âbidin, *Reddû'l-muhtâr*, 2/227; İlk kaynak için bk. Ebû Bekr b. Alî el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire* (b.y.: el-Matba'atü'l-Hayriyye, 1904), 1/110.

¹⁶⁴ Ekinci, "Beyin ölümü".

¹⁶⁵ Hayrettin Karaman, "Organ nakli", *Hayrettin Karaman* (Erişim 10 Haziran 2022).

¹⁶⁶ Masoud, "İslâm Fıkında Beyin Ölümü", 164-165.

¹⁶⁷ Müslim, "Birr ve Sıla", 66 (No. 2586).

¹⁶⁸ Muhammed Ali el-Bâr, "Mevtû'd-dimâğ", *Mecelletü Mecmei'l-fikhi'l-İslâmiyye*, ts., 3/3/174.

3- Anensefali yani beyin olmadan dünyaya gelen bebeklerde kalp çalışmakta ve solunum bulunmaktadır. Bu sebeple onlar da doğdukları anda ölü kabul edilmemekte, ölü kabul edilmeleri için kalbin ve solunumun durması beklenmektedir. Temel husus eğer beyin faaliyetleri ise anensefalik bebeklerin de solunumlarının ve kalplerinin durmasını beklemeden doğdukları anda ölü kabul edilmeleri gerekmektedir.

4- İslam hukukçuları özellikle Hanefî uleması aynı durumlara aynı hükümlerin, benzer durumlara da benzer hükümlerin verilmesine çok dikkat etmişler; bir kelama ya hakikat ya da mecaz tek mana verilmesini bir usul kaidesi olarak benimsemişlerdir. Müsterek kelime ile yani aynı anda iki manaya gelen bir ifade ile amel edilemeyeceğini söylemişlerdir.¹⁶⁹ Ölüm kelimesine birbirinden farklı birden fazla mana yüklendiğinde bunlardan bir tanesi tercih edilmelidir. Burada tercih edilecek mananın da kalp ve solunumla bağlantılı olan tanım olması daha uygundur.

Beyin ölümünün hayatın sonu olduğu görüşünü savunanlar, günümüz Batı düşüncesinde kabul edilen beynin insanda ve insan hayatında merkezî konumda olduğu düşüncesini kabul etmektedirler. Ancak Kur'an ve sünnetteki deliller ve fukahanın bu husustaki açıklamalarına baktığımızda bunu İslamî telakki açısından kabul etmek çok zordur. İslamî açıdan tüm deliller merkezde kalbin olduğunu göstermektedir. Ayetlerde vurgu hep kalp üzerinedir. Akletmek, anlamak, gerektiği gibi düşünmek, ibret almak hep kalbe izafe edilmiştir. Gazzâlî'nin ifadesinde açıklandığı üzere genellikle bu kalbin vücuttaki maddî kalpten farklı olduğu kabul edilmiştir ancak bunun yerinin ya maddî kalp ya da göğüs olduğu söylenmiştir. Ayrıca beyin ölümü ile ruhun çıkmış olduğunun kabulü çok problemlidir. Ruh görülmediği için ruhun bedeni terk ettiğinin net delili gerekmektedir. Beyin ölümü bu hususta net delildir demek, ulemanın açıklamalarına göre zordur. Ulema kalbin durmasını bile bu hususta kesin delil kabul etmemiş, ölümün kesinleşmesi için beklenmesini istemiştir. En yaygın aranan alamet vücudun soğumasıdır. Hatta emin olunmadığında kokmaya başlayana kadar beklenmesini isteyen âlimler vardır. Vücudun beyin haricinde her faaliyeti devam ederken bu kişiye ölü demek Hz. Âdem'den bu konunun ortaya atıldığı zamana kadar gelen ölüm telakkisinin değiştirilmesi olduğu gibi, nefes alan, kalbi atan, vücudu sıcak birini ölü kabul etmek gibi insana zor gelen bir hususu kabul etmek manasına gelmektedir.

Beyin ölümünü savunanların ikinci sırada getirdiği, mezbuh yani boğazlanmış ve can çekişen kişi ile ilgili hükmün burada delil olarak kullanılması da yerinde değildir. Aşağıda ayrıntısı geleceği üzere bu hükmü ortaya koyan aynı âlimler cinayet ile hastalık durumunu ayırmışlar ve hastalık sebebiyle ölüm durumuna gelmiş, can çekişen birine yapılan her türlü saldırıyı normal diri birine yapılan saldırı olarak kabul etmişlerdir.

Bu ölüm tanımının temel nedeni nakil için organ tedarikini artırmaktır. Organ naklini

¹⁶⁹ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille fî'l-uşûl*, thk. Halîl Muhyiddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 104; Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *Uşûlü'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/125-126; Nizamüddin Şâşî, *Usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, ts.), 36-39.

kolaylaştırmak ve yaygınlaştırmak için kadim ölüm tanımı ve bir insanının vücuduna dinin onaylamadığı, kesme, organlarını alma gibi birtakım işlemlerin zaruret prensibi ile yapıp yapılamayacağı ise ayrı bir tartışma konusudur. Makalemizin konusu olmadığı için bu hususa sadece işaret etmekle yetiniyoruz.

4. Beyin Ölümü Tanımının Getirdiği Hukukî Sorunlar

Her hukuk sisteminde insanın anne karnına düşmesi ile başlayan ve canlı doğması ile tahakkuk edip zaman içerisinde artan veya azalan hukuka konu bazı hakları ve mükellefiyetleri olduğu gibi vefat ile oluşan bir hukuk da bulunmaktadır. Ölümle birlikte kimi ölüye, kimi vârislere, kimi de üçüncü kişilere taalluk eden bazı hak ve yükümlülükler ortaya çıkar. Her nedense beyin ölümünü kabul eden İslam hukukçuları bunun gereği olarak ölümle ilgili ahkam hususunda yeterli bir şey ortaya koymamışlardır. Yani beyin ölümü gerçekleşen yaşam destek ünitesine bağlı bir kişinin mirası, teşhiz tekfin işlemi, eşinin durumu gibi konularla ilgili fazla bir açıklama bulunmamaktadır. Aynısı mer'i hukuk için de geçerlidir. Her ne kadar Hakeri, "Hukukumuzda beyin ölümü kabul edilmiştir. Sadece tıbbî müdahaleler veya organ nakli açısından değil, gerek medenî hukuk (bu kapsamda miras hukuku da) ve gerekse ceza hukuku açısından da beyin ölümü, yasal ölüm olarak belirlenmiştir"¹⁷⁰ dese de Türk Hukukunda genel olarak ölüm anını tam olarak belirlemeye yönelik yasal bir düzenleme yoktur.¹⁷¹ 2238 sayılı *Organ ve Doku Alınması, Saklanması ve Nakli Hakkında Kanun*'da, "yalnızca bu yasanın uygulanması yönünden ölümlerden organ ve doku alınmasında ölüm halinin saptanması" düzenlenmiştir.¹⁷² Uygulamada da beyin ölümü sadece organ nakli ve yaşam destek ünitesine son verilmesinde kabul edilmekte, başta miras olmak üzere diğer hukukî meselelerde vücudun tamamının ölmesi esas alınmaktadır.

Bu bölümde bu ikili durumun ortaya çıkardığı hukuki problemlerin bir bölümüne İslam hukuku açısından işaret edilecektir.

a) Ölüm durumuna gelmiş birine saldırı

Fakihlere göre bir kişi birini vursa, yaralasa da bu kişi boğazlanmış birinin son haline gelse yani görme, konuşma ve herhangi ihtiyarî bir hareketi kalmasa, sonra başka biri buna vursa, yaralasa ilk vurana kısas ikinciye tazir gerekir. Eğer kişi bu duruma gelmeden öldürücü darbeyi ikinci kişi vursa ikinci kişi katil olur, birinci kişiye duruma göre organın kısası veya diyeti gerekir. Eğer ikinci darbe öldürücü olmasa da sonra kişi ölse ikisi birden kâtil olurlar.¹⁷³

Eğer canlılığı, mezbur (boğazlanmış olanın) hayatı gibi olan bir hastayı, can çekişme

¹⁷⁰ Hakan Hakeri, "Tıp hukuku açısından hayatın sonu", *SD (Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü) Dergisi* 54 (İlkbahar 2020), 62.

¹⁷¹ Tepehan, *Beyin Ölümü ve Organ Nakli*, 29.

¹⁷² Madde 11.

¹⁷³ Ebü'l-Bekâ Kemâluddîn ed-Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc (Şerhu Minhâcî't-ţâlibîn li'n-Nevevî)*, thk. Heyet (Cidde: Dâru'l-Minhac, 1425), 8/347-348.

anında birisi öldürürse kısas gerekir.¹⁷⁴ Bunu her ne kadar ölüm belirtileri ileri düzeyde olsa bile ölümün kesinlik taşıması, şifa ümidinin halen bulunduğu ile talil etmişlerdir (gerekçelendirmişlerdir). Mezbuh ise böyle değildir demişlerdir.¹⁷⁵

Şafîî uleması yaralama nedeni ile ölüm durumuna gelenle hastalık nedeni ile ölüm durumuna geleni ayırmıştır. Buna göre bir cinayet nedeni ile can çekişme halinde olan kişi tamamen ölmüş kişi kabul edilmekte; cinayet haricinde bir sebeple can çekişme durumuna gelenler ise kendi sözleri açısından ölü gibi, başkalarının ona dönük fiilleri açısından ise diri gibi kabul edilmektedir.¹⁷⁶ Cinayet sebebiyle ölüm durumuna gelen kişiyi boğazlanmış (mezbuh) hayvanın durumuna benzetmişlerdir. Bir hayvan kesilirken önce şah damarları ve nefes borusu kesilir. Vücutundaki kan boşalana kadar biraz beklenir; bu sırada hayvan istemsiz hareketlerde bulunur. İşte bir cinayet ile ölüm durumuna gelenin bu durumda olması dikkate alınmıştır.

Beyin ölümü bunlardan hangi kategoride değerlendirilecektir? Beyin ölümünü kabul edenlere göre bu tanı doğru konulduğunda geri dönüş olmadığından mezbuh birine benzetilebilir. Ancak beyin ölümü klinik bir tanı olduğu, testler için belli süreler belirlendiğinden mezbuh birinin durumu gibi değerlendirmek çok zordur. Ayrıca fakihlerin açıklamalarından ölüm hususunda kesinlik arandığı; galip zannın dahi bu hususta delil kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Beyin ölümü tanısında da çok fazla olmasa bile hata edildiği bilinmektedir.

Beyin ölümü teşhisi konmuş ancak yaşam destek ünitesine bağlı birine bir saldırıda bulunulsa durum ne olacaktır? Örneğin, yaşam destek ünitesine bağlı birine beyin ölümü teşhisi konsa, ancak bir test daha kaldıktan sonra biri gelip kalbine kurşun sıkarsa ve kişi orada anında can verse kurşun sıkmanın yargılanması kâtil olarak mı yoksa ölü birine saldıran olarak mı yapılacaktır? Aynı soru beyin ölümü kararı verilip testler bittikten sonrası için de vakidir.

b) Teçhiz ve Tekfin

Ölüm kesinleştğinde cenaze kibleye çevrilir, gözleri kapatılır, çenesi bağlanır, karnına, şişmesin diye demir cinsi bir şey konur.¹⁷⁷

Vefat eden bir kişinin terekisine dört hak terettüp eder: 1- Teçhiz ve tekfin, 2- Borçların ödenmesi, 3- Vasiyetlerin yerine getirilmesi, 4- Geri kalan terekenin varisler arasında taksimi.¹⁷⁸

Teçhiz ve tekfin, cenazenin yıkanması, kefenlenmesi ve defnedilmesi demektir. Fakihler

¹⁷⁴ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcü't-ţâlibîn*, thk. İvad Kâsım Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1425), 271.

¹⁷⁵ Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 8/349.

¹⁷⁶ Hatîb eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 5/227; Ebû Muhammed Cemâlüddîn el-İsnevî, *el-Mühimmât fî şerhi'r-Râfi'î ve'r-Ravza*, haz. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, Ahmed b. Ali (Beyrut: Daru İbn Hâzım, 2009), 6/326.

¹⁷⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/364.

¹⁷⁸ Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiye ve Istılahat-ı Fikhiye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 5/213.

öldüğü kesinleşen (kesin öldüğü kanaatine varılan) cenazenin teşhiz ve tekfininde acele edilmesinin mendup¹⁷⁹ olduğunda ittifak etmiştir.¹⁸⁰

Beyin ölümü tanısı konmuş birisi için bu işlemlerin yapılma imkânı var mıdır? Beyin ölümü gerçekleştiği halde kişinin vücudunda bir şişme olmamakta, fıkıh kitaplarında geçen ölüm kesinleşmesi ile ilgili hiçbir alamet gerçekleşmemektedir. Böyle bir kişinin teşhiz ve tekfini imkânı bulunmamaktadır. Bu işlemler için beyin ölümü gerçekleşmiş birinin başta kalp ve solunum olmak üzere tüm hayat fonksiyonlarının durması diğer bir ifadeyle gerçekten “ölmesi” beklenmektedir.

c) Vasiyet ve Borçlar

Fıkıh kitaplarında terekeye terettüp eden dört haktan iki ve üçüncüsü olan ölenin borçlarını ödemekte ve vasiyetini yerine getirmekte acele edileceği ifade edilmiştir.¹⁸¹ Borçların ödenmesi ve vasiyetlerin yerine getirilmesi için başlangıç tarihi hangisi kabul edilecektir. Beyin ölümü olarak verilen tarih mi, yoksa klasik anlayışa göre gerçekleşen ölüm tarihi mi?

Mesela, bir kişiye beyin ölümü kararı verilse, yakınları da yaşam destek ünitelerinin çekilmesini istemeseler ve bu kişi on gün daha bu ünitelere bağlı kalarak kalp ve solunum sistemi fonksiyonları devam etse; on günün sonunda bunlar durduktan sonra defnedilse bu kişinin borç ve vasiyetleri için hangi tarih esas alınacaktır?

Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre vasiyetin geçerli olması için, lehine vasiyet edilen tarafından kabul edilmesi şarttır ve bu kabul vasiyet edenin vefatından sonra olmalıdır. Vefattan önceki kabuller geçerli değildir.¹⁸² Kişi vefat etmeden bu vasiyetten her zaman vazgeçme imkanına sahiptir.¹⁸³ Buna göre vasiyet edilen vasiyet edenden önce vefat ederse vasiyet geçersiz olur. Beyin ölümü kararı verildikten sonra yaşam destek ünitesine bağlı iken kendisi lehine vasiyette bulunulan kişi vefat etse, bu vasiyetteki şey kime ait kabul edilecektir? Vasiyet geçerli kabul edilip hak vârislere mi geçecek yoksa vasiyet geçersiz mi olacaktır?

Kişinin ölüm tarihine ve hayatta olmasına bağlı alacak ve borçların durumu ne olacaktır? Mesela, mehr-i müeccel kişinin ölümüne bağlı borçlardan, kişinin aldığı maaş da hayatta olmasına bağlı alacaklardan biridir. Beyin ölümü gerçekleşen ancak yaşam destek ünitesine bağlı bir kişi için bu sürede maaş tahakkuk edecek midir? Bu arada mehr-i müeccel acil ödenmesi gereken bir borca dönüşecek midir?

¹⁷⁹ Allah ve Rasûlü'nün kesin bağlayıcı olmaksızın yapılmasını istediği, terk edene günah olmayan ancak işleyene sevap verilen işleri ifade eder.

¹⁸⁰ Şürûnbulâli, *Merâkı'l-felâh*, 213; Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, 56; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/366; Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 3/16.

¹⁸¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/367-368.

¹⁸² Bilmen, *Istilahat-ı Fıkhiye*, 5/117-118.

¹⁸³ Bilmen, *Istilahat-ı Fıkhiye*, 5/145-146.

Bir kısım haklar vârise intikal ederken bazı haklar intikal etmez.¹⁸⁴ Bu hususlarda hangi sürenin esas alınacağı da problemlere yol açar. Mesela, vade hakkı vârise intikal etmez. Borçlu vefat eder etmez alacaklı alacağını hemen terekeden talep edebilir. Bu hususta hangi tarih esas alınacaktır?

d) Miras

Mirasla ilgili hükümlerde kimin kime mirasçı olacağını belirlemek ve payları tespit etmek açısından ölüm tarihleri önemlidir. İslam hukukuna göre anne-baba, evlada mirasçı olabilirler ancak çocuk varken torun mirasçı olamaz. Kişinin miras taksimi için hangi zaman esas alınacaktır? Beyin ölümü zamanı mı yoksa kalp ölümü zamanı mı?

Babası hayatta, evli bir kızı, bekar bir kız ve bir oğlu, eşi ve kızından erkek bir torunu olan, beyin ölümü kararı verilen bir erkek, yaşam destek ünitesinde iken babası kalp krizinden, evli kızı da trafik kazasından vefat etse, bundan beş gün sonra da kalp, solunum fonksiyonları durarak bu kişinin somatik ölümü gerçekleşse miras paylaşımı nasıl yapılacaktır?

Beyin ölümü tarihi esas alınırsa miras, baba, eş, kızlar ve erkek çocuk arasında dağıtılacak, ayrıca, eğer amca ve halalar var ise bu çocuklar dededen bir şey alamayacaklardır. Kalp ölümü esas alınırsa hem babasından hem de kızından şahsa miras düşecek ve mirası bunlar eklendikten sonra eş, bekar kız çocuk ve erkek çocuk arasında dağıtılacak, kızıdan torun ise dede mirasından mahrum kalacaktır.

e) İddet

İslam'da kocasından ayrılan veya vefat eden kadının iddet bekleyeceği kesin hükümlerdendir. Kocasını vefat eden kadının eğer hamile değilse dört ay on gün, hamile ise doğuma kadar iddet beklemesi gerekir. Beyin ölümü kabul edildiğinde bu iddet sayımı ne zaman başlayacaktır?

Bir kadın hamileliğinin son zamanlarında iken kocası vefat etse, kısa süre sonra da kadın doğum yapsa kadının iddeti bitmiş olur. Kişi can çekişirken kadın doğum yapsa bu kadının iddeti bitmez ve adam vefat ettikten sonra dört ay on gün iddet bekler.¹⁸⁵ Bu duruma göre bir kadın, kocasına beyin ölümü gerçekleştiği tanısı konulmuş ama yaşam destek ünitesine bağlı olarak diğer hayat fonksiyonları devam ederken doğum yapsa iddeti ne olacaktır?

Beyin ölümü tarihini esas alarak bu kadının iddetini bitirdiği kabul edilse, kadın artık başkası ile evlenebilir. Faraza böyle bir durum vaki olsa, adam yaşam destek ünitesinde iken kadın beyin ölümü tanısı üzerine bir başkası ile evlilik yapsa, adam bu teşhisten yirmi gün sonra yeniden hayata dönse ve beyin ölümü teşhisinin hatalı olduğu anlaşılsa, bu durum ahlakî ve hukukî çeşitli problemlere yol açacaktır.

¹⁸⁴ Genel bir özet için bk. Bilmen, *İstılahat-ı Fikhiye*, 5/213.

¹⁸⁵ Ahmed Selâme el-Kalyûbî - Ahmed el-Berlesî Umeyre, *Hâşiyetâ Kalyûbî ve Umeyre alâ şerhi'l-Mahallî ale'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415), 4/104-105.

Değerlendirme ve Sonuç

Batı’da ortaya çıkan Rönesans hareketleri bilimle ilgili pek çok değişikliği beraberinde getirmiştir. Bunun yansıdığı alanlardan biri de tıptır. Tıptaki gelişmeler ve pozitivistimin etkinliği Batı’da insan tasavvurunda değişikliklere yol açmıştır. Özellikle Darwin’den sonra insana Allah’tan üflenen bir ruh olduğu inancı reddedilmiş ve insan yüksek mevkiinden diğer hayvanlar seviyesine indirilmiştir. Diğer hayvanlardan neredeyse tek üstünlüğünün beyninin daha gelişmiş olması ve onu daha iyi kullanabilmesi olduğu düşüncesi yaygınlaşmıştır. Descartes’in ünlü “düşünüyorum öyleyse varım” sözü bunun en iyi ifadelerinden biridir. Bu fikirler insanın dünyadaki varlığının ve varlık sebebinin yeniden değerlendirilmesini, bu da hayat ve ölümün yeniden tanımlanmasını getirmiştir.

Pozitivizmin yol açtığı materyalist düşünce insanı sadece bu bedenden müteşekkil kabul edip merkezi konumu beyne verirken, insanın ruh ve bedenden müteşekkil olduğunu kabul eden düşünce de bundan etkilenmiş ve ruhun yerinin beyin olduğunu söylemiştir. Bu fikrî zeminin bulunması 1960’larda başlayan organ nakli çalışmalarında yeni bir ölüm tanımı yapılmasını kolaylaştırmıştır. Kalp merkezli ölüm tanımı, kadavradan organ naklini (kornea hariç) imkânsız hale getirmektedir. Ancak kalp ve akciğer yani dolaşım ve solunum fonksiyonlarının en azından bir süre aletler yoluyla devam ettirilebilmesi de bu tanımın ortaya atılmasına katkıda bulunmuştur.

Batı dünyasında başlayan bu tartışma dünyanın diğer yerlerine olduğu gibi İslam dünyasına da yayılmıştır. İslam dünyasında da insan hayatına, dolayısıyla ölüme bakıştaki değişim önce organ naklinin kabullenilmesini, bunun kabul edilmesi de ölüm tanımının değiştirilmesini gündeme getirmiştir. Zamanımızda beyin ölümünün hayatın sonu olduğu görüşünün muhaliflerine rağmen geniş bir kabule mazhar olduğu görülmektedir.

İslam, kelim, fıkıh, tasavvuf ve felsefe geleneğine göre insan Allah’ın kendisine ikramda bulunduğu, ruh/nefis ve bedenden müteşekkil, yeryüzündeki diğer canlılardan üstün bir varlıktır. İnsan olmasını sağlayan şeyi beyin değil kendisine üflenen ruh olduğu gibi bedene canlılığını veren de ruhtur. Bazı âlimler Allah’tan üflenen ruh ile bedene canlılık veren ruhun farklı olduğunu söyleyerek birine insânî ruh diğerine de hayvânî ruh demişlerdir. İnsânî ruhun bedenle bağlantısının nasıl olduğu ve bedende nerede bulunduğu hususunda az çok ihtilaf olsa da ruhu beyinle özdeşleştiren hatta ruhun mekânı olarak beyni gösteren hemen hiçbir âlim yoktur.

İnsanın bedeni ve organları ruhun aletleri konumundadır. Ruh bunlarla istediklerini yapar ve kendisini gösterir. Vakti gelince insan bedenine canlılığını veren ruh ölür ve insânî ruh da bu bedeni terk eder. Ancak ruhun görünmemesi, mahiyetinin tam olarak bilinmemesi nedeniyle ruhun bedeni terk ettiği bazı somut alametlerle anlaşılır. Bunlar da kalp ve solunumun durması, vücudun kendini bırakması ve soğuması, gözlerin dikilip kalması, ellerin yana düşmesi, katılaşma gibi alametlerdir. Ulema tarafından insanın ölümüne karar vermek için kesinlik aranmış; hatta tereddüt edilmesi durumunda ceset kokmaya başlayana kadar beklenmesi istenmiştir. Bütün bunlar İslam fıkıh/hukuk geleneği

açısından ölümün başta kalp ve solunum fonksiyonları olmak üzere bedenin bütün hayatıyetini kaybetmesi şeklinde tanımlanmasının daha uygun; beyin ölümünü hayatın sonu diğer bir ifadeyle gerçek ölüm olarak kabul etmenin çok zor olduğunu göstermektedir.

Beyin ölümü ve somatik ölümün bir arada kabul edilmesi hukuk açısından çeşitli problemlere yol açmaktadır. Hukuk genel itibarı ile istikrar üzerine kuruludur. Ölüm kelimesine farklı manalar yüklendiğinde bunlardan bir tanesi tercih edilmelidir. Bazı hükümlerde bir manayı başka hükümlerde diğer manayı almak hukuk istikrarı açısından da fıkıh usulü açısından da doğru değildir. Ancak zamanımızda ülkemiz dâhil pek çok ülkede böyle ikili bir durum ortaya çıkmıştır. Yaşam destek ünitesi ve organ nakli ile ilgili kararlarda beyin ölümü kabul edilirken, başta miras olmak üzere ölümle ilgili diğer hükümlerde, fiilen klasik ölüm tanımı kabul edilmektedir. Aynı durum İslam hukuku araştırmacılarında da gözlemlenmektedir. Beyin ölümünü kabul eden İslam hukuku uzmanları, organ nakli ve yaşam destek ünitesi hakkında görüş bildirirken diğer hükümlerle ilgili bir hükme değinmemektedirler.

Kaynakça | References

- Abdullah b. Mübârek. *Kitâbü’z-Zühd ve’r-rekâ’ik*. thk. Habîburrahman el-A’zamî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419.
- Abdullah Muhammed Abdullah. “Nihâyetü’l-hayâti’l-insâniyye”. *Mecelletü Mecmei’l-Fikhi’l-İslâmiyye*. 3/208=213, ts.
- Abdülazîz el-Buhârî. *Keşfü’l-esrâr fi şerhi Uşûli’l-Pezdevî*. 4 Cilt. İstanbul: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1890.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2001.
- Akalın, Şükrü Haluk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011.
- Aksoy, Şahin. “20. Yüzyılın en büyük yanılgılarından biri: Beyin Ölümü”. *Medimagazin*. 27 Kasım 2006. Erişim 25 Nisan 2021. <https://www.medimagazin.com.tr/authors/sahin-aksoy/tr-20-yuzyilin-en-buyuk-yanilgilarindan-biri-beyin-olumu-72-60-953.html>
- Akşit, Mirpenç. “İbn Sina ile Kierkegaard’ın Ölüm Anlayışının Karşılaştırılması”. *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* 39 (2013), 1-18.
- Alâeddin es-Semerqandî, Ebûbekir Muhammed b. Aḥmed. *Tuḥfetü’l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
- Asım Efendi, Mütercim. *el-Okyânûsu’l-Basît fi Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît (Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi)*. ed. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku’l-luḡaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru’l-İlm, ts.
- Aynî, Bedreddîn. *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Bedreddîn. *‘Umdetü’l-kârî fi şerhi Şaḥîhi’l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi’l-Arabî,

ts.

- Badur, Selim. “Ölüm Üzerine Tıbbi Çeşitlemeler”. *Cogito (Ölüm Bir Topoğrafya)* 40 (Yaz 2004), 93-105.
- Bayam, Abdülkadir. “Kur’ân’da Ölümle İlgili Fiiller ve Arapça’daki Genel Görünüm”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 31 (2016), 7-76.
- Bedir, Murteza - Kılıç, Halil. “‘İnsan Hayatı Ne Zaman Başlar? Ruh-Üfleme Kavramına İlişkin Bir İnceleme’”. *Hayat Ne Zaman Başlar Ne Zaman Biter? Tıbbi, Dini ve Etik Sorunlar*. ed. Hakan Ertin - Merve Özaykal. 89-103. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Begavî, Ferrâ’. *Me‘âlimü’t-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1417.
- Behram ed-Demîrî, Tâceddin. *Tahbîru’l-Muhtaşarı Halil*. thk. Ahmed b. Abdülkerim - Hâfız b. Abdurrahman. 5 Cilt. Merkezü Necîbüye, 1424.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Açıklamalı İlm-i Kelam Dersleri (Muvazzah İlm-i Kelam)*. sad. Salih Sabri Yavuz-Faruk Sancar. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Hukuk-ı İslamiye ve Istılahat-ı Fıkhiye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Brugger, Christian. “D. Alan Shewmon and the PCBE’s White Paper on Brain Death: are brain-dead patients dead?” *The Journal of medicine and philosophy* 38 (Mart 2013). <https://doi.org/10.1093/jmp/jht009>
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’ş-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed. *Tuhfetü’l-Habîb alâ şerhi’l-Hatîb*. Dâru’l-Fikr, 1415.
- Byrne, Paul A. - Weaver, Walt F. “‘Brain Death’ is Not Death”. *Brain Death and Disorders of Consciousness*. ed. Calixto Machado - D. Alan Shewmon. 43-49. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004.
- CNN. “Boy Declared Brain-Dead Wakes Up Before Organs Can Be Donated”. CNN. <https://www.cnn.com/news/boy-declared-brain-dead-wakes-up>
- Cürcânî, Seyyid, Şerîf. *et-Ta’rîfât*. Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî. *el-İrşâd ilâ kavâti’l-edilleti fi uşûli’l-i’tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - A. Abdülmün’im Abdülhamîd. Kahire, 1369.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh. *Takvîmü’l-edille fi’l-uşûl*. thk. Halîl Muhyiddîn. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.
- Demîrî, Ebü’l-Bekâ Kemâlüddîn. *en-Necmü’l-vehhâc (Şerhu Minhâci’t-tâlibîn li’n-Nevevî)*. thk. Heyet. 10 Cilt. Cidde: Dâru’l-Minhac, 1425.
- Dilaveroğlu, Mehmet Esat. *Dürretü’l-Fâhire fi Beyân-i Ahkâmi’l-Cenazeti ve Seferi’l-Âhire*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. “Beyin ölümü dinen ölüm olarak kabul edilebilir mi?” Erişim 30 Nisan 2024. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/1286/beyin-olumu-dinen-olum-olarak-kabul-edilebilir-mi>
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî. *el-Beşâ’ir ve’z-zeḥâ’ir*. thk. Vedâd el-Kâdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr,

- 1988.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî. “Otuz Beşinci Gece”. çev. A. Sait Aykut. *Cogito (Ölüm Bir Topoğrafya)* 40 (Yaz 2004), 20-37.
- Ekinci, Ekrem Buğra. “Beyin ölümü”. Erişim 30 Nisan 2024. <https://ekrembugraekinci.com/question/?ID=524>
- Esen, Hüseyin. “Ölüm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/38-40. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Eş’arî, Ebü’l-Hasen. *Maḳâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’ḥtilâfû’l-muşallîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden, 1400.
- Fahreddin er-Râzî. *Mefâtîhu’l-ğayb (et-Tefsîrû’l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1420.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn. *Beşâ’iru zevi’t-temyîz fî leṭâ’ifi’l-kitâbi’l-‘azîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire, 1973.
- Fuzûlî. *Sihhat ve Maraz*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Milli Mecmua Basımevi, 1940.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu ulûmi’d-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.
- Haddâd, Ebû Bekr b. Alî. *el-Cevheretü’n-Neyyire*. 2 Cilt. b.y.: el-Matba’atü’l-Ḥayriyye, 1904.
- Hakeri, Hakan. “Tıp hukuku açısından hayatın sonu”. *SD (Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü) Dergisi* 54 (İkbahar 2020), 62-65.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar - Akımlar*. 7 Cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978.
- Hanoğlu, Lütfi. “Nörolojik Açidan Hayatın Sonu”. *Hayat Ne Zaman Başlar Ne Zaman Biter? Tıbbi, Dini ve Etik Sorunlar*. ed. Hakan Ertin - Merve Özyakal. 171-186. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah. *eş-Şerḥu’s-şagîr ‘alâ Muḥtaşarı Ḥalîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1317.
- Hatîb eş-Şirbînî. *Muḡni’l-muḥtâc ilâ ma’rifeti me’ânî elfâzi’l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415.
- İbn Âbidin, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddû’l-muḥtâr ‘ale’d-Dürri’l-muḥtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Abdülhak. *el-Muḥarrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Hâtim. *Tefsîrû’l-Ḳur’ânî’l-‘azîm*. thk. Es’ad Muhammed et-Tıyb. 13 Cilt. S. Arabistan: Mektebetü Nizar, 1419.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Muşanneffî’l-eḥâdîs ve’l-âşâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebû Zemenîn. *Tefsîrû’l-Ḳur’ânî’l-‘azîz*. thk. Hüseyin b. Ukkâşe - Muhammed b. Mustafa Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fâruku’l-Hâdise, 1423.
- İbn Hacer Askalânî, Şihâbüddîn. *ed-Dürerü’l-kâmine fî a’yânî’l-mi’etî’s-şâmine*. thk. Muhammed Abdülmuîd Han. 6 Cilt. Saydarâbâd/Hindistan: Meclisü Dâiretü’l-Meârif, 1972.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed. *et-Taḳrîb li’l-haddi’l-manṭıḳ ve’l-medḥal ileyhi bi’l-elfâzi’l-‘âmmiyye ve’l-*

- emşileti'l-fıkhiyye*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1900.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Kitâbu'r-Rûh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdülbakî. 2 Cilt. Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabiyye, 1952.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahrü'r-râ'îk şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, ts.
- İbn Sina - İbn Tufeyl. *Hay bin Yakzan*. çev. Babanzade Reşid - M. Şerefeddin Yaltkaya. haz. N. Ahmet Özalp. İstanbul: YKY Yayınları, 2021.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *el-Kânûn fi't-tıbb*. thk. Muhammed Emin el-Dinnâvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi - Namaz Risalesi*. çev. M. Hazmi Tura. İstanbul: Orhan Mete Matbaası, 1959.
- İlkılıç, İlhan. "Beyin Ölümü Konseptinde İnsan Anlayışının Yeri ve Önemi: Tıp Etiği Açısından Analiz ve Refleksiyonlar". *Fıkıh ve Biyoetik (İslam Hukuku Bakımından Tıbbi Konularda Karar Verme Süreci - 2*. ed. M. İhsan Karaman vd. 89-103. İstanbul: İsar Yayınları, 2021.
- İlkılıç, İlhan. "Etik Yaklaşımlar Bağlamında Beyin Ölümü". *Hayatın Başlangıcı ve Sonu - Fıkhi, Hukuki, Tıbbi ve Etik Boyutlarıyla*. ed. Halil Kılıç - Ülfet Görgülü. 201-210. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm. *el-Mühimmât fi şerhi'r-Râfi'î ve'r-Ravza*. haz. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, Ahmed b. Ali. 9 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hızam, 2009.
- Kabaağaç, Sina - Alover, Erdal. *Latince Türkçe Sözlük*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995.
- Kalyûbî, Ahmed Selâme - Umeyre, Ahmed el-Berlesî. *Hâşiyetâ Kalyûbî ve Umeyre alâ şerhi'l-Mahallî ale'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415.
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Karaman, Hayrettin. "Organ nakli". *Hayrettin Karaman*. Erişim 10 Haziran 2022. <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0120.htm>
- Kâsânî, 'Alâeddîn Ebû Bekir. *Bedâ'î'u's-şanâ'î fi tertibi's-şerâ'î*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406.
- Kuday, İshak L. - Akay, Ali S. *Spiritualizm Spiritizm—Fakirizm—Manyetizm (Ruh Alemi)*. İstanbul: Gayret Kitabevi, 1949.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Ettafeyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Masriyye, 1384.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *et-Tezkire fi aḥvâlî'l-mevtâ ve'l-âhire*. thk. Sâdık b. Muhammed b. İbrahim. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Minhac, 1425.
- Mardinî, Yusuf Sıdkî. *Mesîru Umûmî'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmî'd-Dîn (İhyâ Tercüme ve Şerhi)*. haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. 8 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma

- Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Masoud, Sabri. “İslâm Fıkında Beyin Ölümü”. çev. Tuncay Sandıkçı. *Hayatın Başlangıcı ve Sonu Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*. haz. Hakan Ertin, Merve Özdemir. 157-186. İstanbul: Ensar Yayınevi, 2013.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Halîf. İskenderiye: Dâru'l-Câmiâtî'l-Masriyye, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâselûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.
- Mâverîdî, Alî b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'ân (en-Nüket ve'l-uyûn)*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Meclîsî, Muhammed b. Muhammed b. Sâlim. *Levâmi'u'd-dürer fi hetki estâri'l-Muhtaşar*. 15 Cilt. Nuakşot-Moritanya: Dâru'r-Rıdvân, 2015.
- Muhammed Ali el-Bâr. “Mevtû'd-dimâğ”. *Mecelletü Mecmei'l-fıkhi'l-İslâmiyye*. 3/155=181, ts.
- Mukatîl b. Süleyman. *et-Tefsîrû'l-kebîr*. thk. Abdullah Muhammed Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâit-Turas, 1423.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Müttakî el-Hindî, Alî. *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-efâl*. thk. Bekrî Hayyânî - Safvetü's-Sekâ. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1401/1981.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fi şerhi Şâhihi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1392.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Minhâcû't-tâlibîn*. thk. İvad Kâsım Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1425.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412.
- News, B. B. C. “Teenager Steven Thorpe ‘came back from dead’”. *BBC News*. <https://www.bbc.com/news/teenager-steven-thorpe-came-back-from-dead>
- News, N. B. C. “Man Declared Dead Comes Back to Life”. *NBC News*. <https://www.nbcnews.com/news/man-declared-dead-comes-back-to-life>
- Nurbaki, Haluk. *İnsan Bilinmezi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1991.
- Özer, Hatice. “Kalbi Atan Kadavralar/Sıcak Ölüler: Modern Dönemde Ölümün Yeniden Tanımlanma Gereksinimine İlişkin Sosyo-Kültürel Bir İnceleme”. *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2017), 45-56.
- Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed. *Fethu'l-'azîz fi Şerhi'l-Vecîz*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Rûyânî, Ebu'l-Mehâsin Fahrülislâm. *Bahrü'l-mezheb fi fûrû' mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Tarık Fethi es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436.
- Seifert, Josef. “Consciousness, Mind, Brain, and Death”. *Brain Death and Disorders of Consciousness*. ed. Calixto Machado - D. Alan Shewmon. 61-77. New York: Kluwer

- Academic/Plenum Publishers, 2004.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys. *Tefsîrü'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme. *el-Mebsûṭ*. 30 Cilt. Beyrut: Daru'l-Mârifet, 1414.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme. *Uşûlü'l-fıkh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Shewmon, D. Alan - Shewmon, Elisabeth Seitz. "The Semiotics of Death and Its Medical Implications". *Brain Death and Disorders of Consciousness*. ed. Calixto Machado - D. Alan Shewmon. 89-112. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004.
- Süyûtî, Celâleddîn. *Câmi'u'l-eḥâdiş*. 13 Cilt. Mısır, 1423.
- Süyûtî, Celâleddîn. *ed-Dibâc 'alâ Şahîhi Müslim b. el-Ḥaccâc*. thk. Ebû İshak el-Huveynî. 6 Cilt. Huber: Dâru İbn Affan, 1416.
- Süyûtî, Celâleddîn. *ed-Dürri'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Celâleddîn. *Mâ revâhü'l-esâtîn fi 'ademi'l-mec' ile's-selâtin*. thk. Mecdi Fethi es-Seyyid. Mısır: Dâru's-Sahâbe, 1991.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şâfi, Nizamüddin. *Usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm. *el-Muvâfâkât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhur. 7 Cilt. Kahire: Dâru İbn Affan, 1417.
- Şürünbülâli, Hasen b. Ammâr. *Merâkı'l-felâh*. haz. Nuaym Zerzûr. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Ḳur'ân (Tefsîr)*. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.
- Taslaman, Caner. "Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Agnostik Tavrı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Şubat 2007), 41-68. <https://doi.org/10.15370/muifd.57500>
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfı ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tepehan, Selma. *Beyin Ölümü ve Organ Naklinin Sağlık Personeli ve Hukuki Mevzuat Açısından İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Adli Tıp Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- The Telegraph. "Teenager Declared Brain Dead Wakes Up". *The Telegraph*. <https://www.telegraph.co.uk/news/teenager-declared-brain-dead-wakes-up>
- Tokadî Mustafa Efendi. *Tahbüzü'l-Mathûn el-Kânûn Fi't-Tıb Tercümesi*. haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Topyay, Yusuf. *Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-ı Kerim'de "Nefs" ve "Ruh" Sözcüklerinin Artsüremlili (Diachronic) Semantik İncelemesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Uzel, İlter. "Galen ve Deneysel Tıp". *Erdem* 9/25 (05 Mayıs 1996), 435-442.
- Vâhidî, Alî b. Ahmed. *el-Basîṭ fi tefsîri'l-Ḳur'ân*. thk. Heyet. 25 Cilt. S. Arabistan: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1430.
- Yaman, Ahmet. "İslam Hukuku Açısından Organ Nakli ve Beyin Ölümü". *Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. 26-36. Malatya, 2014.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve

Dağıtım, ts.

Zeccâc, Ebû İshak. *Meâni'l-Kur'an ve irâbuhû*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki javâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-e-kāvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Dorland's Illustrated Medical Dictionary 32th edition. USA: Elsevier Saunders Company, 2012.

“Kutsal Kitap”. 18 Haziran 2021. Erişim 18 Haziran 2021. <https://kutsalkitap.info.tr/>

Mezarlık Yerlerinin İnşası ile Cenaze Nakil ve Defin İşlemleri Hakkında Yönetmelik. *Resmî Gazete* 27647 (19 Ocak 2010).

ODNY, Organ ve Doku Nakli Hizmetleri Yönetmeliği. *Resmî Gazete* 28191 (01 Şubat 2012).



Rihle Faaliyetlerinin Kayrevan'da Kıraat İlminin Gelişimine Etkileri

Mustafa Hilmi BİLİCAN | orcid.org/0000-0002-7009-4044 | mustafa.bilican@kocaeli.edu.tr

Arş. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi
Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye

<https://ror.org/0411seq30>

Öz

İlim, tarih boyunca insanlık için en değerli ve en temel unsurlardan biri olmuştur. İslam medeniyetinde ise ilim, hem bireysel hem de toplumsal gelişimin en önemli araçlarından biri olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda, ilme olan derin alaka ve bağlılık, farklı coğrafyalarda yaşayan âlimlerin bilgiye ulaşmak için yaptığı uzun yolculuklara, yani rihlelere dönüşmüştür. Rihleler, sadece bir yerden başka bir yere yapılan seyahatler değil, aynı zamanda İslam dünyasında bilgiye ve hikmete olan özlemi simgeleyen, ilmî altyapıyı zenginleştiren ve farklı kültürleri birbirine yakınlaştıran süreçlerdir. Bu yolculuklar, ilmî birikimin artmasında, bilgilerin doğru şekilde aktarılmasında ve farklı disiplinlerin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Özellikle kıraat âlimlerinin yaptıkları rihleler söz konusu sahanın gelişmesinde ve şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Kıraat uleması, bu yolculuklar sırasında kıraat konusunda kendilerini geliştirerek, çeşitli kıraat ve rivayetlerin öğretildiği ders halkalarında bulunmuşlar, farklı okuma yöntemlerini öğrenmişlerdir. Ayrıca öğrendikleri ilmi memleketlerinde ve gittikleri muhtelif şehirlerde öğretmiş, kıraat ilminin daha geniş bir alanda yayılmasına katkı sağlamışlardır. Kayrevan kurrası özelinde de durum pek farklı değildir. Diğer İslam coğrafyasında olduğu gibi Kayrevanlı kurra da kendilerini memleketlerinde belli bir seviyeye kadar geliştirdikten sonra daha fazla bilgiye ulaşmak ve farklı hocalardan dersler alabilmek gayeleri ile rihleler tertip etmiş ve bu rihleler kıraat ilminin aktarımında bir köprü vazifesi görmüştür. İşte bu makalede Kayrevan ile diğer ilim merkezleri arasındaki rihleler incelenerek söz konusu yolculukların Kayrevan kıraat birikimine etkilerinin ortaya konulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Rihle, Kayrevan, Kâri, Kurrâ.

Atıf Bilgisi

Hilmi Bilican, Mustafa. "Rihle Faaliyetlerinin Kayrevan'da Kıraat İlminin Gelişimine Etkileri". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), 795-817. DOI: 10.69576/ihya.1641322

Geliş Tarihi	17 Şubat 2025
Kabul Tarihi	24 Nisan 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

The Impact of Rihla Activities on the Development of Qira'at Studies in Kairouan

Mustafa Hilmi BİLİCAN | orcid.org/0000-0002-7009-4044 | mustafa.bilican@kocaeli.edu.tr

Research Assistant Dr., Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Recitation and Qira'at Studies, Kocaeli, Türkiye

<https://ror.org/0411seq30>

Abstract

Knowledge has been one of the most valuable and fundamental elements for humanity throughout history. In Islamic civilization, it is regarded as one of the most important means for both individual and societal development. In this context, the deep interest in and attachment to knowledge gave rise to long journeys undertaken by scholars from various geographical regions in pursuit of learning, known as *rihla* journeys. *Rihlas* were not merely physical travels from one location to another; they also symbolized the longing for knowledge and wisdom in the Islamic world, enriched the intellectual infrastructure, and fostered intercultural connections. These journeys played a significant role in increasing the accumulation of knowledge, ensuring the accurate transmission of information, and contributing to the development of various disciplines. Especially in the field of *qira'at* (the recitation of the Qur'an), the *rihlas* undertaken by *qira'at* scholars were instrumental in the evolution and shaping of this discipline. During these travels, scholars of *qira'at* deepened their expertise, learned diverse recitation methods, and attended sessions where different readings and narrations were taught. They also shared the knowledge they had acquired upon returning to their homelands and in other cities they visited, thus contributing to the wider dissemination of *qira'at* knowledge. The situation was no different for the Qur'an reciters from Kairouan. Like their counterparts in other parts of the Islamic world, the *qurra* (Qur'an reciters) of Kairouan, after reaching a certain level of mastery in their hometowns, embarked on *rihla* journeys to further their learning and benefit from the instruction of various scholars. These *rihlas* played a pivotal role in the transmission and development of *qira'at* knowledge.

Keywords: Qira'at, Rihla, Kairouan, Qārīʿ, Qurraʿ.

Citation

Hilmi Bilican, Mustafa. "The Impact of Rihla Activities on the Development of Qiraat Knowledge in Kayrevan". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), 795-817. DOI: 10.69576/ihya.1641322

Date of Submission	17 February 2025
Date of Acceptance	24 April 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

The word "rihla," derived from the root r-h-l, which means "to embark on a journey, to migrate from one place to another," carries the meanings of "camel saddle, ability to walk, journey, and migration." The word, which emphasizes "migration" and "travel," is also used in the Qur'an to refer to the summer and winter journeys of the Quraysh tribe for trade purposes. In religious terminology, "rihla" is generally defined as "all journeys made with the intent of acquiring knowledge." It is reported that the term "rihla" was initially coined as a technical term in the science of Hadith. In this study, the scholarly journeys of the qira'at scholars in Kayrevan, an intellectual center of a certain period, will be discussed. In the introduction, the conceptual framework of the term "rihla" is outlined, and some basic information about the city of Kayrevan is provided. Then, the reasons for rihla specific to Kayrevan will be examined, followed by the routes taken during these journeys, the places preferred by the scholars who left Kayrevan and the reasons for their choices, as well as qira'at scholars who came to Kayrevan from other places and their reasons for choosing the city. Of course, not all the rihla activities of Kayrevan's qurrā are discussed in this study; instead, the journeys of some of the qurrā are highlighted in accordance with the scope of the article. The word "rihla" has a broad usage in Arabic, indicating the natural human activity of "travel." Given this, drawing a clear conceptual framework and providing a broad definition of the term "rihla" appears difficult. Due to its central role in many historical events, it is also an important subject in the field of history. However, considering the topic we are dealing with, "rihla" can be regarded as an educational method. The term has been used not only in the field of qira'at but also in all Islamic sciences and positive sciences. In Arabic, travel writings and travelogues are also called "rihla," which points to the meaning of the word. In summary, "rihla" can be defined as "traveling from one's city to another place, for a short or long period, with the aim of acquiring or imparting knowledge. "The word "Kayrevan" is a Persian word, pronounced with the letters "kāf" and "rā" having a fathah, which was later adopted into the Arabic language. The Arabs had been using this word even before Islam. Today, Kayrevan is located in the southwest of Tunisia's capital, 180 kilometers away. As stated by the ancient author al-Bekrī, "Kayrevan is a large city located in the east of Susa and Mahdia Sea, to the north of Sfax and Gabes Sea, with the nearest sea and mountain being a one-day walk away." Kayrevan is one of the first cities built in the Maghreb. As a result, political and military movements originated from Kayrevan, and over time, scientific and cultural developments continued from there. When speaking of a scholar in the western regions, it is highly likely that a scholar from Kayrevan is being referred to. A similar situation exists in the field of qira'at. Kayrevan has been a source for various sciences, including qira'at, for the cities of the Maghreb and Andalusia. Additionally, it can be said that Kayrevan also benefited from the eastern Islamic centers, such as Mecca, Medina, Egypt, Damascus, Baghdad, and Kufa, in terms of qira'at. During the first four and a half centuries of the Hijri calendar, Kayrevan reached its peak in scientific activities and, like many other intellectual centers, hosted significant physical movements. Scholars who acquired knowledge in Kayrevan traveled to other Islamic centers and continued their education in their fields of interest. Some of these scholars spent years studying in the cities they visited, while others visited multiple cities at certain intervals. Most of the scholars who traveled ultimately returned to Kayrevan, but some passed away in the places they visited.

Rihla is considered the third stage of the educational process and is likened to today's graduate studies. In addition to the rihla journeys from Kayrevan to various intellectual centers, many scholars from other cities also came to Kayrevan. Since Kayrevan is located on a passage route between the east and the west, it hosted a significant number of rihla activities, both in Islamic and positive sciences, making it difficult to determine their exact number. Moreover, rihla, considered the final and highest stage of the educational process, had a primary impact on the growth and development of the qira'at field in Kayrevan. The qira'at culture in the city was formed simultaneously with these journeys.

Giriş

Lügatte “yola düşmek, bir yurttan başka bir yurda göçmek, gitmek” gibi manalara sahip olan r-h-l kökünden gelen “rihle” sözcüğü¹, isim olarak da “devenin palanı, yürüme gücüne sahip olma, yolculuk ve göçme” anlamlarına gelmektedir.² “Göçme, yolculuk yapma” manaları ile öne çıkan kelime, Kur’ân’da da Kureyş kabilesinin ticari gaye ile gerçekleştirdiği yaz ve kış yolculuklarını ifade etmek maksadı ile kullanılmıştır.³ Dinî ıstılahta ise genel anlamda “ilim kastı ile yapılan tüm yolculuklar” şeklinde tanımlanan “rihle” kelimesinin evvela hadis ilmîne has bir terim olarak oluştuğu aktarılmıştır.

Temelde insanoğlunun doğal bir fiili olan “seyahat”i işaret eden rihle kelimesinin Arapça’da geniş bir kullanım sahası mevcuttur. Durum böyle olunca rihle kelimesinin kavramsal çerçevesini çizmek ve geniş bir tanım yapabilmek kolay görünmemektedir. Birçok tarihi olayın merkezinde yer alması sebebi ile tarih ilmînin de önemli başlıklarındandır. Ancak ele aldığımız konu itibarıyla düşünülürse “rihle” bir eğitim-öğretim metodu olarak kabul edilebilir. Sadece kıraat ilmine mahsus olmayıp tüm İslâmî ilimlerde ve pozitif bilimlerde bu tabir kullanılmıştır. Arap dilinde seyahatnamelere “rihle” ismi verilmesi de kelimenin manasına işaret etmektedir. Özetle rihle; “ilim alma yahut verme gayesi ile bulunduğu şehirden kısa veya uzun süreli olarak başka bir mahalle yolculuk etmek” olarak tanımlanabilir.⁴

“Kayrevan” kelimesi “kâf” ile “râ” harflerinin fethasıyla telaffuz edilen, sonradan Arap diline girmiş Fârisî bir kelimedir. Araplar bu kelimeyi İslâm’dan önce de kullanagelmekteydiler. Günümüzde Kayrevan şehri Tunus Cumhuriyeti’nin başkenti Tunus’un 180 kilometre güneybatısında bulunmaktadır. Kadim müelliflerden el-Bekrî’nin (ö. 487/1094) ifadesiyle de “Kayrevan, doğusunda Sûsa ve Mehdiyye Denizi’nin, kuzeyinde

¹ Uğur Günerhan, *İslam Eğitim Tarihinde Bir Metot Olarak Rihle* (Ankara: DBY Yayınları, 2020), 10-16.

² Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. ‘Alî Cemâlüddîn b. Manzûr er-Ruveyfî ‘İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), 11/278, 279.

³ Devenin taşıdığı yük manasındaki “r-h-l” kökünün geçtiği ayetler için bk: Yûsuf, 12/62, 70, 75.

⁴ Zübeyr b. Harb, *İlm* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 1/12.

Safâkus ve Kâbis Denizi'nin olduğu, en yakın deniz ile dağın kendisine bir günlük yürüme mesafesinde bulunduğu büyük bir şehirdir.”⁵

Kayrevan Mağrib'te inşâ edilen ilk şehirlerdendir. Böyle olunca siyasî, askerî hareketlilik Kayrevan'dan neşet etmiş, zamanla ilmî akış ve kültürel devinim oradan devam edegelmiştir. Batı yörelerine dair bir tespit yapıldığında, bir âlimden söz edildiğinde çoğunlukla Kayrevanlı bir alime değinildiği gözlemlenmiştir.⁶ Kıraat sahasında da benzer bir durum cârîdir. Kayrevan'ın Mağrib şehirlerine ve Endülüs'e kıraat de dahil olmak üzere birçok ilimde kaynaklık ettiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte Kayrevan'ın doğu İslam merkezleri olan, Mekke, Medine, Mısır, Şam, Bağdat, Kufe gibi önemli şehirlerden de kıraat açısından beslendiği ifade edilebilir.

Hicrî ilk dört buçuk asırda, ilmî faaliyetlerin zirveye ulaştığı Kayrevan şehri, diğer pek çok ilim merkezi gibi, büyük bir fiziksel hareketliliğe ev sahipliği yapmıştır. Kayrevan'da alınabilecek tüm ilimleri ahzeden alimler, Kayrevan dışındaki İslâmî merkezlere gitmiş ve orada alaka duydukları alanlar ile ilgili eğitimlerini devam ettirmişlerdir. Bu alimlerin bir kısmı, gittikleri şehirlerde yıllarca eğitim alırken, bazıları ise birden fazla şehri belirli aralıklarla ziyaret etmişlerdir. Rihle yapanların çoğu nihai olarak Kayrevan'a dönmüş, fakat bazıları gittikleri beldelerde vefat etmişlerdir. Rihle, eğitim merhalelerinin üçüncü kısmı olarak addedilmiş, günümüzdeki lisansüstü faaliyetlere benzetilmiştir. Kayrevan'dan çeşitli ilim merkezlerine gerçekleştirilen rihlelere ek olarak, farklı şehirlerden Kayrevan'a gelen pek çok alim de olmuştur.⁷

Kayrevan batı ile doğu arasında bir geçiş güzergahında bulunduğu için gerek İslâmî ilimler ve gerekse pozitif bilimlerde sayısını tespit etmenin oldukça zor olduğu bir rihle hareketliliğine ev sahipliği yapmıştır. Ayrıca eğitim sürecinin en son ve en yüksek aşaması olarak kabul edilen rihleler, Kayrevan'da kıraat alanının büyüyüp gelişmesine birincil olarak tesir etmiş, şehirdeki kıraat kültürü de bahsi geçen yolculuklarla eş zamanlı olarak teşekkül etmiştir.⁸

Rihle konusunda Arapça olarak yayımlanan çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Ancak konumuzla alakalı olan çalışmalardan en başta Abdulhâdî Tâzî'nin “Rihletü'r-Rahalâti Mekke fî mie Rihle Mağribiyye” isimli eseri zikredilebilir. Türkçe olarak kaleme alınmış eserlere bakıldığında ise daha ziyade hadis sahasında yapılmış çalışmalar göze çarpmaktadır. Bu gruptan olarak Fatma Büşra Çoban'ın “Endülüs'lü muhaddislerin rihleleri (Hicrî ilk dört asır)” isimli yüksek lisans, Elif Erdem'in ise “Hadis tarihinde ilim yolculukları: Rihleler” isimli doktora tezi zikredilebilir. Ayrıca Yusuf Bahri Gündoğdu'nun “İslam Eğitim

⁵ Ebû 'Ubeyd 'Abdullâh b. Abdil'azîz el-Endelûsî Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (b.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992), 24.

⁶ Muhammed el-Arûsî el-Mutvî, *Sîratü'l-Kayrevan risâletühe'd-dîniyye ve's-sikâfiyye fî'l-mağribi'l-İslâmî* (Libya: ed-Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Kütüb, 1981), 72-74.

⁷ Muhammed Muhammed Zeytûn, *el-Kayrevan ve devruhâ fî'l-hadâratî'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 2007), 414-420.

⁸ Zeytûn, *el-Kayrevan*, 418.

Geleneğinin Teşekkülünde Hadislerin Etkisi: Rihle Örneği” ve Mustafa Çoban’ın “Endülüs Eğitim ve Öğretiminde Rihleler ve Günümüz Öğrenci Değişim Programları ile Karşılaştırılması” isimli makaleleri literatürde yer almaktadır. Her ne kadar farklı bir coğrafyayı ele alsın da Abdülhalim Başal’ın “Endülüs’te Kıraat İlmi” isimli doktora tezinde de kıraat alimlerinin ilim yolculuklarına yer verilmiş ve rihlenin kıraat ilminin gelişimine katkılarının değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada da bir dönemin ilim merkezi Kayrevan’da kıraat alimlerinin ilim yolculukları ele alınmıştır. Giriş bölümünde “rihle” teriminin kavramsal çerçevesi çizilmiş, Kayrevan şehri ile alakalı bazı temel bilgiler serdedilmiştir. Daha sonra Kayrevan’a özel rihle sebepleri incelenmiş daha sonra yolculuk yapılan güzergahlar, Kayrevan’dan giden ulemanın tercih ettiği yerler ve sebepleri, Kayrevan’a başka yerlerden gelen kıraat alimleri ve Kayrevan’ı tercih etme nedenlerine temas edilmiştir. Elbette bu çalışmada tüm Kayrevanlı kurrânın rihle faaliyetleri aktarılmamış, makale hacmine uyum sağlayacak şekilde bazı kurrânın yolculuklarına temas edilerek konu aktarılmaya çalışılmıştır.

1. Kayrevan’a Has Rihle Nedenleri

Bir konuda bilgi kazanıp herhangi bir hususta fikir sahibi olma ve ahlaki prensipleri edinmenin; yapılan telifleri okumak, muhtelif deney ve araştırmalar yapmak vb. şahsî gayretler ile temin edileceği bilirse de alanında otorite olan söz sahibi bir alimi taklit ederek kendisi ile yakın temas kurmanın, sözü edilen gayeleri elde etme noktasında en sağlam ve kıymetli yol olduğu vurgulanmıştır. Sosyolog İbn Haldûn (ö. 808/1406) meşhur kitabı *Mukaddime*’sinde, ilmi elde etme hedefi ile gerçekleştirilen yolculuklar ve bu esnada hocalar ile tesis edilen irtibatların, kişiyi ilmî yönden tekamüle erdirdiğini söylemiştir. Bu konu ile ilgili verdiği bilgilerin devamında ise evvela kavram dünyasının kargaşası olmak üzere muhtelif belirsizliklerin giderilebilmesi, bu sayede sağlam bilgi ve kaynağa varılabilmesi için gerek adet gerekse ilmî çeşitlilik adına daha fazla hoca ile görüşmek gayesi ile ilmî seyahat yapmayı, ilme tâlip olan kişi için zorunlu bir eylem şeklinde vasıflamıştır.⁹

Söz konusu gaye doğrultusunda İslâmî merkezlerin hemen hepsinde olduğu gibi Kayrevan’da da ilmî anlamda uzmanlaşabilmek amacıyla seyahatler yapılmıştır. Üstelik diğer şehirlere göre nispeten daha geç fethedilmesi ve Doğu’daki İslam beldelerine olan mesafe gibi çeşitli nedenler ile rihlenin Kayrevan uleması için İslam dünyasındaki diğer merkezlerdeki alimlere oranla daha lüzumlu olduğu ifade edilebilir. Yani bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere muhtelif bölgelerdeki ulemaya ulaşarak bu vesile ile ilmî membandan alma lüzumu ve arzusunun rihlelerin yapılmasındaki temel saik olduğu söylenebilir.¹⁰

Kayrevan özelinde rihle sebepleri zikredilirken en başta sahabe ve tâbiînin seferlerinden söz edilmelidir. Kayrevan’ın tesisi esnasında fetih faaliyetleri çerçevesinde

⁹ Abdurrahmân İbn Haldûn, *Mukaddime-i İbn Haldûn*, thk. Abdullâh Muhammed ed-Dervîş (Dimeşk: Dâru Ya’rub, 2004), 2/358.

¹⁰ Abdülhâdî Hamîdî, *Kırâatü İmâm Nâfi’inde l-meğâribeti min rivâyeti Ebî Sa’îd Verş* (Fas: Menşûratü Vezâratü l-Evkâfi ve ş-Şüûnî l-İslâmiyye, 2003), 1/95.

her ne kadar ilk gayeleri ilim alışverişi olmasa da binlerce sahabe ve tâbiînin bölgeye geldiğinden bahsedilmiştir. Fetihler için 27/648 yılında yapılan savaşlarda yirmi bin kişinin hazır bulunduğu ve bu adedin çoğunun sahabe ile tâbiînden oluştuğu aktarılmıştır. Onların ilk gayeleri elbette ilim yolculuğu değil, cihat olmuştur; ancak hepsi aynı zamanda birer ilim neferi oldukları için İfrîkiyye ve merkez şehir Kayrevan'a çok şey katmışlardır. İslâm ve Sünnet'in doğal birer yayıcısı olarak bölgenin hem madden hem de manen fetholunmasına vesile olmuşlardır. Bu açıdan bakınca Kayrevan'a ve daha geniş açı ile düşünüldüğünde İfrîkiyye'ye yapılan rihlelerin ilk sebebi olarak fetih hareketleri zikredilebilir. Onların vesilesi ile binlerce Berberî Müslüman olmuş ve ilk tedris faaliyetlerinden yararlanmışlardır. Zaten İslam ordusunun temel gayesi hiçbir zaman tamamen toprak ve sınırlarını büyütme olmamış, esas hedef her zaman İslâm'ı yaymak olmuştur. Kayrevan'ın fethi ve tesisi de yine bu temel saik ile olmuş, askerî bir fetihten çok irşadî ve ilmî bir fetih gerçekleşmiştir. Ayrıca sahabenin söz konusu bölgeye yoğun teveccühü, sonraki yıllarda başka beldelerdeki ulemanın oraya daha çok alaka duymalarına sebep olduğu da düşünülebilir.¹¹

Kayrevan'da rihle zenginliğinin oluşmasındaki önemli etkenlerden biri de onun coğrafi konumudur. Doğu ile batının ortasında kritik bir noktada olan Kayrevan, Mağrib şehirlerinden ve Endülüs'ten doğu tarafına yolculuğa çıkanlar için uğrak bir mevki olmuştur. Bu özelliği sayesinde batıdaki alimlerin ve talebelerin Kayrevan ilim adamlarından ders almaları veya onlara ders vermeleri kolaylaşmıştır.¹²

Kayrevan'dan diğer şehirlere veya diğer şehirlerden Kayrevan'a yapılan ilim yolculuklarının önemli sebeplerinden biri de ticaret bağlantılarının geniş ve kıymetli malların alışverişinin çok olmasıdır. Şehir bu dönemde doğu ile batının mühim tüccarlarının devamlı uğradıkları duraklardan biri olmuştur. Şüphesiz bu ticaret erbabının bir kısmı kurrâ, fukahâ, muhaddis ya da mütekellimdir. İaşesini elde etmek için ticaret faaliyetleri yürüten bu alimler eş zamanlı olarak ders halkalarına dahil olmuş ve ilmî canlılığın önemli faktörü haline gelmişlerdir. Mesela mukrî ve muhaddis vasıfları olan Ebû Abdurrahmân el-Mukrî Kayrevan'a 156/773 senesinde bir tacirin vekili olarak gelmiş, Kayrevanlılar da ondan ders almışlardır. Aynı şekilde Abdülazîz b. Yahyâ el-Medenî 226/841 yılında bir çeşit misk ticareti gayesi ile Kayrevan'a varmış, Muhammed b. Sahnûn ve birçok Kayrevanlı ondan ilim almışlardır.¹³

¹¹ Ebû Bekr b. Abdullâh b. Muhammed Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs fî tabakâti ulema'i'l-Kayrevan*, thk. Beşîr el-Bekûş (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1994), 1/12.

¹² Ebû Bekr Abdullah b. Ubeydullah Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs fî tabakâti ulemâ'i'l-Kayrevan ve İfrîkiyye ve zehâdihim ve ubbâdihim ve nesâkihim ve seyrun min ahabârihim ve fedâilihim ve evsâfihim* (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1983), 1/91; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el-Ensârî el-Üseydî Debbâğ, *Me'âlimü'l-imân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevan*, thk. İbrahim Şebbûh (Tunus: Mektebetü'l-Atîka, 1978), 1/151; Hind Şelebî, *el-Kırât bi İfrîkiyye mine'l-fethi ile'l-munteşifi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî* (Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Kitâb, 1983), 280-320.

¹³ Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî el-Mağribî el-İfrîkî Ebû'l-Arab, *Tabakâtü ulemâ-i İfrîkiyye ve tabakâtü ulemâ-i Tûnis* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1920), 81; Ebû Bekir Muhammed b. 'Ömer b. Halife el-Lemtûnî el-Emevî el-İşbîlî İbn Hayr, *el-Fehrese*, thk. Muhammed Fevâd Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-

Kayrevan özelinde zikredilebilecek rihle sebeplerinden biri de şehrin hilafet merkezine olan uzaklığıdır. İlk duyulduğunda olumsuzmuş gibi düşündüren bu hal esasında ilmî yönden müspet neticeler getirmiştir. Doğuda bulunan merkezlerden ve bazen de hilafetin askerî kuvvetlerinden kaçan kişiler çoğunlukla Kayrevan'ı tercih etmişlerdir. Her ne kadar bir baskı ve zorunluluk sonucunda ortaya çıksa da bu haller çoğunlukla birer ilim rihlesine dönüşmüştür. Genellikle az tercih edilen yahut karşıt görüşlerden oluşan kelimî ve fikrî akımların temsilcileri hilafet merkezinde ve oraya yakın doğu illerinde görüşlerini rahat beyan edemedikleri için Kayrevan'a ilmî göçler tertip etmişlerdir. Her akım burada kendi tez ve görüşlerini yayma imkanı bulmuş, bu durum özellikle imam Sahnûn (ö. 240/854) dönemine kadar büyük bir kelimî hareketliliğe imkan sağlamıştır.¹⁴

Kayrevan'a özel rihle sebeplerinden biri de şehrin hac güzergahında olmasıdır. Endülüs ve Mağrib cihetlerinden hac ibadetine niyetlenenlerin güzergahları üzerinde bulunan Kayrevan birçok alim ve talebe tarafından uğranılan bir yer olmuştur. Her ne kadar hac ibadetini ifa etmek ana gaye gibi görünse de bu yolculuk bünyesinde ilmî hedefler de barındırmaktadır. Batıdan hacca gidenler Kayrevan'a uğradığı gibi, Kayrevanlılar da hac için memleketlerinden çıkınca doğudaki birçok ilim merkezine uğramışlar ve oradaki ulemadan istifade etmişlerdir. Burada Kayrevan'a has rihle sebepleri içerisinde söz edilecek kısım daha çok batı ve Endülüs'ten hac için yolculuğa çıkanların yol üzerinde bulunması hasebiyle Kayrevan'a uğramaları, aynı şekilde hacdan memleketlerine dönerken de orada ilim halkalarına katılmaları zikredilebilir.¹⁵

2. Rihlelerin Gerçekleştirildiği Bölgeler

Kayrevan'da kıraat ilminin ilerlemesine önemli derecede etki eden rihlelerin hangi güzergahlara yapıldığı ve söz konusu mevkilerin neden seçildiği gibi başlıklar oldukça önemli görünmektedir. Zira ilim yolculuklarının hangi şehre yapıldığını bilmek hem o şehirle hem de Kayrevan'a katkıları ile alakalı bazı verileri elde etmek anlamına gelmektedir. Kayrevanlı kıraat ulemasının hayatları tetkik edildiğinde batıya ve doğuya yoğun rihleler göze çarpmaktadır. Çeşitli şehirlere ve farklı alimlere ulaşma gayesi ile yola çıkan Kayrevan kıraat uleması çoğunlukla doğu tarafa ve azımsanmayacak oranda da batı yönüne ulaşma gayretinde olmuştur. Ayrıca Kayrevan'daki ilmî hareketlilikten nasipdar olmak isteyen ve farklı alimler ile tanışıp ders halkalarında bulunmak isteyen başka şehirlerdeki alimler de çeşitli sebepler ile Kayrevan'a gelmişler, oradaki hocalardan istifade etmişler yahut Kayrevanlı ilim meraklılarına dersler vermişlerdir.

2.1. Rihle Güzergahları ve Yol Tercihleri

Kayrevan'dan batıya ve doğuya yapılan yolculukların her ikisinde de deniz ve kara yolu

İlmiye, 1419/1998), 353.

¹⁴ Hüseyin b. Muhammed Şevât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kayrevan mine'l-fethi'l-İslâmî ilâ muntasafî'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî* (Riyad: Dâru'l-Âlemiyyeti li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1990), 50-55.

¹⁵ Abdülhâdî et-Tâzî, *Rihletü'r-rahelâti Mekke fi mie rihle mağribiyye ve rihle*, thk. Abbas Sâlih Taşkendi (Riyad: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-Arabî, 2005), 1/24.

alternatifleri kullanılmıştır. Zamanın şartları ve ihtiyacına göre insanlar kolayına gelen yöntemi tercih etmişlerdir. Kayrevan'dan Fas, Cezayir gibi Mağrib yöresinde bulunan yerlere gidişte kara yolu tercih edilmiştir. Ancak yine batıda bulunan Endülüs'e gitmek için coğrafi şartlar icabı deniz yolu kullanılmak durumunda kalınmıştır. Yani Kayrevan'dan Endülüs'e gidebilmek için kuzeydeki Akdeniz'e karayolu ile ulaşılmış, ardından deniz yolu ile oraya gidilmiştir. Ya da Cezayir ve Fas toprakları kara yolculukları ile katedilmiş, Fas'ın kuzeyindeki Cebelitarık boğazından deniz yolculuğu ile Endülüs'e varılmıştır.¹⁶

Kayrevan'dan doğu tarafına gidilirken de sırasıyla Libya, Mısır, Sina Yarımadası gibi bölgelerden geçilerek Hicaz, Kûfe, Şam vb. yerlere ulaşılmıştır. Doğuya gidişte deniz ulaşımı da yoğun olarak kullanılmıştır. Kayrevan'dan Mısır kıyılarına kadar deniz ulaşımı kullanılarak Akdeniz aşılmış ve oradan itibaren de karayolu ile doğu illerine geçiş yapılmıştır. Bazen ibadet öne alınarak evvela Hicaz bölgesine gidilmiş, bazen de hac farızası dönüşü bırakılarak Mısır'dan direkt olarak Kûfe, Basra, Şam gibi çeşitli merkezlere uğranmıştır.¹⁷

2.2. Kayrevan'dan Diğer Bölgelere Yapılan Rihlelerde Tercih Edilen Yerler

Kayrevan hicretin ilk beş asrında büyük bir ilmî hareketliliğe ev sahipliği yapmıştır. Şüphesiz bu hareketliliğin en önemli kaynaklarından biri de rihlelerdir. Teracim kitaplarında tespit edilen sayıları yüze yakın kıraat ulemasının hayatlarına bakıldığında ilim yolculuklarının önemi daha iyi anlaşılmaktadır. İsimleri tespit edilen Kayrevan kurrâsının biyografilerine bakıldığında onların neredeyse ayak basmadıkları bir ilim merkezinin bulunmadığı tespiti yapılabilir. Doğu ve batı İslam merkezlerinin ortasında kalan Kayrevan'dan her iki cihete de ilim seferleri tertip edilmiştir. Bazen esas gaye hac, ticaret, siyasî baskılardan kaçış olsa da bu etkenler ilim rihlelerine birer vesile olmuşlardır. Özellikle hac ibadeti, çoğunlukla ilim alışverişine zemin hazırlayan bir yolculuk olmuş, Kayrevan kıraatine yön veren önemli bir faktör olarak kabul edilmiştir.

Kayrevan'dan batı bölgelerine yapılan rihleler hem Kayrevan ulemasının ilmî tekamülüne vesile olmuş hem de gidilen bölgelere kaynaklık edilerek oralarda hatırı sayılır etkilerin kalmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum özellikle fethi, Kayrevan'ın tesisinden daha sonra gerçekleşen Endülüs coğrafyasında daha fazla tezahür etmiştir. Sadece fetih zamanları hasebiyle değil coğrafi konum itibarıyla da Endülüs ve Kayrevan birbirlerinden faydalanmışlardır. Ancak çoğunlukla Kayrevan'ın bağrında yetişen alimler Endülüs'te büyük izler bırakmış ve o yörenin kıraatine etki etmişlerdir. Kayrevan'dan Endülüs'e rihle yapan tüm ulemayı burada zikretmek çalışmanın hacmini gereksiz uzatmaya neden olacağından dolayı birkaç misal ile konunun çerçevesi çizilecektir.

Hakem b. Muhammed Ebu'l-Kâsım el-Kayrevanî (ö. 370/980) Endülüs'e rihle yapan

¹⁶ Muhammed Abdulhamîd İsâ, *Târîhu't-ta'lim fi'l-Endülüs* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982), 409-411; Zeytûn, *el-Kayrevan*, 419-425.

¹⁷ İsâ, *Târîhu't-ta'lim*, 409-411; Zeytûn, *el-Kayrevan*, 419-425.

Kayrevanlılara misal olarak zikredilebilir. O; Mekke, Medine, Irak, Mısır gibi önemli ilim merkezlerine yolculuklar yapmış ve farklı vakitlerde Endülüs'e iki kez rihle gerçekleştirmiştir. Her gidişinde de dönemin yöneticisi II. Hakem (ö. 366/976) ona ikramlarda bulunmuştur.¹⁸

Aynı nisbeye sahip olan diğer bir Kayrevanlı âlim İbn Nu'mân Ebû Abdillâh el-Kayrevanî de (ö. 357/967) Endülüs yolculukları yapmıştır. Ebû Bekr el-Üdfüvî ve Ebû Ahmed es-Sâmirî gibi Mısırlı kıraat alimlerinden dersler alan Kayrevanî 357/967 yılında Endülüs'e gitmiş ve oraya yerleşmiştir. Ayrıca Endülüs kıraatinde çok önemi bir yeri olan Ebû Ömer et-Talemenkî (ö. 429/1037) de kendisinden kıraat almıştır. Bu durum Kayrevan ulemasının Endülüs kıraatine kaynaklık etmesi hususuna da örnek olarak gösterilebilir.¹⁹

Dördüncü asırda Kayrevan'da yetişip Endülüs'e giden önemli kurrâdan biri de Abdülhakem b. İbrahim el-Karevî'dir (ö. ?).²⁰ O, Kayrevan'ın meşhur kıraat alimi İbn Hayrûn'dan ve Mısırlı el-Enmâtî'den kıraat dersleri almış, daha sonra Endülüs sınırlarındaki Beccâne (Pechina) şehrine yerleşerek hayatına orada devam etmiştir.²¹

Ebû Habîb el-Kayrevanî (ö. ?) de Kayrevan'dan Endülüs'e göçen kıraat alimlerindendir. O, çok erken yaşlarda babası ile beraber yine hicretin dördüncü asrında Endülüs'e göçmüş ve orada uzun yıllar yaşamıştır.²²

Kayrevan'ın Endülüs'e kaynaklık etme bakımından ele alınacak çok önemli kıraat alimleri bulunmaktadır. Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) bu zatların başında gelmektedir. Kayrevanlı olan ve Kayrevan'da temel eğitimlerini alan Mekkî, küçük yaşlarda rihleler yapmaya başlamış, birçok İslâmî merkezde hocalardan dersler alarak adından söz ettiren velûd bir kıraat alimi olmuştur. Kayrevan'ın hem doğusuna hem de batısına ilim yolcuğu gerçekleştirmiş sayılı kişilerdendir. Doğuda Mekke, Medîne, Kudüs, Şam gibi ilim merkezlerine gitmiş, oralarda hem dersler almış hem de talebeler yetiştirmiştir. Memleketinde ve doğu illerinde kendini iyice yetiştiren Mekkî uzun yıllar yaşayacağı Endülüs'e gitmiş ve Kurtuba'ya yerleşmiştir. En verimli dönemlerini Endülüs'te geçirmiştir.²³

Kayrevan'dan Endülüs'e rihle yapan en önemli kıraat ulemasından biri de Ebu'l-Abbâs el-Mehdevî'dir (ö. 430/1039). Mekkî seviyesine varmasa da kıraat ilmine yönelik çok

¹⁸ Ebû'l-Velîd 'Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf b. Nasr el-Ezdî İbn Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endülüs* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988), 105, 106.

¹⁹ İbn Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endülüs*, 384; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 713, 714.

²⁰ Muhammed b. Muhammed b. Yusuf Şemsü'd-dîn Ebû'l- Hayr İbn Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1933), 1/326.

²¹ Muhammed b. Abdullâh b. Ebî Bekr el-Kâdî el-Belensî İbn Ebbâr, *et-Tekmile li Kitâbi's-Sile*, thk. Abdusselâm el-Herrâs (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1405/1995), 3/139.

²² İbn Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/50.

²³ Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdullah Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî târîhi ulemâ-i Endülüs* (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008), 351.

kıymetli eserler kaleme almıştır. Sonraki dönemlerde gelen birçok kıraat alimine etki etmiş olan Mehdevî, Mekkî gibi evvela doğuya giderek birçok İslam merkezinde eğitim almış ve vermiş, ardından Endülüs'e varmıştır. Aslen Kayrevanlı olup Endülüs'e giderek orada uzun yıllar yaşayan Mehdevî, Endülüs'ün kıraat birikimine ve düşünce yapısına verdiği katkılardan dolayı öne çıkmıştır.²⁴

Kayrevanlı kıraat alimlerinden Ebu'l-Hasen el-Husrî (ö. 488/1095) de Endülüs'e rihle yapmıştır. Kayrevan'ın işgal edilmesinden sonra buraya yakın olan Sebte (Ceuta) bölgesinde bir müddet kalmış ardından Mu'temid Alellâh'ın daveti ile Endülüs'ün işbîliye şehrine gitmiştir. Yedi kıraat hususundaki mahareti ile bilinen Husrî, başta işbîliye olmak üzere birçok Endülüs şehrine yolculuk yapmıştır.²⁵

Kayrevan'dan batıya yapılan rihlelerin hemen hepsi Endülüs tarafına olmuş, az da olsa Mağrib'in muhtelif şehirlerine ilim yolculukları tertip edilmiştir. Zira batıda hicretin ilk beş asrında Kayrevan ile Endülüs öne çıkmış hemen hemen tüm ilmî hareketlilik bu iki merkez arasında gerçekleşmiştir. Ancak Kayrevan'ın işgal edildiği ve ilmî merkeziliyetinin zayıfladığı dönemlerde Sebte, Tanca, Tahert, Sicilmase, Fas, Tunus gibi merkezler de rihle maksadıyla daha fazla tercih edilmeye başlanmıştır.²⁶

Mağrib'in çeşitli şehirlerine ilim yolculukları yapan önemli kıraat alimlerinden biri Ebû Muhammed Abdullah b. el-Kayrevanî dir (ö. 386/996). O, Fas'ın Sicilmâse şehrine rihle yapmış, orada halkın irşadı ve talimi için çaba sarfetmiştir. Öyle ki tecvit ilmi ile alakalı olduğu bilinen ancak günümüze ulaşmayan önemli bir kıraat eserini Sicilmâse'de kaleme almıştır.²⁷

Kıraat ilmine yönelik meşhur kasidesi ile bilinen Husrî, memleketi Kayrevan işgal edilince Sebte şehrine gitmiş, orada ilmî hayatını idame ettirirken işbîliye hükümdarından bir davet mektubu almış ve işbîliye'ye geçmiştir. Kayrevan'ın meşhur alimlerinden olan Husrî sonra Tanca şehrine göçmüş ve uzun yıllar orada yaşamıştır.²⁸

Adı geçen Mağrib merkezleri arasında en çok talep gören yerin ise Tunus olduğu söylenebilir. Özellikle hicri 450'li yıllardan sonra Kayrevan'da karışıklıklar başlayıp, merkezliyeti zayıflayınca Tunus, Mağrib'deki yeni ilim merkezi olmaya başlamış ve birçok alim oraya hicret etmiştir. Tunus'a ilim seferi düzenleyen Kayrevanlı ulemaya Ebû Abdillâh

²⁴ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr Mehdevî, *Şerhu'l-Hidâye*, thk. Hâzım Saîd Haydar (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1996), 53-70.

²⁵ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 314, 315; Ebu'l-Kâsım İbn Beşkuvâl, *Kitâbü's-Sıla fi târîhi eimmeti'l-Endülüs ve ulemâihim ve muhaddisihim ve fukahâihim ve üdebâihim* (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2010), 627, 628; Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fi târîhi ricâli ehli'l-Endelüs*, nşr. Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî (Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, 1967), 425.

²⁶ Zeytûn, *el-Kayrevan*, 432, 433.

²⁷ Ebû'l-Fadl 'İyâd b. Mûsâ el-Yahsubî el-Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*, thk. İbn Tâvî et-Tancî vd. (Mağrib: Matba'atu Feddâle, 1983), 4/492-497; Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 3/109; İbn Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endülüs*, 136.

²⁸ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 282; İbn Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 550.

Süleymân el-Kelbî el-Ebbî (ö. 420/1029) örnek verilebilir. Hafızasının kuvveti ile meşhur olan alimin hayatının sonlarına doğru Tunus'a rihle yaptığı ve Erbes kasabasında vefat ettiği kaydedilmiştir.²⁹

Kayrevan'dan batıya yapılan ilim seferleri ile alakalı gerekli açıklamalar yapıldıktan sonra doğu yörelerine düzenlenen rihlelerden de bahsetmek yerinde olacaktır. Doğudaki ilim merkezleri elbette batıya göre daha fazladır. Hicaz başta olmak üzere, Mısır, Kûfe, Basra, Bağdat, Şam, Horasan gibi ilim yurtları rihle gayesi ile ziyaret edilmiştir. Ayrıca diğer doğu illeri kadar uzak olmayan ve Kayrevan'ın doğusunda kalan Sıkiliyye (Sicilya) de rihle amacıyla gidilen yerler arasındadır.³⁰

Mekke ve Medine'ye yapılan yolculuklara ve Kayrevanlı ulemanın oradaki kazanımlarına da birkaç örnek vermek uygun görülmektedir. Hicaz'a gerçekleştirilen rihlelerin asıl gayesi hacın ifa edildiği Mekke'yi ziyaret etmek, Peygamber makamının bulunduğu Medine'nin havasını teneffüs etmek olmuştur. Ancak hemen hemen bütün alimler bu ziyaretler vesilesi ile Hicaz yöresinin uleması ile tanışma fırsatı yakalamış ve onların ders halkalarına girmeye gayret etmişlerdir. Kayrevanlı kıraat alimleri özellikle Medine'de alanında mahir ulemadan çeşitli sahalarda dersler almış ve memleketlerine ilmî anlamda dolu olarak geri dönmüşlerdir. Özellikle Nâfi' kıraatinin Kayrevan'a ulaşması hususunda bu bölgeye yapılan rihlelerin kıymeti vurgulanmıştır.

Kayrevan'da uzun yıllar şeyhulkurrâlık yapan İbn Hayrûn (ö. 306/917) bu konuda zikredilebilecek örneklerdendir. O, Mısır-Endülüs ve Mekke-Medine rihleleri ile bilinmektedir. Hac gayesi ile gittiği Hicaz'da birçok ilim halkasında bulunmuş ve ihtisası için dersler görmüştür.³¹

413/1022'de meşhur Kayrevanlı kıraat alimi İbn Süfyân da Hac farızasını yerine getirmiş ve orada bir yıl kadar ikamet etmiştir. Daha sonra Medine'ye geçen İbn Süfyân 415/1024 yılının Safer ayında orada vefat etmiş ve Bakî' Kabristanlığı'na defnolunmuştur. O bu yönü ile rihle yaptığı yerde vefat edenler sınıfında zikredilebilir. İbn Süfyân kıraat ve fıkıhta ileri bir noktaya ulaşmış, hadis ile hendesede de muteber bir isim olmuştur.³²

Hicaz'a ilim yolcuğu yapan Kayrevanlı alimler arasında Ebu'l-Kâsim el-Mukrî (ö. 370/890) de zikredilebilir. O evvela Kayrevan'dan Mısır'a gitmiş daha sonra hac gayesi ile Hameyn'e ulaşmıştır. Orada geçirdiği süre zarfında birçok alim ile görüşmüş ve yolculuğunu bir ilim rihlesi haline getirmiştir.³³

Doğuya yapılan rihle yolculuklarında tercih edilen en önemli yerlerden biri de Mısır'dır. Kayrevan'a Nâfi' kıraatinin gelmesi tabi ki yalnız Medine kanalı ile olmamıştır. Söz konusu kıraatin meşhur ravilerinden biri de Mısırlı Ebû Saîd Verş'tir (ö. 197/812). Kayrevan'dan

²⁹ İbn Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/179.

³⁰ Zeytûn, *el-Kayrevan*, 319-325.

³¹ İbn Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endülüs*, 2/112, 113; Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 2/135.

³² Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-medârik*, 1/157; İbn Hayr, *el-Fehrese*, 24, 25.

³³ İbn Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endülüs*, 1/143, 144.

Mısır'a giden ulema Verş'in bizzat kendisinden yahut onun talebelerinden kıraat dersi almışlardır. Mısır'dan döndüklerinde de o rivayetin talimini yapmışlardır. Yani Nâfi' kıraati hem Mısır hem de Medine kanalı ile Kayrevan'a ulaşmıştır.³⁴

Başta Mekki, İbn Hayrûn gibi alimler olmak üzere birçok kurrâ Mısır'a ilim seyahati düzenlemiştir. Kayrevan'dan Mısır'a rihle yapanlara verilebilecek en önemli misallerden biri de İbn Bellîme namı ile meşhur Ebû Alî el-Hasen el-Kayrevanî'dir (ö. 514/1120). O, Kayrevan'da birçok hocadan dersler görmüş ardından Mekke'ye gitmiş ve daha sonra Mısır'a rihle tertip etmiştir. Mısır'da Kazvînî ve İbn Fâris gibi ulemadan dersler görmüş ve İbn Nefîs'ten Ezrak tariki ile Verş, Yezîdî tariki ile de Dûrî rivayetini öğrenmiştir. Bulunduğu yerlerde birçok da talebe yetiştiren İbn Bellîme rihle yurdu olan Mısır'ın İskenderiye şehrinde 514/1120 senesinde vefat etmiştir. O, kıraat sahasında parmakla gösterilen ve Kayrevan-Mısır arasındaki kıraat bağlantısı konusunda ilk akla gelen alimlerden olmuştur.³⁵

Ebû İmrân el-Fâsî el-Kayrevanî (ö. 430/1038) de ilim almak maksadı ile Mısır'ı tercih eden Kayrevanlılardanır. Evvela Kurtuba'ya uğrayan el-Fâsî ardından Mısır'a gitmiş ve İbn Ebî Ceddâr'dan ders almıştır. Daha birçok ilim merkezine ziyaret gerçekleştiren el-Fâsî Kayrevan'a dönmüş ve hemşerilerine uzun yıllar yedi kıraat ile alakalı dersler vermiştir. O, hocası el-Kâbisî gibi yıllarca kalabalık ders halkalarını yönetmiş, Kayrevan halkı tarafından büyük bir teveccüh görmüştür.³⁶

Doğudaki İslam merkezlerinden biri olan Bağdat da Kayrevan kurrâsı tarafından ilim alma gayesi ile tercih edilmiştir. Ebû Abdillâh el-Karevî (ö. 378/988) bu yöreye giden ulemaya örnek olarak zikredilebilir. O, Mısır'a yaptığı yolculuktan sonra Bağdat'a gitmiş ve orada uzun yıllar ilmî faaliyetlerde bulunmuştur. Yoğun ezber içeren bir eğitim metodu kullanması ile meşhur olan el-Karevî, rihlelere o kadar vakit ayırmıştır ki memleketi Kayrevan'a uzun süre dönememiştir.³⁷ Hayatı hakkında çok detaylı bilgi bulunmayan İbrahim b. Ahmed el-Kayrevanî ed-Darîr (ö. ?)'in de Bağdat'a rihle yaptığı hatta Iraklı şeyhu'l-kurrâ İbn Şenebûz'dan (ö. 328/939) dersler aldığı aktarılmıştır.³⁸

Bağdat gibi önemli Irak şehirlerinden olan Kûfe ve Basra da Kayrevan kıraat alimleri tarafından yoğun olarak rihle maksadı ile tercih edilmiştir. Kayrevan'ın bilinen en eski kurrâ ve fakihlerinden olan Esed b. el-Fürât (ö. 213/828) Basra'ya giderek orada ilim tahsil etmiştir. O aynı zamanda Kûfe'ye de uğramış ve orada hem kıraat hem de fıkıh alanında eğitim faaliyetlerine katılmıştır. Ayrıca onun Kûfe fakîhi Ebû Hanîfe'nin fıkının ve yine

³⁴ Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifîne't-tûnisîyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 1/121.

³⁵ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'il-kibâr*, 261; Ebû's-Safâ Salâhuddîn Aybeg Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Abdülkadir el-Arnaût ve Tüzki Mustafa (Beyrut: İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 11/368; Mahfûz, *Terâcim*, 1/121.

³⁶ Burhânüddîn İbrâhîm b. Ali İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr (Kahire: Dâru't-Türâs, 1972), 2/337; Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Alî İbn Sâlim Mahlûf, *Şeceratü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikîyye* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/157.

³⁷ İbn Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/132.

³⁸ İbn Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/9.

aynı yöredeki İmam Hamza'nın kıraatinin Kayrevan'a ulaşmasında kritik bir rolü olduğundan bahsedilmiştir. Kayrevan kıraat tarihi açısından önemli bir isim olan Esed'in farklı yerlere rihle tertip ettiği Mağrib'in pek çok şehrinde bulunduğu ve Kayrevan'ın karşı kıyısındaki Sicilya adasında eğitim faaliyetleri icra ettiği aktarılmıştır.³⁹

Ömrünün çoğunu Kayrevan'da geçiren ve orada yönetici katipliği görevini üstlenen Ebu'l-Yüsr eş-Şeybânî (ö. 298/908) de başta Endülüis olmak üzere birçok ilim yurdunu ziyaret etmiş ve kıraat alanı başta olmaz üzere pek çok farklı sahada derinleşmiştir. Çeşitli telifleri bulunan eş-Şeybânî halihazırdaki verilere bakıldığında Horasan'a rihle düzenlediği kaydedilen tek Kayrevanlı alim olarak kaynaklarda yerini almıştır.⁴⁰

2.3. Kayrevan'dan Diğer İlim Merkezlerine Yönelik Rihlelerde Tercih Kriterleri ve Sebepleri

Kayrevan'dan Mısır, Hicaz, Irak, Şam, Ebdülüis ve Mağrib bölgelerine yapılan rihlelerin muhtelif nedenleri bulunmaktadır. Mesela rihle güzergahında yoğun bir şekilde Mısır'ın tercih edilmesi evvela hac ibadeti kaynaklıdır. Çünkü hac gayesi ile Mekke'ye ve Peygamber yurdunu görmek için Medine'ye giden bölge halkı, ister deniz ister kara yolunu kullansın, öncelikle Mısır'a uğramış, oradan hedeflediği diğer şehirlere geçmiştir. Ayrıca Mısır'ın, Kayrevan ile Hicaz'ın neredeyse tam ortasında bir konumda bulunması buraya hem gidiş hem de dönüşte uğranmasını bir nevi zorunlu hale de getirmiştir.

Elbette Mısır'a uğranılması sadece bir geçiş güzergahı etkeni ile açıklanamaz. Zira Kayrevan uleması Mısır'da vakit geçirmiştir, orada ilmî faaliyetlere katılmış, ders alıp ders vermiştir. Yani sadece yol üstü olması Mısır'ın bu denli ilgi görmesi için kafi değildir. Diğer önemli faktörlerden biri de mezhepsel ortaklıktır. Kayrevan'ın ilk tesisinde Hanefî mezhebi önde olsa da kısa süre içinde Mâlikî mezhebi tüm şehri ve İfrîkıyye'yi etkisi altına almıştır. Kayrevan halkı ve ulemasının mezhep birliğine verdiği önem de düşünüldüğünde Mısır rihleleri daha anlaşılır hale gelmektedir.⁴¹

Benzer şekilde Mısır, kıraat hususunda da Kayrevanla aynı çizgide görünmektedir. Zira Kayrevan'da rivayeti yaygın olan Verş, Mısırlıdır. Birçok Kayrevanlı, Medineli kurrâ Nâfî'in söz konusu rivayetini ahzetmek için bizzat Verş'ten yahut onun talebelerinden ders alma gayretinde olmuştur. Mezhep birliği gibi kıraat birliğine de ehemmiyet veren Kayrevanlıların bu yeknesaklığı temin etmek için de Mısır'ı tercih ettiği düşünülebilir.⁴²

Kayrevan menşeli rihlelerin yoğunlaştığı diğer bölge ise Hicaz'dır. Bunda elbette hac ibadetinin payı yüksektir. Mekke'de hac görevini ifa eden Kayrevanlıların daha sonraki durağı ise peygamber hatıratını görmek için Medine olmuştur. Medine şehri Hicaz'a yapılan

³⁹ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 81-83; Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/172-189.

⁴⁰ İbn Ebbâr, *et-Tekmile*, 1/147; Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed Merrâkuşî, *el-Beyân'ul-muğrib fi aḥbâri'l-Endelus vel-Mağrib* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983), 1/163.

⁴¹ Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Muhammed et-Telemsânî Makkarî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endülüsi'r-ratib* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 1/221.

⁴² İsâ, *Târîhu't-ta'lim*, 109-111.

rihlelerde daha çok zikredilmektedir. Zira meşhur fıkıh alimi Mâlik b. Enes ve meşhur kıraat alimi imam Nâfi' gibi ulemanın orada yaşaması Medine'nin daha fazla rağbet görmesine vesile olmuştur. Kayrevanlıların ilmi kaynağından alma arzuları onları Hicaz'a çekmiş ve oranın birikimini memleketlerine götürmelerini sağlamıştır. Hac mahallinin ve peygamber yurdunun bir rağbet mekanı olması ve tüm İslam aleminden ulemanın buluşma ve kaynaşma yeri olması da Kayrevanlıların o bölgeye yönelimini artırmıştır. Zira tüm dünyadan alimlerin kısa yahut uzun süre için buluştuğu ve ilim alışverişi yaptıkları bir mekan haline gelen Hicaz, Kayrevanlıları da kendine çekmiştir.⁴³

Kayrevan halkının yöneldiği diğer bölge ise Irak'tır. Bağdat, Basra, Kûfe gibi ilim yurtları Kayrevan cihetinden gelen talebelere ve ulemaya ev sahipliği yapmıştır. Bu bölge hac yolculuğunda bir geçiş güzergahında olmamasına rağmen birçok batılı ulemanın ziyaretgahı olmuştur. İlim taliplerinin bu yöreyi ilim rihlelerinde tercih etmeleri Bağdat, Basra, Kûfe gibi merkezlerin birer alim membaı olması hasebiyledir. Oradaki alimler fıkıh, kıraat, kelam, hadis gibi alanlarda temayüz etmişler ve bulundukları memleketleri ilim yönü ile yukarılara taşımışlardır. Yani Kayrevan'dan Irak şehirlerine yapılan rihlelerin ilmî saiklerden kaynaklandığı ifade edilebilir. Ayrıca 130/748 yılından sonra Bağdat'a yapılan ilim yolculuklarının önemli nedenlerinden birisi de Abbasîlerin hilafeti devralması ve hilafet merkezi olarak da burayı belirlemeleridir. Yani hilafet merkezi olmasından dolayı ilmî faaliyetler artmış ve doğu ile batıdan daha çok kişi Bağdat'a uğramıştır. Kayrevan'dan söz konusu yöne yapılan rihlelerinin sebepleri arasında bahsi geçen konu da zikredilebilir.⁴⁴

Şam diyarı da Kayrevan'dan yola çıkan rihlelerin yoğunlaştığı bölgelerdendir. Irak rihlelerinde olduğu gibi Şam'a yapılan yolculukların da hac güzergahı ile doğrudan bir alakası bulunmamaktadır. Bağdat'taki siyasî merkezîyet kaynaklı rihle yönelimi durumu Şam'da da söz konusudur. Zira Şam uzun seneler Emevilerin siyasî merkezi ve karargahı olmuştur. Bu yönü ile ilmî devrimin fazlalaşmış, tüm İslam merkezlerinden ders alma ya da vermek için Şam'a gelinmesi, Kayrevan halkının da bu yöreyi tercih etmelerine neden olmuştur.⁴⁵

2.4. Diğer Bölgelerden Kayrevan'a Gerçekleştirilen Rihleler

Kayrevan'da kıraat ilminin gelişmesinde oradan diğer bölgelere yapılan rihleler kadar, diğer bölgelerden Kayrevan'a yapılan rihleler de önem arz etmektedir. Zira her iki hadisede de ilmî bir aktarım söz konusudur. Kayrevan'a çeşitli bölgelerden gelen kıraat alimlerinin bir kısmı kısa veya uzun bir süre burada kalarak geldikleri yerlere geri dönmüş, yahut memleket addederek vefatlarına dek orada hayat sürmüşlerdir. Bazı ulema ise hayatları boyunca rihle halinde olmuşlar, bir gezgin gibi birçok merkezde bulunarak ilmî faaliyetler icra etmişlerdir. Kayrevan tesisinden itibaren İslam dünyasının muhtelif bölgelerinden alim ve talebeye çeşitli vesileler ile ev sahipliği yapmış, oraya gelenler birçok alanda olduğu

⁴³ Zeytûn, *el-Kayrevan*, 419-422.

⁴⁴ Hamîttû, *Kırâatü İmâm Nâfi'*, 1/96-103.

⁴⁵ Merrâkuşî, *el-Beyân'ul-muğrib*, 2/38.

gibi kıraat sahasında da önemli etkiler bırakmışlardır.

Mağrib şehirleri ve Endülüs'ten Kayrevan tarafına birçok rihle düzenlenmiştir. Zira çok parlak bir dört asır yaşayan Kayrevan bu süre boyunca adeta ilmî manada bir çekim merkezi olmuştur. Nice şöhretli, yetenekli ve velûd kurrâ muhtelif vesileler ile Kayrevan'a gelmiş, uzun veya kısa burada vakit geçirmiştir. Örneğin Endülüs kurrâsının en önemlilerinden Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) babasının vefatından sonra 397/1006 yılında doğudaki ilim merkezlerine seyahatlere başlamış ve birçok şehri dolaşmıştır. Dânî'nin ilk durağı Kayrevan olmuş ve burada çeşitli ulemadan hem ders almış hem de dersler vermiştir. Onun Kayrevan'da Alî b. Muhammed el-Kayrevanî el-Kâbisî'nin (ö. 403/1012) ders halkasına girdiğinden bahsedilmiştir. Yaklaşık yüz yirmi telifi bulunduğu bilinen Dânî'nin bu seyahati, Kayrevan'ın Endülüs'e kaynaklık etmesi açısından önemli addedilmiştir.⁴⁶

Endülüs'ün Talemence (Salamanca) şehrinde dünyaya gelen önemli bir kıraat alimi olan Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Meâfirî et-Talemence (ö. 429/1037) de Kayrevan yurdunda ilimdeki nasibini alan ulemadan olmuştur. Kurtuba'yı memleket edinen et-Talemence doğu illerinde birçok kurrâdan dersler almıştır. 375/985 yılında çeşitli İslam merkezlerine uğrama gayesi ile çıktığı ilim yolculuğuna Kayrevan ile başlamıştır. Burada İbn Ebî Zeyd ve Ebû Ca'fer Ahmed b. Dehmûn gibi önemli zatlardan kıraat, hadis, fıkıh ve tasavvuf dersleri alan Talemence, kıraat ilmini Endülüs'e ilk getiren kişi olarak tanınmaktadır. Talemence, Kayrevan'ın Endülüs'e kaynaklık etmesi yönü ile oldukça önemli bir alimdir.⁴⁷

Endülüs haricindeki Batı (Mağrib) şehirlerinden de Kayrevan'a yolculuklar yapılmıştır. Örneğin Fas doğumlu Ebû İmrân el-Fâsî bu sınıfta zikredilebilir. Berberî bir kabile olan Gafecûm'a mensup Ebû Hâc sülalesindendir. O daha sonra Kayrevan'a göçerek ilk tahsilini burada yapmıştır. Muhtelif hocalardan dersler alan Ebû İmrân uzun süre bu şehirde yaşadığı için Kayrevanlı olarak addedilmiştir. Mağrib'de büyük bir şöhrete kavuşan kıraat alimi, 430/1039'da Kayrevan'da vefat etmiştir.⁴⁸

Doğu şehirlerinden de Kayrevan'a çeşitli vesileler ile rihle yapanlar olmuştur. Örneğin Mısırlı İbn Sevâde el-Cüzâmî (ö. 128/745) bu hususta zikredilebilecek kurrânın önemlileri arasındadır. Aslen Mısırlı olan ancak Şam diyarının kurrâsından olan el-Cüzâmî bu iki bölgede eğitimler aldıktan sonra halifenin de teşviki ile Kayrevan'a gelmiştir. Şam ve Mısır'daki kıraat birikiminin Kayrevan'a ulaşması konusunda kritik bir isim olan İbn Sevâde uzun yıllar burada kalmış ve önemli ilmî vazifeler yürütmüştür. Onun Kayrevan'da vefat ettiği veya İskenderiye'de bir deniz savaşında şehit olduğu rivayet edilmiştir.⁴⁹ Yine Mısırlı Ebû Saîd Ca'sel b. Hâ'ân da Kayrevan'da etki bırakmış olan kurrâdandır. O, Kayrevan'da

⁴⁶ Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 3/143-143; Başal, Abdülhalim. *Endülüs Kıraat Eklü*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2022) 260-265.

⁴⁷ İbn Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endülüs*, 384; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 713, 714.

⁴⁸ Kâdî 'îyâd, *Tertîbu'l-medârik*, 7/243; Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 3/159-164.

⁴⁹ Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/101, 107, 116.

uzun seneler kıraat dersleri vermiş, birçok alimin yetişmesine doğrudan katkı sağlamıştır.⁵⁰

Hicaz yöresinden de Kayrevan'a yoğun ilim rihleleri tertip edilmiştir. Esasında Kayrevan kıraatinin temellerinin atılması büyük ölçüde söz konusu bölgeden gelen sahabe ve tâbiîn vasıtası ile olmuştur. Özellikle Kayrevan'ın tesis edildiği hicrî 50'li yıllarda tâbiîn ilmî hareketliliğin öncüsü olmuş ve kıraat eğitim-öğretiminin en kıymetli isimlerinden olmuşlardır. Bu yönü ile Mekke-Medine şehirlerinden Kayrevan'a yapılan seferler diğer doğu illerinden daha farklı düşünülebilir. Her ne kadar sahabe ve tâbiînin ilk gayesi fetih olsa da onların bölgeyi teşrif ederek burada ilim tohumlarını atmaları ve bu hususta çok gayretli olmaları, sözü edilen seferlerin birer ilim rihlesi olarak addedilmesini sağlamıştır.

Kûfe, Basra, Bağdat gibi önemli Irak şehirlerinden de Kayrevan'a gelen birçok kıraat aliminden bahsedilmiştir. Basralı Yahya b. Sellâm bu listede baş taraflara yazılmaya namzet bir kârîdir. 124/742 yılında Kûfe'de dünyaya gelen Yahyâ daha sonra babası ile birlikte Basra'ya göçmüş ve orada Hasan el-Basrî'den kıraat dersleri almıştır. El-Basrî nisbesi ile anılan Yahyâ, daha sonra uzun yıllar yaşayacağı Kayrevan'a gitmiş ve orada ilim halkalarına öncülük etmiştir. Kendisine ait bir kıraat seçkisi olduğu ifade edilen Yahyâ, Kayrevan Câmisi'nde senelerce tefsir ile kıraat dersleri vermiş, Mısır'ın Fustat şehrinde vefat etmiştir.⁵¹

2.5. Diğer Bölgelerden Kayrevan'a Yapılan Rihlelerin Nedenleri

Kayrevan şehrine ilim yolculuklarının yapılmasının birçok nedeni bulunmaktadır. Özellikle birkaç coğrafi sebep en başta zikredilebilir. Çalışmamızın yoğunlaştığı zaman olan hicretin ilk beş asrında Kayrevan şehrinin uzak batısında Endülüs, yakın batısında ise Fas, Cezayir gibi İfrîkiyye vilayetleri bulunmaktadır. Kuzeyinde Tunus, güneyinde ise Libya olan Kayrevan'ın doğusunda sırası ile Mısır, Hicaz, Şam, Bağdat, Basra, Şam gibi ilim merkezleri yer almaktadır. Zikri geçen doğu ve batı illerinin neredeyse tam ortasında bulunan ve geçiş güzergangında yer alan Kayrevan, bu vasfından dolayı birçok ilim rihlesinin uğrak yeri olmuştur.

Kayrevan'ın coğrafi olarak hilafet merkezine uzak oluşu da daha çok ilim yolculuğuna ev sahipliği yapmasına vesile olmuştur. Olumsuz gibi duran bu özellik ilmî yönden olumlu neticeler doğurmuştur. Doğudaki hilafet merkezinde yahut merkeze yakın şehirlerdeki hilafet kuvvetlerinden çeşitli sebepler ile kaçan veya oradaki otoriteden bazı sebeplerden ötürü rahatsızlık duyan alim ve talebelerin aklına ilk gelen yerlerden biri Kayrevan olmuştur. Özellikle akaid konularında söz konusu durum yaşanmış ve Kayrevan fikrî akımların kendisini rahat ifade ettiği bir yer olarak kabul edilmiştir. İlmî münazaraların yapıldığı ve fikrî hareketliliğin arttığı Kayrevan'a böylelikle daha çok alim rihle yapmak istemiştir.⁵²

⁵⁰ Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfûs*, 1/75; Debbâğ, *Me'âlimü'l-îmân*, 1/202.

⁵¹ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 114; Şelebî, *el-Kırâât bi İfrîkiyye*, 154, 155.

⁵² Şevât, *Medresetü'l-hadis*, 54.

Kayrevan'ın ilmî hususta hızlı gelişimi de onun tüm İslam aleminde dikkat çekmesini ve muhtelif merkezlerdeki ulemanın oraya yönelmesini sağlamıştır. Kayrevan'ın tesis edilmesinde sahabe ve tâbiînin elinin olması çeşitli merkezlerdeki ilim taliplerinin oraya daha çok rağbet göstermesini sağlamıştır.⁵³

Kayrevan'ın askerî ve siyasî bir başkent olması da ilmî hareketliliğe katkı sağlamıştır. Yeni gelen her yönetici beraberinde alimler ve ediplerden oluşan bir heyet getirmiştir. Ayrıca yeni gelen yöneticiler yanlarında yeni kitaplar ile gelmişlerdir. Tüm bunlar Kayrevan'a daha çok ilim yolculuğu yapılmasına etki etmiştir. Kayrevan'ın ticari olarak da gelişmiş bir şehir olması ilim hareketliliğine fayda sağlamıştır. Örneğin Mekkeli kıraat alimi Ebû Abdırrahmân el-Mukrî 156/773 senesinde bir tacirin vekili olarak Kayrevan'a yolculuk yapmış, Kayrevanlılar da ondan dersler almışlardır.⁵⁴

Sonuç

“Rihle” tabiri genellikle hadis sahasında kullanılmış; ancak zamanla daha geniş bir anlam kazanarak kendisiyle İslamî ilimlerin hemen hepsinde ilim talebi için gerçekleştirilen bütün yolculuklar kastedilmiştir. Müslüman alimler, bilimsel ve dinî bilgiye ulaşmak amacıyla farklı bölgelere seyahat etmiş, bu yolculuklar sırasında elde ettikleri bilgi ve tecrübelerle hem kendi bölgelerinde hem de İslam dünyasında ilmî birikimi artırmışlardır. Bu geziler, alimlerin başka kültürlerle tanışmalarını, farklı ekollerden ve medreselerden faydalanmalarını sağlamış, aynı zamanda İslam dünyasında bilimsel ve dini anlayışların daha geniş bir çerçevede gelişmesine olanak tanımıştır.

Hicrî 50 senesinde tesis edilen Kayrevan şehri yaklaşık dört buçuk asır İslam şehirleri arasında önemli bir ilim merkezi olmuştur. Birçok sahada çeşitli yetkin alimler yetiştirmiş ve İslam coğrafyasının ilmî birikimine katkıda bulunmuştur. Sahabe ve tâbiînin katkıları ile Kayrevan'da İslami ilimler neşvünema bulmaya başlamış çoğu zaman çeşitli siyasî çalkantılara maruz kalsa da ilmî özelliklerini uzun bir süre kaybetmemiştir. İşte yaklaşık dört buçuk asır süren bu zaman zarfında bu şehir birçok ilmî yolculuğa ev sahipliği yapmış, hem Kayrevanlı alimler farklı İslam merkezlerine giderek kendilerini geliştirmişler hem de farklı bölgelerden Kayrevan'a birçok ulema gelerek orada ilmî faaliyetlerle meşgul olmuşlardır.

Kıraat sahasında da durum farklı değildir. Kayrevanlı kıraat alimleri muhtelif saiklerle birçok İslam merkezine ilmî yolculuklar tertip etmişlerdir. Özellikle hac ibadeti için yola çıkan alimler, Mekke ve Medine'de ders halkalarına katılmış, içlerinde uzun yıllar orada ikamet edenler olmuştur. Hatta Mâlikî mezhebi ve Nâfi' kıraatinin Kayrevan'a ulaşması ve orada istikrar bulması rihleler neticesinde gerçekleşmiştir. Hac ibadeti gayesi ile yola çıkan ulemanın bazıları daha doğudaki Şam, Bağdat, Basra, Kufe gibi İslam merkezlerine gitmişler

⁵³ Şevât, *Medresetü'l-hadîs*, 55.

⁵⁴ Ebu'l-Arab, *Tabakât*, 81; İbn Hayr, *el-Fehrese*, 353; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, *Varakât anî'l-hadâratî'l-arabiyye bi-lfrikıyye't-Tûnusıyye* (Tunus: Mektebetü'l-Menâr, 1965), 1/161, 327.

ve oradaki kıraat birikiminden faydalanmışlardır. Hac yolunun üzerinde bulunması hasebiyle Mısır da Kayrevan alimlerinin uğrak mahalli olmuştur. Elbette tüm bu rihleler tamamıyla coğrafi nedenler ile açıklanamaz. Kayrevan uleması alanında şöhret sahibi zevata ulaşmak ve bizzat derslerinde bulunmak amacıyla da sözü edilen bölgelere gitmişlerdir. Özellikle Esed b. el-Furât, Ebû Alî el-Hasen el-Kayrevanî, Ebû İmrân el-Fâsî el-Kayrevanî, Ebû Abdillâh el-Karevî, Mekkî b. Ebî Tâlib, Mehdevî, Ebu'l-Kâsım el-Mukrî gibi birçok önemli Kayrevan kurrâsı doğu yörelerine rihleler yapmış ve Kayrevan kıraat birikimini doğrudan etkilemişlerdir.

Kayrevanlı kıraat uleması çeşitli yerlere giderek Kayrevan kıraat birikiminin teşekkül sürecine katkıda bulunmuşlardır. Bu yönüyle edilgen bir konumda olan Kayrevan, batıdaki merkezler ve Endülüs düşünüldüğünde ise etken bir konumda değerlendirilmektedir. Zira birçok Kayrevanlı kıraat alimi Endülüs ulemasının yetişmesine katkıda bulunmuştur. Hakem b. Muhammed Ebu'l-Kâsım el-Kayrevanî, İbn Nu'mân Ebû Abdillâh el-Kayrevanî, Abdülhakem b. İbrahim el-Karevî, Ebû Habîb el-Kayrevanî, Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebu'l-Abbâs el-Mehdevî, Ebu'l-Hasen el-Husrî gibi Kayrevanlı ulema ilk eğitimlerini Kayrevan'da aldıktan sonra Endülüs'e gitmiş ve orada birçok talebe yetiştirmişlerdir. Kayrevan'dan batı bölgelerine yapılan rihleler hem Kayrevan ulemasının ilmî tekamülüne vesile olmuş hem de gidilen bölgelere kaynaklık edilerek oralarda hatırı sayılır etkilerin kalmasına zemin hazırlamıştır. Batıdan Kayrevan'a gelen Ebû Amr ed-Dânî, Talemenkî gibi önemli Endülüslü kurrâ da burada çeşitli sürelerde bulunmuş ve Kayrevan ulemasından istifade etmişlerdir.

Kaynakça | References

- Abdulvehhâb, Hasan Hüsnî, *Varakât ani'l-hadâratî'l-ʿarabiyye bi-lîfrîkiyye't-Tûnusiyye*, Tunus: Mektebetü'l-Menâr, 1965.
- Akyüz, Hüseyin, *Kavram Atlası Hadis I*, Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Başal, Abdülhalim, *Endülüş Kiraat Ekolü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2022.
- Bekrî, Ebû Ubeyd el-, *el-Mağrib fî zikri bilâdi İfrîkiyye ve'l-Mağrib ve huve cüz'ün min kitâbi'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1857.
- Dabbî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre, *Buğyetü'l-mültemis fî târihi ricâli ehli'l-Endelüs*, nşr. Dârü'l-Kâtibi'l-ʿArabî, Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-ʿArabî, 1967.
- Debbâğ, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el-Ensârî el-Üseydî, *Me'âlimü'l-îmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevan*, thk. İbrahim Şebbûh, Tunus: Mektebetü'l-ʿAtîka, 1978.
- Ebû Bekr el-Mâlikî, Ebû Bekr b. Abdullâh b. Muhammed, *Riyâdu'n-nüfûs fî tabakâti ʿulemâ'i'l-Kayrevân*, thk. Beşîr el-Bekûş, 2 cilt, Beyrut: Dârü'l-Ğarbî'l-İslâmî, 1414/1994.
- Ebu'l-ʿArab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî el-Mağribî el-İfrîkî, *Ṭabakâtü ʿulemâ'i İfrîkiyye ve Ṭabakâtü ʿulemâ'i Tûnis*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1920.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî, *Tehzîbu'l-luga*, thk. Muhammed ʿAvd Mir'ab, Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Turâsî'l-ʿArabî, 2001.
- Günerhan, Uğur, *İslam Eğitimi Tarihinde Bir Metot Olarak Rihle*, Ankara: DBY Yayınları, 2020.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân*, 7 cilt, Beyrut: Dârü Sâdir, 1995.
- Hamîtû, Abdilhâdî, *Kirâatü İmâm Nâfi' inde'l-Meğâribe min rivâyeti Ebî Sa'îd Vers*, Fas: Menşûrâtü Vezâratî'l-Evkâfi ve'ş-Şu'ûnî'l-İslâmiyye, 2003.
- Harb, Zübeyr b. İlm, *[Başlıksız ya da eksik giriş - yayın adı belirtilmemiş]*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Humeydî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Fütûh b. Abdullâh, *Cezvetü'l-muktebis fî târihi ʿulemâ'i Endelüs*, Tunus: Dârü'l-Ğarbî'l-İslâmî, 2008.
- İbn Beşkûvâl, Ebu'l-Kâsım, *Kitâbü's-Sıla fî târihi a'immeti'l-Endelüs ve ʿulemâ'ihim ve muhaddisihim ve fukahâ'ihim ve üdebâ'ihim*, 2 cilt, Tunus: Dârü'l-Ğarbî'l-İslâmî, 2010.
- İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf Şemsü'd-Dîn Ebû'l-Hayr, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâʿ*, 3 cilt, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1933.
- İbn Ebbâr, Muhammed b. Abdullâh b. Ebî Bekr el-Kâdî el-Belensî, *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*, thk. Abdüsselâm el-Herrâs, 4 cilt, Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1405/1995.
- İbn Faradî, Ebû'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf b. Naşr el-Ezdî, *Târîhu ʿulemâ'i'l-Endelüs*, 2 cilt, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988.
- İbn Ferhûn, Burhânüddîn İbrâhîm b. ʿAlî, *ed-Dîbâcû'l-müzhebe fî ma'rifeti a'yâni ʿulemâ'i'l-mezhebe*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr, 2 cilt, Kahire: Dârü't-Turâs, 1972.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân, *Mukaddime-i İbn Haldûn*, thk. Abdullâh Muhammed ed-Dervîş, Dîmeşk: Dârü Ya'rub, 2004.
- İbn Hayr, Ebû Bekir Muhammed b. Ömer b. Halîfe el-Lemtûnî el-Emevî el-İşbîlî, *el-Fehrese*, thk.

- Muhammed Fevâd Mansûr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâlüddîn b. Manzûr er-Ruveyyî, *Lisânü'l-'Arab*, 15 cilt, Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993.
- Îsâ, Muhammed Abdulhamîd, *Târîhu't-ta'lim fi'l-Endelüs*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1982.
- Kâdî 'Iyâd, Ebû'l-Fadl 'Iyâd b. Mûsâ el-Yahsubî, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*, thk. İbn Tâvîl et-Tancî vd., 8 cilt, Mağrib: Matba'atu Feddâle, 1983.
- Mahfûz, Muhammed, *Terâcimü'l-mü'ellifine't-Tûnisîyyîn*, Beyrut: Dâru'l-Ğarbî'l-İslâmî, 1994.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. 'Alî İbn Sâlim, *Şeceratü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*, 2 cilt, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Makkarî, Şihâbü'd-Dîn Ahmed b. Muhammed et-Telemsânî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb*, Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.
- Mâlikî, Ebû Bekr Abdullâh b. Ubeydullâh, *Riyâdu'n-nüfûs fi tabakâti 'ulemâ'i'l-Kayrevân ve İfrîkiyye ve zuhâdihim ve 'ubbâdihim ve nesâkihim ve seyrün min ahabârihim ve fadâ'ilihim ve evşâfihim*, 2 cilt, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mişriyye, 1983.
- Mehdevî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Ammâr, *Şerhu'l-Hidâye*, thk. Hâzîm Sa'îd Haydar, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1996.
- Merrâkuşî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed, *el-Beyânu'l-mugrib fi ahabâri'l-Endelüs ve'l-Magrib*, 2 cilt, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983.
- Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Aybeg, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Abdülkadir el-Arnaût – Tüzki Mustafa, Beyrut: İhyâ'u't-Turâsi'l-'Arabî, 2000.
- Şelebî, Hind, *el-Kırâ'ât bi-İfrîkiyye mine'l-fethi ilâ'l-muntaşafi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*, Dâru'l-'Arabiyyeti li'l-Kitâb, 1983.
- Şevât, Hüseyin b. Muhammed, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân mine'l-fethi'l-İslâmî ilâ muntaşafi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*, Riyad: Dâru'l-Âlemiyyeti li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1990.
- Tâzî, Abdülhâdî et-, *Rihletü'r-ruhhâlati Mekke: fi mie rihle Magribiyye ve rihle*, thk. 'Abbâs Sâlih Taşkendi, Riyad: Mü'essetü'l-Furkân li't-Turâsi'l-'Arabî, 2005.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Zeytûn, Muhammed Muhammed, *el-Kayrevân ve devruhâ fi'l-hadâratil-İslâmiyye*, Kahire: Dâru'l-Menâr, 2007.



Abdülkerîm es-Semmân'ın “en-Nefehâtü'l-ilâhiyye” Adlı Eseri Bağlamında Tasavvufî Görüşleri

Ömer AKDOĞAN | orcid.org/0000-0002-2340-1419 | oakdogan@beu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Bitlis, Türkiye
<https://ror.org/00mm4ys28>

İsa YALÇIN | orcid.org/0000-0002-1735-2489 | iyalcin@beu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Bitlis, Türkiye
<https://ror.org/00mm4ys28>

Öz

Abdülkerîm es-Semmân (ö. 1189/1776), Halvetiyye tarikatının önemli bir temsilcisidir. Tasavvufî eğitimini Mustafa Kemâleddin el-Bekrî'den almış, ardından Nakşibendiyye, Kâdiriyye ve Şâzeliyye gibi diğer tasavvuf yollarının öğretilerini de benimseyerek Semmânîyye adında yeni bir tarikat kurmuştur. Semmân, yaşamı boyunca hem Medine'de hem de diğer İslâm beldelerinde büyük bir saygı görmüş, irşad faaliyetlerinde bulunmuş ve geniş bir mürid kitlesine sahip olmuştur. Semmân'ın tasavvuf anlayışı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hem zahirî hem de batinî yönleri örnek alınarak şekillenmiştir. Müellifimizin genel düşüncesi tevbe, zikir, halvet ve mürşid-mürid ilişkisi gibi tasavvufun temel öğretilerine dayanmaktadır. Velûd bir müellif olan Semmân, tasavvufî alanda pek çok eser kaleme almıştır. Semmân'ın önemli eserlerinden biri de *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye fî keyfiyyeti sülûki't-tarikati'l-Muhammediyye*'dir. Eser, tasavvuf yolunda ilerlemek isteyen müridlerin izlemesi gereken adımları detaylıca açıklayan bir rehber niteliğindedir. Bu çalışmada Semmân'ın hayatı, eserleri ve tarikatı hakkında bilgiler verilmekte, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*'de ele aldığı kavramlar çerçevesinde tasavvufî düşüncesi incelenmektedir. Semmân'ın hayatı ve *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye* eseri, şeriat ve tarikat bütünlüğüne dair zengin örnekler sunmakta, bugüne uzanan tasavvuf mirasına da ilham vermeyi sürdürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, es-Semmân, *en-Nefehât*, Tevbe, Zikir, Bey'at.

Atıf Bilgisi

Akdoğan, Ömer. Yalçın, İsa. “Abdülkerîm es-Semmân'ın “en-Nefehâtü'l-ilâhiyye” Adlı Eseri Bağlamında Tasavvufî Görüşleri”. *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), 818-845. DOI: 10.69576/ihya.1580183

Geliş Tarihi	6 Kasım 2024
Kabul Tarihi	22 Haziran 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

The Sūfī Views of ‘Abd al-Karīm al-Sammān in the Context of his work “al-Nafahāt al-ilāhiyya”

Ömer AKDOĞAN | orcid.org/0000-0002-2340-1419 | oakdogan@beu.edu.tr

Asst. Prof. Dr., Department of Sufism, Faculty of Theology, Bitlis Eren University, Bitlis, Türkiye
<https://ror.org/00mm4ys28>

İsa YALÇIN | orcid.org/0000-0002-1735-2489 | iyalcin@beu.edu.tr

Asst. Prof. Dr., Department of Sufism, Faculty of Theology, Bitlis Eren University, Bitlis, Türkiye
<https://ror.org/00mm4ys28>

Abstract

‘Abd al-Karīm al-Sammān (d. 1189/1776) was an important representative of the Halvatiyya order. He received his Sūfī education from Mustafa Kamāl al-Dīn al-Bakrī and then founded a new order called Sammāniyya by adopting the teachings of other Sūfī paths such as Naqshbandiyya, Qādiriyya and Shāzeliyya. Throughout his life, al-Sammān was highly respected both in Medina and in other Islamic cities, engaged in the guidance activities, and had a large following of disciples. Sammān’s understanding of Sufism was shaped by taking both the outward (zāhir) and inward (bāṭin) aspects of the Prophet Muhammad (peace be upon him) as an example. His general thought is based on the basic teachings of Sūfism such as repentance, dhikr, khalwat, and the relationship between murshid and disciple. A prolific author, al-Sammān wrote many works in the field of Sūfism. One of his important works is *al-Nafahāt al-ilāhiyya fī kayfiyyat al-sulūki al-tariqat al-Muhammadiyya*. The work is a guide that explains in detail the steps to be followed by the disciples who want to progress on the path of Sūfism. This study provides information about al-Sammān’s life, works, and tariqa, and analyzes his Sūfī thought within the framework of the concepts he discusses in *al-Nafahāt al-ilāhiyya*. al-Sammān’s life and his work *al-Nafahāt al-ilāhiyya* provide rich examples of the unity of shari’ah and tariqa, and continue to inspire the Sūfī heritage that continues to this day.

Keywords: Sufism, al-Samman, al-Nafahāt, Repentance, Dhikr, Bay’ah.

Citation

Akdoğan, Ömer. Yalçın, İsa. “The Sūfī Views of ‘Abd al-Karīm al-Sammān in the Context of his work “al-Nafahāt al-ilāhiyya”. *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), 818-845. DOI: 10.69576/ihya.1580183

Date of Submission	6 November 2024
Date of Acceptance	22 June 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

‘Abd al-Karîm al-Sammân was raised in Medina, memorized the Qur’an at a young age, and completed his education under the guidance of prominent Sufis. Although he was trained within the Halwatiyya tradition, he gradually formed a new path by integrating elements from the Qadiriyya, Naqshbandiyya, and Shadhiliyya orders. Through his spiritual guidance activities in Medina, al-Sammân reached a wide sphere of influence, gaining great acceptance among the public and impacting Sufi circles regionally, particularly in the Hijaz, North Africa, and Asia. Al-Sammân systematized his Sufi thought through various works, with his principal work *al-Nafahât al-Ilâhiyya* constituting a summary of his understanding of the spiritual path (*sulûk*); his other works, such as *Îghâthat al-Lahfân*, *al-Futûḥât al-Ilâhiyya*, *al-Wasîla fî al-Da‘awât wa al-Adhkâr*, and *al-Insân al-Kâmil*, reveal the multifaceted nature of his Sufi legacy. Al-Sammân’s Sufi doctrine was shaped by emphasizing the complete application of both the outward Sunnah and the legal rulings of the Prophet Muhammad, as well as the inward truth of his being, to be experienced through an inner journey of spiritual discipline. In this context, al-Sammân presented a model that preserved the unity of Sharî‘a, Ṭarîqa, and Ḥaqîqa, by systematizing the spiritual development of the disciple (*murîd*) into eight stages: repentance (*tawba*), spiritual allegiance (*bay‘a*), remembrance (*dhikr*), retreat (*khalwa*), inner thoughts (*khawâṭir*), spiritual conversation (*ṣuḥba*), etiquette (*adab*), and sainthood (*walâya*). With his work *al-Nafahât al-Ilâhiyya*, which forms the backbone of his ṭarîqa teachings and summarizes much of his thought in the form of directives to his disciples, he details each of these stages: urging the disciple to abandon past sins through three main motives (recognizing the evil of the sin, fearing God’s wrath, and fearing Hell); to establish an unbroken bond of obedience and love with the shaykh through *bay‘a* procedures shaped by both outward and inward attachments; to maintain the heart in a constant state of presence before God through *dhikr* practices, highlighting the experience of divine effusion (*ḥayḍ*) during spiritual drowsiness (*nawmât*) and the etiquettes supporting worship, thus reinforcing the external dimension of Sharî‘a; to attain struggle with the self and inner simplicity through three types of retreat-absolute, realized, and wayfaring; to distinguish divine, angelic, egoic, and satanic inspirations through the classifications of inner thoughts, and to seek help from the spiritual guide; to ensure sincere connections between murshid and murîd and among disciples through the practice of *ṣuḥba*; to show that the disciple should adopt a submissive attitude towards the guide and be protected from external influences through principles of *adab*; and to present *walâya* as a mechanism that enables the spiritual journey to continue with steadfastness and uprightness in Sufi training. In this way, it allows the disciple to develop both practical commitment and inner depth simultaneously in Sufi training. Al-Sammân, whose influence extended across Medina, Egypt, Sudan, Nigeria, India, and Indonesia, recorded the Sufi tendencies of his time through his works and transmitted his scholarly and literary heritage across generations, offering a model that balanced the outward rulings of the Sharî‘a with inward states. His teaching centers on the idea of annihilation (*fanâ*) in the sea of love shaped around the form of the Prophet as a means of disciplining the soul’s desires and reaching inner purity. In this context, he defines the concept of *al-ḥaqîqa al-Muḥammadiyya* as the disciple’s ultimate goal, aiming for the disciple to reach the practice of *murâqaba* through gradually experiencing the Prophet’s Sunnah and essential truth by way of imitation. By

synthesizing the teachings of various orders under the umbrella of the Sammâniyya and establishing a Prophet-centered understanding of Sufism, al-Sammân attained a unique position in 18th-century Islamic thought.

Giriş

Tasavvuf geleneği içerisinde tarikatlar ortaya koymuş oldukları öğretileriyle yüzyıllar boyunca İslâm dünyasında derin izler bırakmışlardır. Bu tarikatlar, mânevî eğitim yoluyla mensuplarının ahlâkî ve ruhsal gelişimlerine katkıda bulunmuş, aynı zamanda toplumların sosyal ve dini yapısında önemli roller üstlenmiştir. Bu bağlamda XVIII. yüzyılda ortaya çıkan ve geniş bir coğrafyaya yayılan Semmâniyye tarikatı, İslâm tasavvufunun önemli ekollerinden biri hâline gelmiştir. Diğer tarikatlarda olduğu gibi mârifeti arayanların, şariat ve tasavvuf arasındaki dengeyi gözeterek ruhlarını arındırmayı amaçladığı bu tarikat, uygulamalarıyla mânevî disiplin, müridlerine Peygamber sevgisi, nefsin terbiyesi ve zikir gibi temel kavramlar etrafında şekillenen bir doktrin sunmuştur.

Osmanlı hâkimiyeti döneminde Medine, Abdülkerîm es-Semmân gibi birçok sûfî şeyhin ikamet ettiği, tasavvufî geleneklerin geliştiği ve ilmî hareketlenmelerin yaşandığı önemli bir merkez hâline gelmiştir. Semmân, kurucusu olduğu Semmâniyye tarikatı çerçevesinde Hicaz’ın mânevî atmosferinde tasavvufî öğretilerin farklı coğrafyalara yayılmasını sağlamış; burada yetişen âlimler de hem Hicaz’da hem de İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde büyük etki uyandırmıştır. Bu ilmî ve mânevî atmosferde yetişen Semmân, tasavvuf sahasında izler bırakmasına rağmen, özellikle tasavvufî yönü ve yazdığı eserler, ülkemizde akademik açıdan yeterli ölçüde incelenmemiştir. Dolayısıyla Semmân’ın tasavvufî yönüne dair kapsamlı bir incelemenin bugüne kadar yapılmadığı da dikkat çekmektedir.

Bu çalışmada XVIII. yüzyıl tasavvufî düşüncesinin önemli simalarından Abdülkerîm es-Semmân’ın *en-Nefehâtü’l-ilâhiyye* adlı eseri bağlamında tasavvufî düşüncesi ele alınmıştır. Dolayısıyla bu boşluğu doldurabilmek için yapılan çalışmada, ilgili eser temel kaynak olarak alınmış, eserdeki temel kavramlar, mânevî tecrübeye dair ifadeler ve sûfî pratiklere ilişkin yaklaşımlar nitel analiz yöntemiyle aktarılmıştır. Böylece eserin içerdiği tasavvufî kavrayış gün yüzüne çıkarılmıştır.

Literatürde Semmâniyye tarikatının kurucusu olarak Semmân’ın biyografisi ve tarikata dair genel bilgiler yer almakla birlikte, onun düşünsel mirasını özgün eserleri üzerinden tahlil eden çalışmalar oldukça azdır. Abdülkerîm es-Semmân’ın tasavvufî düşüncesi ve Semmâniyye tarikatının oluşumu üzerine yapılan çalışmalar genellikle tarihsel ve biyografik odaklı olup, onun özgün eserleri üzerinden düşünsel mirasını ayrıntılı tahlil eden akademik incelemeler sınırlı kalmıştır. Salih Çift’in *TDV İslâm Ansiklopedisi*’nde yer alan maddesi Semmân’ın hayatı, şeyh silsilesi ve tarikatın coğrafi yayılımına dair temel bir

çerçeve sunarken, G.W. J. Drewes, Semmân'ın eserleri ile Güneydoğu Asya'daki etkisini yazma nüshalar üzerinden değerlendirmiştir. R. S. O'Fahey ve Ali Salih Karrar gibi araştırmacılar ise Semmâniyye'nin özellikle Sudan'daki tarihsel ve sosyo-politik etkilerini irdelemiş; ancak bu çalışmalarda daha ziyade tarikatın tarihsel süreçteki işlevine değinilmiştir. Semmân'ın tasavvufî düşüncesine doğrudan odaklanan az sayıda çalışmalardan biri Abdul Muthalib'in McGill Üniversitesi'nde hazırladığı doktora tezidir.¹ Ancak ilgili çalışmaya ulaşım sağlanamamıştır. Bunun yanı sıra Abdulgalil A. Salih'in *The Sammāniyya: Doctrine, History and Future*; Amani Mohammad el-Obeid'in *The Sammaniyya Tariqa in the Sudan: Doctrine and Politics* adlı eseri Sammâniyye tarikatının tarihî süreci ve doktrinel çerçevesine dair önemli veriler sunmaktadır.

1. Hayatı

Semmân² olarak bilinen Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdülkerîm el-Kareşî el-Medenî (ö. 1189/1776), tasavvuf tarihinde sûfî-âlim kimliğiyle tanınan önemli bir şahsiyettir. 1130/1718 yılında Medine'de doğan Semmân, babasının gözetiminde büyümüş, hayatının büyük kısmını bu şehirde yaşamış ve hayatı boyunca ilmî faaliyetlerde bulunmuştur.³ Onun Hz. Peygamber'in (s.a.v) ilk halifesi Ebû Bekir es-Sıddîk'a (r.a.) ait olan tarihi evde kaldığı belirtilmektedir.⁴

Abdülkerîm es-Semmân, yedi yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş, dokuz yaşında Şâfiî mezhebinde ileri düzeyde bir ilmî birikime sahip olmuştur. Dönemin ünlü âlimlerden fıkıh, hadis ve tasavvuf ilimlerini öğrenmiştir.⁵ O, Hicaz'da -Halvetiyye/Bekriyye'nin kurucusu- Mustafa Kemâleddin el-Bekrî (ö. 1162/1749), Mısır'da -Bekriyye'nin kollarından olan Hıfniyye'nin kurucusu- Muhammed Sâlim el-Hıfî (ö. 1181/1767) ve Muhammed b. Süleyman el-Kürdî (ö. 1194/1780) tarafından eğitilmiştir.⁶

¹ Abdul Muthalib, *The Mystical Teachings of Muhammad 'Abd al-Karim al-Samman, an 18th Century Sufi* (Kanada: McGill University, Ph.D. dissertation, 2007).

² Abdulgalil A. Salih çalışmasında, “Semmân” ismi üzerine yapılan tartışmaların merkezinde ismin gerçek kökenine dair yanlış anlamaların olduğunu dile getirir. Bazılarının “Semmân” ismini tereyağı ticaretiyle ilişkilendirdiği; ancak bu iddianın, Abdülkerîm es-Semmân'ın menâkıbını yazan öğrencilerine göre gerçeği yansıtmadığı belirtilmektedir. Semmân'ın müridlerinin ruhlarını zikir ve ilimle besleyerek mânevî açıdan güçlendirdiğini ve bu sürecin ruhların “yağlanması” olarak ifade edildiği, tıpkı yağın tereyağından alınması gibi Semmân'ın da mânevî bilgiyi ortaya çıkaran bir mürşid olarak tarif edildiği beyan edilmektedir. Abdulgalil A. Salih, *The Sammāniyya: Doctrine, History and Future* (Moldova: Lap Lambert Academic Publishing, 2022), 80.

³ Ebû'l-Fazl Muhammed Halîl b. Ali el-Murâdî, *Silkü'd-dürrer fî a'yânî'l-karnî's-sânî 'aşer* (B.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988), 4/60-61; Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, *Tarihü 'acâibü'l-âsâr fî't-terâcim ve'l-ahbâr* (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1978), 1/480; Dilâver Güner, *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yay., 1999), 372.

⁴ Salih, *The Sammāniyya: Doctrine*, 75.

⁵ Salih, *The Sammāniyya: Doctrine*, 75.

⁶ Harîrîzâde Mehmed Kemaleddin, *Tibyânü vesâ'ili'l-hakâ'ik fî beyânî selâsili't-tarâ'ik* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 430-432), 2/vr. 140b-141a; R. S. O'Fahey (Comp.), “The Sammaniyya Tradition”, *Arabic Literature of Africa: The Writings of Eastern Sudanic Africa to c. 1900* (Leiden: E. J. Brill, 1994), 1/91; B. G. Martin, “A Short History of the Khalwati Order of Dervishes”, *Scholars, Saints and sufis: Muslim religious*

Müellifimiz, tasavvufî terbiyesini Mustafa Kemâleddin el-Bekrî’den alarak⁷ tasavvuf hırkasını giymiştir. Kâdiriyye tarikat icâzetini de tefsir, hadis, kelâm ve tasavvuf âlimi Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akîle el-Mekkî’nin (ö. 1150/1737) halifelerinden Şeyh Muhammed Tâhir’den almıştır. Tasavvufî irşadını Harem-i Şerîf’te Bâbüsselâm’ın yanında bulunan ve kendi adıyla anılan zâviyesinde yapmaya başlamıştır.⁸ Semmân, Halvetiyye tarikatının büyük müceddidi Mustafa Kemâleddin el-Bekrî’nin müridi olarak yetişse de Nakşibendiyye ve Şâzelîyye’ye mensup diğer sûfilerin öğretilerini de benimsemiştir. Şeyhinin vefatından sonra Medine’de kalarak kendi mânevî yolunu oluşturmuş ve bu süreçte kendisine izafe edilen kerâmetlerle büyük şöhret kazanmıştır.⁹ O, Semmâniyye olarak bilinen yeni bir Halvetî kolunu kurmuştur.¹⁰ Kâdiriyye, Şâzelîyye, Nakşibendiyye ve Halvetiyye gibi dört büyük tarikatın birtakım öğretilerini bir araya getirmeye çalışmış ve bu tarikatların ritüellerindeki unsurları kendi tarikatında birleştirmek istemiştir.¹¹ Öte yandan “nûr-i Muhammedî” düşüncesini temel almak suretiyle tarikatının özelliklerini açıklayan çok sayıda eser kaleme almıştır.¹²

Semmâniyye, genellikle Mustafa Kemâleddin el-Bekrî ile ilişkilendirilen Halvetiyye’nin yeniden canlanmış bir kolu olarak tanımlanır. Bu tarikat, XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ve XIX. yüzyılın başlarında müslüman dünyasında görülen genel bir yenilikçi hareketin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır.¹³ Bu gelenek, Halvetiyye’nin yeniden canlanmış bir kolu olarak ortaya çıksa da zamanla bağımsız bir yapıya bürünerek Mısır, Sudan, Nijerya ve Güney Asya gibi geniş bir coğrafyaya yayılmıştır.¹⁴ Semmân’ın en güçlü etkisinin ise Endonezya ve Sudan’da olduğu belirtilmektedir.¹⁵ Bu yayılma ve gelişme süreci Semmâniyye’nin tasavvufî miras üzerindeki etkilerini anlamak açısından önemli bir inceleme alanı da sunmaktadır.

Semmân, kısa sürede birçok zâviye kurmuş ve geniş bir mürid kitlesine sahip olmuştur.¹⁶ Onun Mağrib, Sudan, Eritre, Hadramevt, Afganistan, Endonezya, Amerika ve Britanya’dan pek çok müridi olmuştur. Müridleri arasında Ahmed b. Muhammed et-Ticânî

institutions in the Middle East since 1500, ed. Nikki R. Keddie (Berkeley: University of California Press, 1972), 302.

⁷ Ali Salih Karrar, *The sufi brotherhoods in the Sudan* (London: C. Hurst and Company, 1992), 43; Bernd Ratke, “18. Yüzyılda Tasavvuf: Geçici Bir Değerlendirme Denemesi”, çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 382.

⁸ Harîrîzâde, *Tibyân*, 2/vr. 141a-b; Kadir Özköse, “Sudan’da Tasavvufî Tecdid Hareketleri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 47 (Haziran 2021), 210.

⁹ Nicole Grandin, “Sudan, Afrika’nın Boynuzu ve Doğu Afrika’da Tarikatlar”, *İslâm Dünyasında Tarikatlar (Gelişmeleri ve Aktüel Durumları)*, yay.: Alexandre Popovic-Gilles Veinstein, terc. Osman Türer (Ankara: Sûf Yay., 2004), 333-335; Karrar, *The sufi brotherhoods in the Sudan*, 43-44.

¹⁰ Karrar, *The sufi brotherhoods in the Sudan*, 44; Ratke, “18. Yüzyılda Tasavvuf”, 382-383.

¹¹ Özköse, “Sudan’da Tasavvufî Tecdid Hareketleri”, 210.

¹² Grandin, “Sudan, Afrika’nın Boynuzu ve Doğu Afrika’da Tarikatlar”, 333-335.

¹³ Karrar, *The sufi brotherhoods in the Sudan*, 42; O’Fahey, “The Sammaniyya Tradition”, 1/91.

¹⁴ O’Fahey, “The Sammaniyya Tradition”, 1/91.

¹⁵ Abdul Muthalib, “The Objection to The Claim of Meeting The Prophet Muhammad in a State of Awakeness According to Muhammad al-Shinqiti”, *Refleksi* 13/3 (2012), 292.

¹⁶ Martin, “A Short History of the Khalwati Order of Dervishes”, 275-305.

(ö. 1230/1815) ve İbn Sûde olarak bilinen Muhammed et-Tâvudî (ö. 1209/1794-95) de bulunmaktadır.¹⁷ Bunun yanı sıra Şeyh Ahmed et-Tayyib (ö. 1239/1824),¹⁸ Sıddîk Ömer Han (Hindistan), Endonezya'dan Abdussamed Palimbani¹⁹ (Güney Sumatra) gibi önemli isimler de yer almaktadır.²⁰ Özellikle Ahmed et-Tayyib, geleneğin tasavvufî öğretilerini yaymaya devam etmiş ve bu bağlamda tarikatın etkisini Sudan ve çevresinde genişletmiştir.²¹ el-Kinânî gibi diğer sûfîler, Semmân'ın öğretilerini Eritre'ye ve güneybatı Habeşistan'a taşımışlardır.²²

Semmân, uzlet hayatı yaşamış ve ibadet ehli bir sûfî olarak tanınmıştır. Uzlet döneminde fecrin başlangıcından güneşin doğuşuna ve ikindi vaktinden güneşin batışına kadar çölde dizüstü oturup Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kabir-i şerifine yönelerek murâkabe yapmış ve bu şekilde O'nun müşâhedesine ulaşmayı hedeflemiştir.²³ Ona göre tasavvuftaki esas unsur, Hz. Peygamber'in hem zâhirî hem de bâtinî anlamda taklit edilmesidir. Bu taklit, sûrî ve mânevî olmak üzere iki aşamada ele alınır. Sûrî taklit, Resûl-i Ekrem'e bağlılık göstererek şeriatın tüm gereklerini eksiksiz yerine getirmekle sağlanır. Mânevî taklit ise Resûlullah'ın sûretini zihinde canlandırarak derin bir şuurla ona yönelmekle başlar ve en ileri seviye de Hakikat-i Muhammediyye'nin tefekkür edilip bu hakikatte fâni olma aşamasına ulaşmayı kapsar.²⁴ Diğer bir ifadeyle Semmân'ın tasavvufî doktrininde iki temel boyut öne çıkmaktadır. Birincisi, peygamberin hakikati olup bu hakikate ulaşmanın yolu, onun şeriatını zâhirî olarak takip etmektir. İkincisi ise Hz. Peygamber'in hakikatinin derûnî sırrıdır; bu sırta vukûfiyet, aşk denizinde seyrüsülûk ederek gerçekleştirilen bâtinî bir yolculuğun neticesinde mümkün olmaktadır. Hem zahirî hem de batınî olarak peygamberin geleneğini takip eden kişi, aşk denizini geçtikten sonra peygamberin mânevî azameti içinde kendini bulacaktır.²⁵

Bu iki boyutta İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmil doktrininin etkisi görülmektedir. Semmân'ın öğretisinin merkezinde yer alan kâmil insan anlayışı, İbnü'l-Arabî'nin Nûr-u Muhammedî ve Hakikat-ı Muhammediyye kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Bu anlayışa göre kâinattaki tüm akli ve yaratıcı ilkelerin kaynağı, hakikatlerin tezahür ettiği bir varlık olan kâmil insandır ve bu hakikat Muhammedî özde somutlaşır. Her peygamber, Logos'un

¹⁷ O'Fahey, "The Sammaniyya Tradition", 1/91.

¹⁸ Hakkında bilgi almak için bk. Güner, *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 372; Salih, *The Sammāniyya: Doctrine*, 184-215.

¹⁹ Detaylı bilgi için bk. Wahyudi Buska vd., "Abdusshamad al-Palembani; His Thoughts and Movements in the Spread of Islam in Indonesia", *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 19/1 (Januari-Juni 2020), 144-154.

²⁰ Salih, *The Sammāniyya: Doctrine*, 97-98.

²¹ Abdullah Abdurrezzak İbrahim, 'Advau ala't-turuki's-sûfiyye fî'l-Garratî'l-'İfrikîyye (Kahire: Mektebetü Medbuli, 1989), 141-142; Grandin, "Sudan, Afrika'nın Boynuzu ve Doğu Afrika'da Tarikatlar", 333-335; Martin, "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes", 302; Güner, *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 372.

²² Martin, "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes", 302.

²³ Harîrîzâde, *Tibyân*, 2/vr.140b-141a.

²⁴ Salih Çift, "Semmân, Muhammed b. Abdülkerîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36/497.

²⁵ Salih, *The Sammāniyya: Doctrine*, 85.

bir yansıması olup hepsi Muhammedî gerçeklikte birleşir. Kâmil insan, evrenin tüm sıfatlarını kendisinde barındıran, yaratılışın sebebi olan kişidir. Semmân’a göre ise bu peygamberî hakikate bağlanış iki biçimde olur: Görsel (fiziksel) ve ruhsal (mânevî) bağlanış. Bu çift yönlü bağlanış, müridin nebevî hakikate ulaşma sürecinde tasavvufî bir merhale olarak değerlendirilir.²⁶

Semmân, üstün ahlâk ve değerlerle dolu bir kişiliğe sahiptir.²⁷ Konu ile ilgili Harîrîzâde onun hakkında övgü dolu şu ifadelerle yer vermektedir: “İnsanlar, onun büyüklüğü ve itikadı noktasında hemfikirdi. Latif yaratılışlı, ahlâkî ve edebi tam bir şahsiyetti. Kendisi şeriat, tarikat ve hakikate tam bağlı biriydi. Ahlâkî eşsiz, tevazu ehli, onu görenlerin Allah Teâlâ’yı hatırladığı velî zâtlardandı.”²⁸

İlim, evrâd, ezkâr ve irşad faaliyetleriyle dolu bir ömür süren Semmân, Hicaz başta olmak üzere diğer İslâm beldelerinde de tesirler bırakmıştır. Hem nazım hem de nesir tarzında eserleri olan Semmân, 1189/1775 yılında 80 yaşında iken Zilhicce ayının ikinci gününde (Çarşamba) Medine’de vefat etmiştir.²⁹ Cenazesi, Cennetü’l-Baki’ Kabristanı’nda Hz. Âişe’nin kabrinin karşısına defnedilmiştir.³⁰ Bu durum, onun kendi şehrinde büyük bir saygı gördüğünü göstermektedir.³¹ Semmân’ın vefatından sonra tarikat, iki farklı kola ayrılarak Tayyibiyye ve Feyziyye olarak devam etmiştir. Feyziyye kolunun pîri olan Feyzüddin Hüseyin (ö. 1309/1891), Mısır’da doğmuş, İstanbul’da vefat etmiştir. Diğer taraftan, Tayyibiyye kolunun pîri Ahmed et-Tayyib b. Mevlânâ el-Beşîr, tarikatın Sudan’daki etkisini ve varlığını önemli ölçüde artırarak yaygınlaştırmıştır.³²

2. Eserleri

Semmân, tasavvufî alandaki ilmî ve birikimiyle tanınan velûd bir sûfî olarak, farklı konularda ve çeşitli hacimlerde çok sayıda eser kaleme almış ve tasavvufî düşünceleri ile geniş bir etki alanı oluşturmuştur. Onun bu eserleri, genellikle tasavvufun inceliklerine dair bilgiler sunan önemli kaynaklar arasında yer almakta, dönemindeki tasavvufî eğilimlerini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Semmân’ın kaleme aldığı eserler ise şunlardır;

- *en-Nefehâtü’l-ilâhiyye fî keyfiyyeti sülûki’t-tarîkati’l-Muhammediyye*
- *İğâsetu’l-lehân ve me’nusetu’l-velhân*

²⁶ Salih, *The Sammâniyya: Doctrine*, 86-87.

²⁷ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 10/188.

²⁸ Harîrîzâde, *Tibyân*, 2/vr.141a-b.

²⁹ Abdülkerîm es-Semmân, *en-Nefehâtü’l-ilâhiyye fî keyfiyyeti sülûki’t-tarîkati’l-Muhammediyye* (Mısır: Matbaatu’l-Âdâb ve’l-Müeyyed, 1326/1908-9), 1; Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin*, 10/188; O’Fahey, “The Sammaniyya Tradition”, 1/91.

³⁰ Cebertî, *Tarihü ‘acâibü’l-âsâr*, 1/480.

³¹ G. W. J. Drewes, “A note on Muhammad al-Samman, his writings, and 19th century Sammâniyya practices, chiefly in Batavia, according to written data”. In: *Archipel* 43 (1992), 74.

³² Semih Ceyhan, *Üç Pîrin Mürşidi Köstendilli Ali Alâeddin el-Halvetî ve Telvihât-ı Sübhâniyye* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 46, 68; Özköse, “Sudan’da Tasavvufî Tecdid Hareketleri”, 210-211.

- *Mevlidü'n-nebî*
- *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye fî't-teveccühâtî'r-rûhiyye*
- *Keşfü'l-estâr fîmâ yete'allaku bi'l-ismi'l-kahhâr*
- *el-Vesîle fî'd-da'avât ve'l-ezkâr*
- *el-İstiğâse*
- *Câliyâtü'l-küreb ve münîlâtü'l-'Arab*
- *Muhtasarü't-tarîkatî'l-Muhammediyye*
- *el-Menâkübü's-seniyye min mevâhibi'l-mennân 'alâ 'abdihî zi'l-ahlâkî'r-râziyye*
- *el-İnsanü'l-kâmil*
- *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*
- *Miftâhu'l-kulûb fî's-salâti 'ala er-rasûl*
- *el-Minhatü'l-Muhammediyye*
- *el-Mevâhibü'l-akdesiyye fî şerhi'l-minhati'l-Muhammediyye*
- *Tuhfetü'l-kavm fî mühimmâtî'r-rüyâ ve'n-nevm*
- *Unvânü'l-celvet fî şe'ni'l-halvet*
- *Kasîdetü'l-'ayniyye*
- *en-Nasîhatü'l-aleviyye li's-sâdati'l-ahdaliyye*³³

3. “en-Nefehâtü'l-ilâhiyye” Eseri Bağlamında Tasavvufî Görüşleri

Semmân'ın kaleme aldığı önemli tasavvufî eserlerden biri olan bu eser, çalışmamızın ana konusunu teşkil etmektedir. Eser, tasavvuf yolunda ilerlemek isteyen müridlere rehberlik eden bir çalışma olarak kabul edilir. Sekiz bölümden oluşan bu eserde, tasavvufun temel kavramları ve pratikleri detaylı bir şekilde ele alınmış, müridlerin bu yolda nasıl ilerlemesi gerektiği üzerinde durulmuştur.

Ona göre bir talibin seyrüsülûk yolunda ilerlerken izlemesi gereken adımlar bellidir. Öncelikle geçmiş günahlar için tevbe etmeli, sonra mürşid-i kâmilinden el almalıdır. Zikre riayet etmeli, halvet ve keyfiyeti konusunda bilgi sahibi; ayrıca havâtırın çeşitlerini ve bunların kabul edilip edilmemesi gerektiğini ayırt etme yetisine sahip olmalıdır. Sürekli olarak sohbetlere devam etmeli ve mürşidiyle ilgili âdâbı öğrenip uygulamalıdır.³⁴ Bu

³³ bk. Ratke, “18. Yüzyılda Tasavvuf”, 382-383; O'Fahey, “The Sammaniyya Tradition”, 1/91; Çift, “Semman, Muhammed b. Abdülkerîm”, 497-498; Salih, *The Sammaniyya: Doctrine*, 83-84; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 10/188.

³⁴ Semman, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 3.

öğretiler, Semmân’ın tasavvuf anlayışının temelini oluşturmaktadır.

Eserin el yazması nüshası, Londra’daki British Library koleksiyonunda Or. 12694 numarasıyla kayıt altına alınmıştır. Basılı nüshası ise 1326 hicrî (1908-1909) yıllarında Kahire’de Matbaatu’l-Âdâb yayınevi tarafından yayımlanmış olup, toplam 76 sayfadan oluşmaktadır.³⁵

Semmân’ın *en-Nefehâtü’l-ilâhiyye* adlı eseri, tasavvufî düşüncesini sistematik bir biçimde ele aldığı temel bir eserdir. Tasavvufî öğretisi, tevbe, bey’at, zikir, halvet gibi sekiz kısım üzerinden açıklanan eserde, ilgili kavramlar şeriat ve tasavvufun dengeli bir şekilde bir araya getirilmesini savunan Semmân’ın tasavvufî yaklaşımının merkezinde yer almaktadır.

3.1. Tevbe

Sözlük anlamı itibarıyla tevbe, “rücu etmek, geri dönmek, işlediği günahı terk ederek Allah’a yöneliş” anlamlarında kullanılır. Terim olarak ise insan hayatında dinin kötülediği her şeyi terk ederek, onun övdüğü ve önerdiği şeylere yönelmektir.³⁶ Tevbe, kalpteki ısrar ve inat düğümünü çözüp Allah’a yönelerek, O’nun bütün emir ve yasaklarına uymaktır.³⁷ Tüm makamların ve hâllerin aslı olan tevbe, binanın arazisi gibidir. Tevbesi olmayan kimsenin mânevî bir hâle veya makama sahip olması mümkün değildir.³⁸

Semmân, tevbe konusunu ele alırken öncelikle ilgili âyet ve hadisleri aktararak bu bağlamda düşüncelerini serdedir. Ona göre tevbe sürecinde, insanı tevbeye yönlendiren üç temel saik vardır. Bunlar;

- Kişinin işlediği günahın kötülüğünü anlaması,
- İşlediği bu günah karşısında Allah’ın gazabını düşünmesi,
- İnsanın kendi zayıflığını ve cehennem azabı karşısında savunmasız olduğunu hatırlamasıdır.³⁹

Semmân’a göre bu üç düşünceyi sürekli hâtırında tutmak, kişiyi gerçek ve samimi bir tevbeye yönlendirir ve ona pişmanlık hissi uyandırır. Bu pişmanlık, kişinin günahı terk etmesine vesile olur.⁴⁰

Semmân’ın düşüncesinde tevbenin temel şartı, kişinin bilerek ve isteyerek günaha dönmemesidir; buna karşılık, yanlışlıkla ya da istemeden işlenen günahlardan dolayı kişi sorumlu sayılmaz. O burada “kişi, kendinden emin bir şekilde ben tekrar günaha düşerim, o zaman tevbe etmemin herhangi bir faydası olmaz ve bu sebepten tevbe etmeyeceğim.”

³⁵ O’Fahey, “The Sammaniyya Tradition”, 1/93.

³⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-İhya, 1419/1999), 2/61; Dilaver Selvi, *Kaynaklarıyla Tasavvuf* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 479.

³⁷ Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu’t-ta’rifât* (Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1985), 74.

³⁸ Muhammed Emin el-Kurdî el-Erbilî, *Tenvîru’l-kulûb fî mu’âmeleti ‘allâmu’l-guyûb* (Suriye-Halep: Dâru’l-Kalemî’l-Arabî, 1411/1991), 477.

³⁹ Semmân, *en-Nefehâtü’l-ilâhiyye*, 7.

⁴⁰ Semmân, *en-Nefehâtü’l-ilâhiyye*, 7.

diyerek tevbe etmemenin şeytanın bir aldatmacası olduğuna dikkat çeker. Ona göre eğer kişi tevbe ettikten sonra günaha düşmeden önce ölürse, tevbesi kabul edilmiş birisi olarak vefat eder. Bu, tevbenin değerini ve önemini pekiştirir. Ancak, günaha düşme korkusu her zaman var olmalı ve bu korkuya karşı kişi, tevbesine bağlı kalmak için azim ve sadakat göstermelidir. Eğer kişi günaha düşerse, bu durumda yeniden tevbe etmesi gerekmektedir.⁴¹ Bu süreç, kişinin eski günahlarından arınmasına olanak tanır ve mânevî bir yenilenme süreci olarak işlev görür.

Semmân, tevbe konusunu ele alırken buna bağlı olarak günah kavramına da değinir. Ona göre günah, kişiyi Allah'a duyduğu sevgiden uzaklaştıran, ruhu zehirleyen tehlikeli bir unsurdur. Semmân, günahları üç ana gruba ayırır: Birincisi, Allah'ın emrettiği bir vazifeyi yerine getirmemek gibi telafisi mümkün olan günahlardır. İkincisi, içki içmek, zina etmek, faiz yemek gibi kişinin doğrudan Allah ile ilişkili olarak işlediği bireysel günahlardır. Üçüncüsü ise insanlar arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan günahlardır ki Semmân'a göre bunlar en zor olanlardır. Bu tür günahlar; mal, can, onur, helal-haram sınırları ve dini konular ile ilgili olabilir. Eğer bir kimsenin malı haksız yere alınmışsa, bu mal geri verilerek hak sahibinin hakkı ödenmelidir. Ancak malın sahibi kayıpsa ya da vefat etmişse, onun adına sadaka verilerek hak ödenir. Kişiler arası nefsî bir meselede bir günah işlenmişse, kısas uygulanarak adalet sağlanmış olur. İmkânı yoksa Allah'a yönelip kıyamet gününde kendisinden râzı olması için tazarru ve niyazda bulunur. Şayet gybet, iftira gibi bir günah ile ırza taalluk eden bir meselede meydana gelmişse -fitne olmayacaksa- o kişinin yanında yaptıklarını itiraf edip kendisini affettirmelidir. Ancak fitneye sebep olacaksa onun gıyabında ona dua ve istiğfarda bulunmalıdır. Şayet günah, kişinin başkasını tekfir etme veya dalaletle sürüklenme gibi dine taalluk eden bir meselede meydana gelmişse o, kişinin yanında itirafta bulunduktan sonra devamlı dua ve niyazını sürdürmelidir.⁴²

Sonuç olarak Semmân, tevbenin samimi bir pişmanlık ve günaha tekrar dönmek üzerine kurulması gerektiğini belirtir. Günahları, Allah ile kul ve insanlar arasındaki günahlar olarak ayırarak, her iki durumda da hakların ödenmesinin zorunluluğunu beyan eder. Ayrıca günahın, kişinin mânevî yaşamına verdiği zararları ele alırken, tevbenin sürekli ve kararlı bir süreç olduğunu da ifade eder. Onun, müridlerine yönelik en önemli vurgusu, tevbe ve günahlardan arınma üzerinedir. Bu bağlamda, tasavvufî yolculuğun başlangıcında nefsi arındırma ve ilâhî yola dönme bilincinin taşıdığı önem ortaya konur. Bu durum, genel olarak sûfî tarikatlarında görülen yaygın bir özelliktir.

3.2. Bey'at/Biat

Bey'at, müridin kendisini kâmil bir şeyhe teslim etmesi ve o şeyhin öngördüğü vazifeler ile emirleri tam anlamıyla yerine getirmesidir. Bu uygulamanın yöntemi farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Bir hadiste, Hz. Peygamber (s.a.v) ile yedi mertebeli bir bey'at yapıldığı; bu

⁴¹ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 7.

⁴² Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 8.

bey’atlardan beşinin itaat, ikisinin ise muhabbet amacıyla gerçekleştirildiği belirtilmektedir.⁴³

Seyrüsülûke niyet eden bir mürid için en temel şart, kendisine mânevî rehberlik edecek müşid-i kâmilî seçmesidir. Bu seçimden sonra mürid, hakikatte bir tek müşide intisap etmiş sayılır ve tarikat âdâbı gereği ondan yüz çevirmemesi gerekir. Semmân’ın aktardığı üzere mürid, birden fazla şeyhten bey’at almış olsa bile, yalnızca ilk bey’ati ve o müşide bağlılığı geçerlidir. Bu bağ, müridin hevâ ve hevesine göre müşid değiştirmesini değil; zarurî hallerde, örneğin müşidin vefatı gibi durumlarda bir değişikliği meşru sayar. Semmân’a göre bu anlayış, sahabe’nin Hz. Peygamber’e olan bey’atına benzer şekilde, sûfilerin de müşidlerine olan bağlılığının sürekliliği ile açıklanır. Nitekim tarikatın usul ve erkânının şer’î delillere uygun olması gerektiğini vurgulayan Semmân, Hz. Peygamber’e yapılan bey’atın Kur’ân ve Sünnet’teki yerini esas alır.⁴⁴ Bu bağlamda, Sammâniyye tarikatında müride belli ölçüde dinamizm ve irşad çeşitliliğinden istifade etme imkânı tanınsa da ilk bey’atin rolü korunur. Dolayısıyla tarikat, bir yandan bireysel mânevî arayışa açıklık tanırken, öte yandan ilk bağlılığı esas alarak sûfî geleneğin devamlılığını ve irşad düzenini muhafaza eder. Diğer bir ifadeyle müridin farklı şeyhlerden tasavvufî bilgi veya rehberlik alabilmesi, ona hem bireysel dinamizm hem de mânevî bağımsızlık kazandırır. Bu yaklaşım, Sammâniyye tarikatının Tîcâniyye⁴⁵ gibi tarikatlara kıyasla görece daha açık ve esnek bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle Sammâniyye, mürid merkezli bir gelişim modeline imkân tanırken, bireyselliği teşvik eden yapısıyla modern anlamda özerklik arayışıyla da örtüşen bir tasavvuf anlayışı sunar.⁴⁶

Semmân, tasavvuf yolunda ilerlemek isteyen bir kişinin, müşid-i kâmile “sûrî veya mânevî taalluk” aracılığıyla bağlanması gerektiğini dile getirir. Ona göre sûrî taalluk, müridin müşid-i kâminden bey’at alması ve zikir telkinini kabul etmesi şeklinde gerçekleşir. Bu bağlamda mürid, fiziksel olarak müşidinden uzak olsa bile müşidin talimatlarını tam olarak yerine getirmek zorundadır; çünkü aralarında mânevî bir bağ bulunmaktadır. Diğer yandan mânevî taalluk, müridin bey’at ve zikir telkinini, müşidin sohbet ve hizmet esaslarıyla birleştirerek alması demektir. Bu tür bir bağlantıyla mürid, mânevî olarak müşidin vârisi sayılır. Semmân burada kişinin bir müşide bağlanmasının sebebini “müridin, müşidin Peygamber’e bağlanan kesiksiz silsilesiyle O’na bağlanması, bu

⁴³ Seyyid Cafer Seccâdî Isfêhânî, *Ferheng-i istilâhât ve ta’bîrât-ı irfânî* (Tahran: Kitabhane-i Tahûrî, 1403/1983), 108.

⁴⁴ Semmân, *en-Nefehâtü’l-ilâhiyye*, 10-12.

⁴⁵ Tîcânî tarikatına mensup müridler, tarikata derin bir bağlılık sergilemekte ve şeyhlerini yegâne müşid-i kâmil olarak kabul etmektedirler. Onlara göre şeyhleri, hakikate ulaşmada en doğru ve güvenilir rehberdir. Bu sebeple, şeyhlerine yöneltilen eleştiri ve tenkitleri dikkate almamakta, bu tür yaklaşımları önemsememektedirler. Şeyh Ahmed Tîcânî’nin ortaya koyduğu hedefleri gerçekleştirme hususunda gösterdikleri kararlılık tarikatın dinamizmini besleyen temel unsurlardan biri olarak öne çıkmaktadır. Cemil M. Ebü’n-Nasr, *Modern Dünyanın Sûfî Tecrübesi: Tîcâniyye Tarikatı Örneği*, çev. Kadir Özköse (Konya: Ensar Yayıncılık, 2008), 46-47.

⁴⁶ Amani Mohammad El Obeid, *The Sammaniyya Tariqa in the Sudan: Doctrine and Politics* (Khartoum: University of Khartoum, Degree of M.Sc. in Political Science, 1997), 79.

vesileyle Cenab-ı Allah'a vâsıl olması" şeklinde izah eder. O, mânevî taallukun hakiki taalluk olduğunu; kişinin bir mürşide hakiki bey'atla bağlanmasının da kişiyi zâtî, fiilî ve sıfâtî tevhide götürdüğünü belirtir.⁴⁷

Bir müridin mürşide olan bağlılığının tam bir teslimiyet içermesi gerektiğini dile getiren Semmân, bu ilişkide müridin mürşide karşı her daim hürmet göstermesi, hizmet etmesi ve itaatkâr olması gerektiğini söyler. Ona göre bu tür bir teslimiyet, müridin uyması gereken temel bir yükümlülüktür.⁴⁸

Semmân mürşidi, abdestin olmaması durumunu ortadan kaldıran suya benzetir ve bu benzetmesini "mürşidin tâlipten mânevî necâsetleri giderici özelliğine" bağlar.⁴⁹ Müridin mürşide bağlanma keyfiyetini ise iki yöntemden biriyle olabileceğini beyan eder. Ona göre bey'atta birinci yöntem şudur: Mürid -erkek ise-⁵⁰ ellerini uzatır, mürşid de ellerini onun ellerinin üzerine koyar. Mürşid, müride tevbe sözlerini telkin ederek nasûh tevbesiyle tevbe etmesi gerektiğini söyler. Sonra bey'at sözleri üç defa tekrar edilir. Sonrasında müride 'kalanseve' veya benzeri bir elbise giydirilir. Nihayetinde ise mürşidin müride haram ve mekruhlardan uzak durması, oruca ve nâfile ibadetlere devam etmesi tavsiye edilir; ayrıca verdiği ahdi bozmaması ve bozduğu takdirde müridlikten çıkacağı salık verilir.⁵¹

Bey'atta ikinci yöntem ise şu şekilde özetlenebilir; tâlibin elleri alta, mürşidin ise üstte olacak şekilde eller birleştirilir. Sonra bereket ve tefâül niyetiyle Eûzü Besmele çekilir, Fetih sûresinin onuncu âyeti

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَتْ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا

عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٠﴾

"Sana yeminle bağlılık sözü verenler gerçekte bu sözü Allah'a vermiş oluyorlar, Allah'ın eli onların elleri üzerindedir. Bu sebeple kim Allah'a verdiği ahdi bozarsa ancak kendi aleyhine bozmuş olur, Allah'a verdiği sözün gereğini yerine getirene ise Allah yakında büyük ödül verecektir"⁵² okunur. Sonrasında bey'at edenler "Rabb olarak Allah'ı, din olarak İslâm'ı, Peygamber olarak Hz. Muhammed'i (s.a.v.), imam olarak Kur'an'ı, kible olarak Kâbe'yi, şeyh, mürebbî ve delil olarak şeyhimi kabul ettim." sözlerini söyler. Mürşid devamında ise orda hazır bulunanlara "استغفر الله العظيم، الذي لا اله الا هو الحي القيوم واتوب اليه" sözleriyle tevbeye davet eder, onlar da sözleri üçer defa tekrar ederler. Zikir telkininde ise "لا اله الا الله" sözleri üçer defa tekrar edilir. Hitamda ise mürşid dua ederek ahdi tamamlar. Tevbeden sonra mürşid zikir telkininde Hz. Peygamber'e ulaşana kadar kendi tarikat silsilesini okur.⁵³

⁴⁷ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 10-12.

⁴⁸ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 13.

⁴⁹ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 12.

⁵⁰ Kadın müridlerin bey'at sürecinde uygulanan özel yöntemler şunlardır: Bir yöntemde, bir ipin iki ucu karşılıklı olarak tutulur. Diğer bir yöntemde ise mürşid bir kapının arkasından kadın müride hitap eder. Alternatif bir yöntem olarak, mürşid ve mürid ellerini birlikte suya dalarak bu şekilde bey'at gerçekleştirirler. bk. Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 13.

⁵¹ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 13-14.

⁵² *Kur'an-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Fetih 48/10.

⁵³ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 14-15, 17.

3.3. Zikir

Lügatte zikir kelimesi “hatırlama, telaffuz etmek, zihinde tutmak, sadırda hâsıl olan şey, beyan, bir şeyi kalbinden geçirmek” gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvufî ıstılahta ise genelde şeriatte özelde ise fıkıhın belirlediği ahkâmla beraber “korku ve muhabbet vesilesiyle gaflet meydanından çıkıp müşâhedenin fezâsına varmak”,⁵⁴ “kalbin Hak Teâlâ ile devamlı huzûr halinde olması, nisyana düşmemesi”⁵⁵ şeklinde tanımlanmaktadır.

Semmâniyye tarikatı, sûfî öğretileri İslam’ın temel prensiplerinden ayrı bir yapı olarak değil, bilakis bu prensiplerin anlamlarını ve boyutlarını açığa çıkaran bir tefekkür alanı olarak görmektedir. Bu anlayış, istiğfarla başlayan, Hz. Peygamber’e salât u selâm getirilmesiyle devam eden ve “lâ ilâhe illallah” kelimesinin zikredilmesiyle kemâle eren rûhânî bir terbiyeyi ifade eder. Tarikatın terbiyesindeki en temel yöntemlerden biri olan zikir, Hz. Peygamber’in sünnetine ve Kur’ân’ın hükümlerine sadakatle bağlılık çerçevesinde icra edilir. Sammâniyye öğretisinin temelinde, ilâhî feyiz fikri yer almakta; bu da müridin tarikattaki bağlılığı ve zikrî uygulamaları sayesinde Allah’ın birliğine ulaşan anlamlara ve hakikatlere yönelmesini mümkün kılmaktadır.⁵⁶

Semmân, zikrin tasavvuf ve tarikat içinde önemli bir yöntem ve temel bir unsur olduğunu belirtir.⁵⁷ O, zikrin yapılması sırasında, öncesinde ve sonrasında uyulması gereken bazı âdâb kurallarını şu şekilde sıralar;

- Tevbe etmek,
- Hafif gıdalar yiyerek nefsi bir disiplin altına almak,
- İlâhî huzur içinde olabilmek için insanlardan uzaklaşmak,
- Kişiyi mâsivâyâ bağlayan her şeyden yüz çevirmek,
- Farz-ı ayn olan dinî ve beşerî ilimleri bilmek,
- Zikrin mânasını her daim hatırına getirerek maksudunun şer’î olmasına dikkat etmek,
- Zikri adet hâline getirmemek,
- Müridin üzerindeki kıyafetlerin helal ve temiz olması,
- Zikir meclisinde hoş kokular kullanılması.⁵⁸

Semmân’a göre zikir esnasında riayet edilmesi gereken birtakım edepler vardır. Bunlar; kibleye yönelerek edepli bir şekilde oturmak, güzel koku sürünmek, gözleri kapatmak,

⁵⁴ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâtü’l-fünûn ve’l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrût: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 1/825-826.

⁵⁵ Abdürrezzak Kâşânî, *Mu’cem’u Istilâhâtü’s-sûfiyye*, thk. Abdülâl Şahin (Kahire: Daru’l-Menâr, 1992), 277.

⁵⁶ Salih, *The Sammâniyya: Doctrine*, 147.

⁵⁷ Semmân, *en-Nefehâtü’l-ilâhiyye*, 21-23.

⁵⁸ Semmân, *en-Nefehâtü’l-ilâhiyye*, 23-24.

ihlasla zikir yapmak, şeyhini zihninde canlandırmak ve kendisine telkin edilen zikri dikkatle uygulamaktır. Zikir sonrasında riayet edilmesi gereken edeplerden biri, “nevmet” olarak adlandırılan bir hâl içerisinde beklemektir. Bu hâl, zikir sonrası oluşan ve müridin dünyevî farkındalıktan geçici olarak uzaklaştığı bir “gaybet” durumudur. Bu esnada zâkirin görevi, zikrin ardından kalbe doğacak olan mânevî feyzi beklemektir. Bu hâlde kişinin rahmete mâruz kalması, onun otuz yıl boyunca riyâzet ve mücâhede ile ulaşamayacak ihsanlara ulaşmasını sağlar. Bunun yanı sıra belli bir zamana kadar su içmemek de edepler arasında yer alır; çünkü su zikrin ateşini söndürür.⁵⁹

3.4. Halvet

Arapça'da “yalnız kalmak” ve “tenha bir köşeye çekilmek” anlamına gelir. Tasavvuf terminolojisinde ise zihinsel odaklanmayı artırmak ve özel zikirlerle birlikte riyâzet uygulamalarını gerçekleştirmek amacıyla, mürşidin müridini karanlık, dış dünyadan soyutlanmış bir mekâna belirli bir süre için yönlendirmesi olarak tanımlanır.⁶⁰ Bazı sûfiler halvet ve uzleti eş anlamlı olarak kullanırken, bazıları halveti insanlardan uzaklaşma, uzleti ise kişinin nefsinden ve nefsin arzuladığı şeylerden uzak durma olarak tanımlamışlardır.⁶¹ Halvet, süre açısından daha uzun bir dönemi ifade ederken, uzlet ise süre bakımından daha kısadır.

Semmân, nefsi tanımanın ve mânevî gelişimin ancak mücâhede yoluyla mümkün olabileceğini söyler. Ona göre mücâhede olmamanın müşâhede de olmaz. Mücâhede kısımlarından birisi de halvettir. Müellif, halveti mânevî yolculuğun önemli bir parçası olarak ele alır ve onu üç kısımda değerlendirir. Birincisi, “mutlak halvet” olarak adlandırılan ârifin halvetidir.⁶² Bu halvet türünde kişi, her nefeste Allah ile birlikte olur ve o, sürekli Allah'la birlikte olma bilinci içindedir. Bu durum, cem' ve fark makamında kesreti vahdet, vahdeti de kesret içinde görenler için olur. İkinci tür halvet, daha çok muhakkik ehli zâtların yaşadığı bir halvettir ve bu, kişinin Allah ile baş başa kaldığı, dünyevî unsurlardan tamamen soyutlandığı özel bir makamdır. Semmân, Allah ile yalnız kalmanın gavs ve kutub gibi yüksek mânevî mertebelere erişmiş kişiler için mümkün olduğunu belirtir. Üçüncü halvet çeşidi de sâlikin halvetidir. Bu halvetin sağladığı fayda, kabiliyeti artırmak ve ibadetlerde meşguliyet veren şeylerden uzaklaşmaktır. Bu halvet türü, diğer iki halvete ulaşıran ve onların hakikatlerine ışık olan bir yoldur.⁶³

Semmân'ın tasavvufî düşüncesinde halvete girmek isteyen bir sâlik için uzlet gerekli olup bu süreçte nefis yalnızlığa alıştırılmalıdır. Sâlik, kalbini boşaltmak ve fikir aynasını maddî varlıklardan temizlemek suretiyle mevcûdâtın fiillerini ve hallerini bu düşüncelerden arındırmalı ve böylece kalbî bir safvet ve huzura erişmelidir. Bu sürecin bir

⁵⁹ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 24.

⁶⁰ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 2004), 249.

⁶¹ Tehânevî, *Keşşâf*, 1/564.

⁶² Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 33.

⁶³ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 33-34.

parçası olan riyâzetle beraber güzel ahlâk üzere olmalı ve kötü vasıflardan arınmalıdır. Yeme, içme ve uyku miktarını azalttığında sâlikin kalbi daha açık hâle gelir ve lübbü parlar. Bu da sâlikin kabul edilen ahlâkî vasıflarla ve güzel sıfatlarla donanmasını kolaylaştırır.⁶⁴

O, halvete girmek isteyen sâlikin öncelikle sadaka vermekle başlamasını, ardından abdest alarak ruhsal ve fiziksel arınma sağlamasını önerir. Ona göre sâlik, giysilerini ve namaz kılacağı yeri temizlemeli ve halvette kalabileceği özel bir oda belirlemelidir. Oda, müridin boyu kadar yüksek, namaz kılabilceği kadar uzun ve oturabileceği kadar geniş, ayrıca dışarıdan ışık almayacak şekilde kapalı olmalıdır. Odanın kapısı kible yönünde, kısa ve dar olmalı ve dış seslerden izole edilmiş bir yerde bulunmalıdır. Eğer halvet odasının yakınında başka bir kişinin kalması durumunda kişi, müridin kalbini meşgul etmemesi için çok fazla hareket etmemeli ve dikkatini dağıtmamalıdır.⁶⁵ Bu bakımdan halvet için özenle hazırlanan mekânın müridin ihtiyaçlarına uygun boyutlarda olması ve dış dünyadan tamamen izole edilmiş bir ortam sağlaması gerektiği de anlaşılmaktadır.

Halvete giren mürid, murâkabe esnasında kalbi hazır olmalıdır. Kendisine zâhir olan nurlar, keşifler, sırlar ve mârifetlere karşı dikkatini dağıtmamalıdır. Halvet sırasında odaklanması tamamen Hak Teâlâ'ya yönelik olmalıdır (billah, lillah, fillah). Halvette gerçekleştirilecek zikirler konusunda bilgili olmalı ve şeyhinin tavsiye ettiği zikirleri yerine getirmelidir.⁶⁶ Bu süreç, müridin mânevî disiplinini ve dini bağlılığını pekiştirir, böylece dünyevî ilgilere karşı olan bağıni azaltır ve rûhânî düzeyde bir yükseliş sağlamasını kolaylaştırır.

Müellifin belirttiği üzere halvette olan bir mürid için oruç tutmak daha evlâdır ve iftar vakti geldiğinde orucunu bir tane kuru üzüm, bir tane badem veya bir yudum su ile açmalıdır. İftarını açtıktan hemen sonra namazını sünnet ve âdâbına uygun olarak kılmalıdır. Namazın ardından hazırlanan yemeğe geçmelidir. Eğer müride hizmet eden bir kişi varsa bu kişi mürid için tuzsuz bir pirinç çorbası ya da arpa ile yapılmış bir yemek hazırlamalıdır. Ekmek olarak ise arpa unundan yapılmış ekmek tercih edilmelidir; arpa mevcut değilse tuzsuz buğday unundan ekmek yapılmalıdır. Yemek yerken, müridin oturuş şekli de namazdaki gibi olmalıdır; dizlerinin üstünde oturmalı, sağ ayağını kaldırmalı ve sol ayağını serbest bırakmalıdır. Besmele çektikten sonra murâkabe ve Allah'a minnet duygusu içerisinde yemeğini yemelidir. Yiyecekler üç parmakla alınmalı, lokmalar iyice çiğnenmeli ve her lokma yutulduğunda Allah'a hamd edilmelidir. Yeni bir lokma almadan önce önceki lokmanın mideye ulaştığından emin olmalıdır. Bu dikkatli ve şükran dolu yeme süreci, yemeği bitirene kadar devam etmelidir. Ayrıca her gün yediği lokma sayısını birer birer azaltarak zamanla daha az yemeye alışmalıdır.⁶⁷ Bu pratikler, müridin bedensel istekler üzerinde kontrol sağlamasına ve mânevî disiplinini güçlendirmesine yardımcı olmaktadır.

⁶⁴ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 34.

⁶⁵ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 36.

⁶⁶ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 37-38.

⁶⁷ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 41.

Semmân'ın tasavvuf anlayışında, Sühreverdî'nin halvet kuralları gibi klasik sûfî kaynaklardan da etkilenmiş olmakla birlikte⁶⁸ bu gelenekten bağımsızlık vurgusu ön plandadır. Ona göre zikirden önce tevbe, nefis terbiyesi, toplumdan uzaklaşma ve az yemek gibi hazırlıklar gereklidir. Ancak Semmân'ın en dikkat çekici yaklaşımı, mürşidi olmayan müridler için halvet sürecine girebilmeleri adına belli başlı adımlar önermesidir: abdest almak, namaz kılmak, Fâtiha sûresi ve bazı Kur'ân âyetlerini okumak gibi. Bu uygulamalar, Semmânîyye tarikatının mürşid bağıllığına alternatif olarak bireysel sorumluluğa dayalı bir tasavvuf anlayışını benimsediğini ve mânevî yolculuğun, rehbersiz de olsa belirli disiplinlerle sürdürülebileceğini ortaya koymaktadır.⁶⁹

3.5. Havâtır

Hâtır (ç. Havâtır) kelimesi, sözlük anlamı itibarıyla “herhangi bir sebeple kalpte oluşan düşünce, unutkanlıktan sonra hatırlama, kişinin iradesi dışında zihne gelen düşünce ve hitap” gibi anlamlar taşımaktadır. Tasavvuf terminolojisinde “havâtır”, sâlikin kalbine Hak'tan, melekten, nefisten veya şeytandan gelen hitaplar ya da sesler anlamında kullanılır ve mânevî tecrübenin önemli unsurlarından biri olarak değerlendirilir. Bu bağlamda, hiçbir vasıta olmaksızın doğrudan Allah'tan gelen hitaplara “rabbânî” ya da “hakkânî hâtır”, melekten gelenlere “ilham” veya “melekî hâtır”, nefisten doğanlara “hâcis” veya “nefsânî hâtır”, şeytandan gelenlere ise “vesvese” ya da “şeytânî hâtır” adı verilir.⁷⁰ Bu hâtırların kalpte belirışı, bazen doğrudan Allah'a yakınlık neticesinde, bazen meleğin aracılığıyla, bazen nefsin hevâsı doğrultusunda ve bazen de şeytanın telkinleriyle meydana gelir. Aralarındaki fark ise kişinin kalbindeki etkileri ve sonuçlarıyla ayırt edilebilir.

Müellifimize göre kalbe gelip giden ilâhî hitablar olarak tanımlanan havâtır, dört kısma ayrılmakta ve bu kısımlardan her biri, sâlike farklı şekillerde etki etmektedir. Bu kısımlardan birincisi doğrudan ilâhî kaynaktan gelen ve hiçbir zaman hatalı olmayan rabbânî hâtırdır. Bu tür düşüncelerde, meleklerin veya şeytanların müdahalesi yoktur. İkincisi melekî hâtır, kişinin mendub (sünnet) ve farz (zorunlu) ibadetleri yerine getirmesini sağlayan ilhamlar olarak tanımlanır. Üçüncüsü nefsânî hâtır, kişinin nefsinden kaynaklanan düşüncelerdir ve buna hacis de denilir. Genellikle kişisel arzular, tutkular ve ısrarla istenen şeyler bu kategoride yer alır. Dördüncüsü ise şeytanın vesvesesiyle gelen şeytânî hâtırdır. Bu tür düşünceler genellikle kişiyi günaha veya itaatsizliğe teşvik eder. Bazen ibadet şeklinde bazen de kerâmet sevgisi gibi farklı biçimlerde gösterebilir. Semmân'a göre mürid, kalbine gelen bu düşüncüyü sürdürmemeli ve bu düşünceden tamamen uzaklaşmalıdır.⁷¹

⁶⁸ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 37. Sühreverdî'nin halvet anlayışı için bk. Şehâbeddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, *‘Avârifü'l-ma‘ârif*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf (Kâhire: Dâru'l-Ma‘ârif, ts.), 2/50-55.

⁶⁹ bk. Amani Mohammad El Obeid, *The Sammaniyya Tariqa in the Sudan: Doctrine and Politics*, 78

⁷⁰ Tehânevî, *Keşşâf*, 1/752-753; Süleyman Uludağ, “Havâtır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1997), 16/526.

⁷¹ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 42.

Semmân, mânevî yolculukta olan bir sâlik için kalbine gelen düşüncelerin kaynaklarını tanıma hususunda birtakım bilgiler sunmaktadır. Ona göre bir sâlik, keşfi nefsinden uzaklaştırarak bir mertebeden diğerine geçebiliyorsa, bu onun mânevî seyrinde nihaî olgunluğa ulaştığını gösterir; böyle bir durumda kalbe gelen düşünceler, çoğunlukla rabbânî ya da melekî hâtıra işaret eder. Ancak, sâlik bu tür bir geçişi yapamıyor ve düşünceler onu mânevî olgunluktan uzaklaştırıyorsa, bu düşünceler şeytanî hâtırdan kaynaklanmaktadır. Güzel amellerle gelen düşünceler genellikle rabbânî veya melekî hâtırın işareti olarak kabul edilmekte, muhalefet içeren düşünceler ise nefsanî veya şeytanî hâtıra işaret etmektedir. Dört hâtırı birbirinden ayırmak için belirli işaretler vardır ve müride bir hâl geldiğinde onun sonucuna bakmak gerekir. Sonucunda serinlik ve lezzet varsa, acı hissetmezse bu kısım melekî hâtırdır. Sonucunda azalarda rahatsızlık ve acı olursa bu şeytanî hâtırdır. Hâtırdan sonra kalpte acı, göğüste darlık ve istekte tekrar olursa bu nefsanî hâtırdır. Çünkü nefs, şehvî bir şey istediğinde çokça ısrar eder. Kalpte oluşan hâtırın güçlü bir etkisi varsa, şeytan ve nefsin orada bulunmasına imkân tanımıyorsa, herhangi bir emir veya yasakla doğrudan bağlantılı olmaksızın ortaya çıkmışsa ve ayrıca zorlama ya da çabayla giderilemiyorsa, bu tür bir hâtır rabbânî hâtır olarak kabul edilir.⁷² Bu alâmetler, bir sâlikin mânevî yolculuğunda kalbine gelen düşünceleri daha iyi anlamasına yardımcı olmaktadır.

Semmân’a göre havâtırın doğru bir şekilde ayırt edebilmek için kalp ve vicdan berraklığı gereklidir. Bunun için şeyhler, havâtırın iyi veya kötü olmasına bakılmaksızın, bir müridin bu düşünceleri şeyhine bildirmesinin âdâbın bir parçası olduğunu ifade etmişlerdir. Havâtır kalbe saldırmaya başladığında, sâlikin ilk atacağı adım, abdesti tazelemektir. Şayet bu düşünceler dağılmadan devam ederse, zikir esnasında sesini yükselterek kalbin dikkatini toparlamaya çalışmalı ve bu hâl zayıflayana dek zikre devam etmelidir. Bu da işe yaramazsa, mürid şeyhine başvurarak havâtırın defî için himmet talep etmelidir. Eğer havâtır tekrar gelirse, sâlik elini kalbinin üzerine koyup yedi defa ‘سبحان الملك القدوس الفعال الخلاق’ dedikten sonra ‘ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد’ ‘Dilerse sizi giderir ve yeni bir halk getirir’⁷³ âyetini okumalıdır.⁷⁴ Bu süreç, havâtırların etkisinden kurtulmak için mânevî bir disiplin ve rehberlik gerektirir.

3.6. Sohbet

Sohbet, sıradan bir konuşma veya arkadaşlıktan ziyade; mânevî olgunlaşma ve hakikati arama yolunda kişilerin olumlu yönde etkilemesine imkân tanıyan bir yakınlık ve birliktelik biçimi olarak tanımlanabilir. Sohbetin temel gayesi Allah rızasını gözetmek, içten samimiyeti korumak ve mânevî bakımdan sâliklerin yükselmesine ortam hazırlamaktır.⁷⁵

Müellife göre müridin şeyhi dışındaki kişilerle kurduğu arkadaşlıklar, tasavvuf yolundaki ilerleyişine zarar verir; zira bu yol, nefsin hoşlandığı şeyleri terk etmek esasına

⁷² Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 43.

⁷³ İbrâhîm 14/19.

⁷⁴ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 44.

⁷⁵ Sühreverdî, *‘Avârifü'l-ma‘ârif*, 2/236-240.

dayanır. Arkadaşlık ise doğası gereği kalpte ülfet ve ünsiyet oluşturur, bu da sâlikî dünyevî bağlara çekebilir. Kötülerin iyiliklere karıştığı, karanlıkların aydınlıklar üzerine yığıldığı bir zamanda dostluklar, çoğunlukla dünyevî menfaatlere dayanmakta, insanların sadece kendi çıkarlarını gözeterek ilişki kurmaktadır. Böyle bir ortamda gerçek dostluk neredeyse bulunmaz hâle gelmiştir. Hakiki dost ise kişisel çıkarlardan uzak durur, Allah'ın rızasına uygun olmayan her şeyden müridi sakındırır. Sâlik, böyle bir dostun nasihatlerine karşı kayıtsız kalmamalı, onun sohbetinde bulunduğunda dünyevî meşgaleleri bir kenara bırakmalı ve can kulağıyla dinleyerek ondan feyiz almaya çalışmalıdır.⁷⁶

Semmân, sohbetin âdâblarından bahsederken Ebu Hafs Haddad'ın (ö. 260/874) düşüncelerine yer verir. Haddad'a göre şeyhe saygı göstermek, diğer müridlerle iyi geçinmek, gençlere nasihatlerde bulunmak, sınıfından olmayanlarla arkadaşlığı terk etmek, fedakârlık yapmaya devam etmek, mal ve mülke rağbet etmemek, dünyevî ve uhrevî işlerde destek sağlamak önemlidir. Ayrıca, kardeşlerinin hatalarını görmezden gelmek, gerektiğinde uygun bir şekilde uyarıda bulunmak, arkadaşın kusurlarını gizli tutarak ona özel uyarılarda bulunmak, müridlere hizmet etmek, onların sıkıntılarını yüklenmek ve dünya malı peşinde olanlarla dostluk kurmaktan kaçınmak gerektiğini belirtir.⁷⁷ Nitekim Kur'an'da sadece dünyevî hayatı isteyen ve ilâhî zikirden yüz çeviren kişilerle ilişkiden uzak durulması gerektiği buyrulmaktadır: “Öyle ise bizim zikrimizden (Kur'an'dan) yüz çeviren ve dünya hayatından başka bir şey istemeyen kimselerden yüz çevir.”⁷⁸

Müellif, müridlerin uyması gereken başka edeplere de değinir. Bunlar arasında müridlere karşı âdil olmak, hak iddiasında bulunmamak, yumuşak huylu olmak, nefsinı öne çıkarmaktan kaçınmak, küçüklere şefkatle yaklaşmak, çağrıldığında ‘nereye, neden, ne sebeple’ gibi sorular sormaktan kaçınmak, müridlere yük olmamak, nazik davranmak, yağcılıktan uzak durmak gibi davranışlar yer alır. Şeyh tarafından herhangi bir göreve gönderilen mürid, ulaşılması zor bir yerde dahi olsa, hiçbir tereddüt göstermeden gitmelidir. Ayrıca, şeyhinin kendisine verdiği vazifeyi bırakıp başka işlerle ilgilenmemeli, tüm dikkat ve gayretini yalnızca bu görevi en iyi şekilde yerine getirmeye yöneltmelidir. Ayrıca mürid, şeyhine ve diğer müridlere hizmet etmeyi kendi şahsî işlerinden öncelermeli, yani bireysel meşguliyetlerini onların hizmetine tercih etmemelidir.⁷⁹

Semmân'ın belirttiğine göre tarikat ehli ile arkadaşlık kurmak, onların ahlâkını benimsemek anlamına gelir. Tarikat; muhabbet, hizmet ve arkadaşlığa dayalıdır. Hizmet, muhabbetin temelini oluşturur ve muhabbetsiz hizmet sadece yüzeysel bir dostlukla sınırlı kalır. Gerçek muhabbet oluştuğunda mücâhede ortaya çıkar ve müridi müşâhede makamına ulaştırır. Muhabbet sahih olduğunda, kalpten mâsivâ ayrılır ve murada erişilir. Tasavvuf ehline göre hizmet etmek, müridin nâfile ibadet yapmasından daha faydalıdır.

⁷⁶ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 51-53.

⁷⁷ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 45-46.

⁷⁸ en-Necm 53/29.

⁷⁹ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 45-46.

Çünkü mürid, hizmet ile şeyhin kalbine girer. Bu ilişkinin temeli müridin şeyhini üstün görmesi, ona minnet duyması ve sadakatle bağlı kalmasıdır.⁸⁰

Semmân, yaşadığı dönemdeki müridlerin çoğunun mânevî bakımdan ilerleme kaydedememesinin sebeplerini açıkça ortaya koyar. Ona göre bu terakki etmemenin temelinde, müridlerin nefislerinin arzularından vazgeçmemeleri, tasavvufî edepi terk etmeleri, şehvetlerine düşkünlüklerinin alışkanlığa dönüşmesi ve gaflet hâlini âdeti bir yaşam tarzı olarak benimsemeleri yatmaktadır. Onlar terk ettiklerinde terk edilirler, talep ettikleri şeyi ihmal ettiklerinde ihmal edilirler. Mürid, mânevî yolda nasıl bir tavır sergilerse, kendisine aynı tarzda karşılık verilir. Bu şekilde davranan müridler, kanatlarını yitirmiş bir kuş gibi olur; dolayısıyla mânevî yolculuklarını, yani seyrisülûkunu gerçekleştiremezler. Söz konusu mânevî durgunluğu aşmak için ise müridlerin mâneviyat ehli, değerli kimselerle dostluk kurmaları tavsiye edilir. Böyle kişilerle yapılan dostluklar, onların ahlâkî ve ruhsal değerlerini hayatlarının bir parçası hâline getirmeyi sağlar.⁸¹

Müellifin eserinde tanımlanan gerçek dost, öncelikle arkadaşının âhirette azap görmesini istemeyen, onun işlediği günahlar karşısında samimi bir üzüntü duyan ve onu bu yanlışlardan kurtarmak için elinden gelen gayreti gösteren kişidir. Bu arkadaşlık modelinde kişinin mânevî gelişimi esnasında hissedilen mutluluk ve buna paralel olarak arkadaşın iyiliği için yapılan dualar da önemli bir yer tutmaktadır.⁸²

3.7. Edeb

Edeb, sâlikin düşmanlığın zararını bilmesiyle haddi aşma ve ihmalkârlık arasındaki sınırı muhafaza etmesidir. Edebin üç derecesi vardır. Birinci derecesi, havfın ümitsizliğe düşmesini, recânın ilâhî cezadan emin olmaya sevk etmesini, sevincin ya da mutluluğun da cüretkârlığa dönüşmesini men etmektir. İkinci derecesi, havf hâlinen kabza, recâdan bast hâline, sürûrdan müşâhede hâline yükselmektir. Üçüncü derecesi ise edebın bilinmesi, sonra Hak Teâlâ’nın edeblendirmesiyle edebten, daha sonrasında da edeb yükünü müşâhede etmekten kurtulmaktır.⁸³

Müellif, müridin kendisine himmet, fiil ve sözleriyle fayda sağlayan kâmil bir mürşidine karşı edepi olmasının zorunlu olduğunu beyan eder. Ona göre edeb, ilâhî sırların anlaşılması ile mânevî yükselişin gerçekleşmesi için temel bir şart olarak görülür. Bu vurgu, sahabenin Hz. Muhammed (s.a.v)’e gösterdikleri saygı ve edebe dayanmaktadır.⁸⁴

Semmân’ın öğretileri içerisinde müridin mürşidine karşı göstermesi gereken edep önemli bir yer tutmaktadır. Onun tasvir ettiği mürid, Kur’ânî ilkelere bağlı bir hayat sürer.

⁸⁰ Semmân, *en-Nefehâtü’l-ilâhiyye*, 47-48.

⁸¹ Semmân, *en-Nefehâtü’l-ilâhiyye*, 50-51.

⁸² Semmân, *en-Nefehâtü’l-ilâhiyye*, 50-51.

⁸³ Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Kitâbü menâzili’s-sâirîn* (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1408/1988), 67-68; Lisânüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdullah b. Saîd es-Selmânî, *Ravzatü’t-ta’rîf bi’l-hubbi’s-şerîf*, nşr. Abdulkâdir Ahmed Atâ (Kâhire: Dârü’l-Fikrî’l-Arabî, 1966), 485.

⁸⁴ Semmân, *en-Nefehâtü’l-ilâhiyye*, 53.

Arzuladığı nimetlerle karşılaştığında şükreder. Güçlüklerle karşılaştığında ise sabır gösterir. Allah'ın koyduğu sınırları gözetir. Verdiği sözleri eksiksiz yerine getirir. Elindekilerle yetinir ve hâline râzı olur. Gizli ya da açık her ortamda Allah'a saygı ve tazimini sürdürür. Şehvetine yenik düşmez. Söz ve davranışlarında tutarlıdır. Hikmet ve zikirle meşgul olur. Tefekkür ve ibret anlarında ise sükûneti tercih eder. Huşû ve ağırbaşlılığı, hayatının bir parçası haline getirir. Tevazuyu da temel bir gaye olarak benimser. Aynı zamanda bâtilı reddeder. Doğruyu ve iyiyi sever. Yalan söylemez, ihanet etmez. Cömerttir, cesurdur, âdildir ve iyi niyetlidir. Şeyhiyle irtibatını sürekli korur. En büyük hedefi, Allah'ın rızasını kazanmaktır. Bu uğurda, Hz. Peygamber'e tam anlamıyla ittiba etmeye çalışır.⁸⁵ Bu teslimiyet ve disiplin, Semmân'ın mürid-mürşid ilişkisine dair düşüncelerinin merkezinde yer almakta ve bu ilişki, kişinin mânevî gelişimi için bir model sunmaktadır.

Ona göre mürid, mürşidinin mânevî mertebesinden daha yüksek bir mertebeyi talep etmemelidir. Bunun yerine, tüm yüksek mertebeleri mürşidi için istemelidir. O, böyle bir davranışın, müridi mânevî olarak yücelteceğini ve müridin, mürşidi için istediği şeylerden daha fazlasını kendisi için de kazanacağını dile getirir.⁸⁶ Bu bakımdan Semmân, müridin mürşidine karşı sergilemesi gereken edep ve teslimiyetin seyrisülûk açısından önemli olduğunu beyan eder. Ona göre, Allah dostlarına yönelik en ufak bir saygısızlık dahi mânevî felakete yol açabilir; çünkü müridin, mürşidinin kalbinde kendisine karşı olumsuz bir intiba bırakmaktan sakınması büyük önem taşır. Aksi hâlde mürşidin kalbinde oluşan olumsuz değişimi başka bir şeyhin telafi etmesi mümkün olmayabilir; müridin kurtuluşu, yalnızca mürşidinin kendisinden râzı olmasıyla mümkündür. Mânevî kopuşa yol açan bu tür bir kalbî değişim, çoğu zaman müridin açık ya da gizli bir biçimde itiraz etmesinden kaynaklanır. Bu nedenle, bir mürşide intisap eden kimse, onun sözüne ve iradesine hiçbir şekilde karşı çıkmamalı, daima hizmetinde bulunmalı, her işinde görüşüne başvurmalı ve söz ile davranışlarında tam bir uyum içinde hareket etmelidir. Şayet kalbinde mürşidine dair olumsuz bir düşünce belirirse, bunu derhâl bertaraf etmeye çalışmalı, başaramazsa doğrudan mürşidine bildirerek ondan yardım istemelidir. Ayrıca seyrisülûk sürecinde yaşadığı her mânevî hâli şeyhiyle paylaşmalıdır. Dışarıdan itaatkâr görünüp içten içe karşı gelmekten sakınmalı ve bu tür bir ikiyüzlülüğün ağır mânevî sorumluluklar doğuracağını bilmelidir. Mürşidinin izni olmadan başka şeyhlerle görüşmemeli; izin verilmediği takdirde ise bunu, mürşidinin kendisi için gözettiği hayır olarak değerlendirmelidir. Ayrıca, mürşidini kıskançlıkla itham etmekten uzak durmalı; çünkü böyle bir özellik Allah dostlarının mizacında yer almaz. Onun keramet göstermesini veya iç dünyasına dair sırları açığa vurmasını talep etmemeli; eğer mürşid, suskun kalmayı tercih ederse buna saygı göstermelidir. Görev taksiminde tercihin başka bir müride yönelmesi hâlinde, bundan dolayı olumsuz bir kanaat beslememeli; aksine mürşidinin basiretine güvenerek yapılan tercihin kendi yararına olduğuna inanmalıdır. Eğer işlediği bir günahtan ötürü mürşidinin

⁸⁵ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 54-55.

⁸⁶ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 57.

tutumunda bir mesafe hissederse, vakit kaybetmeden özür dilemeli ve içten bir tevbe ile Allah’a yönelmelidir.⁸⁷

Buradan hareketle anlaşılmaktadır ki Semmân’ın tasavvuf anlayışı, mürşid-mürîd ilişkisini mutlak edep, izin ve sadakat ilkeleri üzerine kurarak seyrisülûkun ilerleyişini doğrudan yukarıda ifade edilen disipline bağlar. Mürîd, nefsânî taleplerini terk edip bütün amaçlarını mürşidinin rızasına tahsis ettiği ölçüde ilâhî sırların tecellisine mazhar olurken; itiraz veya saygısızlık, mânevî yükselişi bütünüyle durduran bir helâk sebebi kabul edilir. Bu yaklaşım, teslimiyetin dönüştürücü gücünü gösteren mürşid merkezli bir tasavvuf modeli ortaya koyar.

3.8. Velâyet

Velâyet, Hakk’ın kulunu ve kulun Mevlâsını dost edinmesiyle ortaya çıkan, Allah ile kul arasında karşılıklı sevgi ve dostluğu ifade eden bir mânevî makamdır. Bu dostluk ilişkisi, Allah’ın kulun ibadet ve itaate dair işlerini üzerine alması ve kulun da Allah’ın velisi, yani dostu ve vekili olması şeklinde tanımlanır. Kur’an’da “Allah da müminlerin dostudur”⁸⁸, “Allah ise kendisine karşı gelmekten sakınanların dostudur”⁸⁹ ve “Bilesiniz ki, Allah’ın 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”⁹⁰ âyetleriyle bu bağ kurulmuştur. Velâyet, Allah’a dost olma hali olarak tanımlanırken, dört mertebeye ayrılır: Velayet-i uzmâ (lâhûtî velayet), son peygamberin velâyetidir; velâyet-i kübrâ (ceberûtî velayet), diğer peygamberlerin velâyetidir; velâyet-i vustâ (melekûtî velayet), evliyaulahın velâyetidir; velayet-i suğrâ (nâsûtî velayet) ise tüm müminlerin velâyetidir.⁹¹

Semmân’a göre Allah ile olan dostluk, O’nu ve Peygamber’ini tanımaktan, İslâm’a göre amel etmeyenlerden uzak durmaktan, Allah için dostluk yapmaktan, Allah’ın dostlarını sevmekten, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kalbine girmekten ve Hz. Peygamber’e düşmanlık edene düşmanlık etmekten ibarettir. Mânevî yolda ilerleyebilmek için, Allah dostlarının güzel ahlâkını örnek almak, dili sürekli zikirle meşgul etmek, kalbi derin düşünce ve tefekküre alıştırmak, dünya sevgisine kapılmış insanlardan uzak durmak ve sâlih, iyi kimselerle birlikte vakit geçirmek büyük önem taşır.⁹² Bu öğretiler, müminin hem dünyevî hem de uhrevî hayatında sağlam bir temel oluşturmasına yardımcı olmaktadır.

Semmân’ın öğretilerine göre Allah Teâlâ bir kişiyi dost edinmek istediğinde, onun diline zikrini, kalbine ise fikrini kolaylaştırır. Böylece, Allah’ın zikrine alışan kişiye kurbiyyet, ünsiyet ve uzlet kapıları açılır; kişi, velâyet kürsüsüne oturtulur ve Allah’ın yardımıyla

⁸⁷ Semmân, *en-Nefehâtü’l-ilâhiyye*, 57-58.

⁸⁸ Âl-i İmrân 3/68.

⁸⁹ Câsiye, 45/19.

⁹⁰ Yûnus, 10/62-64.

⁹¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 378.

⁹² Semmân, *en-Nefehâtü’l-ilâhiyye*, 61.

muamele görür. Bu süreçte onun için kerâmet ve hidâyet kapıları açılır, görme ve fikrindeki perdeler kaldırılır ve o, Allah'ın nuru ile görmeye başlar. Allah, bu hâl üzere olan bir kulun rızıkla ilgili kaygılarını ve düşmanlarına dair korkularını giderir; ona gerçek tevekkülü nasip eder ve böylece kişi, her durumda ilâhî himaye altında güven içinde yaşar.⁹³ Kur'ân'da belirtildiği gibi "Allah'ın dostlarına korku yoktur ve onlar mahzun da olmayacaklardır".⁹⁴

Netice itibarıyla Semmân'ın düşüncesinde velâyet, kişinin mânevî terbiyesi ve içsel olgunlaşması açısından önemlidir. O, dostluğu yalnızca duygusal bir yakınlık değil, aynı zamanda sâlikin nefsî kusurlarını fark etmesine imkân tanıyan ve onu hakikate ulaştırma sürecinde rehberlik eden bir unsur olarak değerlendirir. Bu çerçevede dostluk, tasavvufî eğitimde mânevî seyrin sebat ve istikametle sürdürülmesini mümkün kılan vazgeçilmez bir destek mekanizmasıdır.

Sonuç

XVIII. yüzyılda Medine'de yetişen ve kısa süre içerisinde geniş bir etki alanı oluşturan Abdülkerîm es-Semmân, tasavvuf tarihinde gerek şahsiyeti gerekse kurduğu Semmânîyye tarikatıyla önemli izler bırakmıştır. Özellikle şeriat ve tasavvuf arasındaki dengeyi gözetken, farklı tarikatların (Kâdiriyye, Nakşibendiyye, Şâzeliyye ve Halvetiyye) öğretilerini benimseyen yaklaşımı, onu döneminin öne çıkan sûfi-âlimlerinden biri hâline getirmiştir. Müridlerine hem zâhirî hem de bâtınî yönden Hz. Peygamber'e (s.a.v.) tam bir ittibâyı tavsiye etmesi ve tasavvufî eğitimi geniş coğrafyalara yayması, Semmân'ı dikkatle incelenmesi gereken şahsiyetlerden biri kılmaktadır. Semmân'ın kaleme aldığı eserler, özellikle *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye fî keyfiyyeti sülûki't-tarîkati'l-Muhammediyye*, onun tasavvufî doktrinini sistematik biçimde ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu eserde Semmân, tasavvuf yoluna giren bir sâlikin izlemesi gereken adımları; tevbe, bey'at, zikir, halvet, havâtır, sohbât, edeb ve velâyet gibi kısımlar çerçevesinde ele almıştır. Her bir kavram, sâlikin mânevî gelişiminde tamamlayıcı bir işleve sahiptir ve Semmân'a göre bunlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde sâlikin ruhî tekâmülüne kapı aralamaktadır.

Öncelikle tevbe, sâlikin Allah'a dönüşünü ve önceki günahlardan pişmanlığını ifade ederken, bey'at ise müridin kâmil bir rehberle tam bir sadakat ve teslimiyetle bağlanmasını konu edinir. Zikrin düzenli ve bilinçli yapılması, halvetin ise mürşidin gözetiminde gerçekleştirilmesi, Semmân'ın irşad metodunun temelini oluşturur. Diğer taraftan, sâlikin kalbine gelip giden düşünceleri ifade eden havâtırın doğru tanınması ve kötü düşüncelerin bertaraf edilmesi, tasavvufî yolculuğun güvenli şekilde sürdürülmesi için önem taşır. Sohbât, müridin mürşidinden feyiz alarak derunî bir boyut yaşamasına, güzel ahlâk ve mânevî hâllerin hazır bulunanlara yansımaya vesile olur. Mürşide, tarikat ehline ve bütün müminlere saygıyı, nezaketi ve hizmeti kapsayan edeb, Semmân'ın mâneviyat anlayışında en belirgin kurallardan biri olarak karşımıza çıkar. Nihayetinde dostluk, Semmân'ın öğretilerinde yalnızca beşerî değil; aynı zamanda ilâhî bir boyut taşır. Allah dostluğu,

⁹³ Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 61.

⁹⁴ Yûnus 10/62.

kişinin kalbini mâsivâdan temizleyip ilâhî sevgi ve yakınlıkla donatmasının bir tezahürüdür.

Abdülkerîm es-Semmân’ın tasavvuf anlayışında bey’at ve mürşide bağlılık konularında sıkı bir hiyerarşi öngörülse de Semmân müridin birden fazla şeyhten istifade edebilmesine, sûrî ve mânevî taalluk yoluyla farklı kaynaklardan mânevî rehberlik almasına imkân tanıyarak bireysel mânevî gelişime açıklık gösterir. Bu yaklaşım, müridin ilk bey’atine sâdık kalması koşuluyla, farklı şeyhlerin sohbet ve öğretilerinden beslenmesini meşru görür ve tarikat bağlılığını katı bir kapalı yapı olmaktan çıkararak daha esnek ve dinamik bir çizgiye oturtur. Böylece Semmân, müridin mânevî yolculuğunda tek tip bir itaate indirgenmeyen, ama ilâhî hedefe yönelen bir özgürlük anlayışı geliştirir.

Bütün bu ilkeler, Semmânîyye tarikatının yapısını ve Semmân’ın tasavvufî bakış açısını ortaya koymaktadır. Hem şeriatın zahirî emir ve yasaklarına bağlılık hem de mânevî hallerin yaşanmasıyla ulaşılan muhammedî yol, Semmân için bir seyrisülûk rehberidir. Onun öğretisi, İslâm tasavvuf tarihinde şeriat-tarikat-hakikat bütünlüğünü gözetken anlayışlar arasında kendine özgü bir yer edinmiş; Mısır, Sudan, Endonezya ve Hint alt kıtası gibi geniş coğrafyalarda da tesirlerini hissettirmiştir. Semmân’ın tasavvufî öğretisi, bugün de şeriatla bütünleşmiş mânevî bir eğitimin imkânlarına işaret ederek, İslâm tasavvufunun canlı ve yenilenmeye açık yönünü ortaya koymaktadır. Bu nedenle Semmân’a ve kurduğu tasavvuf geleneğine dair yapılacak yeni araştırmalar, İslâm düşünce tarihinde önemli bir boşluğu dolduracak ve sonraki nesillere ilham verici katkılar sunacaktır.

Kaynakça | References

- Buska, Wahyudi vd. “Abdusshamad al-Palembani; His Thoughts and Movements in the Spread of Islam in Indonesia”. *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 19/1 (Januari-Juni 2020), 144-154.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 2004.
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasan. *Târîhu ‘acâibü’l-âsâr fi’t-terâcim ve’l-ahbâr*. Cilt. I. Beyrût: Dâru’l-Cîl, 1978.
- Ceyhan, Semih. *Üç Pîrin Mürşidi Köstendilli Ali Alâeddin el-Halvetî ve Telvîhât-ı Sübhâniyye*. İstanbul: İSAM Yay., 2015.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerif. *Kitâbu’t-ta’rîfât*. Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Çift, Salih. “Semmân, Muhammed b. Abdülkerîm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/497-498. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Drewes, G. W. J. “A note on Muhammad al-Samman, his writings, and 19th century Sammâniyya practices, chiefly in Batavia, according to written data”. In: *Archipel* 43 (1992), 73-87.
- Ebü’n-Nasr, Cemil M. *Modern Dünyanın Sûfî Tecrübesi: Ticânîyye Tarikatı Örneği*. çev. Kadir Özköse. Konya: Ensar Yayıncılık, 2. Baskı, 2008.
- Erbilî, Muhammed Emin el-Kurdî. *Tenvîru’l-kulûb fi mu’âmeleti ‘allâmu’l-guyûb*. Suriye-Halep: Dâru’l-Kalemi’l-‘Arabî, 1411/1991.
- Grandin, Nicole. “Sudan, Afrika’nın Boynuzu ve Doğu Afrika’da Tarikatlar”. *İslâm Dünyasında Tarikatlar (Gelişmeleri ve Aktüel Durumları)*. yay.: Alexandre Popovic - Gilles Veinstein. terc. Osman Türer. Ankara: Sûf Yay., 2004.
- Gürer, Dilâver. *Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yay., 1999.
- Harîrîzâde, Mehmed Kemâleddin. *Tibyânü vesâ’il-i-hakâ’ik fi beyânî selâsili’t-tarâ’ik*. Cilt. I-II. İstanbul: Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 430-432.
- Herevî, Abdullah el-Ensârî. *Kitâbü menâzili’s-sâirîn*. Beyrût: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1408/1988.
- İbn Manzûr. *Lisânu’l-‘Arab*. Cilt. II. Beyrût (Lübnan): Dâru’l-İhya, 1419/1999.
- İbrahim, Abdullah Abdurrezzak. *‘Advau ala’t-turuki’s-sûfiyye fi’l-Garrati’l-İfrikiyye*. Kâhire: Mektebetü Medbuli, 1989.
- Karrar, Ali Salih. *The sufi brotherhoods in the Sudan*. London: C. Hurst and Company, 1992.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Mu’cem’u Istilâhâtü’s-sûfiyye*. thk. Abdülâl Şahin. Kahire: Dâru’l-Menâr, 1992.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu’cemü’l-müellifin*. Cilt. X. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsîl-‘Arabî, ts.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Martin, B. G. “A Short History of the Khalwati Order of Dervishes”. *Scholars, Saints and sufis: Muslim religious institutions in the Middle East since 1500*. ed. Nikki R. Keddie. Berkeley: University of California Press, 1972.
- Murâdî, Ebü’l-Fazl Muhammed Halîl b. Ali. *Silkü’d-dürer fi a’yânî’l-karnî’s-sânî ‘aşer*. Cilt. IV. B.y.:

- Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1408/1988.
- Muthalib, Abdul. “The Objection to The Claim of Meeting The Prophet Muhammad in a State of Awakedness According to Muhammad al-Shinqīṭī”. *Refleksi* 13/3 (2012), 289-304.
- O’Fahey, R. S. (Comp.). “The Sammaniyya Tradition”. *Arabic Literature of Africa: The Writings of Eastern Sudanic Africa to c. 1900*. Cilt. I. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- Obeid, Amani Mohammad El. *The Sammaniyya Tariqa in the Sudan: Doctrine and Politics*. Khartoum: University of Khartoum, Degree of M.Sc. in Political Science, 1997.
- Özköse, Kadir. “Sudan’da Tasavvufî Tecdid Hareketleri”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 47 (Haziran 2021), 197-217.
- Ratke, Bernd. “18. Yüzyılda Tasavvuf: Geçici Bir Değerlendirme Denemesi”. çev. Ramazan Muslu. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 377-414.
- Salih, Abdulgalil A. *The Sammāniyya: Doctrine, History and Future*. Moldova: Lap Lambert Academic Publishing, 2022.
- Seccâdî Isfehânî, Seyyid Cafer. *Ferheng-i ıstılâhât ve ta’bîrât-ı irfânî*. Tahran: Kitabhane-i Tahûrî, 1403/1983.
- Selmânî, Lisânüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdullah b. Saîd. *Ravzatü’t-ta’rîf bi’l-hubbî’s-şerîf*. nşr. Abdulkâdir Ahmed Atâ. Kâhire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1966.
- Selvi, Dilaver. *Kaynaklarıyla Tasavvuf*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Semmân, Abdülkerîm. *en-Nefehâtü’l-ilâhiyye fî keyfiyyeti sülûki’t-tarîkati’l-Muhammediyye*. Mısır: Matbaatu’l-Âdâb ve’l-Müeyyed, 1326/1908-9.
- Sühreverdî, Şehâbeddin Ebû Hafs Ömer. ‘Avârifü’l-ma’ârif. Cilt. II. thk. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf. Kâhire: Dâru’l-Ma’ârif, ts.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfû ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*. Cilt. I. thk. Ali Dehrûc. Beyrût: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Uludağ, Süleyman. “Havâtır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/527. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.



Nisâ Sûresi 97-100. Âyetleri Bağlamında Kur’ân-ı Kerîm’de Hicret Olgusunun Mahiyeti Meselesi

Yakup BIYIKOĞLU | orcid.org/0000-0003-0759-8634 | ybiyikoglu@nku.edu.tr

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü,
Tefsir Anabilim Dalı, Türkiye

<https://ror.org/01a0mk874>

Öz

Sosyolojik açıdan önem arz eden göç, insanlık tarihi kadar eski olup sosyal, siyasi, ekonomik, ekolojik faktörler sebebiyle insanların fizikî olarak yer değiştirmeleri şeklinde tanımlanabilir. Kur’ân-ı Kerîm’de 31 âyetle hicret olgusundan bahsedilmektedir. Ana hatlarıyla ifade edilecek olursa Kur’ân’da inananların göç etmesi zorunluluğuna dikkat çekilmekte; belli şart ve koşullarda inananların hicret etmelerinin itikadî boyutlarından söz edilmektedir. Arapça bir kelime olarak hicret, “bir şeyin terk edilmesi”, “bir şeyden uzaklaşılması” anlamlarına gelir. Terim anlamı bağlamında ise hicret, “Allah için bir yerden başka bir yere bir göç etmek” anlamına delâlet eder. Kur’ân’da bilhassa peygamber kıssalarında Hz. Âdem’den beri tebliğ görevlerini yapabilmek ve inançlarını yaşayabilmek uğruna bir kısmının vatanlarından hicret ettiklerine dair haberler mevcuttur. Bu çalışmada ise Nisâ Sûresi 97-100. âyetleri özelinde hicretin mahiyeti sorunu analiz edilmektedir. Bu bağlamda ilgili âyetler perspektifinden inkârcılar tarafından Hz. Peygamber ve inananların hicret etmeye zorlanmaları ve hicret etmeyenlerin durumu; âyetlerin iniş sebepleri ve âyetler arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Yine Nisâ sûresi 97. âyetle mazereti olmadan hicret etmeyip Müslümanların safına geçmeyenlerden ve din için bir çaba sarf etmeyip zillet içerisinde yaşayanlardan bahsedilmektedir. Nisâ 100. âyetle ise tamamlanmasa bile samimiyetle iyi niyet ve samimiyet ile yapılan hicretin mükafatının verileceği müjdelanmaktadır. Özetle ilgili âyetler ve hadisler açısından hicret olgusunun günümüze yansımalarına bakıldığında hicret etmek veya bulunduğu yerde kalmak durumları arasında kalındığında siyasî ve kültürel hâkimiyet anlayışını değil de din, düşünce ve vicdan hürriyetini esas almak daha isabetli görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur’ân, Hicret, Nisâ Sûresi, Sebeb-i Nüzûl.

Atıf Bilgisi

Biyyıkoğlu, Yakup. “Nisâ Sûresi 97-100. Âyetleri Bağlamında Kur’ân-ı Kerîm’de Hicret Olgusunun Mahiyeti Meselesi”. *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), 846-874. DOI: 10.69576/ihya.1644819

Geliş Tarihi	22 Şubat 2025
Kabul Tarihi	26 Nisan 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

The Issue of the Nature of the Hijra Phenomenon in the Holy Qu'rān in the Context of Surah an-Nisā Verses 97-100

Yakup BIYIKOĞLU | orcid.org/0000-0003-0759-8634 | ybiyikoglu@nku.edu.tr

Assoc. Prof. Dr., Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Tafsir, Türkiye

<https://ror.org/01a0mk874>

Abstract

Migration, which is of sociological importance, is as old as human history and can be defined as the physical displacement of people due to social, political, economic and ecological factors. The phenomenon of emigration is mentioned in 31 verses in the Qur'ān. To put it in broad terms, the Qur'ān draws attention to the necessity of believers to migrate; the theological dimensions of believers' migration under certain conditions and circumstances are mentioned. As an Arabic word, hijra means "abandoning something" or "moving away from something". In the context of the term, hijra refers to "migrating from one place to another for the sake of Allah." There are reports in the Qur'ān, especially in the qisas of the prophets, that some of them emigrated from their homelands in order to fulfill their duty of preaching and to live their faith since the time of Prophet Adam. In this study, the question of the nature of migration is analyzed in particular in the verses 97-100 of Surah an-Nisā. In this context, from the perspective of the relevant verses, the Prophet Muhammad and the believers being forced to migrate by the unbelievers and the situation of those who did not migrate; the reasons for the revelation of the verses and the relationship between the verses are discussed. Again, in the 97th verse of Surah an-Nisā, those who do not migrate and join the ranks of Muslims without an excuse and those who do not make any effort for religion and live in disgrace are mentioned. In the 100th verse of en-Nisā, it is given the glad tidings that the reward for migration made sincerely, with good intentions and sincerity will be given, even if it is not completed. In summary, when we look at the reflection of the concept of migration to the present day in terms of the relevant verses and hadiths, it seems more appropriate to take freedom of religion, thought and conscience as a basis rather than the understanding of political and cultural dominance when faced with the choice of migrating or staying where one is.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Hijrah, Surah al-Nisa, Asbab al-Nuzul.

Citation

Biyikoğlu, Yakup. "The Issue of the Nature of the Hijra Phenomenon in the Holy Qu'rān in the Context of Surah an-Nisā Verses 97-100". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), 846-874. DOI: 10.69576/ihya.1644819

Date of Submission	22 February 2025
Date of Acceptance	26 April 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

The Qur'ân uses the term hijra for the phenomenon of migration in which individuals leave their homeland for the sake of their beliefs. Apart from this, migration/hijra, which is carried out due to natural conditions and similar necessities, is a form of human action as old as human history and has an important place in the science of sociology. The phenomenon of migration is mentioned in many verses in the Qur'ân. In fact, it is understood from some verses that it is obligatory for believers to migrate, and that in essence, it is a matter of faith that believers should migrate under certain conditions and circumstances, as indicated by the prophets. When we look at the narrations in the context of the interpretation of the verses 97-100 of Surah Nisâ, we see that the theoretical explanations on this subject in the tafsir books are not sufficient to meet the need and determine the most appropriate behavior in all times and places. Especially when viewed from the perspective of today's sociology, it can be seen that some solutions are permitted in modern period commentaries. The path and method to be followed in this regard is to understand the purpose of the verses and hadiths and act accordingly. Again, in the verse 97 of Surah Nisâ, it is stated that when the angel asked those who did not migrate with the Prophet, "Why did you not migrate?", they gave an excuse saying that they were forced, but their excuses were not accepted and their end would be Hell. Because, as it is seen in the narrations of the reason for revelation, some of them joined the war on the side of the polytheists in Badr and formed a crowd. Thus, they wanted to intimidate the believers and cast doubt on them, and they were included in the category of Mecca hypocrites, and some of them apostatized and died as unbelievers. Thus, they wanted to intimidate the believers and cast doubt on them, and they were included in the category of Mecca hypocrites, and some of them apostatized and died as unbelievers. Therefore, those who continue to live among polytheists in this way, whether they return to polytheism under the influence of this togetherness or oppression, or whether they do not return and live in this danger at all times, have wronged and harmed themselves, as required by the verse. What those in this situation need to do is to come among Muslims, live with them, and have a strong faith and the sincerity that it requires. In the verse 98 of Surah Nisâ, it is understood that the real mustaz'afs are exceptions and their excuses are accepted. For this reason, it is stated that they will not be subjected to punishment in the hereafter. Because, in the narrations about the reason for revelation, it is narrated that when the order to migrate for the sick and the elderly was announced to them, there was Sahâbe who got on his mount and died on the way. In the 100th verse of Surah Nisâ, attention is drawn to the intention dimension of migration, and it is stated that even if one dies on the way with this intention, he will attain the reward of migration. From this, it can be seen that hijra has the literal meaning of physically moving from one place to another, as well as being sincere and genuine in intention. Ibn Ashur made some explanations regarding the evaluation of the phenomenon of migration in the context of today's sociology. It can be said that his approaches summarized above have the quality to shed light on history as well as the present and to provide a consistent idea. In the context of the article he presented regarding political and historical issues: "Countries where there is no oppression because of religion, but where there is no security of property, honor or life for Muslims are considered as Dar al-harb, and it is not permissible to stay in such places without an excuse," it can be seen that some countries or

regions have this characteristic today. It is understood from this article that while it is agreed that those who are exposed to situations such as loss of life, property, etc. should migrate, it is not right for them to leave their homeland without an excuse. Because if the Muslim communities, who are being forced out of their homes for political purposes, leave their homelands without resistance and with a sense of unity, this will cause the lands they have lived on for years and inherited from their ancestors to be occupied by non-Muslims. In conclusion, when looking at the issue from the perspective of verses and hadiths, it would be more accurate to reflect the necessity of migration or staying in one's place as “freedom of religion, thought and conscience” rather than “political and cultural domination”. Because if we look at the message given by the verses we have examined, the migration ordered by the Prophet was in the context of gaining freedom of belief and conscience. Those who did not comply with this special command of migration and remained where they were due to some worldly desires were subjected to consequences such as being religiously deviated and even being worthy of being called apostates. In summary, the special migration mentioned in verses 97-100 of Surah Nisâ is the migration of the Prophet from Mecca to Medina. Apart from this, migration can be done at any time when conditions that prevent freedom of belief and religiousness based on knowledge occur. Therefore, the migration that ended with the conquest of Mecca was the migration of the Messenger of Allah, but migration in general did not end.

Giriş

Kur'ân, kişilerin inançları uğruna öz vatanlarından ayrılmaları şeklindeki itikâdî ve sosyal eylem(ler) için “hicret” tabirini kullanır. Sosyoloji bilim dalı açısından bu kavram yerine kullanılan göç terimi, insanlık tarihi kadar eski ve beşerî bir eylem biçimi olup insanların sosyal, siyasî, ekonomik, ekolojik faktörler sebebiyle fizikî olarak yer değiştirmeleri şeklinde tanımlanabilir. Dolayısıyla göçün temel belirleyici unsurlarının, birey ve toplumsal yapı olması sebebiyle birçok disiplinin ilgi alanına girdiği söylenebilir.¹

Hayatın değişken hallerinde göç, sosyolojik bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eylem tarih boyunca insanlığın değişmeyen olgularından biridir. İnsanoğlu, maddî ve manevî belirli şartlar sebebiyle göç olgusuna maruz kalabilmektedir. Zira insan, fitraten hareketli bir varlık olduğundan, muharrik bir durum olduğunda göç eğilimi gösterebilme özelliğine sahiptir.

Petersen'in *Göç Tipleri* çalışmasına göre göçler; ilkel, zoraki, serbest ve kitlesel olarak kategorize edilir. İlkel göçler, göçebe topluluklar tarafından yapılan göçlerdir. Zoraki göçlerle ise siyasî ve doğal sebeplerle yapılan göçler kastedilmektedir. Deprem sonrası evleri yıkılan insanlar ya da Saraybosna'daki soykırım ve dünyada meydana gelen benzeri

¹ M. Yavuz Alptekin vd., “Göç Sosyolojisinde Temel Kavramlar”, *Göç Sosyolojisi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2023), 1-2.

soykırımlardan kaçan insanların göçleri bu hususa örnek verilebilir.²

Göç tiplerinden zorunlu göç, insanların iradesi dışında gerçekleşen büyük etkenlerden kaynaklı olma özelliğine sahiptir. Binaenaleyh modern sosyolojide kıtlık, savaş, çatışma gibi sebeplerden kaynaklı olarak uluslararası sınırları aşmaya veya ülke içinde yerinden edilmeye veya istek dışı yer değiştirmeye genel anlamda zorunlu göç denir.³ Mukayese olması bağlamında göçte zorunluluk sadece kıtlık, doğal afetler ve savaş durumunda değil; din/inanç farklılığından dolayı kişi veya gruplara yaşam hakkı tanımamasından dolayı birlikte yaşamak durumunun artık dayanılmaz hale gelmesi halinde din hürriyeti imkânını temini hususlarında da söz konusu olabilmektedir.

Kur'ân'da pek çok âyette hicret olgusundan bahsedilmektedir. Hatta birtakım âyetlerde inananların göç etmeleri; daha özelden de peygamberlerin işaretiyle belli şart ve koşullarda onların hicret etmelerinin itikadî boyutları anlatılmaktadır. İleride değineceğimiz üzere inanç hürriyetinin temini hususunda hicret için bir zorunluluk da söz konusudur. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.s) Mekke'de müminlere göçü emrederek Medine'de dini ihya etmesi ve Müslümanların inanç hürriyetine kavuşması bu sayede olmuştur.

Makale çalışması için yaptığımız ön okumalarda ülkemizde Kur'ân'da hicret konulu birtakım çalışmaların telif edildiğini gördük. Bunlardan ilki, "Kur'ân-ı Kerîm'de Hicret" ismi ile yazılan doktora tezi olup bu çalışmada; ana hatlarıyla hicret kelimesinin Arap dilindeki kavramsal analizi, hicret lafzının Kur'ân'daki kullanımları ve Kur'ân'da peygamberler tarihi üzerinden hicret olgusu üzerinde durulmuştur.⁴ Yine kıssalar özelinde çalışılan "Kur'ân Kıssaları Bağlamında Hicret" isimli bir yüksek lisans çalışması olup burada da hicret ile ilgili kavramsal süreç ve kıssalar üzerinden hicret kavramı ele alınmıştır.⁵ Yine "Medenî Sûrelerde Hicretten Öncesine Yönelik Atıflar" isimli yüksek lisans tezinde ise Kur'ân'da hicret öncesine yönelik yapılan atıfların nüzul sebepleri de dikkate alınarak konunun değerlendirildiği görülmüştür. Bu hususta yazılan başka bir müstakil çalışma olarak "Kur'ân'da Göç Olgusu" isimli bir eserde kavramsal olarak göç; göç olgusuna otantik bir yaklaşım iddiasına dair peygamberler üzerinden göç örnekleri takdim edilmiştir.⁶ Ayrıca bu konuda Kur'ân ve tefsir örnekleri bağlamında kaleme alınan ve benzer hususları ihtiva eden birtakım makaleler de mevcuttur.⁷

Bu makalede ise yukarıda zikredilen çalışmalardan farklı olarak Kur'ân'da siyak-sibak

² Detaylı bilgi için bk. Cemal Yalçın, *Göç Sosyolojisi* (Ankara: Anı Yayınları, 2004), 14-17.

³ Alptekin vd., "Göç Sosyolojisinde Temel Kavramlar", 4.

⁴ Yaşar Doğu, *Kur'ân-ı Kerîm'de Hicret* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 1-274.

⁵ Gülsüm Görgeç, *Kur'ân Kıssaları Bağlamında Hicret* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1-69.

⁶ Nihat Demirkol, *Kur'an'da Göç Olgusu/Göç Olgusuna Otantik Yaklaşım* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2023), 53-117.

⁷ Bk. Şerafettin Gölçük, "Kur'an'da Hicret", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986), 9-20; İsmail, Canberk, Ahmet Gündüz, "Kur'ân'da Özgürlük Bağlamında Hicret", *Antakiyat: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2024), 107-131; Mustafa Soycan, "Taberî Tefsirinde Hicret", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 3/1 (2019), 123-156.

ilişkisi çerçevesinde Nisâ sûresi 97-100. âyetler merkeze alınarak hicret olgusunun mahiyeti ve hicretin hangi açıdan zorunlu olduğuna dair hususlar üzerinde durulacaktır. Yine Nisâ sûresi 97-100. âyetler bağlamında hicretin mahiyetinin modern tefsirlere nasıl yansıdığı ve mezkûr âyetlerin sosyal-içtimâî yönü tespit edilmeye çalışılacaktır. Binaenaleyh bu çalışmanın amacı, hicretin tahakkukuna dair fikhî ve itikâdî hüküm vermek değil, ilgili âyetlerin nüzul ortamı dikkate alınarak hicretin mahiyetini izhar etmek, klasik ve günümüz tefsirlerine yansımalarını tespit etmek olacaktır.

Yöntem olarak ise makalede hicretle ilgi âyetlerin tefsirlerdeki yansımaları için betimleyici bir yaklaşım tercih edilmiştir. Hicretin mahiyeti ve zorunluluğunun tespiti konusunda tarama metodu uygulanacaktır. Dolayısıyla ilk dönemden günümüz tefsirlerine varıncaya pek çok tefsire müracaat edilecektir. Aynı zamanda hicret konusu nüzul ortamını görebilmek için klasik dönem siyer, hadis ve tarih kaynaklarına baş vurulacaktır. Ayrıca hicretin kavramsal boyutuna dair izahlar konusunda birtakım lügatler, konunun temellenmesi için sosyolojik ve güncel çalışmalar da referans alınacaktır.

1. Hicret Kavramının Anlamsal Analizi

Bu kısımda Arap dili açısından sistematik ilk lügat olan Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbü'l-'Ayn* isimli eserinden Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Tâcül-'Arûs*'una kadar birtakım lügatlere müracaat ederek hicret kelimesinin art zamanlı olarak değişimi, anlam serüveni, eş dizim ve deyim olarak kullanıldığı anlamlar ortaya konmaya çalışılacaktır.

1.1. Sözlük Anlamı Olarak Hicret

H-c-r kökünden mastar olarak gelen hecr (هجر) ve hicrân (هجران) lügatlerde; vacip olan bir şeyi terk etmek, bir şeyden yüz çevirmek⁸, uzaklaşmak⁹, bırakmak¹⁰, kavim olarak bir yerden başka bir yere gitmek¹¹, ilkinin ikinci için terk etmek (Mekke'den Medine'ye hicret gibi)¹², gündüzün yarısına tekabül eden vakitte sefer etmek¹³, uykuda hezeyanlar savurmak¹⁴, tevbeyi bırakmak¹⁵, binek hayvanın yuları ve yay kirişi¹⁶, bir şehir veya yer ismi¹⁷ gibi

⁸ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-'ayn*, thk. Abdulhamid Hindavî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4/292, Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîr fî'l-luga*, thk. eş-Şeyh Muhammed Hasan Ali Yâsîn (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1994), 3/372.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Aliyyu'l-Kebîr, Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî (Kâhire: Dâru'l-Me'arif, ts.), 6/4617.

¹⁰ Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2/362-363.

¹¹ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 6/34; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğah*, 2/362; Fîruzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhîr*, thk. Mektebetu tahkiki't-turaş fî muesseseti'r-risâle (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2005), 495; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/ 4617.

¹² İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 6/34; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/4617.

¹³ Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîr fî'l-Luga*, 3/372-373.

¹⁴ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-'ayn*, 4/292, Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîr fî'l-luga*, 3/373; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/4617.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4617.

¹⁶ Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîr fî'l-luga*, 3/373; Fîruzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhîr*, 495.

¹⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 4/292; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîr fî'l-luga*, 3/374, İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/4617-4620.

anlamlara gelir. Dilcilere göre “hicret” kelimesinin zıddı, vasl lafzı ile ifade edilir.¹⁸

H-c-r kökünden türetilen deyimlerden; (نَعِيرٌ مُّهِجَرٌ) “değerli, yürüyüşü güzel, diğer cinslerine göre üstün deve”, (نَاقَةٌ مُّهِجَرَةٌ) “çok yağlı ve besili deve”, (هَجِيرٌ) “vahşi eşekler, sütünü koyulaşarak güzelleşmesi, yoğurt olması”, (فَحْلٌ هَجِيرٌ) “çok dayak yemekten derinin şişmesi”¹⁹; yine bu kökten eş dizim olarak ise (أَهْجَرَ الرَّجُلُ فِي مَنْطِقِهِ) mantıkta ve kelimada kötü olmak, sözü karıştırmak²⁰, (هَاجَرُوا وَلَا تَهْجَرُوا) “hicrette ihlaslı olmak”²¹ anlamlarına gelecek şekilde kullanılır.

Nüzul dönemi bağlamında hicret ile beraber yakın anlamda kullanılan kelimelere bakıldığında “إِغْتَرَانِ”²², “أَخْرَجَ”²³, “اسْتَفْرَغَ”²⁴, “انْقَضَ”²⁵, “صَدَّ”²⁶, “جَلَاءَ”²⁷, “طَرَحَ”²⁸, “طَرَدَ”²⁹, “ذَهَبَ”³⁰, “رَحَلَ”³¹, “سَفَرَ”³², “سَفَرٌ”³³ ve benzeri lafızların Kur'ân'da zikredildiği görülür. Yine Kur'ân'da hicret kavramı bağlamında değinilen *imân-ittibâ'* (اتِّبَاعُ-إِيمَانٍ), *cihâd* (جِهَادٌ) ve *şabr* (صَبْرٌ) gibi birtakım kavramlar zikredilmektedir.³⁴

Nüzul dönemi bağlamında bir çaba ve eylem olarak Kur'ân'da cihâd lafzı ile birlikte bedenî hicretten bahsedildiği görülür. Bu ayette, “İman edenler, hicret eden ve Allah yolunda savaşırlar; şüphesiz işte bunlar Allah'ın rahmetini umarlar. Allah çok bağışlayıcıdır ve sonsuz rahmet sahibidir”³⁵ şeklinde bedenen yapılan hicret anlatılmaktadır. Bu hicretin de ilk olarak müşriklerin baskısı sonrasında Habeşistan'a yapılmıştır. Daha sonraları Hz. Peygamber, müminlerin Mekke'den Medine'ye göç etmelerine müsaade etmiş kendileri de bir müddet sonra Medine'ye hicret etmiştir.

1.2. Istılâhî/Terim Anlam Olarak Hicret

Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) nüzûl dönemi sonrası terim anlamı kazanan hicret/hicrân kavramını, “insanın başkasından bedenen veya lisanen veya kalben ayrılmasıdır” şeklinde tanımlar.³⁶ Daha sonraki süreçte bedenî/fizikî anlamı öne çıkartılan

¹⁸ Fîruzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, 495; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/4616.

¹⁹ Sâhib Abbâd, *el-Muhît fi'l-luga*, 3/373-374; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/4617-4618.

²⁰ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 6/34; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/4618.

²¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 4/292; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 2/362; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/4617.

²² Meryem 19/49.

²³ en-Nisâ 4/75; en-Neml 27/37; Muhammed 47/13 vd.

²⁴ el-İsrâ 17/64, 76, 103.

²⁵ el-Cumu'a 62/11.

²⁶ en-Nisâ 4/55; en-Nahl 16/94; en-Neml 27/24; 43; el-Ankebût 29/38; es-Sebe 34/32 vd.

²⁷ el-Haşr 59/3.

²⁸ Yûsûf 12/9.

²⁹ el-En'âm 6/52; Hûd 11/30; eş-Şu'arâ 26/114.

³⁰ Saffât 37/99.

³¹ Kureyş 106/2.

³² el-Kasas 28/29.

³³ en-Nisâ 4/43.

³⁴ Kur'ân'da hicret ilgili kullanılan lafızların tamamı için bk. Doğu, *Kur'ân-ı Kerîm'de Hicret*, 102-107.

³⁵ el-Bakara 2/218.

³⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 536.

bu terim, “Allah rızasını umarak vatan ve meskenini terk etmek” şeklinde izah edilmiş olup bu eylemi yapan kişiye de muhâcir denmiştir.³⁷ Seyyid Şerif el-Cürcânî’ye (ö. 816/1413) göre ise hicret, “kâfirler arasında iken vatanı terk edip İslâm diyarına intikal etmektir.”³⁸ Ayrıca ansiklopedilerde ıstılah olarak hicret, “bir yerin terk edilerek başka bir yere göç edilmesi” olarak tanımlanmakta olup; genelde ise bu kavram, Gayr-i müslim ülkeden (Darü’l-harb) İslâm diyarına göç edilmesi, özelde ise Hz. Peygamber’in ve Mekkeli Müslümanların Mekke’den Medine’ye göç anlamına delalet eder.³⁹ Günümüzde de İslâm literatüründe hicret tabiri bu anlamda kullanılmaktadır.

2. Ana Hatlarıyla Kur’ân’da Hicret Olgusu

Kur’ân-ı Kerîm’de hicret tabiri gerek sözlük gerekse ıstılah anlamında kullanılmaktadır. Kur’ân’da mastar olarak hicret lafzı geçmese de h-c-r kökü türevleriyle birlikte 27 ayette 31 defa zikredilmektedir. Sözlük anlamı bağlamında Kur’ân’da hicret, “Kur’ân’ı terk etmek”⁴⁰, “bir grup ve kişiden ayrılma”⁴¹ ve “kötülüğü terk etmek”⁴² anlamlarında geçmektedir.

İstılâhî anlamda ise ayetlerde hicret, “Allah için bir yerden başka bir yere göç etmek” anlamına delalet eder. Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber ve önceki dönemlerde gönderilen peygamberlerin ve bunlara inanan insanların inkârcılar tarafından hicret etmeye zorlanmaları; bunların inançları uğrunda asıl yurtlarını bırakıp başka yerlere göç etmek zorunda kalmaları hususlarından bahseder. Bu şekilde Kur’ân, peygamberler tarihi bağlamında göç olgusunu örnekler vererek ortaya koyar.

Bu husus ile ilgili olarak örnekler verilecek olursa Hz. Âdem’in cennetten çıkış safhalarına bakıldığında, onun bu hayat yolculuğunun hicrete dönüştüğü söylenebilir.⁴³ Zira bu süreç, Hz. Âdem’in eşine ve kendisine birtakım değerler kazandırmıştır. Böylelikle ceza gibi görünen yeryüzüne iniş, Hz. Âdem ve eşi için ruhen ve bedenlen hicrete dönüşmüştür.⁴⁴ Hz. İbrâhim, kavminin kendisini ateşe atma hazırlıklarından sonra, “Doğrusu ben Rabbime (emrettiği yere) hicret ediyorum”⁴⁵ demiştir. Önce Filistin’e, ardından Mısır’a göç edip daha sonra da Ken’an diyarına yerleşmişti. Hz. İbrâhim ile beraber Filistin’e kadar hicret eden Hz. Lût, peygamberliği esnasında inkârcıların azgınlık ve ahlâksızlıkları karşısında Allah’tan (c.c) aldığı emirle bir gece vakti inananlarla birlikte yurdundan ayrılarak kendisinden talep edilen yere gitmiştir.⁴⁶ Hz. Şuayb’a kavminin ileri gelen

³⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 6/4617.

³⁸ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât* (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1985), 277.

³⁹ Ahmet Önkâl, “Hicret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1998), 17/458; ayrıca bk. İhsan Süreyya Sırma, *Müslümanların Tarihi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 2/188; İsmail Karagöz vd., *Dini Karamlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 255-256.

⁴⁰ el-Furkân 25/30

⁴¹ en-Nisâ 4/34; Meryem 19/46; el-Müzzemmil 73/10.

⁴² el-Müddessir 74/5.

⁴³ el-Bakara 35-36.

⁴⁴ Doğu, *Kur’ân-ı Kerîm’de Hicret*, 123.

⁴⁵ el-‘Ankebût 29/26.

⁴⁶ Hûd 11/80-81; el-Hicr 15/65.

kibirliileri, “*Ey Şuayb! Kesinlikle seni ve seninle beraber imân edenleri memleketimizden çıkaracağız; ya da dinimize döneceksiniz*”⁴⁷ diyerek onu ve beraberindeki müminler hicrete zorlamışlardır. Hz. Mûsâ, Allah’ın emriyle geceleyin Mısır’dan İsrâiloğulları’nı göç ettirmiş, daha sonra onların peşlerine düşen Firavun ve ordusu ise denizde boğulmuştur.⁴⁸

Bu gibi ayetlere dayanarak hicretin Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e varıncaya kadar pek çok peygamberin hayatında yer aldığı söylenebilir. Dolayısıyla kâfirlerin verdiği eziyet ve baskılar, hak dini tebliğ imkânının ortadan kalkmış olması, onları göç etmek zorunda bırakmıştır. Peygamberler tarihinde hicret olgusuna bakıldığında Nûh, Âd ve Semûd kavimlerinin ve onlardan sonrakilerin kıssaları anlatılırken inkârcıların peygamberlerine, “*Elbette sizi ya yurdumuzdan çıkaracağız ya da mutlaka dinimize döneceksiniz*” söyledikleri bildirilmiş olup Rabblarının de bu peygamberlere, “*zâlimleri mutlaka helâk edeceğiz*” buyurduğu haber verilmektedir.⁴⁹ Bu hususta mukayese yapılacak olursa Kitâb-ı Mukaddes’te de Hz. İbrâhîm’in ve Lût’un hicreti, Hz. Mûsâ’nın İsrâiloğulları’nı Firavun’un zulmünden kurtarışı anlatılmaktadır.⁵⁰

Nübüvvetin son halkası Hz. Peygamber’in göç hususuna gelince, Resûlullah da kendisine bildirilen vahye dayalı emirle Mekke’den Medine’ye göç etmiştir. Müminlerin sayısının günden güne artması müşrik topluluğu iyice tedirgin etmeye başlamıştı. Bu sebeple müşrikler, müminler üzerinde psikolojik şiddet uygulamakla birlikte fiziksel şiddet de uyulamaya başlamışlardı.⁵¹ İşkencelerden kurtuluş için Hz. Peygamber öncelikli olarak Habeşistan’a hicrete izin vermiştir. Ancak Hz. Peygamber’in hem Kâbe’den uzak kalmak istemeyişi hem de Arap kabilelerinin dini benimsemelerini çok istemesinden dolayı göç etmeyi fazla istemediği de kaynaklarda belirtilmektedir.⁵² Daha sonraları müminlerin sayısal artışı inkârcı müşrikleri daha da korkutmaya başlamış; bunun üzerine müşrikler müminlere karşı psikolojik ve fiziki şiddetin dozunu iyice artırmışlardı. Bunun üzere hicret hazırlıklarının zeminini oluşturmak için Hz. Peygamber Akabe biatları bağlamında görüşmeler tertip etmiş, İslâm’ı anlatmak için ilk muallim olarak seçilen Mus’ab b. Ümeyr’i (ö. 3/625) Medine’ye göndermiştir.⁵³

Hz. Peygamber’in bu faaliyetleri sonrasında hicret şartları daha da tebarüz etmiş olup müfessirlere göre bu esnada ‘*De ki (Allah şöyle buyuruyor): “Ey inanan kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Bu dünyada iyilik yapanlar iyilik bulacaklardır. Allah’ın arzı genişdir.*

⁴⁷ el-A’râf 7/88.

⁴⁸ Yûnus 10/90; Tâhâ 20/77-78; eş-Şu’arâ 26/52-67.

⁴⁹ İbrâhîm 14/9-13.

⁵⁰ Kitâbı Mukaddes/Eski ve Yeni Ahit (İstanbul: Kitâbı Mukaddes Şirketi, 1996), “Tekvîn”, 12-13; “Çıkış”, 12/37-38, 14/1-31; “Resullerin İşleri”, 7/2-4.

⁵¹ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, thk. Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/257; ayrıca bu hususta bk. İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesaj* (Anakara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 90-95.

⁵² Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesaj*, 100-105.

⁵³ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991), 149-167.

Sabredenlere mükâfatları hesapsız verilecektir”⁵⁴ meâlindeki âyetinin nazil olmasıyla hicret edilmesi istenmiştir. Nitekim müfessirlerin çoğunluğuna göre bu ayet ile hicrete işaret edilmiş; sonrasında Hz. Peygamber ve müminlerin Mekke’den Medine’ye hicret etmelerine müsaade edilmiştir.⁵⁵ Ancak zahîrî anlamın dışında bu âyette “*Allah’ın arzı geniş*” şeklinde geçen “arz” lafzına cennet anlamı vererek uç görüşler bildirenler de olmuştur.⁵⁶ Ancak zâhirî anlam ve nüzul ortamı zaviyesinden âyete bakıldığında bu görüş revaç bulmamıştır.

Özetle Kur’ân yukarıdaki âyetlerde zikredildiği üzere, Hz. Âdem’den beri peygamberlerin çoğu, tebliğlerini daha kolay yapabilmeleri ve inançlarını yaşayabilmeleri uğruna vatanlarından hicret etmişlerdir. Bu şekilde ilâhî emirle öz vatanlarından ayrılarak tevhidi yayma ve dini tebliğ etmek uğruna göç kendilerine zorunlu kılınmıştır.

3. Kur’ân’a Göre Hicreti Gerekli Kılan Sebepler

Genel olarak Kur’an’da Peygamberlere gelen vahiy üzerinden nebiler ve beraberindeki inananların göçe teşvik edilmesine dair işaretler bulunmaktadır. Bu işaretler, vahiy ile bildirildiğinde hicretin tahakkuku ile ilgili bir takım zorunlu sebepler meydana gelmiştir. Kur’ân’da temas edilen göç zorunluluğunun müessir sebeplerini aşağıda ana hatlarıyla izah edelim.

3.1. Tevhid İnancını Yaşamak ve Şirke Karşı Duruş

Bu tür hicrette dışardan ikrâh ve icbâr durumu olsa da muhâcîr hicret etmenin gerekliliğine inancı sebebiyle kendi iradesiyle karar verir. Bu husus, Nahl sûresinde “zulme maruz kalma” şeklinde ifade edilmektedir. “*Zulme maruz kaldıktan sonra Allah yolunda hicret edenleri dünyada mutlaka en güzel bir yere yerleştiririz. Âhirette (onlara) verilecek mükâfat elbette çok daha büyüktür. Keşke bunu bilselerdi*”⁵⁷ şeklindeki âyette hicretin temel sebebi, inananların zulüm altında bulunmalarına bağlanmıştır. Buradaki göçten maksat, müşriklerin baskısından dolayı zor anlar yaşayan bazı Müslümanların, Hz. Peygamber’in talimatıyla Habeşistan’a yaptıkları göçtür. Bunlar arasında Hz. Osman, onun eşi ve Hz. Peygamber’in kızı Rukiyye, Hz. Ali’nin kardeşi Ca’fer b. Ebî Tâlib de vardı. Ancak başka bir yönden bakıldığında bu ayetle Resûlullah’ın kendisi hicret etmeden bir süre önce hicrete ön hazırlık oluşturmaları için bazı Müslümanları önden Medine’ye göndermesi de kastedilmiş olabilir.⁵⁸

⁵⁴ ez-Zümer 39/10.

⁵⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehâte (Beyrut: Muesesetü’l-târîhi’l-Arabî, 2002), 3/672; eṭ-Ṭaberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmî’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî, Kâhire: Dâru Hecr, 2001), 20/179; Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’t-te’vîl*, thk. ‘Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Mu’avvad, Riyâd: Mektebetu’l-‘Ubeykân, 1998, 5/294.

⁵⁶ Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420/2004), 26/430-431.

⁵⁷ en-Nahl 16/41.

⁵⁸ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmî’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kâhire, Dâru’l-Kutubî’l-Mısıryye, 1964), 10/107; Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tunisiyye, 1984), 14/158.

Yine bu hususta, “Sonra şu da kat’i bir gerçek ki, elbette senin Rabbin, mihnet ve işkencelerle, zulüm ve baskılarla sılandıktan sonra hicret eden, ardından Allah yolunda cihâd eden, çalışıp gayret sarfeden ve sabredenlerin yardımcısıdır. Rabbin, onların bütün bu güzel davranışlarına karşılık olarak gerçekten çok bağışlayıcıdır, büyük merhamet sahibidir”⁵⁹ şeklinde gelen âyetle göçün temel sebebi, “işkence, zulüm ve baskı” gibi bir takım mücbir sebeplere bağlanmıştır. Müfessirlerin çoğuna göre buradaki göçten Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinin kastedildiği iddia edilse de bu sûre Mekke’de nâzil olduğundan yukarıda zikrettiğimiz 41. âyetle olduğu üzere bu âyetle de Habeşistan’a göç edenlerden bahsedildiğini söylemek doğru ve yerinde olacaktır.⁶⁰ Yine âyetle “eziyetlerle sınanmak/imtihan etmek” şeklinde tercüme ettiğimiz metindeki “فُتِرَ” fiili, inkârcıların Müslümanları inançlarından döndürebilmek için uyguladıkları fiziksel ve manevî baskıları ifade eder. Zira tüm bu baskıların, Müslümanın imânının ve dinine sadakatının sınanmasına dair imtihan vesile olması hasebiyle âyetteki “imtihan” mefhumu *f-t-n* fiili ile ifade edilmiştir.⁶¹

3.2. Yurttan Zorla Çıkarılmak

A'râf sûresinde bu husus, “Kavminden büyüklük taslayan önderler kesimi şöyle dediler: ‘Ey Şuayb! Ya seni ve seninle beraber inananları kesinlikle şehrimizden çıkaracağız veya mutlaka dinimize döneceksiniz!’ Şuayb dedi ki: ‘İstemesek de mi?’”⁶² şeklinde ifade edilmektedir. Âyetle zikredilen *millet* kelimesi “din” anlamında kullanılmıştır.⁶³ Müşrikler, Hz. Şuayb ve ona inananları kendi dinlerine tâbi olmamaları halinde ülkelerinden sürecekerlerini kesin bir dille açıklayarak onları bizzat tehdit ettiler. Hz. Şuayb’ın “Biz istemesek de mi?” şeklindeki ifadesi, onun hiç kimsenin inancını değiştirmeye zorlanamayacağını, inancında ısrar ettiği için yurdundan da sürülemeyeceğini özellikle inkârcılara bildirmesi bakımından ilgi çekicidir.⁶⁴

Yine bu konuda Hz. Peygamber dönemine ilişkin olarak İbrâhîm sûresinde “İnkârcılar peygamberlerine, ‘Andolsun ya dinimize dönersiniz yahut da sizi kesinlikle yurdumuzdan çıkarırız!’ dediler. Bunun üzerine rableri onlara, ‘O zalimleri elbette helâk edeceğiz ve onlardan sonra sizi mutlaka o yurda yerleştireceğiz! Bu lütuf, huzuruma çıkmanın endişesini taşıyan ve azap tehdidinden sakınanlar içindir’ şeklinde vahyetti”⁶⁵ ifadesi geçer. Burada inkârcılar, peygamberlerin getirdiği mesajı reddetmekle yetinmediler, hadlerini daha da aşarak inananları kendi dinlerine dönmeleri veya sürgün edilmeleri hususunda tercihe zorladılar. Onların bu azgın davranışları karşısında Allah Teâlâ, bu zalimleri mutlaka helâk edeceğini, kendini tazim edip azabından korkan peygamberler ile onlara tâbi olan müminleri onların

⁵⁹ en-Nahl 16/110.

⁶⁰ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yol* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 3/445.

⁶¹ Bu filinin binâ-yı malum veya meçhul kırâat farklılıklarının anlama yansımasına dair bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/477; Muhahammed Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1998), 2/236.

⁶² el-A'râf 7/88.

⁶³ Bu hususta bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müftedât*, 471.

⁶⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/556-557.

⁶⁵ İbrâhîm 14/13-14.

yurduna yerleştireceğini beyan eder. Nüzul bağlamı olarak düşünüldüğünde bu ayet, Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'i zor durumda bırakıp dinlerine döndürmeye, aksi takdirde ülkesinden çıkarmaya çalıştıkları dönemde nâzil olmuştur. Böylece Resûlullah'ı ve ona inananları teselli etmiş, müşrikleri de tehdit etmiştir.⁶⁶

3.3. Yeryüzünü Gezip Dolaşmak

Kur'an-ı Kerîm insanları yeryüzünü gezip dolaşmaya, seyahat etmek suretiyle birtakım beldeler ve ülkeler görüp buralara ibret nazarıyla bakmalarına teşvik eder. Bu bağlamda Sebe' sûresinde, “Bereketli kıldığımız beldeler ile onlar arasında birbirini gören birçok yerleşim yeri oluşturduk ve bunlar arasında seyahati uygun konaklara ayırdık. ‘Oralarda geceleri, gündüzleri güven içinde seyahat edin’ dedik”⁶⁷ âyetindeki “bereketli kıldığımız” şeklinde ifade edilen yer ilk dönem müfessirlerce Şam bölgesi olarak gösterilmiştir⁶⁸. Ancak Taberî farklı bir görüş bildirerek bu mübarek yerin Beyt-i Makdis/Kudüs olduğunu söyler.⁶⁹

“الْيُسْرُوا فِي الْأَرْضِ / Yeryüzünü dolaşın” emrinin geçtiği diğer âyetlere bakıldığında müşriklere bir tahfif ve aşağılama olduğu görülür.⁷⁰ Bu hususta bir örnek verilecek olursa En'âm sûresi 11. âyette “De ki: Yeryüzünde dolaşın, sonra (hakikati) yalan sayanların sonunun nasıl olduğuna bakın!” şeklinde belirtildiği üzere inkârı ve isyancı tavırlarıyla geçmiş kavimlerin nasıl bir akıbet ile karşılaştıklarının bizzat müşrikler tarafından görülmesi için yeryüzünü dolaşmaları kendilerine salık verilmiştir.

Ana hatlarıyla Kur'an'a göre hicreti gerekli kılan meseleleri aktardıktan sonra şimdi de Nisâ sûresi 97-100. âyetler bağlamında hicretin mahiyeti meselesini alt başlıklar halinde izah etmeye çalışalım.

4. Nisâ Sûresi 97-100. Âyetler Bağlamında Hicretin Mahiyeti

Bu bölümde Nisâ sûresi 97-100. âyetlerinde zikredilen hicretin mahiyeti meselesi üzerinde durulacaktır. Bu minvalde ayetin nüzul ortamı dikkate alınarak siyâk ve sibâk çerçevesinde ayetin ifade ettiği anlam izhar edilmeye çalışılacaktır.

4.1. Âyetlerin Sebeb-i Nüzulü

Nüzul ortamını görmenin âyetin anlaşılmasındaki önemi malumdur. Burada Nisâ sûresi 97-100. âyetlerine ait sebeb-i nüzule dair rivâyetleri tekrara düşmemek kaydıyla değerlendirmeye tabi tutacağız. Zira bu hususta yapılan tarama sonucunda klasik dönem

⁶⁶ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/612-614.

⁶⁷ Sebe 34 /18.

⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/260-261; Zemahşerî, *Keşşâf*, /117; Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-veiz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdu's-Şâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2004), 4/415.

⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/261; bu mübarek yerden kastedilenin Medine ile Şam arasındaki bitişik beldeler olduğu da ifade edilmektedir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/261-262.

⁷⁰ Âl-i İmrân 3/137; el-En'âm 6/11; en-Nahl 16/36; en-Neml 27/69; el-Ankebût 29/20; er-Rûm 30/42; Sebe' 34/18.

siyer, hadis, tefsir kaynaklarında onlarca rivâyetin bulunduğu görülmektedir.

Sîret ve nüzul bağlamında ilk rivâyet verilecek olursa İbn Hişâm (ö. 218/833) Nisâ 97. âyetin sebab-i nüzulü konusunda şu rivâyeti nakleder: “Mekke’de iken Müslüman olup Hz. Peygamber Medine’ye hicret ettikten sonra kendi aile ve kabilelerince mahpus kılınarak hicret etmelerine müsaade edilmemesi nedeniyle Mekke’de kalan, daha sonra da kavmiyle birlikte Bedir’e gelerek orada savaş esnasında öldürülen gençler hakkında nazil olmuştur.” İbn Hişâm, bu rivâyetin devamında bunların isimlerini; el-Hâris b. Zem’a İbnu’l-Esed, Ebû Kays İbnu’l-Fâkih İbnu’l-Muğîra, Ali b. Ümeyye b. Halef, el-Âs b. Münebbih İbnu’l-Haccâc şeklinde sıralar.⁷¹ Bu şahıslar dışında kaynaklarda farklı isimlere de yer erilmektedir.⁷² Bu şahıslar, hicrette Hz. Peygamber ile beraber hareket etmeyip müşrikler ile beraber Bedir savaşı için Mekke’den çıktılar. Sonra bunlar, savaşta müminleri az görünce Hz. Peygamber’i az olmaları nedeniyle galibiyet hususunda şüpheyi düşürdüler ve dinlerine ihanet ettiler. Bunlardan bir kısmı Bedir’de öldürüldüğünde, bunların bir kısmı münafık idi. Nisâ 97. âyet bunlar hakkında nâzil oldu.⁷³

Yine sahih bir haber olarak İbn Abbâs’tan nakledilen başka bir varyant ile âyetin sebab-i nüzulü şöyle aktarılır: “Mekke’de kalarak imânlarını gizleyen bazı Müslümanlar müşrikler ile beraber Bedir’de savaşa çıkıp onların sayısını çoğalttılar. Savaş esnasında bunlardan atılan bir ok, savrulan kılıç bunlardan birine isabet edince yaralanıyor veya ölüyorlardı. Bunun üzerine âyet nazil oldu.”⁷⁴

İkrime’den gelen rivâyette, Mekke münafıklarından bir grup, Mekke’de Hz. Peygamber ile hicret etmekten geri durdular ve Medine’ye onunla birlikte göç etmediler. Daha sonra da müşrikler ile Bedir savaşına katıldılar. Savaşta öldüler, bunun üzere âyet nazil oldu.⁷⁵

Son olarak bu âyete dair nakledilen diğer bir rivâyet ise şöyledir: “Müslümanlardan Mekke’de bir kavim vardı. İman noktasında Hz. Peygamber’e destek veriyorlardı. Ne zaman ki Resûlullah hicret ettiğinde bunlar kavimleriyle beraber kalıp imtihan oldular. Bedir savaşı olunca da müşriklerden bir kavim ile savaşa çıktılar. Ayrıca bir rivâyete göre bunlar da Müslümanların sayısını az görerek onlarla alay ediyorlardı. Böylece onları dinleri konusunda şüphede bıraktılar. Ridde savaşında irtidâd edip öldürdüler. Müslümanlar da onlar için: “Onlar bizim arkadaşlarımızdı, ama hicret etmeyi kerih gördüler onlar için

⁷¹ Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Siretu’n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Sakâ İbrâhîm el-Ebyârî-Abdülhâfız eş-Şelebî (Mısır: Matba’atu Mustafa el-Babî’l-Halebî, 1964), 1/641.

⁷² Bunlar için bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 1/401; Taberî, *Câmiu’l-beyân* 7/383-389; İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib, Mekke-Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997.1046; Celâluddin es-Suyûtî, *Lubâbu’n-nukûl fî esbâbi’n-nüzûl*, thk. Yâsir Salah ‘Azzeb (Mısır: Mektebetu’t-Tevfikîyye, ts.), 106-107.

⁷³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 1/401.

⁷⁴ Buhârî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 9, 19; “Fiten”, 12; krş. İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1045; Kurtubî rivâyetler içinde bunu tercih ederek nakleder. Bk. Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/345.

⁷⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1046; Ebu’l-Hasen Muhammed b. Ali el-Vâhidî en-Neysâbü’rî, *Esbâbu nuzûli’l-Kur’ân*, thk. ‘İsâm b. ‘Abdulmuhsin (Demmâm: Dâru’l-İslâh, 1992), 1/178.

istiğfar edelim” dediler. Bunun üzerine ayet nazil oldu.⁷⁶

Bu âyet ile ilgili kaynaklarda zikredilen fakat buraya nakletme gereği görmediğimiz başka birtakım rivâyetler de mevcuttur.⁷⁷ Bu rivâyetlerin tamamına bakıldığında anlam olarak işaret edilen farklı bir durum yoktur. Netice olarak hangi sebeplerle olursa olsun imân ettikten sonra Mekke’de kalanlar da Medine’de Hz. Peygamber ile sefere çıkmayanlar da düşman karşısında gücünü artıramamış, bilakis Müslümanları daha da zayıflatmışlardır. Mamafih Resûlullah’a (s.a.s) muvafakat edemediklerinden kendilerini ahirette bekleyen kötü akıbetten dolayı “nefislerine zulmedenler” vasfıyla kınanmışlar ve bu ayetin inmesine sebep olmuşlardır.

Nisâ sûresi 100. âyete gelince Katade’den nakledilen rivâyete göre, âyetin nüzul sebebi şöyledir: “Kendilerine zulmedenlerin canlarını alacak olan melekler derler ki; ‘*ne işte idiniz?*’ Onlar da: ‘*Biz yeryüzünde âciz kimselerdik*’ derler...” şeklindeki Nisâ 97. âyeti nâzil olduğunda Müslümanlardan bir adam hasta olduğu halde: ‘Allah’a yemin olsun ki benim bir mazeretim yok, yol bulamayan çaresiz biri değilim, malım ve mülküm de var. Beni hemen bineğime bildirin dedi. Onu bineğine bindirdiler, ancak ölüm onu yolda yakaladı. Bunu üzerine onun hakkında; ‘*Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek birçok uygun yer ve imkân bulacaktır. Kim Allah ve resulü uğrunda hicret ederek yurdundan çıkar da sonra ölüm onu yolda yakalarsa artık onun mükâfatını vermek Allah’a aittir; Allah daima günahları örtmektedir, engin rahmet sahibidir*’⁷⁸ âyeti nâzil oldu.⁷⁹ Katâde’den gelen ikinci rivâyette bu zatın isminden bahsedilmekte, adının Sebre olduğu ve Harem’i geçer geçmez vefat ettiği nakledilmektedir.⁸⁰

Yine Dahhâk’tan nakledilen başka bir rivâyet ise şöyledir; “Nisa 97. âyet nâzil olunca Leysoğulları’ndan Hz. Peygamber’in dini üzere olan ve fakat Mekke’de ikamet eden, ihtiyar ve zayıf olduğu için mazur görülmüş bir adam, hakkında ayetin indiğini işitince ailesine: ‘Ben bu gece katiyen geceleyecek değilim’ dedi. Ailesi de onu hasta hasta Mekke’den Medine’ye ulaştırmak için çıkardılar. Medine’yi geçip Ten’im’e geldiklerinde ölüm onu yakaladı. Bunun üzerine Nisâ sûresi 100. âyet nazil oldu”. Farklı bir varyant olarak İbn Abbâs’tan yapılan rivâyette bu kişinin Bekiroğullarından Damre adında hasta birini ailesine: ‘Beni Mekke’den çıkarın’ dediği, ailesinin de: ‘Nereye çıkaralım?’ demeleri üzerine eliyle Medine tarafını işaret ettiği, âyetin de bu minvalde onun hakkında indiği haber verilmektedir.⁸¹

⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmiu’ li ahkâmî’l-Kur’ân*, 5/345.

⁷⁷ Ayetlerin nüzul sebeplerine dair bk. Hâlid Abdurrahmân el-‘Akk, *Teshîlu’l-vusûl ilâ ma’rifeti esbâbi’n-nüzûl* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1998), 116-117; Abdulfettâh el-Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, trc. Salih Akdemir (Ankara: Fecr Yayınları, 1996); bunların tamamını görmek için bk. Bedrettin Çetiner, *Fâtîha’dan Nâs’a Esbâb-ı Nüzûl* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002, 257-259.

⁷⁸ en-Nisâ 4/100.

⁷⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7/394.

⁸⁰ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. ‘Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1422/2004), 1/458.

⁸¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7/397; krş; Suyûtî, *Lubâbu’n-nukûl*, 108.

Son olarak vereceğimiz rivâyette de: “Mekke’de Benî Bekiroğullarından Müslüman olanlardan Damre adında biri hasta oldu. Sonra beni yerimden dışarıya (verhâ) çıkarın dedi, bunu söylemekle Medine’ye gitmeyi istiyordu. Hashas adında bir yere geldi ve orada öldü. Bunun üzerine Nisâ sûresini 100. âyeti nâzil oldu.”⁸²

Nisâ sûresi 100. âyetin de nüzul sebeplerinden anlaşıldığı söz konusu âyette zahirî açıdan bir yerden bir yere hareket etmenin ve beraberindeki samimi niyetin asıl hicret olacağına dikkat çekilmektedir. Özellikle âyette bunu ihsas etmek için bedeni ile hicrete niyet edip tamamlayamadan ölenlerin ecrinin Allah Teâla tarafından verileceğine dikkat çekilmektedir. Nitekim hicret ve niyet ilişkisine dair bunu destekler mahiyette Hz. Peygamber’in: “*Ameller niyete göredir. Herkes sadece niyetinin karşılığını alır. Kim Allah ve Resûlü için hicret ederse, hicreti Allah ve Resûlü’nedir. Kim de erişeceği bir dünyalık veya evleneceği bir kadından dolayı hicret ederse, onun hicreti de hicretine sebep olan şeydir*”⁸³ hadis-i şerifi âyetin anlam olarak mütemmimi konumundadır.

4.2. Tefsirler Işığında İlgili Âyetlerin Siyâk ve Sibâk İlişkisi

Siyâk ve sibâk çerçevesinde konuyu ele almak için Nisâ sûresi 97-100. âyetlerinin hem kendi içerisindeki hem de önceki âyetler ile ilişkisini dikkate almak gerekir. Bu kısımda bu çerçeve göz önünde bulundurularak çalışmanın merkezinde olan hicret ilgili ayetler değerlendirilmeye tâbi tutulacaktır.

Bağlam olarak bakıldığında Nisâ sûresinde zikredilen bu ayetlerin müşrikler ile mücadele/savaş hakkında indiği görülür. Zira bu dönemde Arap beldeleri; Müslümanlar için güven oluşturan hicret, inkârcıların yaşadığı şirk ve harp yurdu olarak iki kısma ayrılıyordu. Gayr-i müslim olanlar İslâm yurdunda zorlanmadan dinini hür yaşıyor, kendisi için bir engel olmadan istediği yere göç edebiliyordu. Ancak müminler, şirk diyarında dini yaşamada büyük zorluk ve eziyetlere maruz kalıyordu. Şayet aciz olarak müstaz’af konumunda ise hicretten men ediliyor, kendine sığınacak bir veli bulamıyordu. Bu durumda dinde hür olmak ve kendini inancını yaşayabilmek için her Müslümana hicret vacip oluyordu.⁸⁴

Nisâ 4/97-100. ayetlerin sûre içi bağlamında sibâk durumuna bakıldığında Nisâ sûresi 88-89. ayetlerde hicretin gayesi ortaya konmaktadır. Zira hicretin biri gayelerinden ilki dini yaşamak noktasında küfür ve inkârcı baskılardan uzaklaşmaktır. Bir diğer gaye ise sosyolojik açıdan Müslümanlar arasında dostluğu, kardeşliği, birliği, beraberliği pekiştirmek; kâfir ve münafıklara asla güvenmeyip onların iç yüzlerini izhar etmektir. Şayet Müslümanlar, inkarcıların iç yüzünü bilmeyip farklı sebeplerle onların aldatıcı sözlerine kanıp onlara uyarısa yeryüzünde imân yaygınlaşmaz. Dolayısıyla müminler arasında birlik, beraberlik ve dostluk kurulamaz, derin görüş ayrılıkları ortaya çıkar. Bu

⁸² İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, 1050; Neysâbü’rî, *Esbâbu nuzûli’l-Kur’ân*, 1/179; Suyûtî, *Lubâbu’n-nukûl*, 107.

⁸³ Buhârî, “Bedu’l-Vahy”, 1 (no.1); Müslim, “İmâre”, 45 (no. 1907).

⁸⁴ Muhammed Reşîd Rîzâ, *Tefsiru’l-menâr* (Kâhire: Hey’etu’l-Misriyyetu’l-‘Âmme li’l-Kitâb, 1990), 5/289.

durumda gevşeklik ve dağınıklığın ortaya çıkmaması, itikadî olarak olumsuz hususların bertaraf edilmesi için hicret etmek gerekir.⁸⁵ Kur'ân'da inkarcıların menfi etkilerinin hicret ile ilişkisi özellikle “Kendileri nasıl inkâr etmişlerse sizin de öyle inkâr etmenizi, böylece onlara eşit ve benzer hale gelmenizi isterler. (İman edip) Allah yolunda hicret edinceye kadar onlardan dostlar edinmeyin. Eğer yüz çevirirlerse onları yakalayın, bulduğunuz yerde öldürün; hiçbirini dost ve yardımcı edinmeyin”⁸⁶ şeklinde zikredilmektedir.

Daha sonra ise, “Kendilerine yazık etmekte iken hayatlarını sona erdirdikleri kimselere melekler: ‘Ne işte idiniz?’ dediler, (onlar) ‘O yerde zayıf görülenlerden idik’ cevabını verdiler. Melekler ise ‘Allah’ın arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya!’ dediler. İşte onların barınağı cehennemdir ve orası gidilecek ne kötü bir yerdir!’”⁸⁷ şeklinde âyetin girişinde zahiren ölüm tehlikesi hususunda tehlikelere karşı tedbir almadan ölenlerin, dolayısıyla Allah’ın gazabını gerektirecek şekilde kendilerine zülüm edenlerin durumundan bahsedilmektedir. Burada melekler tarafından bu durumda olanlara; “bu durumda dinî bir tutum olarak hangi şeyi yaptınız?” şeklinde mazeretleri sorulunca onlar da “Orada zayıf görülenlerden (mustaz’af) idik, yani şirk ehli bizi sayıca çok olmalarından dolayı topraklarımızda zayıf kılıyordu, bizleri de imân etmekten alıkoyuyorlardı” şeklinde mazeret ileri sürme cihetine giderler. Taberî, genel tefsir bağlamında izahlarda bulunduktan sonra, burada onların bu mazeretlerinin zayıf olduğunu ve hüccet özelliği taşımadığını söyler.⁸⁸ Yine o, çözüm yolu olarak meleklerin onlara ayette hatırlattığı, “Allah’ın arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya!” ifadesini; “neden sizleri Allah’a imân etmek ve Resûlüne tâbi olmaktan alı koyan kimselerin bulunduğu diyarınızdan uzaklaşıp sizi şirk ehlinin tasallutundan men edecek, Allah’ı birliğini kabul edip O’na rahatça kulluk edebilecek imân açısından güvenli bir yere çıkıp gitmediniz? Şayet göçseydiniz, orada tevhidi yaşar, Allah’a rahatça kulluk eder ve Nebi’ye uyardınız” şeklinde tefsir eder. Âyetin sonunda da zayıflık mazeretine sarılıp gerekli tavrı ortaya koyamadıklarından ahiretteki yerlerinin cehennem olacağına dikkat çeker.⁸⁹ Sonuç olarak bu âyetle, kendini nefsi duyularına kapılarak mustaz’af gösterenlerin, sundukları gerekçelerinin kabul edilmediği, inançlarını yaşamak ve dindarlık hürriyetine kavuşmaları için hicrete teşvik edildikleri görülmektedir.

Müfessir Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), bu âyetle kendini *mustaz’af* gösterme mazeretinde bulunanların, Bedir gününde öldürülen Kureyş topluluğunun zayıf inkârcıların olduğunu beyan ederek meseleye farklı bir pencere açar. Yine o, bir sonraki 98. âyetle, “Erkekler, kadınlar ve çocuklar içinden zayıf sayılanlar (yani) çaresiz kalanlar ve hiçbir kurtuluş yolu bulamayanlar müstesnadır” şeklinde kadın ve erkeklerden *mustaz’af* olarak zikredilenlerin ise Mekke’de zayıflatılmak istenen mümin kimseler olduğunu söyler. Sonra

⁸⁵ Seyyid Kutub, *Fizilâli’l-Kur’ân*, trc. Bekir Karlığa, M Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler (İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.), 3/382-386.

⁸⁶ en-Nisâ 4/89.

⁸⁷ en-Nisâ 4/97.

⁸⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7/379.

⁸⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7/379-380.

Mucâhid, önceki âyette belirtildiği üzere bu durumda olanların Kureyş topluluğunun zayıfları statüsünde olduğunu; zira onların da çaresizlik ve çıkış yolu bulamadıklarını zikreder.⁹⁰

Taberî ise genel anlamda nüzul sebebini de dikkate alarak Nisâ sûresi 97. ve sonrasındaki iki âyetin, Mekke ehlinde Müslüman olup Allah'a ve Resûlüne inanan birtakım kavimler hakkında nazil olduğunu söyler. Zira bunlar, daha sonra Hz. Peygamber ile hicret etmekten geri durdular. Bazıları kendilerine yapılan talep ile fitne unsuru oldular. Müslümanlar ile vuku bulan harp esnasında müşriklerin yanında oldular. Daha sonra âyette geçtiği üzere "O yerde zayıf görülenlerden idik" şeklinde mazeret dilediklerinde Allah Teâlâ onların mazeretlerini kabul etmemiştir.⁹¹ Mukâtil b. Süleymân da (ö. 150/767) âyetteki belirtildiği üzere "zayıflatılmak istenenlerden idik" şeklindeki onların mazeretlerini; "biz, Mekke'de iken ezilenlerden idik, imânı izhar etmeye güç yetiremiyorduk" şeklinde tefsir eder.⁹²

Tefsirlerden anlaşıldığı üzere Nisâ sûresi 97. âyette kendini mustaz'af gibi gösterenlerin cehennemlik olduğu, 98. âyette istisna edilen erkek ve kadınların çaresiz olduklarını, dolayısıyla asıl bunların hiçbir çıkış yolu bulamadıkları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Mukâtil gerçekte bu vasıfta olanları aciz, çaresiz olarak kategorize eder. Dolayısıyla ona göre bunların varacağı yer cehennem değildir. Zira onların çaresizliği, Medine'ye gitmek için bir imkân sahibi olamamaları; herhangi bir kurtuluş yollarının olmaması ise Medine'ye gidecek bir yol bulamamalarıdır.⁹³ Bu durumda onlar zavallı, çaresiz, güçsüz, hastalıklı ve güç kuvvet karşısında mukavemet gösteremeyen kadın ve çocuklar hicretten muaf olabilir. Zira hicret, zorluk ve meşakkatlerle doludur. Ancak aksi olarak göç etmelerinde bir acizlik durumu olmamasına rağmen inkârcı ve müşriklerin arasında kalanların akıbetlerinin cehennem olacağı belirtilmektedir.⁹⁴

Sonuç olarak bu âyetlerin öncesindeki Nisâ sûresi 95. âyette, Yüce Allah, kendi yolunda savaşa gidenlerin, meşru bir mazereti olmadığı halde savaşa gitmeyip evde oturanlardan üstün bir vasıfta oldukları bildirildikten sonra, Nisâ 97. âyette de mazereti olmadan hicret ile Müslümanların safına geçmeyenlerin ve din için bir çaba sarf etmeyip zillet içerisinde yaşayanların durumu haber verilmektedir.

4.3. İlgili Âyetlerin Modern Dönem Tefsirler Bağlamında Yorumu

Modern dönemde yazılan tefsirlere bakıldığında Nisâ sûresi 97. âyeti hakkında gerek sîret gerek tefsir kaynaklarında yapılan yorumlarda öncelikli olarak öne çıkarılan husus Mekke'den Medine'ye hicrettir. Yukarıda zikredilen nüzul sebebiyle ilgili rivâyetlerde görüldüğü üzere Medine'de olduğu halde cihattan geri kalan, evinde oturup istirahat eden

⁹⁰ Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, thk. Muhammed 'Abdusselâm Ebu'n-Nîl (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989), 289-290.

⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/381.

⁹² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 401.

⁹³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 402.

⁹⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/195-198.

mümin nerdeyse yok denecek kadar azdır.

Nisâ sûresi 97. âyeti Mekke'de Müslüman olup Hz. Peygamber ile hicret etmemiş birtakım kimseler hakkında nâzil olmuştur. Bu durumda hicret emredilmiş iken inkârcılarla beraber oturmak doğrudan küfür değilse de ayetin iktizasına göre ma'siyet ve nefse zulüm olur. Dolayısıyla ayetin zahirinden hareketle bir yerde dinî vecibelerini yerine getirmeye imkân bulamayan kişinin oradan hicret etmesi gerekir. O halde gerekli durumda hicret, bir çeşit mücâhede olarak kabul görmektedir. Zira inkârcıların kahrında ezilmek, hak dinin yayılmasına hizmet edememek, sonunda kötü bir akıbeta dönüşeceğinden kudreti olanın bu durumdan kaçınması gerekir. Aksi takdirde bu kişi nefesine zulmetmiş olur.⁹⁵

“...Melekler ise ‘Allah’ın arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya!’ dediler. İşte onların barınağı cehennemdir ve orası gidilecek ne kötü bir yerdir!”⁹⁶ şeklinde âyetle belirtildiği üzere hicret esnasında gerçekten zayıf olmadıkları halde kâfirler bunları taciz ediyor, zaafa düşürmeye çalışıyorlardı. Dolayısıyla ayetin iktizasından anlaşıldığı üzere bunların Mekke’den Medine’ye hicret etmeleri zorunlu idi. Nitekim bu âyetle tahsis edildiği üzere farzın terkedilmesi konusunda bu ortamda bulunanların hiçbir mazereti söz konusu değildi. Çünkü inançları sebebiyle müşriklerin inananlara verdiği eza ve cefa çok şiddetli idi. Bu dayanılmaz durum nedeniyle müminler önce Habeşistan’a sonra da Hz. Peygamber ile Medine’ye hicrete mecbur kalmışlardı. Âyetle kendini mustaz’af olarak gösterenler, vatan duygusu veya anlayışı yüzünden Mekke’de yerleşip kalmış, bir kısmı da yol tehlikesi, yaşlılık, hastalık gibi nedenlerle hicret etmekten acze düşmüş, bir kısmı da âyetin emri gereği hicret için yola çıkmış ve yolda ölmüştü. Özetle hicret görevini ifa etmekte kusurlu davrananların varacağı yer, kendilerine bildirilen emri terk etmeleri nedeniyle cehennemdir. Zira İslâm’ın ilk dönemlerinde hicret farz hükmünde idi.⁹⁷

Münafıklardan başka İslâm davasına bigâne kalan kimse bulunmamaktaydı. Dolayısıyla bu vasıfta olup da kendini mustaz’af gösterip samimiyetsiz gerekçeler ile hicret etmeyen kişiler ayetin sonunda ağır bir şekilde cehennem ile tehdit edilmiştir. Özellikle âyetle hicret etmeye güçleri yeten ve herhangi meşru bir gerekçe olmadan küfür diyarında yaşamına devam eden kişilere karşı ağır ifadeler kullanılmıştır. Bunlar için “kendilerine zulmedenler” tabiri kullanarak akıbetlerinin cehennem olacağına ve kendilerine yazık ettiklerine dikkat çekilmiştir.⁹⁸ Özetle kendilerine yazık etmekte iken ölen kimseler, Mekke’den Medine’ye göç etme imkânları bulunduğu halde bunu yapmayan, Mekke müşrikleri arasında kendi isteğiyle yaşamaya devam edenler; tekrar küfre dönen veya dinlerini tehlikeye atanlardır.⁹⁹

Nisa 98. âyete gelince burada, sözle değil de gerçekten mustaz’af vasfıyla aciz ve zayıf olan ve gösterilenler istisna edilmektedir. Nitekim onlar gerçekten fakirlik, ihtiyarlık ve

⁹⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili* (İstanbul: Yenda Yayıncılık, ts.), 73.

⁹⁶ en-Nisâ 4/97.

⁹⁷ Vehbe Zühaylî, *Tefsiru’l-munîr*, trc. Hamdi Arslan vd., İstanbul: Risale yayınları, 2013), 3/202.

⁹⁸ Seyyid Kutub, *Fizilâli’l-Kur’ân*, 3/401.

⁹⁹ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 2/123.

acizliklerinden dolayı hicret etmeye güç bulamaz haldeydiler.¹⁰⁰ “Zayıf sayılanlar” diye çevrilen mustaz'af kelimesi, hâkim topluluk tarafından güçsüz ve önemsiz sayılan, talep ve isteklerine kulak asılmayan, adamdan sayılmayan, hakkını aramaktan aciz olan kimseleri ifade etmektedir. Medine'ye hicret ederek kurtulma imkânları var iken Mekke'de zillet ve zaaf içinde yaşamayı tercih edenler gibi, kişinin mustaz'af olarak kalmasında kendi istek ve kusuru bulunursa elbette bunun sorumluluğu olacaktır. Zira bilgisiz, amelsiz ve imânsız kalmak bu hususta mazeret olamaz.¹⁰¹

Seyyid Kutub, bütüncül bakış açısıyla Nisâ sûresi 97-100. âyetlerin nüzul sebebinden hareketle sosyal-psikolojik tahlillerde bulunarak birtakım izahlar yapar. Ona göre mal ve menfaatlerini muhafaza için cihattan geri kalan, bu esnada meydana gelecek olan zorluğu göze alamayıp hicrete yanaşmayan kimseler, ayette “nefislerine zulmedenler olarak isimlendirilmiştir. Melekler onların canlarını kendilerine zulmedenler vasfıyla almıştır. Zira onlar, meşru bir mazeret olmadan İslâm'ın gölgesinde yaşanılacak bir hayatı kendilerine haram kılmışlardır. Böylece kendilerine imkân olarak sunulan asil ve hür hayatı kendilerine yasak etmişlerdir. Tam aksi olarak küfür diyarının sefil, alçak, basit ve vahşi hayatını kendileri için layık görmüşlerdir. Allah (cc) da bu tercihlerine karşılık barınacakları ve dönecekleri yerin cehennem olduğunu onlara haber vermiştir.¹⁰² Mustafa el-Merâgî de (ö. m. 1952) bunların *i'lâ-yı kelimetullah* hedefinden ayrılmalari sebebiyle bunların ahiretteki hayırlardan mahrum olmaları şeklinde kendi nefislerine yapmış oldukları zulmü; yakınları arasında kendilerine zarar gelmesinden ve onurlarının kırılmasından korktukları için hak yolunda çalışmaktan vazgeçmeleri şeklinde izah eder.¹⁰³

Nisâ sûresi 97-100. âyetleri bağlamında hicretin hikmet boyutuna bakılacak olursa klasik tefsir kültürü yanında modern tefsirlerde de naslar üzerinden farklı yorumlara kapı aralandığı görülebilmektedir. Bu hususta Seyyid Kutub, siyâk-sibâk çerçevesinde bu âyetler konulu tefsir olarak izah etmek için tefsirinde hicret başlığı açar. Ona göre Kur'ân'ın takip ettiği ilahî metot, beşerin maruz kaldığı çeşitli korku ve heyecanlara dönük reçeteler sunar. Kur'ân, bu hususları gizli bırakmaz, sessiz de kalmaz. Hatta ölüme varıncaya kadar hiçbir tehlikeyi ihmal etmez. Nitekim ona göre yaşamı tehlikeye atmamak adına Nisa 100. âyeti de hicretin gayesini “Allah yolunda/itikada dair olmak” şeklinde kayıt altına alır. Önceki âyetlerin bütününe bakıldığında makbul olan hicret Allah yolunda olmalıdır. Aksi olarak hicret, servet, zorluk ve yorgunluktan kaçmak, lezzet ve şehvetleri tatmak için olmaz. Zira dünyevî gaye için yapılan hicret asla makbul değildir. Böylece Kur'ân'ın mahiyet olarak

¹⁰⁰ Zühaylî, *Tefsiru'l-munîr*, 3/203.

¹⁰¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/124.

¹⁰² Seyyid Kutub, *Fizilâli'l-Kur'ân*, 3/412.

¹⁰³ Mustafa el-Merâgî farklı bir yaklaşım göstererek, hicret konusunda inkârcıların samimiyetsiz özür beyanı hususundan hareketle günümüzde bid'at ehlinin de kendilerine zarar gelmesini önlemek bahanesiyle zalimleri hoş tutmaları şeklinde bahane üretmelerini de bu duruma dahil eder. Ona göre, Allah rızası için zarar görme tehlikesini göze alarak hakkı ikame etmek veya dinlerini yaşayabilecekleri yere hicret etmek farz hükmünde olduğuna göre bu türden bir mazeret ileri sürülmez. Bk. Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsiru'l-Merâgî* (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1946), 5/131-132.

vurguladığı hicreti gerçekleştirenler, yeryüzünün engin havasını teneffüs etme ve dünyanın pek çok yerine ulaşma imkânına sahip olurlar. Nihayetinde de hayatın, rızkın kurtuluşun elde etme yollarını kesbederler.¹⁰⁴ Bu bağlamda Nisâ sûresi 97-100. âyetlerinden Allah ve Resulünün emriyle dinini serbestçe yaşamak ve yaymak maksadıyla hicretin teşvik edildiği, mazereti olmayan kimselerin de kınanıp ceza görecekları anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak Nisâ 97-100. âyetleri bağlamında hicret Muhammed Esed'e göre hakikî ve mecazî olarak iki anlamda kullanılmıştır. Birisi tarihi olarak Hz. Peygamber ve ashabının Mekke'den Medine'ye göç etmelerini anlatırken diğeri ise ahlâkî muhteva taşır. Ona göre hicret, şekli bir yolculuk değil de insanın Şeytan'dan Allah'a yolculuk etmesidir. Bu meyanda o ayette geçen *murâğam* kelimesine “tenha yollar anlamını vererek” bunun ruhî yolculuğun ilk adımındaki buruk yalnızlığın mecazî ifadesi olduğuna dikkat çeker.¹⁰⁵ Bu ifadeleriyle o, Allah yolunda bir eylem veya hareket etmenin adı olan hicretin ahlâkî boyutunun niyet ile ölçülebileceğini söyler.

4.4. Âyetlerin Sosyal-İçtimaî Boyutu

Nisâ sûresi 100. âyette, Allah rızası için hicret eden kimsenin gideceği yerde bir kolaylık bulacağına işaret edilmektedir. Yine bu âyette kötülükten kaçarak Allah'a ve resûlüne hicret eden kişinin evini terk edip yolda ölse de mükafatının Allah'a ait olduğu müjdelanmekte, bu durumda olan kişiye O'nun rahmet ve mağfireti hatırlatılmaktadır.

Hicret olgusuna psiko-sosyal açıdan bakılacak olursa “Allah yolunda” olanların O'nun rızasına ve iradesine uygun bir hayat yaşamak için böyle bir yaşamın mümkün olmadığı yerden mümkün olduğu bir yere hicret etmesi; bu maksatla doğduğu, büyüdüğü, çevre ve yurdunu terk etmesi gerekebilmektedir. Bu durumdaki kimseler, psikolojik açıdan zor durumda olsalar da ayette de işaret edildiği üzere bunların yeryüzünde gidilecek başka yerlerinin olması, göçeceği yerlerde çeşitli nimetler, hürriyet ve genişlik bulmaları mümkündür. Nitekim zillet, baskı ve dinî hayatın devamı bakımından tehlike altında yaşamaktansa bu olumsuzlukların bulunmadığı yerleri aramak ve buralarda dinî hayata yeniden başlamak denemeye değer bir tecrübe olacaktır.¹⁰⁶

Mevdûdî, Nisâ sûresi 97. âyet bağlamında, kişinin hicret etmeyi bulduğu yerde kalması için iki mazeretinin olabileceğini söyler. Ya kişi, İslâm'ı yaymak, Hz. Peygamber'in ve ashâbının ilk dönemde yaptıkları gibi inkâra dayalı hayat yapısını İslâm'a dönüştürmek için durabilir; ya da içinde bulunduğu zulüm ortamından çıkıp gitmeye yol bulamaz ise zalimlere tavır alarak hoşnutsuzluk içinde orada kalabilir. Mevdûdî'ye göre bu iki durum hariç, küfür diyarında yaşamak, sürekli günah içinde olmak anlamına gelir. Dolayısıyla bu durumda ayette zikredilen “hicret edecek bir İslâm diyarı bulamadık” şeklinde özür de kabul edilmez. Mazeretlerinin reddi konusunda onlara: “Şayet bir İslâm diyarı bulunamadı

¹⁰⁴ Seyyid Kutub, *Fizilâli'l-Kur'ân*, 3/415-416.

¹⁰⁵ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı (meâl-Tefsir)*, trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1/163.

¹⁰⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/124.

ise, küfre boyun eğmek için ağaç yaprakları ve keçi sütü ile besleneceğiniz bir dağ ya da orman da mı yoktu?” şeklindeki farazi cevap verilebilir.¹⁰⁷

İslâm tarihinde Mekke'den Medine'ye göçten sonra hicret olgusu hakkında ilgili âyetler üzerinden sosyolojik yorum yapılacak olursa birtakım âlimler, “*Mekke fethinden sonra hicret mecburiyeti kalkmıştır; lâkin cihâd ve iyi niyetle yurdundan ayrılmanın gerekliliği devam eder; bu sebeple savaşa çağırıldığınız zaman hemen katılın*”¹⁰⁸ hadis-i şerifini mutlak manada almışlardır. Buradan hareketle de Mekke'nin fethinden sonra hicretin söz konusu olamayacağını söylemişlerdir.¹⁰⁹ Bu hadisin maksadına dair Hz. Âişe (r.a) şöyle açıklama yapar: “Bugün artık hicret mecburiyeti yoktur, daha önce müminler, dinini korumak, bu yüzden maruz kalacağı baskılardan kurtulmak için Allah'a ve Resûlune kaçıp sığınyordu. Fetih sonrası bugün ise Allah, İslâm'ı açıkça yaşanır hale getirmiştir. Dolayısıyla mümin nerede olursa olsun Rabbine kulluk edebilme imkânına sahip olmuştur.”¹¹⁰

Sait Şimşek, mezkûr Buhârî hadisinden hareketle şu beyanda bulunur: “Zikrettiğimiz bu şartların oluştuğu her ortamda hicret etme imkânlarına sahip olan Müslüman için hicret etmek farzdır. Peygamber'in (s.a.s) 'Mekke'nin fethinden sonra hicret yoktur'” meâlindeki hadisi Mekke'de yaşayan Müslümanların artık Medine'ye hicret etmelerine ihtiyaç kalmamıştır, anlamında değerlendirilmelidir. Çünkü artık Müslümanlar hicret sonrası (Medine'de) güçlenmiştir. Dolayısıyla bir yerde toplanmalarına ihtiyaç kalmamıştır. Ayrıca Mekke'de yaşayacak Müslümanlar bundan sonra hem dinlerini öğrenme ve dinî emirleri yerine getirme hem de onurlu bir hayat yaşamak imkânına sahip olmuşlardır.”¹¹¹

Günümüz tefsirleri ekseninde ilgili âyetler ve birtakım hadisler birlikte değerlendirildiğinde, Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ettiğinde ona ittibâ edilmesi bakımından Müslümanların vahyin emrine uyup hicret etmesi farz hükmünde idi. Bunun nedenlerinden ilki, Hz. Peygamber'i desteklemek, gücünü arttırmak, Müslümanlarla beraber olmak; diğeri ise İslâm'ı öğrenmek ve yaşamak için elverişli olmayan ve dinî baskıların bulunduğu bir yere yerleşerek imân hususunu tehlikeye atmamaktır. Bu minvalde Mekke fethedildikten sonra tevhîde dayalı yaşamın önünde büyük engel olan Mekke müşrikleri kontrol altına alındığında birinci gerekçe ortadan kalkmış oldu. Bundan sonra ise hicretin farz olup olmaması ikinci gerekçeye bağlı hale geldi. Bu hususta belirleyici unsur kişinin dinî hayatı olunca hükmün mahiyetinin buna bağlı olması da tabii bir durum olacaktır. Bu minvalde klasik kaynaklarda Gayr-i müslim kimselerin kültür ve düzenlerinin hâkim bulunduğu ülkeleri veya toplumları potansiyel olarak “Dâru'l-küfr (dindarlık için uygun olmayan çevre)” kabul etmeleri nedeniyle buradan Dâru'l-İslâm'a göçülmesinin gerekliliği hususuna değinilmiştir. Ancak günümüzde Müslümanların siyasî

¹⁰⁷ Ebu'l A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 1/395.

¹⁰⁸ Buhârî, “Cihâd”, 1.

¹⁰⁹ M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 1/557.

¹¹⁰ Bu hadis ve diğer rivâyetlerin tahriri ve metin yorumları için bk. Muhammed Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, thk. 'İsâmu'ddin es-Sebâbetî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993), 8/27-34.

¹¹¹ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 1/558.

ve kültürel hâkimiyetleri bulunan ülke ve toplumlarda belli bir dinî anlayış ve yaşayışa karşı baskılar yapılabilmeğe; böyle olmakla beraber bazen de Gayr-i müslimlerin çoğunlukta oldukları bazı ülkelerde din ve vicdan hürriyetinin daha rahat olduğu görülebilmektedir.¹¹² Şevkânî (ö. 1250/1834), bu duruma dair şu görüşe yer verir: “Doğru olanın böyle yerlerden göçmenin farz hükmünde olmadığıdır. Çünkü ona göre yalnızca açıktan günah işlenmesi sebebiyle bir diyarı küfür ülkesi olarak saymak ne naslara ne de akla uygun düşmektedir.”¹¹³

Bu durumda elde edilen çıkarımlardan anlaşıldığı üzere hicretin temel gayesi küfür ve zulümden uzaklaşıp İslâmiyet’i bütünüyle yaşamaktır. Dolayısıyla âyetlerde anlatılan hususi hicret, Hz. Peygamber’in Mekke’den Medine’ye yaptığı hicrettir. Binaenaleyh şartlar oluştuğunda hicret her zaman yapılabilir. Zira Mekke’nin fethi ile son bulan hicret, Resûlullah’ın (s.a.s) hicreti olup genel olarak göç etme durumu son bulmamıştır.¹¹⁴

İbn Âşûr, hicret olgusunun hükmü bağlamında Müslümanın ikamet ettiği yeri altı maddede inceler. Hicretin günümüze yansımaları ve konumuzla alakası olması açısından bunlar özetlenerek şöyle sıralanabilir:

a) Dinini yaşayan kimselere baskı yapılan, belli bir din mensuplarının dinlerini terk etmeleri istenen ülkeler. Burada oturan Müslümanların tevhid inançlarına halele gelecektse bunların uygun yerlere hicret etmeleri, ilk dönem hicreti gibi vacip hükmünde olur. Nitekim Endülüs’te Hristiyan olmaya zorlanan Müslümanların büyük bir kısmı katliama mâruz kalmış; hayatlarını kurtarabilmek adına hicret etmişlerdir.

b) Dinî bir baskı yapılmayan, fakat Müslümanların içinde mal, namus ve can güvenliğinin bulunmadığı ülkeler. Dolayısıyla Dârul-harb niteliğinde olan böyle bir yerde mazeretsiz oturmak âlimlerce câiz görülmemiştir.

c) Din konusunda baskı, mal, can ve namus bakımından tehlike bulunmadığı halde Müslümanlara, Gayr-i müslimlere mahsus hukukun uygulandığı ülkeler. Bugün Batı’da, Hristiyanların yaşadığı ülkelerin hükmü böyle olup bu ülkelerde yerleşik olmanın hükmü konusunda İbn Âşûr, Mâlikîler’den, mekruh ve haram hükmü olarak iki görüş nakleder.

d) Müslümanlara, kendi dinlerine uygun hukuk kurallarının uygulandığı, şer’î mahkemelerin hükümlerine, âlim ve müftülerin fetvalarına göre hareket edilmesine izin

¹¹² Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 2/125-126.

¹¹³ Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, 8/27. Bu bağlamda Müslümanların ilk hicreti hakkında nazil olan âyet ve sünnetlerden anlaşıldığına göre hicret üç hikmete bina edilir; bunlardan ikisi hicretin kendisi ile ilgili, üçüncüsü ise toplum ile alakalıdır. *Birincisi*; bir Müslümanın dinî ve kişisel olarak aşağılandığı ve zulüm gördüğü bir ülkede ikamet etmesi caiz değildir. İncancına göre dinini terk etmeye zorlandığı veya orada ikamet etmesinin engellendiği bir yerde bulunan her Müslüman, dinini yaşayabileceği özgür bir yere göç etmelidir. Aksi takdirde burada kalışı günaha yol açacaktır. *İkincisi* ise; dini kabul etmek ve anlamaktır. Zira Hz. Peygamber döneminde dini öğrenmek esastı. Daha sonraları İslam’ı benimseyen biri, hükümleri bilen alimlerin olmadığı bir yerde yerleşmemeli; din ve ilim öğrenilen yere göç etmelidir. *Üçüncüsü* de Müslüman toplumla ilgilidir. Bütün Müslümanların, İslâm’ı yayan, onun hükümlerini ve sınırlarını koruyan bir topluma veya yönetime sahip olması vaciptir. Bk. Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 5/290.

¹¹⁴ Gölcük, “Kur’an’da Hicret”, 10.

verilen ülkeler. Bu durumda hicret etmek veya etmemek konusunda kınanma olmamıştır.

e) Yabancılar mağlûp olmuş, ağır şartlarla antlaşmaya razı bırakılan sömürge, manda vb. durumunda bulunan İslâm ülkeleri. Bu tür ülkelerde yönetimin başında Müslümanlar bulunduğu ve İslâmî hükümler yürürlükte olup dinî bir baskı da söz konusu olmadığında hicret mecburiyetinin olmaması tabii görülmüştür.

f) Müslümanlara baskı yapılmamakla beraber başka inanç, ahlâk ve dünya görüşlerine mensup kimselere de diledikleri gibi yaşama hürriyeti verilen, İslâm'a aykırı birtakım uygulamaların açıkça görüldüğü, din ve ahlâk kurallarını ihlal edenlere karşı yalnızca sözlü uyarıda bulunan, bazen de uyarıda bulunulmayan ülkeler. Bazı âlimler, bu tür ülkelerden hicret etmenin farz hükmünde olduğunu öne sürseler de İslâm coğrafyasında saygın âlimler ise buralarda yaşamaya devam edip göç etmeye gerek duymamışlardır.¹¹⁵

Mahiyet olarak bu konuya bakılacak olursa sosyolojik grupların oluşması açısından Mekke'den Medine'ye hicretin sonuçları şu şekilde zuhur etmiştir:

a) Mekke'de kalıp Hz. Peygamber ile hicret etmeyenler. Bunlar, müşriklerin baskısı altında onursuzca hayatı tercih etmişlerdir.

b) Mekke'de kalmakla Medine'de indirilen vahiyden habersiz olanlar. Bunlar da dinlerini öğrenme ve yaşama imkânına sahip olamamışlardır.

c) Mekke'de kalıp hicret etmeyenler. Bunlar ise Medine'ye hicret eden ve orada bir devlet kurma imkânı bulan Müslümanlar gibi inkârcılara karşı din ve vicdan hürriyetlerini koruma vasfından kendilerini mahrum bırakmışlardır.¹¹⁶

Hicret olgusunun mahiyeti özetlenecek olursa Müslümanlar, nerede olurlarsa olsunlar, güçlenene ve kendisinden itikâdî olarak bekleneni yapana kadar İslâm dinini benimsemeleri ve desteklemeleri zorunludur. Dolayısıyla kişi imânını yaşamaktan uzaklaşır, dinî yaşantısına imkân bulamazsa bu durumda göç etmesi uygun olabilir. Bu hal üzere olan kimse için hicret dinî bağlamda bir yükümlülük olur. Aksi takdirde, İslâm'a karşı olanlar, Müslüman kimsenin dinî değerlerini yok sayıp dinden uzaklaşmasına, hatta nifak veya küfre düşmesine sebebiyet verebilirler.

Sonuç

Kur'ân, bireylerin inançları uğruna öz vatanlarından ayrılmaları şeklinde yaptıkları göç olgusu için *hicret* tabirini kullanır. Bunun dışındaki doğa şartları ve benzeri zorunluluklardan hareketle yapılan göç/hicret, insanlık tarihi kadar eski ve insani bir eylem biçimi olup sosyoloji ilminde önemli bir konuma sahiptir.

Kur'ân'da pek çok âyette hicret olgusundan bahsedilmektedir. Hatta birtakım âyetlerde inananların hicret etmelerinin zorunlu olduğu, mahiyet olarak ise peygamberlerin de

¹¹⁵ Detay için bk. İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/178-180.

¹¹⁶ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 1/558.

işaretiyle belli şart ve koşullarda inananların hicret etmeleri hususunun itikadî bir mesele olduğu anlaşılmaktadır.

Nisâ sûresi 97-100. âyetlerin yorumu bağlamında gelen nakillere bakıldığında tefsir kitaplarında bu husustaki teorik açıklamalar her zaman ve mekânda ihtiyacı karşılamaya, en uygun davranışı belirlemeye yetmemektedir. Özellikle günümüz sosyolojisi perspektifinden bakıldığında modern dönem tefsirlerde bir takım çözüm yollarına cevap verildiği görülmektedir. Bu hususta tutulması gereken yol ve yöntem, âyetlerin ve hadislerin amacını kavramak ve ona göre davranmaktır.

Yine Nisâ 97. âyette Hz. Peygamberle hicret etmeyenlerin melek tarafından “Niçin hicret etmediniz?” şeklinde kendilerine sorulduğunda, mustaz’af oldukları şeklinde mazeret bildirdikleri, ancak mazeretlerinin kabul edilmeyip akıbetlerinin cehennem olacağı âyette belirtilmektedir. Zira sebab-i nüzul rivâyetlerinde de görüldüğü üzere bunların bir kısmının Bedir’de müşrikler safında savaşa katılarak kalabalık oluşturmuşlardır. Böylece bunlar, gözlerini korkutma maksadıyla müminleri şüpheye düşürmek isteyip Mekke münafıkları vasfına dahil olmuşlar, bir kısmı da irtidât ederek inkârcı olarak ölmüşlerdir. Dolayısıyla bu şekilde müşriklerin arasında yaşamaya devam eden kimseler, ister bu beraberliğin veya baskının etkisiyle yeniden şirke dönsünler, ister dönmeyip her an bu tehlike içinde yaşasınlar ayetin iktizasına göre kendilerine yazık ve kötülük etmişlerdir. Bu durumda olanların yapmaları gereken şey Müslümanların arasına gelip onlarla beraber yaşayıp güçlü bir imâna ve gereği olan ihlâsa sahip olmalarıdır.

Nisâ 98. âyette ise gerçek mustaz’afların istisna olduğu ve bunları mazeretlerinin kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle ahirette itikadî olarak bunların azaba uğratılmayacağı haber verilmektedir. Zira bunlarla ilgili nakledilen sebab-i nüzul rivâyetlerinde de hasta ve yaşlıların hicret emri kendilerine bildirildiğinde bineğine binip yolda vefat eden sahâbinin olduğu nakledilmektedir. Nisâ 100. âyette de bu hususta hicretin niyet boyutuna dikkat çekildiği bu niyetle yolda da vefat etse hicret sevabına nail olacağı bildirilmektedir. Buradan hareketle hicretin, fizikî olarak bir yerden bir yere göçmek şeklinde hakikî anlamı olduğu gibi, niyette ihlaslı ve samimi olmak anlamına geldiği görülmektedir.

İbn Âşûr, hicret olgusunun günümüz sosyolojisin bağlamında değerlendirilmesine dair birtakım izahlarda bulunmuştur. Yukarıda özetlenerek verilen onun bu yaklaşımlarının tarihe olduğu kadar günümüze de ışık tutacak ve tutarlı bir fikir verecek nitelik taşıdığı söylenebilir. Bunlardan siyasî ve tarihî meselelerle alakalı olarak sunduğu: “Din yüzünden baskı yapılmayan, fakat Müslümanlar için mal, namus ve can güvenliği bulunmayan ülkelerin Dârü'l-harb mahiyetinde olduğu, böyle yerde mazeretsiz oturmak da câiz görülmediği” maddesi bağlamında günümüzde bazı ülke veya bölgelerin bu vasıfta olduğu görülmektedir. Bu maddeden can, mal vb. durumlara maruz kalanların, hicret etmeleri anlaşırken, mazeret olmadan vatanlarını terk etmelerinin doğru olmayacağı da anlaşılmaktadır. Bu meyanda Müslüman halka sahip Bosna Hersek, Filistin ve Doğu Türkistan vb. ülkelerde yaşayanların günümüz şartlarında zulme maruz kaldıkları

durumlarda onların atalarından kendilerine varis kalan vatanlarında kalmalarının, direnmek suretiyle din ve öz kimliklerine sahip çıkmalarının daha uygun olacağını söylemek gerekir. Zira siyasî amaçlarla yurtlarından zorla çıkartılmak istenen Müslüman toplumların vatanlarını birlik şuuru ile direnmeden terk etmeleri, yıllarca üzerinde yaşadıkları ve atalarından tevarüs ettikleri toprakların Gayr-i müslimler tarafından işgal edilmesine sebebiyet verecektir.

Sonuç olarak belirtilecek olursa âyetler ve hadisler perspektifinden meseleye bakıldığında hicret veya bulunduğu yerde kalmak mecburiyetini, “siyasî ve kültürel hâkimiyet” yerine “din, düşünce ve vicdan hürriyeti” şeklinde günümüze yansıtmak daha isabetli olacaktır. Zira ele aldığımız âyetlerin verdiği mesaja bakılacak olursa Hz. Peygamber'in emrettiği hicret, inanç ve vicdan hürriyetine kavuşma bağlamında olmuştur. Bu hususî hicret emrine uymayıp dünyevî birtakım hevesler ile bulunduğu yerde kalanlar, dinî açıdan savrulmalar, hatta mürtet vasfına müstahak olmaya varan sonuçlara maruz kalmışlardır. Özetle Nisâ 97-100. âyetlerde bahsi geçen hususi hicret, Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye yaptığı hicrettir. Bunun dışında ise inanç hürriyeti ve bilgiye dayalı dindarlığı engellemeye dair şartlar oluştuğunda hicret her zaman yapılabilir. Binaenaleyh Mekke'nin fethi ile son bulan hicret Resûlullah'ın (s.a.s) hicreti olup genel anlamda göç etme durumu son bulmamıştır.

Kaynakça | References

- 'Akk, Hâlid 'Abdurrahmân. *Teshîlu'l-vusûl ilâ ma'rifeti esbâbîn-nüzûl*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1998.
- Alptekin vd., M. Yavuz. “Göç Sosyolojisinde Temel Kavramlar”. *Göç Sosyolojisi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2023.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbu'l-eşrâf*. thk. Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Canberk, İsmail, Gündüz, Ahmet. “Kur'ân'da Özgürlük Bağlamında Hicret”, *Antakiyat: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2024), ss. 107-131.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-ta'rifât*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1985.
- Çetiner, Bedrettin. *Fâtîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 3. Basım, 2002.
- Demirkol, Nihat. *Kur'an'da Göç Olgusu/Göç Olgusuna Otantik Yaklaşım*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2023.
- Doğu, Yaşar. *Kur'ân-ı Kerîm'de Hicret*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayıncılık, ts.
- Fîruzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmusu'l-muhîd*. thk. Mektebetu Tahkîki't-Turâş fî Muesseseti'r-Risâle. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2005.
- Gölcük, Şerafettin. “Kur'an'da Hicret”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986), ss.

8-20.

Görgeç, Gülsüm. *Kur'ân Kıssaları Bağlamında Hicret*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdulhamid Hindavî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.

İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib. *el-Muharreru'l-veîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdu's-Şâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1422/2004.

İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2004.

İbn Ebî Hâtim. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mekke-Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997.

İbn Fâris. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Hişâm, Abdulmelik. *es-Siretu'n-nebeviyye*. thk. Mustafa Sakâ İbrahim el-Ebyârî-Abdulahâfîz eş-Şelebî. 2 Cilt. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Babî'l-Halebî, 1964.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Abdullâh Aliyyu'l-Kebîr, Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî. Kâhire: Dâru'l-Me'arif, ts.

Kâdî, Abdulfettâh. *Esbâb-ı nüzul*. trc. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.

Karagöz, İsmail vd., Dinî Karamlar Sözlüğü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2015.

Kitabı Mukaddes/Eski ve Yeni Ahit. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1996.

Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câm'i li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî. 20 Cilt. Kâhire, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.

Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1946.

Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.

Mucâhid b. Cebr. *Tefsîru Mucâhid*. thk. Muhammed 'Abdusselâm Ebu'n-Nîl. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.

Muhammed Esed. *Kur'an Mesajı (meâl-Tefsîr)*. trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.

Muhammed Hamidullah. *İslâm Peygamberi*. trc. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991.

Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Muessesetü'l-târîhi'l-'Arabî, 2002.

Muslim, Ebu'l- Hüseyin Muslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1992.

Neysâbü'rî, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Ali el-Vâhidî. *Esbâbu nuzûli'l-Kur'ân*. thk. 'İsâm b. 'Abdulmuhsin. Demmâm: Dâru'l-İslâh, 1992.

Önkal, Ahmet. "Hicret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 1998, ss. 458-

462.

Râgıb el-İşfehânî. *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2004.

Reşid Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. Kâhire: Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.

Sâhib b. Abbâd. *el-Muhît fî'l-luga*. thk. eş-Şeyh Muhammed Hasan Ali Yâsîn. 11 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1994.

Sarıçam, İbrahim. *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesaj*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

Seyyid Kutub. *Fizilâli'l-Kur'ân*. trc. Bekir Karlığa, M Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler. 16 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.

Sırma, İhsan Süreyya. *Müslümanların Tarihi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Soycan, Mustafa. "Taberî Tefsirinde Hicret". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 3/1 (2019), ss. 123-156.

Suyûtî, Celâluddin. *Lubâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl*. thk. Yâsir Salah 'Azzeb. Mısır: Mektebetu't-Tevfikyye, ts.

Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1998.

Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed. *Neylu'l-evtâr*. thk. 'İsâmuddin es-Sebâbetî. 6 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1993.

Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kâhire: Dâru Hecr, 2001.

Yalçın, Cemal. *Göç Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayınları, 2004.

Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvad. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998.

Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Zühaylî, Vehbe. *Tefsîru'l-munîr*. trc. Hamdi Arslan vd. 10 Cilt. İstanbul: Risale Yayınları, 4. Basım, 2013.



Sûfîlerin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı: Zâhirden Bâtına

Mustafa Şeref AYDIN | orcid.org/0000-0002-8899-477X | msaydin@sinop.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Sinop, Türkiye

<https://ror.org/004ah3r71>

Öz

Müteşâbih meselesinin, İslam tarihinin önemli meselelerinden birisi olduğu söylenebilir. Kur'an ve hadislere bakıldığında Allah'ın arşa istiva etmesi, eli, yüzü, gözü ve beraberliği gibi bazı müteşâbih kavramların geçtiği görülür. Aslında dilin yapısı gereği bazı kelimeler çok açık iken bazıları çok kapalıdır. Müteşâbih olan kavramları olduğu gibi kabul eden Müşebbihe ve Mücessime mezhepleri Allah'ı yaratılmışlara benzetmişler ve ümmet arasında derin görüş ayrılıklarına sebebiyet vermişlerdir. Ehl-i sünnet ve bu meyanda sûfîler ise Allah'ın hiçbir varlığa benzemediğini ifade ederek O'nu tenzih etmişlerdir. Kur'an ve hadislerde geçen müteşâbih kelimelerin te'vil edilmesinde selef ve halef âlimlerinin farklı yaklaşımları bulunmaktadır. Sef âlimleri genelde bu tarz ayetleri te'vil etmezken halef âlimleri dönemin ve şartların getirdiği zorunluluktan dolayı te'vil yoluna gitmişlerdir. İlk dönem sûfîleri, selef âlimlerinin metoduna, sonraki sûfîler ise halef âlimlerinin metoduna uygun hareket etmişlerdir. Konu, Müslümanların ilk asırlardan beri ayrışmalarına vesile olduğu için çok önemli hale gelmiştir. Araştırmamız, meseleye fakihlerin, muhaddislerin, mütekellimlerin, müfessirlerin ve sûfîlerin bakış açıları hakkında tespitler yapmayı hedeflemektedir. Çalışma yapılırken konuyla ilgili kelimeler, hadis, fıkıh, tefsir ve işârî tefsir kaynakları taranıp elde edilen veriler karşılaştırmalı olarak tahlil edilerek çeşitli sonuçlar çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İşârî Tefsir, Müfessir, Müteşâbih Ayet, Te'vil.

Atıf Bilgisi

Aydın, Mustafa Şeref. "Sûfîlerin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı: Zâhirden Bâtına". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), 875-905. DOI: 10.69576/ihya.1636379

Geliş Tarihi	09 Şubat 2025
Kabul Tarihi	10 Temmuz 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

The Sufi Approach to Allegorical Verses: From Zahir (Outward) to Batin (Inward)

Mustafa Şeref AYDIN | orcid.org/0000-0002-8899-477X | msaydin@sinop.edu.tr

Asst. Prof., Sinop University, Faculty of Theology, Department of Sufism, Sinop, Türkiye

<https://ror.org/004ah3r71>

Abstract

The issue of mutashabih verses can be regarded as one of the most significant theological concerns in Islamic history. When we examine the Qur'an and hadiths, we encounter several ambiguous expressions—such as Allah's establishment on the Throne, His hand, face, eye, and nearness—which have given rise to interpretive challenges. Due to the inherent structure of language, some words carry precise meanings while others remain inherently ambiguous. Sects such as the Mushabbiha and Mujassima, which interpreted mutashabih concepts literally, likened Allah to His creation and thus contributed to deep theological divisions within the ummah. In contrast, the Ahl al-Sunnah and the Sufis emphasized that Allah is unlike any created being and upheld His absolute transcendence. The scholars of the Salaf and Khalaf adopted differing approaches to the interpretation of mutashabih expressions in the Qur'an and Sunnah. While Salaf scholars generally refrained from interpreting such verses (tafwid), Khalaf scholars engaged in interpretation (ta'wil) in response to the intellectual and cultural necessities of their time. Early Sufis largely followed the method of the Salaf, whereas later Sufis aligned themselves more with the interpretive approach of the Khalaf. This issue has gained considerable importance due to its role in sectarian divisions among Muslims since the early centuries. This study aims to examine the perspectives of jurists (fuqahā'), hadith scholars (muhaddithūn), theologians (mutakallimūn), exegetes (mufasssīrūn), and Sufis regarding the question of mutashabih. The research involved a comprehensive review of primary sources in theology (kalām), hadith, jurisprudence (fiqh), exegesis (tafsīr), and esoteric (ishārī) commentary. The findings were comparatively analyzed, and various conclusions were drawn.

Keywords: Sufism, Ishari Tafsir, Mufasssir, Mutashabih Verses, Ta'wil.

Citation

Aydın, Mustafa Şeref. "The Sufi Approach to Allegorical Verses: From Zahir (Outward) to Batin (Inward)". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), 875-905. DOI: 10.69576/ihya.1636379

Date of Submission	09 February 2025
Date of Acceptance	10 July 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

This article investigates the complex and layered approaches adopted by Sufi scholars toward the interpretation of *mutashabih* (ambiguous or allegorical) verses in the Qur'an, with a particular emphasis on the hermeneutical tension between *zāhir* (apparent) and *bāṭin* (inner) meanings. The subject of *mutashabih* has been one of the most enduring and contentious issues in Islamic theological discourse, not only due to its inherent linguistic opacity but also because of the profound theological implications involved in interpreting divine attributes that appear to bear anthropomorphic connotations. These include Qur'anic references to Allah's "hand," "face," "eye," "abiding on the Throne," and "being with His servants." The study explores how various Sufi thinkers engaged with these verses across different historical contexts and intellectual traditions, seeking to uphold the doctrine of *tanzīh* (divine incomparability) while also delving into the esoteric dimensions of revelation. The article provides a diachronic comparison between early Sufi figures who generally refrained from interpreting *mutashabih* verses—such as Sahl al-Tustarī and Abu al-'Abbās Ibn 'Aṭā—and later Sufi scholars like Rūzbihān Baqlī, al-Qushayrī, Ibn 'Ajība, and Ismā'īl Ḥaqqī al-Burūsawī, who engaged in more elaborate *ta'wīl* (allegorical exegesis). While early Sufis aligned with the methodology of the Salaf (pious predecessors) and advocated *tafwīḍ* (consigning the meaning to Allah), later generations of Sufis adopted interpretive methods more akin to those of the Khalaf (successors), employing mystical insight and symbolic language grounded in spiritual experience, particularly *kashf* (unveiling) and *mushāhada* (spiritual witnessing). In addition to tracing Sufi interpretations, the study contextualizes them within broader Islamic intellectual traditions, offering comparative analysis with the approaches of *mufasssīrūn* (Qur'anic exegetes), *mutakallimūn* (theologians), *fuqahā'* (jurists), and *muḥaddithūn* (hadith scholars). The work pays particular attention to the methodological distinctions between these disciplines, highlighting, for instance, how classical Hanafi legal theory categorized scriptural terms based on clarity—placing *mutashabih* expressions at the furthest end of obscurity. The article also addresses the long-standing exegetical debate over Āl 'Imrān 3:7, examining divergent views regarding whether the phrase "those firmly grounded in knowledge" (*al-rāsikhūn fī al-'ilm*) are capable of understanding the true meanings of *mutashabih* verses. Drawing upon a wide range of sources in *kalām*, *tafsīr*, *ḥadīth*, *fiqh*, and especially *ishārī tafsīr* (mystical exegesis), the study explores symbolic readings of key *mutashabih* expressions. For example, Allah's "abiding on the Throne" (*istiwā'* *'alā al-'arsh*) is often interpreted not as a physical act but as a metaphor for divine sovereignty, command, or absolute dominion. Allah's "hand" is explained as an allegory for divine power, generosity, or support, while His "face" is variously taken to mean divine presence, pleasure, essence, or permanence. Similarly, the Qur'anic notion of Allah's "togetherness" (*ma'iyya*) with His servants is interpreted as an expression of His omniscience, mercy, or protective aid—without implying spatial proximity or corporeality. A substantial portion of the article is dedicated to exploring the reasons why early scholars—including the Prophet's Companions, the *Tābī'ūn*, and leading early jurists such as Mālik ibn Anas and Abū Ḥanīfa—exercised great caution in interpreting *mutashabih* texts. Their stance was often rooted in a desire to avoid theological missteps such as anthropomorphism (*tajāsīm*) or corporealism (*taṣwīr*). However, later Sufi scholars, while

remaining firmly grounded in the doctrine of divine transcendence, pursued deeper symbolic meanings as part of their broader spiritual quest for ma'rifa (gnosis). These interpretations were not merely speculative but often the fruit of disciplined spiritual training, self-purification, and inner unveiling—making Sufi exegesis both distinct and deeply experiential. The article also considers how Sufi scholars differed among themselves. While figures like al-Tustarî insisted that no one but Allah knows the meanings of mutashabih verses, others such as Ibn 'Ajîba argued that those who are spiritually purified and reach the station of certainty (yaqîn) can, through divine grace, be granted partial insight into such meanings. This internal diversity underscores the dynamic hermeneutical landscape within Sufism, where interpretive practices could vary significantly depending on theological orientation, spiritual maturity, and historical setting. Ultimately, the article concludes that the Sufi tradition, across its various currents, remained unwavering in its commitment to safeguarding the transcendence of Allah. Whether through silent submission (tafwîd) or illuminated interpretation (ta'wîl), Sufis consistently rejected any reading that would suggest likeness between the Creator and creation. Their efforts to explore the bâtin dimensions of divine speech contributed significantly to the broader Islamic hermeneutical legacy, offering rich layers of meaning while preserving core doctrinal boundaries. This interdisciplinary study thus not only charts the interpretive evolution within Sufism but also contributes to ongoing conversations in Islamic theology, Qur'anic studies, and mysticism. By examining how ambiguity in scripture was negotiated across intellectual and spiritual traditions, the article offers a comprehensive account of how Sufi scholars have engaged with one of the most theologically charged aspects of the Qur'anic revelation.

Giriş

Şibh kökünden türeyen müteşâbih sözlükte; benzeşen,¹ zihnin ayırt etmede aciz kaldığı iki şeyin birbirine benzemesi² gibi manalara gelmektedir. Tefsir ilminde ise müteşâbih, muhkemin mukabili olduğu için her ikisinin tarifini vermek yerinde olacaktır. Buna göre “muhkem, manası kolaylıkla anlaşılan, hârici bir tefsire ihtiyaç göstermeyen ve tek manası olan ayetler; müteşâbih ise birçok manaya ihtimali olup, bu manalardan birini tayin edebilmek için hârici bir delile ihtiyacı olan ayetler”³ şeklinde tarif edilmiştir.

Muhkem ve müteşâbih kavramları Kur'an'da bazı ayetlerde sözlük manalarıyla kullanılmıştır. Mesela “Bu Kur'an; ayetleri, hüküm ve hikmet sahibi (bulunan ve her şeyden) hakkıyla haberdar olan Allah tarafından muhkem (eksiksiz, sağlam ve açık) kılınmış, sonra da Allah'tan başkasına kulluk etmeyiniz diye ayrı ayrı açıklanmış bir kitaptır” (Hûd 11/1) ayetinde muhkem kelimesi bunlardandır. Ayetteki muhkem kelimesi bazı müfessirler tarafından, Kur'an'da hiçbir çelişkinin olmaması, onun değiştirilememesi, Allah'tan nâzil olması,⁴ kendisinde eğrilik olmayıp batıl şeylerden uzak bir kitap olması,⁵ emir ve nehiyleriyle muhkem olup ibret alanlar için sapa sağlam olması⁶ şeklinde açıklanmıştır. Bazı sûfiler ise muhkemi, Kur'an'ın âriflerin kalplerinde sağlam bir şekilde durması, emir ve nehiyler ihtiva etmesi, vera sahipleri için muhkem olması,⁷ kendisinde şüphe ve çelişkinin bulunmadığı hak ve eksikliğin bulunmadığı bir kitap⁸ şeklinde açıklamışlardır. Müfessir ve sûfilerin yorumlarının birbirine benzer veya yakın olduğu görülmektedir.

“Allah sözün en güzelini; ayetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir” (Zümer 39/23) ayetinde ise müteşâbih kelimesi sözlük manasında kullanılmıştır. Ayetteki müteşâbih kavramı, Kur'an'ın nur, doğruluk ve denklik açısından ayrıca ayet ve harflerinin birbirine benzemesi bununla beraber indirilen kitapların tamamının ihtiva ettiği emir ve yasaklar, teşvik edilen ve korkutulan meseleler açısından birbirine benzemesiyle tefsir edilmiştir.⁹ Müteşâbih

¹ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 13/503.

² Muhammed A'lâ b. Ali Tehânevî, *Keşşâfû istulâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut, 1996), 2/1437.

³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 128.

⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Fatma Yûsuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 2/507; Ebû'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, thk. İbrahim Besyûnî (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye, 2000), 2/120. Baklî ise Kur'an'ın değiştirilememesini onun kudem sıfatıyla izah etmiştir. Çünkü ona göre kadîm olan değişmez. Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân fî hakâ'iki'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1429), 2/104.

⁵ Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed Semerkandî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Ali Muhammed Muavvid v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993), 2/115.

⁶ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid ibnû Abdilmaksud (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 2/455, 456.

⁷ Ebû Abdirrâhmân Muhammed b. el-Hüseyn Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421), 1/312.

⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 2/5.

⁹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/122.

kavramı Kur'an'ın tamamının belâgat ve fesahat, kıssaların uyumlu olması, açıklamaların birbirini kuvvetlendirmesi ve ihtiva ettiği ilimlerin tamamının Allah'ın azametini ifade etmede birbirine benzer olmasıyla¹⁰ tefsir edilmiştir. Burada öne çıkan yorumlar belâgat, fesahat ve manaların birbirine benzer olmasıdır.

Bazı sûfîler ise müteşâbihi Kur'an'ın tamamının îcâz ve belâgat açısından birbirine benzemesi,¹¹ yaratılmışların sözüne değil ayetlerin birbirine benzemesi¹² şeklinde yorumlar. Bazıları ise lafızların birbirine benzediğini ancak manalarının farklı olduğunu ifade eder. Buna misal olarak salât kelimesi verilir. Salât, sözlükte dua, istilahta belli şekil, rükün, şart ve hareketlerden müteşekkil ibadet, Hakk'ın işaretinde de Allah'a dönmek demektir.¹³ Bu yorumların da genel olarak müfessirlerin yorumlarına benzediği söylenebilir.

Diğer bir ayette ise “Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir” (Âl-i İmrân 3/7) buyrularak ayetlerin bir kısmının muhkem bir kısmının ise müteşâbih olduğu bildirilmiştir. Ayetteki muhkem ve müteşâbih kavramlarının manaları konusunda ihtilaf edilmiştir. Müfessirlerin bu konudaki yorumları şu şekildedir: 1. Muhkem nâsîh olan, müteşâbih mensûh olandır. 2. Muhkem Allah'ın, manaları birbirine benzemeyecek şekilde helal ve haramı beyan ettiği ayetlerdir. 3. Muhkem, sadece bir manaya muhtemel olan, müteşâbih birçok manaya muhtemel olandır. 4. Muhkem, lafızları tekrarlanmayan, müteşâbih lafızları tekrarlanandır. 5. Muhkem farz, va'd ve va'id içeren ayetler, müteşâbih kıssalar ve mesellerdir. 6. Muhkem, âlimlerin te'vilini bilip mana ve tefsirini anladıkları ayetlerdir. Müteşâbih kıyametin kopma vakti, güneşin batıdan doğması ve Hz. İsa'nın nüzulü gibi sadece Allah'ın bildiği şeylerdir. 7. Muhkem, istidlale gerek kalmaksızın kendi başına anlaşılan şeydir. Müteşâbih tersidir. 8. Muhkem, hükümlerinin manaları akılla bilinen ayetlerdir. Müteşâbih namazın sayıları ve orucun Ramazan ayına tahsisi gibi hükümlerinin manaları akılla bilinmeyen ayetlerdir.¹⁴ Görüldüğü gibi muhkem ve müteşâbih konusunda birbirinden farklı birçok görüş bulunmaktadır.

Meseleye bütüncül yaklaşmak açısından burada kısaca diğer ilim dallarının muhkem ve müteşâbih anlayışlarına temas etmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

Hanefi usulcüler, manaya açıklık bakımından lafızları sırasıyla zâhir, nas, müfesser ve muhkem şeklinde dörtlü bir taksime tabi tutarlar. Manaya kapalılığı açısından ise lafızlar

¹⁰ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabî, 1420), 26/446.

¹¹ Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 3/278; Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 8/97.

¹² Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 3/211.

¹³ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed Necmeddîn Dâye, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2009), 5/209.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, 1/246, 247; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/369, 370; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr Zerkeşî, *el-Bürhân fi ulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebû'l-fazl İbrahim (Dâru İhyâi'l-kütübî'l-arabiyye, 1957), 2/69; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebû'l-fazl İbrahim (el-Hey'etü'l-misriyye, 1974), 3/4.

hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih şeklinde yine dörtlü bir taksimde incelenir. Fakihlere göre en açık lafız muhkem, en kapalı lafız ise müteşâbihtir.¹⁵

İlk dönem hadis âlimlerinin genel tavrı müteşâbih ayet ve hadisleri yorumlamama yönündedir. Ancak buna rağmen bazı âlimler kısıtlı sayıda ayet ve hadisleri yorumlamak durumunda kalmışlardır. Mesela Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), öğrencisi Mükâtil b. Hayyân (ö. 150'den önce) ve Süfyan es-Sevrî (ö. 161/728) gibi bazı muhaddisler Allah'ın beraberliğini ifade eden ayet ve hadisleri O'nun ilmi, gücü ve hükmü ile açıklamışlardır.¹⁶ Allah'ın dünya semasına indiğini belirten hadisi, selef âlimlerinin cumhuru ile bazı kelimacılar te'vil etmeden kabul etmişlerdir. Ancak Allah'ın yaratılmışlara benzemediği genel kuralına göre de O'nu tenzih etmişlerdir. Evzâî (ö. 157/774) ve İmam Mâlik (ö. 179/795) gibi te'vil yoluna gidenler ise dünya semasına inenin Allah'ın rahmeti, emri ve meleklerinin olduğunu ayrıca dua edenlere Allah'ın karşılık verdiğini ifade etmişlerdir.¹⁷

Kelam âlimlerinin meseleye bakış açısını iki dönemde ele almak mümkündür. İlk dönemi temsil eden selef âlimleri, arşa istiva, Allah'ın eli, yüzü gibi müteşâbih ayet ve hadisleri te'vil etmeden kabul etmişlerdir.¹⁸ Bunlar Allah'ın keyfiyetsiz sıfatlarıdır.¹⁹ Onların bu tavrına tefvîd denilir.²⁰ Bununla beraber "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" (Şûrâ 42/11) ayetinden yola çıkarak Allah'ı yaratılmışlara benzeyen her türlü vasıftan tenzih etmişlerdir. İkinci dönemi temsil eden halef âlimleri ise şartlar gereği müteşâbih ayet ve hadisleri dil kurallarına riayet ederek ve Allah'ı yaratılmışlara benzetmeden şanına

¹⁵ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1993), 1/163 vd; Vehbe Zühaylî, *el-Vecîz fî Usûlî'l-fikh* (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-fikr, 1999), 175 vd.

¹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhaki, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü's-sevâdî, 1993), 2/341, 342.

¹⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabî, 1392), 6/36, 37; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulkadir Şeybe el-Hamd (Riyad, 1421), 3/30; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1421), 7/290.

¹⁸ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ebzat (İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri içerisinde)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 50; Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye (İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri içerisinde)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 61; Ahmed b. Hasan Beyâzîzâde, *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. Çelebi İlyas (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000), 100. Beyhakî, arşa istivanın keyfiyetsiz bir şekilde olduğuna dair bazı âlimlerin görüşünü zikrettikten sonra selef âlimlerinden bu konuda aynı minval üzere birçok rivayet aktarıldığını belirtir. Ayrıca İmam Şâfiî (ö. 204/820), İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve başka âlimlerin de görüşünün bu yönde olduğunu bildirir. Beyhaki, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, 2/307.

¹⁹ Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber (Alî el-Kârî'nin Şerhu'l-fikhi'l-ekber'i ile beraber)* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.), 66, 67.

²⁰ Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814), selef âlimlerinin bu konudakini tavrını şu şekilde özetler: Allah'ın Kur'an'da kendisini vafsettiği şeylerin tefsiri onların okunmasıdır. Nasıl denemez. Allah, başkalarına da benzetilemez. Kimse o ayetleri tefsir edemez. Bu konuda susmak gerekir. Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Kitâbü's-Sıfât*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fakîhî, 1983, 70; Beyhaki, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, 2/117, 307.

yaraşır şekilde te'vil etmişlerdir.

Buna mukabil Meşebbihe ve Mücessime mezhepleri müteşâbih ayet ve hadisleri Allah'ı yaratılmışlara benzeterek²¹ ve O'nu cisim²² kabul ederek yorumlamışlardır. Onlara göre Allah'ın bizim gibi organları, altı cihetten yönü,²³ sınırı²⁴ ve benzeri yaratılmışların özellikleri olan vasıfları bulunmaktadır.

Allah'ın arşa istiva etmesi, eli, yüzü ve gözü gibi şeyler, haberî sıfatlar olarak kabul edilmektedir.²⁵ Bunların te'vil edilip edilmemesinde ve kabul edilme şeklinde tarih boyu birçok ihtilaf olmuştur. İlk dönem Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğu hiç te'vile gitmemiş sonrakiler ise dönemin zorlayıcı şartları gereği Allah'ı şanına yaraşır şekilde te'vil etmişlerdir.²⁶

Günümüze kadar müteşâbih meselesi ile alakalı birçok ilmî çalışma yapılmıştır. Son dönemde yazılan bazı kitap ve makaleler şunlardır: Hüseyin Nassâr, el-Müteşâbih; Abdülmün'im Kâmil Şuayr, Delilü'l-hayrân fî Müteşâbihâtî'l-Kur'an; Muhammed Aydın, Kur'an'ı Kerim'de Lafzî Müteşâbihler; Muhsin Demirci, Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine; Yusuf Işıcık, Kur'an'ı Kerim'de Müteşâbih ve Te'vili; Mustafa Güven, Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşâbih Bir Kavram Olarak İstiva; Hikmet Akdemir, Mesnevi'de Müteşâbih Ayetlerin Yorumu; Mahmud Esad Erkaya, Kurtubalı Mutasavvıf Abdülcelîl el-Kasrî ve Müteşâbih Hadislere Dair Şerhu Müşkîlî'l-Hadis Adlı Eseri, Hasan Keskin, Marifetnâme'de Müteşâbihât.

Zikredilen bu çalışmalar, müteşâbih meselesini daha çok müfessirlerin bakış açısıyla ele almıştır. Bazı çalışmalar ise sadece bir sûfi üzerinden ilerlediği için o sûfi özelinde kalmıştır. Dolayısıyla sûfîlerin konu hakkında düşünceleri bir bütün olarak ortaya konmuş değildir. Biz ise çalışmamızda meseleye interdisipliner bir şekilde bakıp hem müfessirlerin hem de sûfîlerin müteşâbih ayetler hakkındaki yorumlarını zikrederek bu alana bir katkıda bulunmayı amaçladık.

1. Müteşâbih Ayetlerin Te'vilinin İmkânı

Âl-i İmrân 3/7 ayetindeki meselelerden birisi müteşâbih ayetlerin bilinebilmesi

²¹ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Dâru'l-âfâkî'l-cedîde, 1977), 214; Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir İsferâyînî, *et-Tebîr fî'd-dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciye 'anî'l-fırakî'l-hâlikin*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Lübnân: Âlemü'l-kütüb, 1983), 219, 220.

²² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtûrîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Dâru'l-câmîâtü'l-misriyye, ts.), 92, 102; Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl Eşarî, *Makâlâtü'l-islâmîyyîn*, thk. Nuaym Zerzûr (Mektebetü'l-asriyye, 1426), 2/381.

²³ Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ - Ali Hasen Fâûr (Beyrut: Dâru'l-marife, 1993), 1/125.

²⁴ Eşarî, *Makâlâtü'l-islâmîyyîn*, 2/383.

²⁵ Ebû'l-Abbâs Takîyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlîm İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Câmiatü'l-imâm Muhammed b. Suûd'l-islâmîyye, 1986), 2/327, 598.

²⁶ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi* (İstanbul: Damla Yayınevi, ts.), 81, 113-116, 124.

sorunudur.²⁷ Tefsir kitaplarına bakıldığında müteşâbih ayetlerin te'vilini bilen kimseler noktasında iki görüşün olduğu fark edilecektir. Müfessirlerin cumhuru, durak işaretinin ayette geçen lafzatullahın üzerinde olduğunu söylerler ve ayetin ilgili kısmına “Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir” manası vererek müteşâbihlerin manalarının sadece Allah (cc) tarafından bilindiğini savunurlar. Ancak bazı müfessirler, durak işaretinin “ve'r-râsihûne fî'l-ilm” kelimesi üzerinde olduğunu söyleyerek mananın “Oysa onun gerçek manasını ancak Allah ve ilimde derinleşenler bilir” şeklinde²⁸ olduğunu belirtirler.²⁹ Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Dahhâk b. Müzâhim, Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725), Muhammed b. Ca'fer b. Zübeyr (ö. 110-120 arası 728-738), Rebî b. Enes (ö. 139/756), Ali b. İsmâil el-Eşarî (ö. 324/935) ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) ikinci görüşü savunanlar arasında zikredilmektedir. Hatta ilk asırlarda birinci görüşü savunanların daha çok ikinci görüşü savunanların çok az olduğu, asırlar ilerledikçe ise durumun tam tersine döndüğü ifade edilmiştir.³⁰ Müteşâbihleri ilimde derinleşenlerin bilmesi gereğinin sebebi olarak Allah'ın hiçbir kimsenin bilemeyeceği bir şeyle kullarına hitapta bulunmasının uzak bir ihtimal olacağı söylenmiştir.³¹ Ayrıca muhakkik âlimlerin Allah'ın faydası olmayan bir şeyi konuşmasının mümkün olmadığını ifade ettikleri zikredilmiştir.³²

Sûfilerin bu meseledeki görüşleri ise şu şekildedir: Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 283/896), Kur'an'ın müteşâbih ayetlerinin te'vilini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği, biliyorum diyenin de bu sözünde yalancı olduğu görüşüne yer vererek bu konuda müfessirlerin cumhuru gibi düşünmektedir.³³ İlk dönem sûfilerinden Muhammed Vâsîfî (320/932/den sonra) ilimde derinleşenlerin/râsihûn, gayblerin gaybi ve sırrın sırrında ruhlarıyla rûsûh kesbedenler olduğunu ifade eder. Bununla beraber onların ilim deryasına daldığını, kendilerine her ayet ve harfin altında bulunan hazinelerde saklı manaların açıldığını ve bu hazinelerden inci ve mercan derleyerek hikmet tarzında ifade ettiklerini

²⁷ Ayette muhkem, müteşâbih, te'vil, kalplerinde eğrilik bulunanlar, ilimde derinleşenler, akıl sahipleri ve benzeri konular bulunmaktadır. Bu ayet özelinde bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bazıları şunlardır: Mehmet Kara, “Müteşâbih Ayetlerin Te'vilinin Bilinip Bilinememesi İle İlgili Yorumların Oluşmasında Âl-i İmrân Sûresi 7. Ayetteki Vakf Yerin Rolü”, *Mütefekkir* 8/15 (2021); M Fatih Kesler, “Âl-i İmrân Sûresi 7. Ayeti Yeniden Okumak”, *Diyanet İlmî Dergi*, 49/4 (2013); Sahiron Syamsuddin, Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. Ayetindeki Muhkemât ve Müteşâbihât'a İlişkin Taberî ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi, Çev: Zülfikar Durmuş, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2/3 (2002).

²⁸ Ayetteki vakf işaretinin bulunduğu kelimeye göre ayetin hangi manalara geldiğine dair bkz. Kara, “Müteşâbih Ayetlerin Te'vilinin Bilinip Bilinememesi İle İlgili Yorumların Oluşmasında Âl-i İmrân Sûresi 7. Ayetteki Vakf Yerin Rolü”, 146, 147, 155-159.

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, 1/248; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/372. Cumhurun ve karşılarında yer alan âlimlerin kimler olduğu ve konu hakkında geniş açıklama için bkz. Hüseyin Nassâr, *el-Müteşâbih* (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 2003), 72-74.

³⁰ Hüseyin Nassâr, *el-Müteşâbih*, 73, 74.

³¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müstasfâ fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-kütüb-il-ilmîyye, 1993), 85.

³² Nevevî, *el-Minhâc*, 16/218.

³³ Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh Tüsterî, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hasen Muhammed (Dâru'l Harem li't tûrâs, 1425), 119.

zikreder.³⁴ Bu yorumlardan sûfîlerin bazılarının, müteşâbih ayetlerin manalarını hiç kimsenin bilemeyeceğini savunduğu diğerlerinin de bazı kimselerin bileceğini savunduğu anlaşılmaktadır.

Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî (ö. 465/1072), Kur'an'daki hitabın, zâhir ve müphem olarak iki kategoride geldiğini belirtir. Ona göre zâhir, açık ve anlaşılır, müphem ise te'vili, müşkil olandır. Birinci kısım şeriatin hükümlerini açıklamak ve zâhir ehline yol göstermek içindir. İkinci kısım ise ona yabancı (belki art niyetli) olanların gönüllerini (manaların hakikatine karşı) korumak içindir.³⁵ Kuşeyrî, âlimlerin usûle (anlama kurallarına) uygun olacak şekilde Kur'an'ın manalarını anlamak için derinlemesine ilim öğrendiklerini, anlayamadıkları meseleleri ise Allah'a havale ettiklerini ifade eder. Ona göre işaret ehli (sûfîler), Kur'an'ı anlamak için kalp huzuruyla kulak kabartırlar ve anlayışlarına gelen bilgiler üzerine de keşfin verdiği işaretleri bina ederler. O, keşif ehline gelen bu bilgilerin gizlenmesi istendiğinde onların adeta dilsiz gibi olup bu bilgileri açıklamadıklarını ancak açıklamaları istendiğinde de hakkı beyan ettiklerini bildirerek keşif ehli sûfîlerin bu konudaki tavırlarını aktarır. Ayrıca ilimlerini Allah'tan alan kimselerin imanlarının tehlikelerden uzak, yakîne yakın olduğunu zikreder.³⁶ Kuşeyrî'nin bu açıklamalarından onun da bazı kimselerin müteşâbihlerin manalarına ulaşabileceklerini kabul ettiği anlaşılıyor.

Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209), yakînin hakikat denizlerini aşamayan, tahkikin aynasına bakamayan kimselerin müteşâbihlerin manalarına ulaşamayacaklarını iddia eder. Çünkü müteşâbihleri her şeyde Allah'ı (yarattığı şeylerde O'nun eserlerini) gören aşk ehli makamına ulaşanlar anlarlar. Baklî, bu manayı kuvvetlendirmek için isim vermeden mana ehlinden birinin "baktığım her şeyde Allah'ı gördüm" sözünü aktarır. Sonra bu sözü şu şekilde açıklar: Bu durum, kâinat kitabını okurken gerçekleşen tecellinin vasfıdır. Yoksa Allah'ın bir şeye hulûl etmesi (içine girmesi) değildir. Çünkü Allah (cc), şekle girmekten ve hulûl etmekten münezzehtir. Ayetteki te'vil ile ilgili kısmını, Allah'ın melekûtta kudretinin birbirine benzer sırları barındıran ilmi, kendisinin bilmesi ve tevhidin hakikatine ulaşanlara tecelli etmesi şeklinde açıklar. Ona göre Allah (cc), aşk ehli olan veli kullarına müşahade ilminden fazla bir pay vermiştir.³⁷

İsmâil Hakkı Bursevî'ye (ö. 1137/1725) göre Kur'an'ın bir kısmı muhkem bir kısmı da müteşâbihtir. O, müteşâbih ayetle insanların imtihan edildiğini böylece hak üzere olanla batıl üzere olanların birbirinden ayrıldığını ifade eder. Bursevî, hakkı ortaya çıkarmak için müteşâbih ayetler hakkında çaba sarf edip bazı neticelere ulaşmanın büyük mükafât ve

³⁴ Ebû Nasr Abdullah b. Ali Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhâlim Mahmud - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-hadîs, 1380), 113. Benzer bir yorum için bkz. Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/87.

³⁵ Buraya kadar olan açıklamalar için bkz. Necmeddîn Dâye, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, 2/7. Ayetin yorumunda Necmeddîn Dâye, birinci kısımda değerlendirilen açık ve anlaşılır olan muhkem ayetlerin hem avam hem de havas ehlinin anladığı ayetler olduğunu ikinci kategoride değerlendirilen te'vili müşkil ve kapalı olan müteşâbih ayetlerin ise havas ve havassu'l-havassın anladığı ayetler olduğunu özellikle bildirir.

³⁶ Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 1/220, 221.

³⁷ Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 1/126, 127.

manevi derecelere ulaşmayı gerektirdiğini vurgulayarak müteşâbih ayetler hakkında te'villerde bulunulabileceğini tercih eder.³⁸ Ebü'l-Abbâs İbn Acîbe (ö. 1224/1809), kalplerin saf hale gelip Allah'ın huzurunda sakinleşince oraya ilahi vâridatların, ledünnî ilimlerin ve kudsi mevhibelerin ineceğini ifade eder. Ona göre bunlardan bir kısmı muhkem olup manaları açıktır. Bir kısmı ise geliş halinde mücmel olup iyice anlaşıp özümseince açık hale gelir. O, bu görüşüne “*O halde, biz onu okuduğumuz zaman, onun okunuşuna uy. Sonra onu açıklamak da bize aittir*” (Kıyâmet 75/17, 18) ayetlerini delil olarak kullanır. İbn Acîbe, bu gelen bilgilerin akılların idraklerinin dışında olduğunu savunur. Ayrıca fena fillah makamına ulaşanların, Allah'ın marifetinde derinleşen kimseler olduğunu zikreder. Sonra hevadan temizlenmiş kalplerin hevadan konuşmayacaklarını bildirir.³⁹

Özetlenecek olursa gerek müfessirler gerekse sûfiler arasında müteşâbih ayetlerin manalarının bilinebilmesi konusu ihtilaflıdır. Müfessirlerin cumhuru ile Tüsterî gibi bazı sûfilere göre bu nevi ayetlerin manalarını yalnızca Allah (cc) bilir. Bazı müfessir, Kuşeyrî ve Vâsitî gibi bir kısım sûfilere göre ise ilimde derinleşen ve hakikat denizine dalanlar da müteşâbih ayetlerin manalarını bilebilirler.

2. Müteşâbih Hakkında Konuşmanın Durumu

Müteşâbih ayetler meselesi merak edilen, üzerinde düşünülen, tartışılan ve fikir yürütülen bir meseledir. Bu mesele, sahabe döneminde çok fazla gündeme getirilmemiş bundan dolayı tâbiûn ve etbeu't-tâbiûn döneminde de fazlaca tartışılmamıştır. Bunun sebebi olarak başta Hz. Peygamber'in, ardından Hz. Ömer'in sakındırmasının geldiği söylenebilir. Şöyle ki, Resûlullah (sav), Âl-i İmrân sûresi 7. ayeti okuyunca Hz. Âişe'ye “*Kur'an'ın müteşâbih ayetlerine tabi olanları gördüğünüz vakit bilin ki onlar, Allah'ın ayette haber verdiği kimselerdir, onlardan sakının*”⁴⁰ buyurarak bu konuda net bir tavır sergilemiştir. Bundan olsa gerek Hz. Ömer de Medine'ye gelip Kur'an'ın müteşâbihleri hakkında soru soran Subeyğ (b. Asel) isimli bir kimseyi başından kan akıtacak kadar hurma çubuğuyla dövdüğü ve onu Medine'den sürdüğü rivayet edilmektedir.⁴¹ Ümmü Seleme'den de “arşa istivâ” hakkında “İstivâ malumdur, keyfiyeti meçhuldür, ona iman etmek vâcibdir, o konu hakkında soru sormak bidattır” şeklinde bir yaklaşım tarzı rivayet edilmiştir.⁴² Bu gibi

³⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 2/5.

³⁹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd (Kuran'ın Tefsiri ve Tasavvufî İşaretleri)*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2011), 2/25, 26.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423), “Tefsîr”, 3; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.), “İlim”, (Hadis No: 1); Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Muhammed Kamil Karabillî (Dimeşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430), “Sünnet”, 2; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, 1996), “Tefsîru'l-Kuran”, 4.

⁴¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed (Riyad: Dâru'l-muğnî, 1421), 1/252.

⁴² Ebü'l-Kâsım (Ebü'l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Hasen Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî (Suûdiyye, 2003), 3/440; Zerkeşî, *el-Bürhân fî ulûmi'l-Kurân*, 2/78; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*, 3/14.

rivayetler sahabe'nin müteşâbihle ilgili konular hakkında konuşmadığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Aynı tavrı devam ettiren İmam Mâlik de "arşa istivâ" konusu sorulduğunda kızmış Ümmü Seleme'nin verdiği cevabı yinelemiş ve soru soran kimseyi meclisinden uzaklaştırmıştır.⁴³ Bu söz Rebîa b. Abdurrahman'dan (ö. 136/753) da rivayet edilmiştir.⁴⁴

Müteşâbihlerin te'vil edilmemesi konusunda titiz davrananlardan birisi de İmam Ebû Hanîfe'dir (ö. 150/767). O, Kur'an'da Allah için zikredilen el, yüz ve nefis gibi kavramları, keyfiyeti bilinmeyen sıfatlar olarak kabul eder. Ona göre Allah'ın eli, O'nun kudreti ve nimeti olarak tevil edilemez. Çünkü böyle yapıldığında sıfat iptal (işlevsiz) edilmiş olur.⁴⁵

Buraya kadar aktarılan bilgilerden ilk dönem âlimleri tarafından müteşâbih ayetler hakkında konuşmanın ve te'vili peşine düşmenin hoş karşılanmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Çünkü konuşulan varlık, yaratılmışlardan hiç kimseye benzemeyen yüce kudret sahibi Allah'tır. Onun zatı insanlar tarafından görülmediği için Kur'an ve hadislerde gelen arşa istiva, el, yüz, göz, ayak, parmak ve benzeri şeyler hakkında konuşmak elbette doğru olmayacaktır. Özellikle bu vasıfları O'nu yaratılmışlara benzetecek şekilde yorumlamak inanç açısından çok yanlış sonuçlara götürecektir. Ehl-i sünnet âlimleri bu konuda çok hassas davranmış ve Allah'ı yaratılmışlara benzetmekten titizlikle sakınmışlardır.

Muhammed b. İbrâhîm Kelâbâzî (ö. 380/990), müteşâbih ayetleri sûfilerin cumhurunun te'vil etmediğini bazılarının ise te'vil ettiğini bildirerek onların bu konuya yaklaşımlarını bildirir. Sûfilerin cumhuru, gelmek, nüzûl ve benzeri şeylerin Allah'ın ilahlığına layık olacak şekilde sıfatları olup onlar hakkında okumak dışında araştırma yapmak ve konuşmanın uygun olmadığını savunurlar.⁴⁶ Bu bilgilere göre ilk dönem sûfilerinin selef âlimleriyle aynı düşüncede oldukları görülmektedir. Sonraki dönemlerde de müteşâbih ayetlerin te'vil edilip edilmemesinde ihtilaf edilmiştir. Mesela İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624), önceleri müteşâbihlerin te'vili hakkında çekimser olduğunu ve bu konuda râsihûnun dahi bir şey bilemeyeceği görüşünde olduğunu belirtir. Sonra Allah'ın kendisine fazl-ı kereminden müteşâbihin te'vili konusunda bir nefes izhar ettiğini ve bu ummandan bir yol açtığını bunun neticesinde râsihûn ulemanın te'vil meselesinde bolca nasibi olduğunu anladığını ifade eder.⁴⁷ Buna göre İmâm Rabbânî'nin önceleri selef gibi

⁴³ Lâlekâî, *Şerhu usûli itikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, 3/441; Beyhaki, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 2/305; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh ibn Abdülber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî (Mağrib, 1387), 7/151; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed ibn Kudâme, *Zemmü't-te'vîl*, thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr (Küveyt, 1406), 13.

⁴⁴ Lâlekâî, *Şerhu usûli itikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, 3/441; Beyhaki, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 2/306; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmî'l-Kurân*, 3/14, 15.

⁴⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 66; Beyâzîzâde, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdi Görüşleri*, 99.

⁴⁶ Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1994), 16.

⁴⁷ Ebû'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad el-Fârûkî es-Sirhindî İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Akçıçek (İstanbul: Erhan Yayınları, ts.), 1/725.

düşündüğü sonra bazı tecelliler neticesinde halef gibi düşünmeye başladığı ve müteşâbihlerin te'vilinin en azından bir kısmının bilinebileceğini savunduğu anlaşılmaktadır. Şimdi hem sûflerin hem de bazı müfessirlerin bu çeşit ayetleri nasıl yorumladıklarını karşılaştırmalı olarak görelim.

2.1. Sûflerin Bazı Müteşâbih Ayetleri Tefsiri

Sûflerin bazıları Kur'an'ın bir kısmını bazıları da tamamını tefsir etmişlerdir. Müteşâbih ayetler, sûflerin izahta bulunduğu ve te'vil ettiği ayetler arasındadır. Bir kısmı şunlardır:

2.1. Arşa İstiva

Gerek geçmişte gerekse günümüzde merak edilen ve üzerinde çok fazla tartışmanın olduğu mesele, arşa istiva olduğu için ilk olarak kısaca ilgili ayetlerin tefsirine bakmaya çalışacağız. Kur'an'daki sure sıralanışına göre ilk ayet, “Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan ve Arş'a kurulan ... Allah'tır” (A'râf 7/54)⁴⁸ ayetidir.

Ebü Mansûr Muhammed Mâtürîdî (ö. 333/944), ayetteki arşa istivayı hükümlanlık ve saltanat ile açıklamıştır. Ona göre arşa istivadan önce bu hükümlanlığı anlayacak kimse yoktu. Allah, arşa istiva edip insanlara akıl verince onlar, Allah'ın yüceliğini anlamış, kendilerinin şükür ve hamd için yaratıldıklarını kavramış oldular. O, istivanın özelliğinin yücelik olduğunu bildirmektedir.⁴⁹ Ebü'l-Hasen Alî el-Mâverdî (ö. 450/1058), arşa istiva konusunda iki yorumdan bahseder. Hasen el-Basrî'nin (ö. 110/728) görüşü olan birincisine göre arşa istiva eden, Allah'ın zatı değil emridir. İkinci görüşe göre arşa istiva, onun sahibi olmak ve onu zapt etmektir. Daha sonra o, arş kelimesinde de üç görüş olduğunu zikreder. Birincisi mülk (hükümlanlık) ikincisi göklerin tamamı üçüncüsü ise göğün en yücesinde bulunan bir mekândır.⁵⁰

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Allah'ın arşa istivasının bizzat oturmak ve karar kılmak manasında olmasının mümkün olmadığını zikreder. Ona göre eğer arşa istiva, istikrar (oturma, yerleşme) manasında olsaydı Allah'a yön, mekân, hareket, hareketsizlik, değişim, zorunluluk ve ihtiyaç nispet etmek gerektiği gibi O'nun sınırlandırılması da gerekirdi. O, bu konuda uzun uzadıya aklî ve naklî delillere yer vererek Allah'ın yaratılmışlara benzemediğini, arşa istivanın zâhiri manasıyla anlaşılamayacağını ispat etmeye çalışır.⁵¹ Ebü'l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310) de ayeti te'vil eden halef âlimlerindendir. Ona göre istiva, sahip olmak, boyun eğdirmek (istevlâ) manasına gelmektedir. Allah'ın bütün mahlûkatın sahibi olmasına rağmen istivayı arşa nispet etmesi, onun en büyük ve en yüce olmasından dolayıdır. Arş taht ile istivayı da istikrar ile

⁴⁸ Arşa istiva ile alakalı diğer ayetler şunlardır: Yûnus 10/3, Ra'd 13/2, Tâhâ 20/5, Furkân 25/59, Secde 32/4, Hadîd 57/4.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kurân*, 2/240.

⁵⁰ Mâverdî, *en-Nûket ve'l-uyûn*, 2/229, 230.

⁵¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/158 vd.

tefsir etmek Müşebbihe'nin batıl bir yorumudur.⁵² Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373), arşa istiva meselesinde çok fazla görüş olduğunu bildirir, bununla beraber kendisi bu tartışmalara girmeden en doğru yolun selefın yolu olduğunu belirtir. Sonra Müşebbihe'nin söylediklerinin yanlış olduğunu çünkü Allah'ın yaratılmışlara benzemediğini özellikle zikreder.⁵³ Görüldüğü üzere müfessirlerden ayeti te'vil edenler bulunduğu gibi yorum yapmayıp Allah'ı yaratılmışlara benzetmeden ve sıfatı işlevsiz hale getirmeden selefın metodu üzere gidenler de bulunmaktadır.

Sûfîlerin meseleye yaklaşım tarzları da şu şekildedir: Muhammed b. Hüseyin Sülemî (ö. 412/1021), İmam Mâlik'in ilgili görüşünü zikreder. Sonra Fâris'in, Allah'ın yaratılmışlar üzerinde -zatının görüleceği ve yaratılmışlara benzeyecek şekilde gözle görülür- bir belirtisi yoktur. Aksi de böyledir sözüne yer vererek Ehl-i sünnetin; Allah, mahlûkattan mübâyindir (onların özelliklerinden ayrıdır, başkadır) sözünü kabul ettiğini hissettirir. Daha sonra ise Ebü'l-Abbâs İbn Atâ'nın (ö. 309/922) istivayı kudretin izharı şeklinde yorumladığını bildirir.⁵⁴

Kuşeyrî, Allah'ın yarattığı bir varlıkla yüceliğini ve tekliğini ortaya koyduğunu söyledikten sonra kralların, yönettikleri kimselerin kendi yanına çıktıklarında mülklerinin yüceliğini göstermek için tahtları üzerinde olduklarını zikreder. Daha sonra ayeti şöyle te'vil eder: Allah (cc), arşa istiva ile -kudretini ve yüceliğini- kullarının anlayışlarına yaklaştırmak istemiştir. Arşa istivanın manası samediyetin izzeti ve ehadiyyetin celaliyle vasıflanması; rububiyetinin yüceliği ve kudretinin özelliğiyle tek olmasıdır. Allah, sınırlanmaktan ve mekândan münezzehtir. Buna göre Kuşeyrî, arşı Allah'ın kudret ve yönetimini ihtiva eden mülk (hükümrânlık) ile te'vil etmiştir. Çeşitli ayetlerde bulunan arşa istivayı izah etmeye devam eden Kuşeyrî, gökte olan arşın malum olduğunu, yerde olan arşın ise tevhi'd ehlinin kalpleri⁵⁵ olduğunu ifade eder.⁵⁶ Ayrıca Allah'ın gökte bulunan arşa istiva ettiğini yerde bulunan arşa da istîlâ (güç yetirdiğini) ettiğini zikreder. Ona göre gökteki arş, yaratılmışların dualarının kiblesi, kalbin arşı ise Hakk'ın nazar yeridir. Bu iki arş arasında da epey fark vardır. Allah, yarattığı şeyi izhar etmede aşırıya gitmemiştir. O'nun arşa olan yüceliği, kudretiyledir. İstivası ise parçalarını ve görünümünü düzene

⁵² Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-kelîmî't-tayyib, 1419), 1/573.

⁵³ Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânîl-'azîm*, thk. Sâmi b Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1420), 3/426, 427.

⁵⁴ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/435. Sülemî'nin isimlerini zikrettiği sûfîlerin görüşleri için ayrıca bkz. Baklî, 'Arâ'isü'l-beyân, 2/475, 476.

⁵⁵ Baklî, velinin kalbinin yeryüzündeki arş olması hakkında şunları söyler: Kalbin, Allah'ın zatını ve sıfatlarını taşıması mümkün değildir. Allah, bundan münezzehtir. Kalbin arş olması, tecelli durumuyla alakalıdır. Kalp, bu tecellinin ağırlıklarını kendisiyle değil Hakk ile taşımaktadır. Baklî, 'Arâ'isü'l-beyân, 2/476.

⁵⁶ İmâm Rabbânî insanı, âlem-i sağır kabul eder ve âlem-i kebirde bulunan her şeyin bir numunesinin insanda da olduğunu ifade eder. Sonra kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ şeklinde beş cevherin asıllarının âlem-i kebirde bulunduğunu söyler. Ona göre nasıl âlem-i sağırdeki kalp, bu cevherlerin mebdî ise arş da âlem-i kebirdeki mebdîdir. O, bu münasebetle kalbin, Allah'ın arşı olduğunun kabul edildiğini zikrederek sûfîlerin kalbe bakış açısını bir mukayese ile ortaya koyar. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/138.

koyma şeklinde arşa özel yarattığı fiil iledir. Allah, kimseye zat olarak yakın veya uzak değildir. O, sameddir. O'nun şeriki olmadığı gibi O'na bir sınır da çizilemez. Allah'ın cansız olan arşa ihtiyacı yoktur.⁵⁷ Aynı zamanda kelam âlimi olan Kuşeyrî'nin meseleye yaklaşım tarzı Ehl-i sünnet halef âlimlerinin yaklaşımı gibidir.

Baklî, istivayı Allah'ın sıfatları ve fiilleriyle ilişkilendirir. Ona göre sıfatlar ruhlarla, fiiller de cansız bedenlere açılmıştır. Yani Allah, kâinatı hiçlikten varlığa çıkarmıştır. Yine o, arşı kalple tefsir eder. Bununla beraber o, Allah'ın sonradan olan bir şeyle bitişik olmaktan münezzehe olduğunu ifade eder. Ona göre istiva, insanın anlamaktan aciz kaldığı Allah'ın zatî sıfatıdır. Ayrıca o, Allah'ın âlemi vücuda getirdiğini, arşı bu âlemin kalbi, kürsiyi de dimağı kıldığını zikreder. Arş, Allah'ın gaybı (hakikatini kimseye bildirmedığı şey), ilmi ve hikmetidir. Baklî arşın, Allah'ın zatının ve sıfatlarının ezeli olduğuna ve kâdeminin yüceliğine işaret ettiğini zikreder. Ona göre arşa istiva, hiçbir zamanın, mekânın ve kimsenin olmadığı Allah'ın büyüklüğüne ve yüceliğine delalet eder. Allah, kâinatı yaratmak istediği zaman kudret nuruyla âlemi yaratmış ve ona arş ismini vermiştir. Arşa istiva, Allah'a has bir sıfat olup akılların kıyas etmesinden ve düşüncelerin idrakinden münezzehtir. Allah, sonra olmadan ve yaratılmış bir şeye bitişik olmaktan yücedir.⁵⁸

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Allah'ı bilmek, akıl ve nefis tarafından algılanamayacak kadar yücedir, akıl ve nefis, O'nu sadece mevcut oluşu bakımından algılayabilir diyerek önemli bir gerçeğe dikkat çeker. Sonra iyice düşündükten sonra Allah'ı (hakıyla) bilme konusunda O'nu bilmekten aciz oluşumuzdan başka bir şeye ulaşamadık diyerek bu önemli meseledeki insanın acizliğini ortaya koyar. O, istivanın istikrar (karar kılma), kasıt ve istîlâ (bir şeyi ele geçirme, hâkimiyeti altına alma) anlamlarına geldiğini ifade ettikten sonra istikrarın, cisimlerin özelliklerinden olduğunu dolayısıyla Allah (cc) hakkında kullanılmasının imkânsız olduğunu belirtir. Sonra arş üzerine istivanın istîlâ manasına geldiğini ifade eder. Ayrıca Allah hakkında kullanılan ve teşbihi çağrıştıran şeylerin tamamının tenzihî⁵⁹ bir yorumu olduğunu özellikle zikreder.⁶⁰

Necmeddîn Dâye (ö. 654/1256), istivanın yaratılmışların istivasına benzemeyen bir sıfat olduğunu aynı şekilde Allah'ın ilminin mahlûkatın ilmine benzemeyen bir sıfat olduğunu belirttikten sonra istivayı insanın halife olması, rabbini ve kendini bilmesiyle açıklar. Ona göre Allah (cc), rahme konulmuş nutfeden insanın şahsını yaratmak istediğinde onun halife olması için insanın ruhunu kullanmıştır. Sonra onu büyük âleme uygun olacak şekilde küçük bir âlem kılmıştır. Necmeddîn Dâye, insanın bedeninin yeryüzü mesabesinde, başının gökyüzü, kalbinin arş ve sırrının (gönlünün) da kürsî

⁵⁷ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 2/78, 216, 446, 647, 3/139.

⁵⁸ Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 1/441, 2/218, 475, 476.

⁵⁹ Özellikle ilk dönem sûfilerinin tenzih hakkında düşünceleri için bkz. Fehmi Soğukoğlu, *İslam Düşüncesinde Tenzih*, ed. Ramazan Biçer (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 180-194.

⁶⁰ Muhyiddîn Muhammed b. Alî İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, ts.), 1/145, 152.

mesabesinde olduğunu ifade eder. Bütün bunlar, ruhun işleri devam ettirmesi ve halife olarak tasarrufla bulunabilmesi içindir. O, ruhun -şahsın bütün cüzlerinde tasarruf etmesi, işlerini gerçekleştirmesi ve kalbe feyiz akıtması için- kalbin arşına istiva ettiğini bu istivanın mekânla ilgili olmadığını zikreder. Çünkü kalp, ruhun feyzini akıtması için bir kalıptır. Feyiz, kalpten diğer cüzlere akmaktadır. Necmeddîn Dâye'ye göre bu durum arştan ilahi feyzin diğer yaratılmışlara akmasına benzemektedir. Ona göre bu misal, Allah'ın sıfatlarından mahlûkata benzemenin nefyedilmesi için yeterlidir. Ayrıca "nefsini bilen rabbini bilir" hakikati gerçekleşmiş olur. Arşın cismani ve ruhani iki yönü vardır. Bir yönü ruhani diğer yönü de cismani âlemi yönetir.⁶¹

Bursevî de ayeti te'vil edenlerdendir. Ona göre Allah'ın arşa istivası, mülk, izzet ve yönetiminden kinayedir. Çünkü Allah'ın zat olarak bir şeye bitişmesi, ona hulûl etmesi, hareket etmesi, tebdili ve benzeri şeyler mümkün değildir. İstiva, kudretin yaratılmışlar üzerinde dilediğini yapmasıdır. Allah'ın zatı görülmez, O'nun sıfat ve fiillerinin tecellisi⁶² görülebilir. Arşın zikredilmesi ise yaratılmışlar içerisinde en büyük olmasındandır.⁶³

İbn Acîbe'ye göre arş, içindeki bütün âlemi kuşatmıştır. Öyle ki, âlem, arşın ortasında görülmeyecek kadar küçük kalmıştır. Bu açıklama akla daha yakındır. O, ilahi azametinin aslı olan rububiyet sırlarının tecellilerinin, arşı istila ettiğini ve adeta yok hükmüne getirdiğini ifade eder. Ona göre istiva budur. İbn Acîbe, Allah'ın zatının sırları ve sıfatlarının nurlarıyla tecelli ettiğini ve bu azametiyle arşa istiva ettiğini zikreder. Sonra Allah'ın kıyamet günü kulları arasında hükmetmek için tecelli edeceğini, O'nun tecellilerinin bir sınırı ve sonu olmadığını, şehadet âleminde zuhur eden her şeyin O'nun zatının ve sıfatlarının tecellisinden bir nur olduğunu bildirir. Rahmâniyet, Allah'ın ayrılmaz bir sıfatıdır. Bu sıfatla arşa tecelli edip zatının sırlarıyla onu kuşatmıştır. Arş dâhil diğer bütün varlıklar, yüce zatın sırları ve tecellileri karşısında, havada kaybolup gitmiş bir toz gibidir. İbn Acîbe, Allah'ın birçok şeye tecelli etmesinden bahseder. Ona göre Allah (cc), önce arşa sonra arşı su üzerindeyken suya tecelli etti. Sonra da kürsîye, yere ve göklere tecelli etmiştir. Allah, ceberut denizinden rahmanî ve samedanî bir nurla tecelli etmiş, mülkünü tedbir için de onunla arşa istiva etmiştir. Sonra da bu tecelli ile Hz. Âdem'e tecelli etmiştir. Nitekim bir hadiste "Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı"⁶⁴ buyrulmuştur.⁶⁵

Özetle söylenecek olursa müfessirler, arşa istiva konusunda iki tavır sergilemişlerdir. Birincisi Allah, keyfiyeti bizce asla bilinmeyen bir şekilde arşa istiva etmiştir. Ancak O, hiçbir surette kullarına benzemez. İkincisine göre arşa istiva Arapça dil kurallarına ve

⁶¹ Necmeddîn Dâye, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, 3/34, 35, 219, 4/186, 187, 5/42. Ayrıca bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 3/174, 175, 4/10.

⁶² Sûfîlere göre fiil, isim ve zat yoluyla gerçekleşen tecelli; gayb nurlarından kalbe beliren şey demektir. Tarif için bkz. Kemâluddîn Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim Kâşânî, *İstîlâhâtü's-sûfiyye*, thk. Abdülâl Şâhîn (Kahire: Dâru'l-menâr, 1992), 173.

⁶³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 3/174, 175, 4/10, 336, 5/363, 364, 6/234, 235.

⁶⁴ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "İsti'zân", 1; Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, "Birr ve's-sıla", (Hadis No: 112).

⁶⁵ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 3/376, 377, 5/606, 7/469.

Allah'ın şanına yaraşır bir şekilde te'vil edilmesidir. Hükmetmek, sahip olmak, emrini yerine getirmek gibi manalar bu te'villerden bazılarıdır. Sûfiler arasında da her iki tavrı sergileyenler bulunmaktadır. Bazı sûfiler, halef âlimlerinin yaptığı gibi te'vile gitmişlerdir. Onlara göre Allah, arşa zatiyla değil sıfatlarıyla tecelli etmiş ve hükmini icra etmiştir. Ayrıca bazı sûfilere göre kalpler, arşa benzetilmiştir. Allah, mümin kulunun kalbine tecelli etmektedir.

2.1.2. Allah'ın Eli

Âlimlere göre Allah'ın elinin zikredildiği ayet de müteşâbihdir. İlgili ayette “*Sana biat edenler ancak Allah'a biat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir*” (Fetih 48/10) buyrulmuştur.

Mâtürîdî, Allah'ın eli ile ilgili birkaç ihtimal zikrederek te'vil eder. Birincisine göre sahabiler, biat ettiklerinde verdikleri söze vefa gösterirlerse Allah da onlara bu vefanın karşılığında mükâfat verir. İkincisine göre Allah'ın elinden kasıt Resûlullah'ın elidir. Çünkü biatta Hz. Peygamberin eli diğerlerinin üzerinde bulunuyordu. Allah'ın elinden kasıt onları biat etmeye muvaffak kılması ve yardım etmesidir. Bu durum, daha hayırlıdır. Üçüncüsüne göre Allah'ın elinden kasıt Allah'ın Hz. Peygambere yardım etmesidir. Çünkü “*Yardım ve zafer ancak mutlak güç sahibi, hüküm ve hikmet sahibi Allah katındadır*” (Âl-i İmrân 3/126) ayetine göre gerçek yardım başkalarının değil ancak Allah'ın yardımıdır.⁶⁶

Râzî, bu konuda farklı ihtimallerden bahseder. Birincisine göre her iki yerde el, ya bir manada ya da iki manadadır. Bir manada kabul edilirse de iki açıklama yapılabilir. Birincisine göre Allah'ın eli, insanların Müslüman olmalarına karşılık nimetidir. “*Müslüman olmalarını bir lütufta bulunmuş gibi sana hatırlatıyorlar*” (Hucurât 49/17) ayeti buna işaret eder. İkincisine göre insanların dine yardımlarına karşılık onlara olan yardım elidir. Bu el, daha kuvvetli ve daha yücedir. Eğer elin iki manası olduğu kabul edilirse Allah açısından el koruma, insanlar açısından bilinen uzuvdur. Çünkü iki kişi, akit yapmak üzere ellerini sıkıyorlarken bazen üçüncü kişi akdin tamamlanması için elini o iki elin üstüne koyar ve akdi korur. Buna göre Allah, Hz. Peygambere biat edenlerin verdikleri bu sözü korumuş olur.⁶⁷

Nesefî, Müslümanlardan biat alırken Hz. Peygamberin elinin (mecazen), Allah'ın eli gibi farz edilmesi gerektiğini bildirir. Çünkü Allah, uzvu olmaktan ve cisimlerin sıfatlarından münezzehtir. Bu şekilde ifade, Resûlullah'a verilen sözün, aralarında bir farklılık olmaksızın Allah'a verilen söz gibi olmasının bildirilmesi olur. Çünkü “*Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur*” (Nisâ 4/80) ayetinde nasıl Resûlullah'a itaat Allah'a itaat kabul ediliyorsa burada da Resûlullah'a verilen söz aslında Allah'a verilmiş olur.⁶⁸

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kurân*, 4/522, 523.

⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/73.

⁶⁸ Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 3/335, 336.

İbn Kesîr, biat sırasında Allah'ın onlarla beraber olduğunu, sözlerini işittiğini, mekânlarını gördüğünü, gizli ve açık her şeylerini bildiğini zikreder. Ona göre biat edilen Allah'tır. “Şüphesiz Allah, mü'minlerden canlarını ve mallarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır. Artık, onlar Allah yolunda savaşır, öldürürler ve ölürlər. Allah bunu Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da kesin olarak va'detmiştir. Kimdir sözünü Allah'tan daha iyi yerine getiren? O halde, yapmış olduğunuz bu alışverişten dolayı sevinin. İşte asıl bu büyük başarıdır” (Tevbe 9/111) ayeti bunun benzeridir. Bir hadiste Resûlullah'ın “Allahın, kıyamet günü Hacer-i Esved'i getireceğini, onun gördüğü iki gözü, konuştuğu bir dili olacağını, kendisini hakıyla selamlayan için şehadet edeceğini, kim onu selamlarsa Allah'a biat etmiş olacağını söylediği sonra “Sana biat edenler...” ayetini okuduğu”⁶⁹ rivayet edilmiştir. İbn Kesîr, Allah'ın kullarından istediği ibadetin yerine getirildiğinde bunun biat olduğunun belirtildiği bazı rivayetlere dayanarak ibadetin ifasını biat olarak değerlendirir.⁷⁰

Sûfîlerin meseleye yaklaşımları şu şekildedir: Tüsterî ve Kuşeyrî, sahabenin Resûlullah'a savaştan kaçmayıp kendisiyle beraber savaşmak üzere biat ettiklerini belirtirler. Sonra ayeti Allah'ın gücü, onların gücünden ve savaştaki hareketlerinden daha üsttedir şeklinde açıklarlar. Ayrıca Allah'ın elini, sahabe biat ederken Allah'ın onları hidayete ulaşıma muvaffak kılmasıyla onlara yaptığı ihsanı ve verdiği sevap şeklinde te'vil ederler.⁷¹ Bursevî, Hz. Peygambere verilen sözün Allah'a verilen söz gibi kabul edildiğini vurgulayarak insanlara benzemeyi, Allah'tan nefyeder. Ayrıca bu ifadenin “Onun gören gözü, tutan eli ... olurum”⁷² hadisine benzediğini ifade eder. Daha sonra diğer müfessirlerin yardım, güç, destek gibi verdiği manalar üzerinde durur.⁷³

Sonuç olarak müfessirler, Allah'ın elini Onun yardımı, koruması, nimeti ve benzeri şekillerde açıklamışlardır. Görüldüğü kadarıyla sûfîler de müfessirlerle aynı yorumları yaparak ayeti te'vil etmede onlarla aynı tavrı sergilemişlerdir. Ayrıca halef döneminde müteşâbih ayetlerin ister müfessir isterse sûfî olsun genellikle te'vil edildiği görülmektedir.

2.1.3. Allah'ın Yüzü

Kur'an'da Allah'ın yüzü tamlamasını iki kategoride ele almak mümkündür. Meallere yansıdığı şekliyle birinci kısımdaki Allah'ın yüzü ifadesi O'nun rızası ile açıklanırken ikinci kısımdakiler O'nun zatı ile izah edilmiştir.

Birinci gruptaki ayetlerin muhtevasına bakıldığında Müslümanların yaptığı ibadetin

⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.), “Menâsik”, 27; Tirmizî, *es-Sünen*, “Hac”, 113. Bu iki kaynakta “Kim onu selamlarsa Allah'a biat etmiştir” ve okunan ayet ziyadeleri yoktur.

⁷⁰ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm*, 7/329, 330.

⁷¹ Tüsterî, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm*, 251; Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 3/422. Aynı yorumlar için ayrıca bkz. Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 2/256; Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 3/319.

⁷² Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, “Rikâk”, 38.

⁷³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 9/19, 20.

ve infakın Allah için (vechellah, vecheh, vechi rabbihim) olmasından bahsedilir.⁷⁴ Mâtürîdî, bu grupta zikredilen vech kelimesini Allah'ın rızası ve Müslümanların Allah katındaki yüce konumu ile tefsir eder. Bazen de vech kelimesini olduğu gibi kullanıp bununla rızayı kasteder.⁷⁵ Mâverdî ise vech kelimesini dua, Allah'ın insanları yönelttiği şeye ulaşmak için O'na itaat etmek ve sevap ile tefsir eder. Ayrıca rızayı kastederek vech kelimesini olduğu gibi de kullanır.⁷⁶ Râzî vech kelimesinde, yapılan amelin sadece bir zat için yapılması manasının olduğunu belirtir. Ayetteki livechillah ifadesinin kişinin ihlasına ve Allah'ın rızasını talep etmesine delalet ettiğini zikreder. Ayrıca vech kelimesinden Mücessime mezhebinin Allah'a organ nispet ettiğini bunun önünün alınması için mutlaka kelimenin te'vil edilmesi gerektiğini bildirir. Buna göre vech, Allah'a tazim için kullanılır. Onun zikrettiği diğer bir yoruma göre bir kimse, başka birini sevdiği zaman muhabbeti daha fazla artsın diye sevdiğinin yüzünü görmek ister. Bu sebeple vech kelimesi Allah hakkında kullanıldığında kulun Allah'ı sevmesi ve O'nun rızasını talepten kinaye olmuş olur.⁷⁷ Özetle Râzî'ye göre vech, ihlas, sevap ve rıza manalarına gelmektedir.

Nesefî de birinci gruptaki ayetlerde zikredilen vech kelimesini rıza, sevap, ihlas ile açıklayıp vechin bir şeyin zatı ve hakikati demek olduğunu belirtir.⁷⁸ İbn Kesîr, bazen kelimeyi olduğu gibi kullanır, bazen infak edenleri ihlaslı kimseler olarak tavsif ederek niyetlerindeki ihlasa vurgu yapar ve bununla rızayı kasteder bazen de bizzat rıza ve sevapla açıklar.⁷⁹ Müfessirler, genel olarak ayetlerde Allah'a nispet edilen vech kelimesini te'vil etmişler onu ihlas, rıza ve sevapla tefsir etmişlerdir. Hatta Râzî gibi bazıları bunun lüzumuna dikkat çekmiştir. Şimdi sûflerin aynı ayetleri nasıl tefsir ettiklerine göz atalım:

Tüsterî, vech kelimesini rıza ile açıklar.⁸⁰ Ebü'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983) bazen rıza ile te'vil ederken bazen de vech kelimesini olduğu gibi kullanmakla yetinir.⁸¹ Kuşeyrî ise rıza ve Allah'a manevi yaklaşmak ile tefsir eder.⁸² Baklî, diğer müfessir ve sûflerden farklı olarak En'âm 6/52'de geçen vech kelimesinin Allah'ın zatı ve sıfatları olduğunu bildirir. Ona göre ezeli olan vech sıfatı, bütün sıfatları içine almaktadır. Kehf 18/28'de sabah akşam rablerine dua edenleri, adeta Allah'ın onları, cemalime âşık celalime müştak ve tüm vakitlerinde benden, değerli vechimle (zatımla) buluşmak isteyen kimseler şeklinde vassettini söyler ve vech kelimesini zat ile izah eder.⁸³ Necmeddîn Dâye ise vech

⁷⁴ Bkz. Bakara 2/272, En'âm 6/52, Ra'd 13/22, Kehf 18/28, Rûm 30/38, 39, İnsân 76/9, Leyl 92/20.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, 2/629, 4/53, 54, 5/348, 473.

⁷⁶ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/218, 3/301, 4/317, 6/290.

⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/67, 12/542, 19/35, 25/103, 104, 30/748, 31/189.

⁷⁸ Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 1/222, 506, 2/298, 702, 3/578.

⁷⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 1/704, 3/259, 4/451, 8/289.

⁸⁰ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 141.

⁸¹ Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 1/233, 487, 2/191, 297, 3/13, 430, 485. Sülemî ve Kuşeyrî de vech kelimesini olduğu gibi kullanmışlardır. Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 2/125; Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 1/476, 2/226, 391, 3/119.

⁸² Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 3/663, 738.

⁸³ Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 1/362, 363, 2/421.

kelimesini Allah'a vuslatla tefsir ederek Baklî'ye yakın bir yorum yapar.⁸⁴ Bursevî, rıza, sevap, zat ve Allah'a yaklaşma ile açıklarken⁸⁵ İbn Acîbe, rıza, sevap, ihlas ve zat ile tefsir eder.⁸⁶

İkinci kategorideki ayetlerde⁸⁷ geçen vech kelimesi, Allah'ın zatı ile tefsir edilmiştir. Bir ayette “Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır” (Bakara 2/115) buyrulmaktadır. Mâtürîdî, herhangi bir tercih yapmaksızın bu ayette geçen vech kelimesi hakkındaki ihtilafları şöyle aktarır: Vech, Allah'ın vechinin kastedildiği şey, kible, zat, rıza, arzulanılan şey, Allah'ın yönelttiği yön ve namaz fiiliyle kastedilen şeye ulaşmaktır.⁸⁸ Râzî'ye göre bu ayet, tescimi nefyeden ve tenzihi ispat eden en kuvvetli delillerdendir. Ona göre cihet vehimlerde enine, boyuna ve derinliğine uzayan şeydir. Böylece taksimi kabul eder. Taksimi kabul eden her şey, mürekkeptir. Mürekkep olan her şeyin mutlaka bir yaratana vardır. Yaratanın yaratılardan önce olması gerekir. Dolayısıyla Allah (cc), cihetler de dâhil mahlûkatı yaratmadan önce onlardan nasıl müstağni ise yarattıktan sonra da onlara muhtaç değildir. Râzî, ayetin te'vil edilmesinin ikinci sebebinin şöyle açıklar: Eğer Allah (cc), cismani yüze sahip bir cisim olsaydı O'nun yüzünün belirli bir yöne bakması gerekirdi. Hâlbuki ayet, hangi cihete dönülürse Allah'ın vechinin orada olduğu bildiriliyor. Dolayısıyla Allah cisim olmaktan münezzehtir.⁸⁹ Görüldüğü gibi Râzî, ayeti niçin te'vil ettiğini gerekçelendirmiştir. Neseî ise sadece cihet ile te'vil eder.⁹⁰

Bu konuyla ilgili diğer ayette “O'nun zatından başka her şey yok olacaktır” (Kasas 28/88) buyrulmuştur. Mâverdî, ayetteki zat kelimesine, kendisiyle Allah'ın vechinin istendiği şey, mülk, âlimlerin ilmi, Allah'ın şanı ve amel manalarının verildiğini bildirir.⁹¹

Bu tarz olan diğer ayette “Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır” (Rahmân 55/27) buyrulmuştur. Mâtürîdî, ayetteki vechi mülk, kudret, rububiyet ve rıza ile açıklar.⁹² Râzî, diğer ayetlerde sergilediği tavrı burada da devam ettirir ve vech kelimesini zat ile te'vil eder. Sonra Mücessime mezhebinin görüşünün yanlışlığını ispat için uzun uzun açıklamalar yapar.⁹³ Müfessirlerin bu tip ayetlerde zikredilen vech kelimesinin yorumunda daha çok zat ve Allah'ın şanına, yüceliğine ve kudretine delalet eden yorumları ön plana çıkardıkları göze çarpmaktadır. Şimdi sûflerin ilgili ayetleri nasıl yorumladıklarına değinilecektir.

⁸⁴ Necmeddîn Dâye, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 3/396, 4/129, 5/16.

⁸⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kurân*, 3/36, 4/365, 7/40, 10/266, 450.

⁸⁶ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 5/364, 7/376, 377, 10/467.

⁸⁷ Bkz. Bakara 2/115, Kasas 28/88, Rahmân 55/27.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, 1/84. Kible ve zat görüşleri için bkz. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/177.

⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/21.

⁹⁰ Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 1/123.

⁹¹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/273. Ayrıca bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, 3/620; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 2/662; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*'i'l-'azîm, 6/261, 262.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, 5/12.

⁹³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/355; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 3/412.

Sülemî, “O’nun vechi yöneldiğın yerededir, onun kasdı kastettiğın yerededir” yorumunun yapıldığını ifade ederek ayetin te’vil edilebileceğini kabul eder.⁹⁴ Kuşeyrî, muhtevası kible olan ayetteki vechi, kible ile izah eder. Ayrıca vechin, Allah’ın zatıyla devam eden sıfatlarından bir sıfat olduğunu zikreder.⁹⁵ Baklî ise aynı ayete “kim kalp gözüyle yönelirse orada nurların mükâşefesini bulur” şeklinde bir mana verdikten sonra “akıl gözüyle bakanın kiblesinin ayetler, ruh gözüyle bakanın kiblesinin sıfatlar” olduğunu ifade eder.⁹⁶ Necmeddîn Dâye, üç ayetteki vechi de zat ile açıklar.⁹⁷

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî de (ö. 672/1273) ayeti işârî yorumuna tabi tutanlardır. Onun kible ile ilgili ayette bulunan Allah’ın yüzü ifadesini kendine has yorumlayışı şu şekildedir:

Muhammed (sav), bu ateş ve dumandan pak olunca, nereye yöneldiyse Allah’ın cemali vardı.

Sen kötü istekli vesvesenin arkadaşı iken, Allah’ın yüzü oradadır’ı nasıl bilirsin.

Gönlünden kapı açılan kişi, her şehirden güneş görür.

Hak, başkalarının arasında yıldızlar arasındaki ay gibi görünmektedir.⁹⁸ Buna göre Mevlânâ, nefsini tezkiye edip kalbini manevî kirlilerden arındıran kimsenin Allah’ın tecellilerine nail olacağına kanidir.

Sonuç olarak Allah’ın vechi olduğunun bildirildiği ayetleri iki kategoride ele almak mümkündür. Müfessir ve sûflerin yorumlarına bakıldığında genel olarak bu tip ayetleri te’vil ettikleri görülmektedir. Birinci kategoridekiler daha çok rıza ve sevap ile bazen de zat ile tefsir edilmiştir. İkinci kategoridekiler ise daha çok zat ile bazen de kible ve niyet ile tefsir edilmiştir. Buna göre müfessir ve sûflerin ilgili ayetlerdeki müteşâbih kısmı aynı veya birbirine yakın manalarla açıkladıkları görülür.

2.1.4. Allah’ın Gözü

Müteşâbih olarak görülen ayetlerin bir kısmı da Allah’ın gözlerinin bulunduğu ile ilgili ayetlerdir. Bu ayetlerin bir kısmına bakıldığında Hz. Nuh’un (sav) gemiyi yapma ve tufanda suyun üzerinde yüzme süreçlerinde Allah’ın gözetiminde olduğu, birinde Hz. Musa’nın (sav) Firavun’un sarayında bebeklik ve çocukluk dönemini Allah’ın gözetiminde geçirdiği ve birinde de Resûlullah’ı teselli sadedinde kâfirlerin sıkıntılarına sabretmesi ve bununla beraber ibadet etmesi emredilirken Allah’ın kontrolünde olduğu bildirilir. Şimdi bu ayetleri müfessir ve sûflerin nasıl tefsir ettiklerine değinelim:

⁹⁴ Sülemî, *Hakâ’iku’l-tefsîr*, 2/112; Bursevî, *Rûhu’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, 9/298.

⁹⁵ Kuşeyrî, *Letâ’ifu’l-işârât*, 1/116, 3/84, 85, 508; Bursevî, *Rûhu’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, 1/210.

⁹⁶ Baklî, *‘Arâ’isü’l-beyân*, 1/59.

⁹⁷ Necmeddîn Dâye, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 1/202, 4/387, 6/68; Bursevî, *Rûhu’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, 1/210, 6/443, 9/298; İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd*, 1/423, 7/251, 9/527.

⁹⁸ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, çev. Adnan Karaismailoğlu (Ankara: Akçağ yayınları, 2004), 1/82.

Mâtürîdî, Hz. Nuh ile ilgili ayette geçen göz kelimesinin emir ve bakmakla te'vil edildiğini bildirdikten sonra bunların uygun olmadığını belirtir. Ona göre bu kelime koruma, Allah'ın Hz. Nuh'a gemiyi nasıl yapacağını bildirmesi bir de takdir ile açıklanabilir. O, Hz. Musa ile ilgili ayeti koruma/gözetme ile yorumlarken Resûlullah'a sabrın tavsiye edildiği ayeti de ilimle tefsir eder.⁹⁹ Mâverdî, Hz. Nuh ile ilgili ayetlerde görme, koruma, meleklerin gözleri, emir ve suyun gözü şeklinde görüşler olduğunu bildirir. Hz. Musa ile ilgili ayette göz kelimesini Allah'ın iradesi, annesinin gözleri önünde yetişmesi ve Allah'ın tercihi ile yetiştirilmesi şeklinde açıklar. Resûlullah ile ilgili ayette göze Allah'ın ilmi, görmesi ve koruması şeklinde üç mana verir.¹⁰⁰ Râzî, diğer müteşâbih ayetlerde sürdürdüğü tavrı burada da devam ettirerek ayetin zâhir manasının düşünülmesinin mümkün olmadığını ve mutlaka te'vil edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre Hz. Nuh ile ilgili ayette gözden maksat, meleklerin gözü veya koruma; Hz. Musa ile ilgili ayette ilim ve koruma; Resûlullah ile ilgili ayette de koruma ve görmedir.¹⁰¹ Sûfîlerin görüşleri ise şu şekilde özetlenebilir:

Tüsterî, Resûlullah ile ilgili ayetteki göz kelimesine riayet, muhabbet, rıza ve düşmanlardan koruma şeklinde manalar verir.¹⁰² Ebü'l-Leys Semerkandî Hz. Nuh ile ilgili ayetteki göz kelimesine bakış, ilim, vahiy, talim ve emir manalarının verildiğini belirtir. Hz. Musa ile ilgili ayetteki göz kelimesini bakış, ilim, irade manalarıyla, Resûlullah'a sabretmesi ve ibadet etmesi tavsiye edilirken kullanılan göz kelimesini ise bakış ve görmek manalarıyla açıklar.¹⁰³

Sülemî, Hz. Nuh ile ilgili ayetteki göz kelimesini müşahede, riayet, rıza ve koruma ile tefsir eder.¹⁰⁴ Hz. Musa ile ilgili ayeti İbn Atâ'nın, gözlemek ve gözümle koruyacağım şeklinde yorumladığını bildirir. Yine onun Resûlullah ile ilgili ayete koruma ve fazl-ı kerem içinde olma manaları verdiğini ifade eder.¹⁰⁵

Kuşeyrî ise Hz. Nuh kıssasındaki göz kelimesini emir, şühûd, görme, velilerin gözü, meleklerin gözü ve suyun gözü ile açıklar.¹⁰⁶ Muhtemelen o, emir, şühûd ve görme ile Allah'ın direkt peygamberlerini gözettiğini; meleklerin ve suyun gözü manalarıyla da Allah'ın sebepler dünyasında peygamberlerini yarattığı diğer varlıklarla koruyup gözettiğini vurgulamak istemiştir. Hz. Musa ile ilgili ayetteki göze görme ve koruma,¹⁰⁷

⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kurân*, 2/525, 526, 3/291, 4/600, 623.

¹⁰⁰ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/469, 470, 3/402, 403, 5/387, 412, 413.

¹⁰¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/344, 22/48, 23/272, 28/229, 29/297. Benzer tavır diğer bazı müfessirlerde de görülür. Mesela bkz. Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/57, 364, 465, 3/388, 402; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/319, 5/284, 7/438.

¹⁰² Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 261.

¹⁰³ Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/125, 340, 412, 3/287, 299. Ayrıca bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 4/123, 6/79, 9/273.

¹⁰⁴ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/318, 2/23. Ayrıca bkz. Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 2/118; Necmeddîn Dâye, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, 6/55; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 4/302, 6/299, 9/487.

¹⁰⁵ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/444, 2/281.

¹⁰⁶ Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 2/135, 3/496.

¹⁰⁷ Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 2/456. Aynı ve yakın manalar için bkz. Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 2/491; Necmeddîn

Resûlullah ile ilgili ayetteki göze de görme ve yardım manaları verir.¹⁰⁸ Burada olduğu gibi birçok yerde sûfler ayetteki anlam bütünlüğüne bakarak yorumlar yapmaya çalışmışlardır.

Baklî'ye göre Hz. Nuh ile ilgili ayetteki göz, kendisiyle Allah'ın ilmindeki yaratma sanatının hakikatlerini görmek için ezeli gözlerden olan rubûbiyet gözü için bir istiaferdir. O, göz kelimesinin, nurlarının madenleri zatın hakikatleri olan sıfatların gözlerine işaret olduğunu vurgular. Ayrıca bu gözün zat ve sıfat denizinin gözlerinden olan inayet gözü olduğunu ifade eder. O, gözü zat ve sıfatla ilişkilendirmenin yanında bu gözün murakabe ve müşâhede olduğunu da zikreder.¹⁰⁹

Necmeddîn Dâye, ayete şöyle bir mana verir: Ey Nuh! Senin bakışınla (anlayışınla) değil bizim bakışımızla bir şeriat gemisi edin. Çünkü senin bakışın işlerin zâhirini gören duyulara tabidir.¹¹⁰ Bu yorum insanın aceleci davranması ve işlerin künhüne vakıf olamaması gibi özelliklerini ön plana çıkarırken Allah'ın da ilim, irade, kudret ve hikmet sıfatlarını ön plana çıkarmaktadır. Bursevî, Resûlullah ile ilgili ayetteki göz kelimesini koruma, himaye, murakabe ile izah ederken¹¹¹ İbn Acîbe, Resûlullah'a itina gösterilmesi, gözetim, koruma ve Hakkın tecellisi için göz mesabesinde olmasıyla izah eder.¹¹²

Sonuç olarak Allah'a göz nispet eden ayetler, müfessir ve sûfler tarafından müteşâbih olarak değerlendirilmiştir. Gerek halef döneminde yaşayan müfessirler gerekse sûfler bu tarz ayetleri te'vil etmede birleşmişlerdir. Bu yorumlar daha çok görme, koruma, rıza, yardım ve murakabe gibi kelimeler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Buna göre sûflerle müfessirlerin aynı veya birbirine çok yakın yorumlar yaptığı görülmektedir.

2.15. Allah'ın Beraberliği

Müteşâbih olarak değerlendirilen bir mesele de Allah'ın kullarıyla beraber olmasıdır. Çünkü Allah'ın zat olarak kullarıyla beraber olması düşünülemez. Bu konuyla alakalı birçok ayet bulunmaktadır. Biz bazılarının yorumlarını aktaracağız. Bir ayette Allah'ın, Firavun'a giden Hz. Musa ve Hz. Harun ile beraber olduğu (Tâhâ 20/46), diğesinde genel olarak Allah'ın insanlarla beraber olduğu (Hadîd 57/4), başka bir ayette de insanlar ne kadar gizli konuşsalar da Allah'ın onlarla beraber olduğu (Mücâdele 58/7) bildirilmiştir. Şimdi müfessir ve sûflerin bu ayetleri nasıl yorumladıklarına değinelim.

Mâtürîdî, Hz. Musa ve Hz. Harun'un Firavun'a tebliğde bulunmaya giderken korkmamalarının ve Allah'ın onlarla beraber olduğunun bildirdiği ayetteki beraberliği

Dâye, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 4/194; Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 5/383; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 5/631, 634.

¹⁰⁸ Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 3/479. Resûlullah'a yardım manası için bkz. Necmeddîn Dâye, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 5/414.

¹⁰⁹ Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 2/117, 557, 3/368.

¹¹⁰ Necmeddîn Dâye, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 3/272, 4/289.

¹¹¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 9/206.

¹¹² İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 9/432, 434.

yardım ve zararları uzaklaştırma ile tefsir eder.¹¹³ Râzî, ilim ve koruma,¹¹⁴ Nesefî ve İbn Kesîr koruma ve yardım ayrıca İbn Kesîr destekleme¹¹⁵ ile tefsir ederler. Mâtürîdî, Allah'ın kudretine, ilmine ve bazı sıfatlarına vurgu yapılan ayetteki beraberliği ise sizi ve yaptıklarınızı bilen, sizi kuşatan ve koruyan şeklinde tefsir eder. Sonra “eğer itaat ederseniz yardımıyla; yüz çevirirseniz gücü, hükmü ve ceza vermesiyle beraberdir” açıklamasıyla mümin ve kâfir herkesin Allah'ın ilmi, gücü ve iradesinin dâhilinde olduklarına işaret eder.¹¹⁶ İbn Kesîr ise murakabe ve şühûd ile tefsir eder.¹¹⁷ Mâtürîdî, Allah'ın ilmine ne kadar az veya ne kadar çok olursa olsun insanların en gizli konuşmalarından haberdar olduğunun bildirildiği ayeti de yardım, başarı, zararları uzaklaştırma ve koruma ile izah eder.¹¹⁸ Diğer birçok müfessir de ilim ile açıklar.¹¹⁹

Tüsterî, Tâhâ suresindeki Allah'ın beraberliğini bakış, müşâhede, kuvvet, yardım ve teyit ile¹²⁰ Baklî, Necmeddîn Dâye ve Bursevî koruma ile izah eder.¹²¹ Hadîd suresindeki beraberlik hakkında Sülemî, bir sûfinin şöyle bir yorum yaptığını söyler: Allah, kâinatı yaratan ve koruyan olduğu halde yaratılmışlar O'na nasıl yakın ve uzak olur. Sonradan olan kadim olana nasıl yakın olur. Yaratılan her şeyin dayanağı O'dur. O, her şeyden ayrıdır.¹²² Aynı ayeti Kuşeyrî, ilim ve kudret ile yorumlar.¹²³

Baklî, bu konuda ârifler için aynü'l-cem ve ifrad (Allah'ın tek olduğunun idrak edilmesi) şeklinde iki makam olduğunu bildirir. Ona göre Allah'ın vahdet ve kıdem sıfatlarından dolayı âriflerin nazarında Rahman'ın gücü yanında kâinat iyice küçülür ve sonunda ondan bir iz kalmaz. Cem makamından dolayı ilahi sıfatın nuru, aklın nurunu parlatır. Sıfatın nuru da zat ile kaimdir. Allah (cc), fiili için nuruyla zatından ve sıfatlarından tecelli eder. Sonra fiilden tecelli eder. Böylece sâlike göre bütün eşya, Allah'ın varlığını yansıtan birer ayna olur. Allah, avama fiiliyle, havasa isminin tecellileriyle, havassu'l-havasa sıfatıyla, zatını müşâhede edenlere ise zatiyla gözüdür. Bununla beraber Allah, varlıklardan tamamen uzak olmaktan, ayrılmaktan ve onlarla birleşmekten münezzehtir. Baklî, bunun ancak manevi aşkla bilineceğini ifade eder.¹²⁴ Necmeddîn Dâye de Allah'ın beraber olma sırrının, bir olan zatın bilinmesinden sonra

¹¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, 3/293.

¹¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/54.

¹¹⁵ Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 2/367; İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*, 5/296.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, 5/39. İlim, kudret ve koruma manaları için ayrıca bkz. Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/470; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/449; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 3/633. Râzî, Allah'ın mekân ve yönden münezzehe olduğunu da özellikle vurgular.

¹¹⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*, 8/9.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, 5/75.

¹¹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/490; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 3/447; İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*, 8/42.

¹²⁰ Tüsterî, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*, 197. Tüsterî'nin bu görüşleri için ayrıca bkz. Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 1/445; Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 2/494. Yardım manası için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 5/391.

¹²¹ Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 2/494; Necmeddîn Dâye, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 4/197.

¹²² Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 2/307. Aynı yorum için bkz. Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 3/394; Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 9/352.

¹²³ Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 3/534.

¹²⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 3/393, 394.

anlaşılabileceğini belirtir. Ona göre kesret içinde bir olanın bilinmesi Allah'ın hulûl ve ittihadından münezzehtir olması ayrıca O'nun ortak ve benzerinin bulunmadığını bilinmesiyle gerçekleşir.¹²⁵

İbn Acîbe de zat ve sıfatların birbirinden ayrılmadığına vurgu yaparak şunları belirtir: Siz nerede olursanız Allah (cc), yüceliğinin kemaline layık bir şekilde zat ve sıfatlarıyla sizinle beraberdir. Çünkü Allah'ın zatı sıfatlarından ayrılmaz. O'nun ilmiyle beraber olması zatıyla da beraber olmasını gerektirmektedir. İbn Acîbe daha sonra hocasının kendisine Mısır âlimlerinin Allah'ın kullarıyla beraberliğini tartışmak üzere toplandıklarını, sonucunda Allah'ın beraberliğini kendisine layık bir şekilde zatıyla olduğu kanaatine vardıklarını söylediğini zikreder. İbn Acîbe, kendi görüşünü şu şekilde özetler: Zat denizi bitişiktir. O'nun sıfatlarından ayrılmaz. Allah, hiçbir zaman ve mekândan uzak ve boş değildir. O, zaman ve mekân yok iken de mevcuttu. Allah, ezelden nasıl ise şu anda da aynı şekildedir.¹²⁶ Bursevî ise beraberliği, koruma ve emir ile yorumlamıştır. Bursevî, bu beraberliğin Allah'ın her şeyi ihata etmesinden temsil olduğunu ayrıca bunun manevi bir zevkle gerçekleşen şühûdî ve zatî tecelli ile olacağını belirtir. Ayrıca bazı büyük sûflerin bu beraberliğin akıl, his, zihin, hayal ve vehm ile tasavvur edilemeyeceğini zikrettikleri ifade eder.¹²⁷

Mevlânâ, Nerede olursanız, o sizinledir ayetinin tefsiri başlığı altında şu yorumu yapar:

Bilgisizliğe gelirsek, onun zindanıdır o. İlme gelirsek, onun sarayıdır o.

Uykuya gelirsek, onun sarhoşlarıyız. Uyanıklığa gelirsek, onun ellerindeyiz.

Ağlarsak, onun rızık veren bulutuyuz. Gülersek, o zaman şimşegiiz.

Öfke ve savaşa gelirsek, onun kahrının yansımasıdır. Barışa ve özür dilemeye gelirsek, onun sevgisinin yansımasıdır.

Kıvrım kıvrım dünyada biz kimiz? Elif gibi. Onun bizatihi nesi var? Hiç, hiç.¹²⁸ Birçok sûfinin yaptığı gibi Mevlânâ da bu gibi yorumlarda fenâfillâha işaret etmiştir.

Kuşeyrî'ye göre Mücadele suresindeki beraberlik, umuma göre ilim ve rivayetle havasa göre fazilet ve yardımlardır. Ona göre bir kimse mescitteyken Allah'ın onunla beraber olması bol nimet vermesi ile mescit dışında bir yerde oturuyorken beraber olması ise rahmet ve mağfiret örtüsünü yaymasıyla beraberlik.¹²⁹ Buna yakın bir yorumda Baklî, avamın

¹²⁵ Necmeddîn Dâye, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, 6/107.

¹²⁶ İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 9/612, 613.

¹²⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 9/352.

¹²⁸ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, 1/85. Mevlânâ'nın Müşebbihe ve Mücessime'nin tecsim inançlarından uzak olup Ehl-i sünnet halef mezhebi görüşüne sahip olmasıyla alakalı bkz. Hikmet Akdemir, "Mesnevî'de Mütessâbih Ayetlerin Yorumu", *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildiriler-1* (Şanlıurfa, 2007), 362.

¹²⁹ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 3/551, 552.

beraberliğini ilim ile havassın beraberliğini ise manevi yakınlık ve tecelli ile açıklar.¹³⁰

Sonuç olarak Allah'ın beraberliğinin belirtildiği ayetler müteşâbih olarak kabul edilmiştir. Halef dönemi müfessirleri ile sûfiler bu tarz ayetleri te'vil etmede birleşmişlerdir. Müfessirler, bu ayetleri daha çok ilim, yardım, koruma, murakabe ve zararları uzaklaştırma gibi manalarla tefsir etmişler sûfiler de ilim, yardım, koruma ve müşâhede ile yorumlamışlardır. Sadece bazı sûfiler zat ve sıfat birlikteliğine vurgu yaparken beraberliğin zat ile de olduğunu bildirmişler ancak yine de tenzihe dikkat çekmişlerdir. Böylece müfessir ve sûfiler Allah'ın beraber olmasının cismanî bir beraberlik olmadığını O'nun şanına yakışmayan her türlü şeyden münezzeh olduğunu ifade etmişlerdir.

Sonuç

Muhkem ve müteşâbih lafızlar, İslamî ilimlerin tamamının üzerinde fikir beyan ettiği ihtilaflı ve hassas bir meseledir. Genellikle âlimler, Kur'an'da müteşâbih ayetlerin varlığını kabul etmişlerdir. İlk dönemde yaşayan âlimlerin ve sûfilerin çoğuna göre müteşâbihlerin manasını sadece Allah bilir. Bazı âlimler ise ilimde derinleşenlerin de bu manaları bileceğini savunmuşlardır. Sûfilerin açıklamalarına bakıldığında onların da bir kısmının bu görüşte olduğu görülür. Hz. Peygamber tarafından müteşâbih ayetler hakkında konuşmak yasaklandığı için ilk üç neslin bu konuda çok hassas davrandığı görülmektedir. İlk dönem sûfilerinin çoğunluğu da bu konuda konuşmayıp manayı Allah'a havale etmişlerdir. Müşebbihe ve Mücessime mezhepleri ise Allah'ı yaratılmışlara benzeterek antropomorfist bir tavır sergilemişlerdir.

Fakihlere göre muhkem, te'vil, tahsis ve neshe muhtemel olmayan manaya delaleti en açık lafız; müteşâbih ise manasını sadece Allah'ın bildiği en kapalı lafızdır. Kelam ve hadis âlimlerinin tavırları ise iki döneme ayrılır. İlk dönem âlimlerinin çoğu müteşâbihleri olduğu gibi kabul etmiş, herhangi bir te'vilde bulunmamış ve Allah'ı yaratılmışlara benzetmemişlerdir. Ancak sonraki dönemde yaşayan âlimler belki de şartlar zorladığı için müteşâbih ayetleri te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Bunu yaparken ayetleri zâhiri manaları üzere anlamamış, Arapça dil kurallarına riayet etmiş, mana kesinlikle bizim dediğimiz gibidir dememiş ve Allah'ı yaratılmışlara benzetmekten olabildiğince uzak durmuşlardır.

Özellikle halef dönemindeki müfessir ve sûfiler, müteşâbih ayetlerin varlığını kabul etmiş ve onları te'vil etmişlerdir. Mesela Allah'ın arşa istivasını belirten ayeti te'vil eden bir kısım müfessir ve sûfilere göre o, saltanat ve hükümlanlık, Allah'ın yaratılmış en büyük şeyi hükmü altına alması demektir. Allah'ın eli O'nun yardımı, mükafâtı, nimeti ve Resûlullah'ın eli gibi manalarla açıklanmıştır. Sûfiler de Allah'ın elini O'nun gücü, nimeti ve sevabının her şeyin üstünde olmasıyla izah etmişlerdir. Buna benzer yorumlar Allah'ın

¹³⁰ Baklî, 'Arâ'isü'l-beyân, 3/403. Bursevî de beraberliğin ilim ve iletme ile olduğunu belirttikten sonra yanlış anlaşılmalara meydan vermemek için Allah'ın cismanî beraberlikten münezzeh olduğunu özellikle vurgular. Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân, 9/399.

gözü, yüzü ve beraberliği için de söz konusudur. Sûfî ve müfessirler Allah'ı yaratılmışlara benzetmeme konusunda ittifak etmişlerdir. Bütün bu yorumlar muvacehesinde bakıldığında sûfîlerin müteşâbih ayetler meselesine genel olarak müfessirler gibi yaklaştığı söylenebilir.

Kaynakça | References

- Akdemir, Hikmet. "Mesnevî'de Müteşâbih Ayetlerin Yorumu". *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildiriler-I*. Şanlıurfa, 2007.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru'l-âfâkı'l-cedîde, 2. Basım, 1977.
- Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr. *'Arâ'isü'l-beyân fî hakâ'iki'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1429.
- Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. çev. Çelebi İlyas. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Esmâ' ve's-sıfât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. Cidde: Mektebetü's-sevâdî, 1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423.
- Bursevî, İsmail Hakî. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 14. Basım, 2004.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Kitâbü's-Sıfât*. thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fakîhî, 1983.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. Riyad: Dâru'l-muğnî, 1421.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd, Muhammed Kamil Karabilli. Dimeşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fikhü'l-ebzat (İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri içerisinde)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Basım, 2002.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Vasiyye (İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri içerisinde)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Basım, 2002.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ. *el-Fikhü'l-ekber (Alî el-Kârî'nin Şerhu'l-fikhî'l-ekber'i ile beraber)*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Eşarî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*. thk. Nuaym Zerzûr. Mektebetü'l-asriyye, 1426.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ fî 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.
- Hüseyin Nassâr. *el-Müteşâbih*. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 2003.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-*

- me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî. Mağrib, 1387.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd* (Kuran'ın Tefsiri ve Tasavvufî İşaretleri). çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 2011.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulkadir Şeybe el-Hamd. Riyad, 1421.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn. *Tefsîrül-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1420.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *Zemmü't-te'vîl*. thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr. Küveyt, 1406.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhacü's-sünne*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Câmîatü'l-imâm Muhammed b. Suûd'l-İslâmiyye, 1986.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâî'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.
- İmâm-ı Rabbânî, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad el-Fârûkî es-Sirhindî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Erhan Yayınları, ts.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir. *et-Tebsîr fî'd-dîn ve temyîzi'l-fırkatî'n-nâciye 'anî'l-fırakî'l-hâlikîn*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Lübnân: Âlemü'l-kütüb, 1983.
- Kara, Mehmet. "Müteşâbih Ayetlerin Te'vilinin Bilinip Bilinememesi İle İlgili Yorumların Oluşmasında Âl-i İmrân Sûresi 7. Ayetteki Vakf Yerinin Rolü". *Mütefekkir* 8/15 (2021).
- Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim. *İstîlâhâtü's-sûfiyye*. thk. Abdülâl Şâhîn. Kahire: Dâru'l-menâr, 1992.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1994.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâ'ifu'l-işârât*. thk. İbrahim Besyûnî. Kahire: el-Hey'etü'l Mısriyye, 3. Basım, 2000.
- Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım (Ebü'l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Hasen. *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî. Suûdiyye, 8. Basım, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dâru'l-câmîatü'l-mısriyye, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kurân*. thk. Fatma Yûsuf el-Haymî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid İbnü Abdilmaksud. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî*. çev. Adnan Karaismailoğlu. Ankara: Akçağ yayınları, 2004.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Necmeddîn Dâye, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1419.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 2. Basım, 1392.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 3. Basım, 1420.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Ali Muhammed Muavvid v.dğr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali. *el-Lüma'*. thk. Abdülhâlim Mahmud - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-hadîs, 1380.
- Soğukoğlu, Fehmi. *İslam Düşüncesinde Tenzih*. ed. Ramazan Biçer. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*. thk. Muhammed Ebü'l-fazl İbrahim. el-Hey'etü'l-misriyye, 1974.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emîr Ali Mehnâ - Ali Hasen Fâûr. Beyrut: Dâru'l-marife, 3. Basım, 1993.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 6. Basım, ts.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hasen Muhammed. Dâru'l Harem li't türâs, 1425.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bürhân fî ulûmi'l-Kurân*. thk. Muhammed Ebü'l-fazl İbrahim. Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1957.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Vecîz fî Usûli'l-fikh*. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-fikr, 1999.



اثر تباين مناهج اللغة العربية ونظام تحويل النقاط بين كليات الإلهيات ودور معايير الإطار الأوروبي للغات

Ahmad ALALI | orcid.org/0000-0002-3378-584X | a.alali@adu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Aydın, Türkiye

<https://ror.org/03n7yzv56>

المُلخَص

يَتَفَاوَتْ مُسْتَوَى الكِفَايَةِ اللُّغَوِيَّةِ عِنْدَ خَرِيجِي كُتَيْبَةِ الإِلَهِيَّاتِ فِي تَرْكِيبِ بِشْكَلٍ كَبِيرٍ مِنْ جَامِعَةٍ إِلَى أُخْرَى، وَقَدْ عَزَى الْبَاحِثُونَ هَذَا التَّفَاوُتَ إِلَى عِدَّةِ أَسْبَابٍ، مِنْ أَهْمِّهَا تَبَايُنُ مَنَاهِجِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَمُسْتَوَاهَا، وَتَبَايُنُ الْحِصَّةِ النَّسْبِيَّةِ لِتَقْلٍ مَادَّةِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ بِحَسَبِ نِظَامِ النُّقَاطِ الْأُورُوبِيِّ بَيْنَ كُتَيْبَاتِ الإِلَهِيَّاتِ. تَتَنَاوَلُ هَذِهِ الْوَرَقَةُ الْعِلْمِيَّةُ دِرَاسَةً نُمُوذَجَ لِذَلِكَ التَّبَايُنِ لِتُبَيِّنَ أَثَرَ نِظَامِ النُّقَاطِ عَلَى اِخْتِلَافِ مُسْتَوَى الكِفَايَةِ اللُّغَوِيَّةِ عِنْدَ خَرِيجِي كُتَيْبَاتِ الإِلَهِيَّاتِ، كَمَا اسْتَهْدَفَ الْبَحْثُ دِرَاسَةَ التَّحْدِيَّاتِ الَّتِي تُوَاجِهُ تَطْبِيقَ مَعَايِيرِ الْإِطَارِ الْأُورُوبِيِّ عَلَى مِنْهَاجِ مُوَحَّدٍ لِتَعْلِيمِ الْعَرَبِيَّةِ فِي كُتَيْبَةِ الإِلَهِيَّاتِ، وَمِنْ هُنَا تَأْنِي أَهَمِّيَّةَ هَذِهِ الدِّرَاسَةِ، فَتَطْوِيرُ مَنَاهِجِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ بِمَا يَتِمَاشَى وَالْمَعَايِيرِ الدَّوْلِيَّةِ فِي مِنْهَاجِ مُوَحَّدٍ يَضْمَنُ مُسْتَوَاتٍ كِفَايَةِ لُّغَوِيَّةٍ عَالِيَةٍ مُتَقَارِبَةً بَيْنَ الطُّلَّابِ. اعْتَمَدَ الْبَحْثُ عَلَى الْمَنْهَجِ الْوَصْفِيِّ فِي الْقِسْمِ النَّظَرِيِّ، وَعَلَى الْمَنْهَجِ شِبْهِ التَّجْرِبِيِّ فِي الْقِسْمِ الْعَمَلِيِّ، فَحُلَّلْنَا نَتَائِجَ الْبَحْثِ عَلَى بَرْنَامِجِ الْإِحْصَاءِ (SPSS)، وَكَانَ أَهَمُّ النَّتَائِجِ عَدَمُ وُجُودِ إِطَارٍ مَرْجِعِيٍّ عَرَبِيٍّ لِتَعْلِيمِ الْعَرَبِيَّةِ، بِالإِضَافَةِ إِلَى التَّفَاوُتِ بَيْنَ مَنَاهِجِ تَعْلِيمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ فِي كُتَيْبَةِ الإِلَهِيَّاتِ، مَا أَدَّى إِلَى تَفَاوُتِ نِسْبَةِ الكِفَايَةِ اللُّغَوِيَّةِ عِنْدَ خَرِيجِي كُتَيْبَاتِ الإِلَهِيَّاتِ، كَمَا تَوَصَّلْنَا إِلَى أَنَّ تَطْبِيقَ الْإِطَارِ الْمَرْجِعِيِّ الْأُورُوبِيِّ الْمُشْتَرَكِ عَلَى مِنْهَاجِ تَعْلِيمِ الْعَرَبِيَّةِ مُمَكِّنٌ مَعَ تَعْدِيلَاتٍ خَاصَّةٍ بِالْبِيئَةِ اللُّغَوِيَّةِ وَالثَّقَافِيَّةِ لِلُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَنَتَائِجُ عِلْمِيَّةٍ أُخْرَى مِنْ شَأْنِهَا تَوْحِيدُ مُسْتَوَى خَرِيجِي كُتَيْبَةِ الإِلَهِيَّاتِ فِي تَرْكِيبِ بِنَسَبٍ مُتَقَارِبَةٍ نَوْعًا مَا. الْكَلِمَاتُ الْمِفْتَاحِيَّةُ: اللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ، كُتَيْبَةُ الإِلَهِيَّاتِ، السَّائِيَّاتِ التَّطْبِيقِيَّةِ، مَنَاهِجِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، نِظَامُ تَحْوِيلِ النُّقَاطِ (ECTS)، مَعَايِيرِ الْإِطَارِ الْأُورُوبِيِّ الْمُشْتَرَكِ لِلُّغَاتِ (SERF).

İlahiyat Fakültelerinin Arapça Müfredatı ile Kredi Transfer Sistemi (AKTS) Arasındaki Farklılıklar ve Avrupa Dil Çerçevesi Standartlarının (CEFR) Rolü

Ahmad ALALI | orcid.org/0000-0002-3378-584X | a.alali@adu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Aydın, Türkiye

<https://ror.org/03n7yzv56>

Öz

İlahiyat fakültesi mezunlarının Arap dili yeterlilik düzeyleri diğer üniversitelere göre önemli ölçüde farklılık göstermektedir. Araştırmacılar bu farklılığı çeşitli nedenlere bağlamaktadır. Bunların en önemlileri arasında Arap dili müfredatı ve seviyelerindeki farklılıklar yer almaktadır. Bunun yanında İlahiyat fakülteleri arasında kredi transfer sistemi (AKTS)'ye göre Arap dili derslerinin ağırlık sistemindeki değişken yapı da göze çarpmaktadır. Bu bilimsel çalışma, ilahiyat fakültelerinden mezun olan bireylerin dil becerilerinde ne denli farklılıklar olduğunu derinlemesine incelemektedir. Buna örnek olarak, bazı ilahiyat fakültelerindeki Arapça dil derslerinin müfredatlarındaki farklılıkları ve ağırlık derecelerini gösterebiliriz. Çalışma ayrıca, Avrupa Birliği'nin belirlediği ortak dil çerçevesinin, tüm ilahiyat fakültelerinde ortak bir müfredat oluşturulurken uygulama sürecinde karşılaşılan zorlukları da ele almaktadır. Bu bağlamda, Arapça müfredatının uluslararası standartlara uygun, öğrenciler arasında yüksek ve birbirine yakın dil yeterliliği seviyelerini sağlayacak şekilde oluşturulması önem taşımaktadır. Çalışma, teorik bölümde betimsel yönetime, uygulamalı bölümde ise yarı deneysel yönetime odaklanmıştır. Araştırmanın sonuçlarını SPSS istatistik yazılımı aracılığıyla incelediğimizde, Arapça öğretim sürecinde genel olarak kabul görmüş bir referans çerçevesinin eksikliği en çarpıcı bulgu olarak karşımıza çıkmaktadır. İlahiyat fakültelerinde Arapça öğretiminde kullanılan yöntemlerin birbiriyle tutarlı olmamasından dolayı, öğrencilerin Arapça dil becerileri arasında önemli farklılıklar göze çarpmaktadır. Çalışmamızda vardığımız sonuç, Avrupa Ortak Referans Çerçevesinin Arap dil öğretiminde uygulanmasının, Arap dil ve kültür ortamına özgü bazı düzenlemeleri mümkün kılacağı ve Türkiye'deki ilahiyat fakülteleri mezunlarının dil yeterlilik düzeylerinin belirli ölçüde yakınlık gösterebileceğidir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, İlahiyat Fakültesi, Uygulamalı Dilbilim, Arapça Müfredatı, Kredi Transfer Sistemi (AKTS), Avrupa Ortak Dil Çerçevesi (SERF).

Atıf Bilgisi

Alalı, Ahmad. "İlahiyat Fakültelerinin Arapça Müfredatı ile Kredi Transfer Sistemi (AKTS) Arasındaki Farklılıklar ve Avrupa Dil Çerçevesi Standartlarının (CEFR) Rolü". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), 906-942. DOI: 10.69576/ihya.1622369

Geliş Tarihi	17 Ocak 2025
Kabul Tarihi	04 Nisan 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışma, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Etik Kurulu'nun 09.10.2024 tarihli ve 2024/7 sayılı toplantısında alınan XXIV numaralı karar ile etik açıdan uygun bulunmuştur. Karar, 17.10.2024 tarihli ve E-84982664-604.01-628348 sayılı belge ile kayıt altına alınmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

Differences Between the Arabic Curriculum of Faculties of Theology and the European Credit Transfer and Accumulation System (ECTS) and the Role of the Common European Framework of Reference for Languages (CEFR) Standards

Ahmad ALALI | orcid.org/0000-0002-3378-584X | a.alali@adu.edu.tr

Asst. Prof., Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Arabic Language and Rhetoric, Aydın, Türkiye

<https://ror.org/03n7yzv56>

Abstract

The level of linguistic competence among graduates of faculties of theology varies significantly from one university to another. Researchers have attributed this disparity to several factors. The variation in Arabic language curricula, and different weighting ratios of Arabic language courses according to the European Credit Transfer System (ECTS) across faculties of theology are the main factors. This scientific paper examines a model of this variation in a selected sample of faculties of theology and its impact on having different levels of linguistic competence among their graduates. The research also aims to study the challenges facing applying the standards of the Common European Framework of Reference for Languages (CEFR) to a unified Arabic curriculum in theology faculties. The significance of this study lies in ensuring high and relatively similar levels of linguistic competence among students upon developing Arabic language curricula in line with international standards within a unified curriculum. The research relies on the descriptive approach in the theoretical section and the quasi-experimental approach in the practical section. The Statistical Package for the Social Sciences (SPSS) was used to analyse the data used in this research. The most important findings highlighted that the absence of an Arabic reference framework for teaching Arabic, in addition to the disparity between Arabic language teaching curricula in faculties of theology, led to a variation in the level of linguistic competence among graduates. We also concluded that applying the CEFR to the Arabic language curriculum is possible with specific modifications related to the linguistic and cultural environment of the Arabic language, along with other scientific results that would unify relatively the level of graduates of theology in Türkiye.

Keywords: Arabic Language, Faculty of Theology, Applied Linguistics, Arabic Curriculum, Credit Transfer System (ECTS), Common European Framework of Reference for Languages (SERF).

Citation

Alalı, Ahmad. "Differences Between the Arabic Curriculum of Faculties of Theology and the European Credit Transfer and Accumulation System (ECTS) and the Role of the Common European Framework of Reference for Languages (CEFR) Standards". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), 906-942. DOI: 10.69576/ihya.1622369

Date of Submission	17 January 2025
Date of Acceptance	04 April 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This study was found to be ethically appropriate by the Educational Research Ethics Committee of Aydın Adnan Menderes University in the meeting dated 09.10.2024 and numbered 2024/7, with Decision No. XXIV. The decision was officially recorded in the document dated 17.10.2024 and numbered E-84982664-604.01-628348. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

This paper focuses on applying the Common European Framework of Reference for Languages (CEFR) to the Arabic language curriculum. According to our experience, the process of teaching Arabic around the world in general, and specifically in Türkiye, faces a series of challenges that affect the effectiveness of education. The most prominent challenges that we want to highlight here include the disparity in the educational levels of Theology Faculty graduates in Arabic. As we have observed, Turkish students can complete their academic careers—up to the level of becoming professors—in various branches of Theology Faculties, including Arabic Language and Rhetoric, without the need to master the Arabic language. Anyone who is proficient in Arabic and has taken these exams—whether Arab, Turkish, or otherwise—knows exactly what we mean. We look forward to addressing these exams in a separate work in the future. There is also a disparity in the educational qualifications of Arabic language teachers in Türkiye. The proficiency levels of Arabic language teachers in Türkiye vary significantly. This topic will be discussed in detail in the section entitled “Professional Competence of Arabic Language Teachers in Türkiye.” Furthermore, there is disparity in curricula and teaching methods. Curricula and teaching methods differ significantly between various educational institutions both globally and locally, leading to different levels of proficiency among learners. We believe that the best solution to face this challenge is to apply the European Reference Framework, despite the existence of certain challenges in this regard. There is also a lack of unified standards. There are no comprehensive or standardized criteria for assessing Arabic language skills, such as those present in the Common European Framework of Reference for Languages (CEFR). Having mentioned the importance of applying the European Reference Framework for teaching languages to Arabic, it is necessary to highlight the challenges of its application. Even though there have been some attempts to apply reference frameworks in teaching Arabic, these attempts often face difficulties in adapting to the peculiarities of the Arabic language and culture. This is a serious obstacle to effective implementation. The importance of this research lies in the fact that the topic addressed is one of the early studies on the European credit system in institutions concerned with teaching Arabic curricula. Therefore, it holds significant importance in the field. This is evident in the urgent need to develop Arabic language curricula in line with internationally recognized standards, contributing to the improvement of education quality and the increase of learners’ proficiency. The Common European Framework of Reference for Languages (CEFR) is an effective tool for unifying standards of language skills assessment, allowing both learners and teachers to follow systematic and organized methods in teaching Arabic. Moreover, applying standards and indicators derived from this framework helps to achieve high levels of linguistic proficiency among students, enhancing their ability to communicate effectively and positively in various contexts. Therefore, studying the role of this framework in teaching Arabic is a significant step toward developing applied linguistics in Theology Faculties. The objective of this study is to analyze and evaluate the impact of applying the CEFR on the process of learning and teaching Arabic in Theology Faculties. The research seeks to understand how the standards and indicators in this framework can be applied to Arabic language curricula and how they can help achieve a higher level of linguistic proficiency among

learners. It also aims to explore methods and strategies to improve the performance of both teachers and learners by adopting unified and comprehensive standards that align with global requirements, with the ultimate goal of raising the Arabic proficiency level of Theology Faculty students. This research is motivated by several key reasons. First is the urgent need to improve Arabic language education in Türkiye. Arabic is an important language both regionally and internationally. Therefore, there is a pressing need to enhance Arabic teaching curricula and ensure high levels of proficiency among learners. Second is the importance of utilizing global reference frameworks in language teaching. Frameworks like the CEFR provide clear and specific standards that can significantly contribute to improving Arabic language education if applied appropriately. Third, this study aims to bridge the gap in current research by presenting a thorough study of global reference frameworks and attempting to overcome the challenges of applying them to Arabic language education. Fourth, this research can contribute to enhancing cooperation between educational institutions in Arab countries and their counterparts in other countries that rely on reference frameworks for language teaching. Finally, this study aims to provide clear and detailed guidelines for teachers. Through this research, practical tools can be developed to help instructors apply reference frameworks in teaching Arabic, contributing to improved education quality and effectiveness. In addition, responding to the increasing demand for Arabic is also a key motivation. With rising interest in learning Arabic for religious, cultural, and commercial reasons, there is a need to develop effective and scientifically grounded educational curricula. By addressing these issues, the researcher aims to make a scientific contribution to improving the quality of Arabic language education in Theology Faculties by utilizing global reference frameworks and adapting them to the unique characteristics of the Arabic language and its cultural context.

المدخل

الحمد لله الذي شَرَّفَ اللغة العربية بحمل معاني كلامه العزيز، والصلاة والسلام على رسوله الصادق الوعد الأمين إلى يوم الدين، أما بعد: فإن تعليم اللغة العربية ليس موضوعاً جديداً في ميدان اللسانيات، وربما يعد موضوع تعليم اللغة العربية أقدم موضوع تعليم في مجال اللسانيات على مر العصور، ومعلوم أن الإقبال على تعلم اللغة العربية قبل الإسلام ليس كما هو عليه الحال بعد الإسلام، وعلى ذلك يمكننا القول بأن هذا الموضوع عُرف منذ ما يربو على أربعة عشر قرناً تقريباً، وعلى الرغم من تكاثر اللغات عبر مئات السنين إلا أن ما يقارب خمسة وعشرين بالمئة من سكان الكرة الأرضية يستعمل اللغة العربية في عصرنا هذا يومياً؛ وهم المسلمون، فهي اللغة التي اختصها الله تبارك وتعالى بشرف حمل معاني كتابه العزيز، وعلى الرغم من تفاوت فرص ومقومات تعلم وتعليم اللغة العربية في أرجاء الكرة الأرضية، إلا أنها انتشرت في أصقاع الأرض بشرف الإسلام كانتشار النار في الهشيم، وجدير بالذكر أن الله تبارك وتعالى حَبَى دولة تركيا بالعديد من اللطائف في عصرنا هذا، واختصها بالعديد من الكرامات، وعلى وجه الخصوص في مجال اللغة العربية.

فما هو واقع حال تعليم اللغة العربية في الكليات التي تُدرس اللغة العربية في تركيا، وعلى وجه الخصوص كليات الإلهيات؟ وهل خريجو كلية الإلهيات متساوون في الكفاية اللغوية؟ هل يتم تدريس مواد اللغة العربية بحسب الأطر المرجعية الدولية في تعليم اللغات؟ وكيف يتم تقييم مواد اللغة العربية في الجامعات التركية؟ وما هو نظام النقاط الأوربي (AKTS)؟ أسئلة تحتاج إلى إجابات دقيقة؛ لمعرفة مدى جودة تعليم اللغة العربية في تركيا، والارتقاء بمستوى الكفاية اللغوية لخريجي كلية الإلهيات، كون اللغة العربية هي المادة الأساس التي تستند عليها هذه الكلية.

يتناول الإطار المرجعي الأوروبي المشترك مهارات اللغة الأساسية مثل الاستماع، والتحدث، والقراءة، والكتابة، ويضع معايير دقيقة لقياس تقدم المتعلمين في كل من هذه المهارات، ويركز على تطوير الكفايات اللغوية لدى المتعلمين من خلال معايير ومؤشرات محددة؛ تضمن تحقيق الأهداف التعليمية بفعالية، ويوفر منهجية منظمة وشاملة لتطوير الكفاية اللغوية لمتعلم اللغة، وهذا ما يجب على معلم اللغة العربية معرفته واتقانه ليستفيد منه المتعلم على الوجه الأمثل.

في هذا البحث نحاول الإجابة على تلك الأسئلة، ولتحقيق ذلك احتاج عملنا إلى مقدمة، وقسمين رئيسيين، نظري وتطبيقي، وخاتمة أُرِدَفَ بها ثبت المصادر والمراجع التي استند عليها البحث، وفي نهاية البحث تم إرفاق الملحق المصاحبة للعمل، وفيما يلي نستعرض أدبيات البحث:

موضوع البحث

هذا العمل هو امتداد لعمل قبله،¹ وكل زوايا أعمالنا مرتبطة ارتباطاً وثيقاً في كلا العاملين، إلا أن ضيق المقام اضطرنا إلى تقسيم العمل إلى أكثر من مقالة، بحسب تجربة الباحث التي تربو على (15) سنة في تعليم اللغة العربية

¹ Ahmad Alalı, "Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretim Yöntemleri ve Dil Yeterliliğindeki Rolü: İlahiyat Fakültesi Örneği" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, değerlendirme için sunulmuş makale, 2025. (yayınlanmamış makale).

فإن عملية تعليم اللغة العربية في العالم بشكل عام، وفي تركيا بشكل خاص، تواجه مجموعة من التحديات التي تؤثر على فعالية التعليم وجودة النتائج؛ ومن أبرز هذه التحديات:

التباين في مستوى خريجي كليات الإلهيات باللغة العربية: بحسب اطلاعنا فإن الطالب التركي يمكنه تكملة حياته العلمية إلى درجة الأستاذية في مجال كليات الإلهيات بمختلف فروعها، بما فيها قسم اللغة العربية وبلاغتها، دون الحاجة لإتقان اللغة العربية، ومن يعتد بنفسه من هؤلاء الطلبة يتباهى بنفسه أنه اجتاز اختبار المقدرة اللغوية (YDS – YÖK) الذي يقام تحت إشراف مركز القياس والاختيار والقبول الجامعي (ÖSYM)، ومن دخل تلك الامتحانات، سواء من العرب أو من الأتراك أو غيرهم ممن يتقن اللغة العربية يعلم ما أقصده تماماً، لكن الحقيقة المؤلمة تقول تدل على ما يخالف نتائج مركز القياس في اختبار اللغة العربية، ولعل من لديه تجربة في تعليم اللغة العربية في تركيا يعلم أن الطالب التركي خريج كلية الإلهيات لا يستطيع الكلام والكتابة باللغة العربية بمستوى أقل من متوسط أيضاً، فكيف بمهارتي القراءة والاستماع؟!

التباين في مستوى التأهيل التربوي لمعلمي اللغة العربية في تركيا: لعل هذا الموضوع من أهم التحديات التي تواجه تعليم اللغة العربية في كلية الإلهيات، فمعلم اللغة العربية في كلية الإلهيات يمكنه دخول صفوف تعليم اللغة العربية دون أن يكون قد حاز على مؤهل تربوي في الماجستير أو الدكتوراه، أو على الأقل ما يسمى باللغة التركية (pedagogik formasyon)، وربما لو أعادت وزارة التعليم العالي تقييم معلمي اللغة العربية في كليات الإلهيات ربما وجدت أن غالبيتهم لا يعرفون نظريات تعليم اللغة بصفتها لغة أجنبية، أو أن أغلبهم لا يتقنون الطرائق الحديثة لتدريس اللغة العربية، وربما أغلبهم لا يتقن اللغة الإنجليزية لمواكبة تطور علم اللغة التطبيقي في العالم، هذا إن كانوا يتكلمون اللغة العربية بطلاقة.

التباين في المناهج وطرائق التدريس: تختلف المناهج وطرائق التدريس بشكل كبير بين المؤسسات التعليمية المختلفة عالمياً ومحلياً، مما يؤدي إلى تفاوت في مستوى الإتقان بين المتعلمين.

نقص المعايير الموحدة: لا توجد معايير موحدة وشاملة لتقييم مهارات اللغة العربية؛ مثل تلك الموجودة في الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات. (CEFR)

تحديات تطبيق الأطر المرجعية: بالرغم من وجود بعض المحاولات لتطبيق الأطر المرجعية في تعليم اللغات بشكل عام، واللغة العربية بشكل خاص، إلا أن هذه المحاولات غالباً ما تواجه صعوبات في التكيف مع خصوصيات اللغة والثقافة العربية.

أهمية البحث

يعد موضوعنا من المواضيع المبكرة في دراسة نظام النقاط الأوروبي في الكليات التي اهتمت بتدريس مناهج اللغة العربية، وعليه فهو ذو أهمية كبيرة في هذا المجال، ويتجلى ذلك في الحاجة الماسة إلى تطوير مناهج تعليم اللغة العربية، بما يتماشى مع المعايير الدولية المعترف بها، مما يساهم في تحسين جودة التعليم وزيادة كفاءة المتعلمين. إن الإطار المرجعي الأوروبي المشترك لتعليم اللغات يعد أداة فعالة لتوحيد معايير تقييم المهارات اللغوية،

مما يتيح للمتعلمين والمعلمين على حد سواء اتباع طرائق منهجية ومنظمة في تعليم اللغة العربية؛ بالإضافة إلى ذلك، فإن تطبيق المعايير والمؤشرات المستمدة من هذا الإطار يساعد على تحقيق مستويات عالية من الكفاية اللغوية عند الطلبة، مما يعزز قدرتهم على التواصل الفعال والإيجابي في السياقات المختلفة؛ لذا، فإن دراسة دور هذا الإطار في مناهج تعليم اللغة العربية يعد خطوة مهمة نحو تطوير اللسانيات التطبيقية في كليات الإلهيات، كما يساهم في دعم دور اللغة العربية في مجال علم اللغة التطبيقي بشكل عام، ولعل هذه الدراسة تكون أساساً لدراسات لاحقة، من شأنها بناء إطار مرجعي لمناهج تعليم اللغة العربية بصفتها لغة أجنبية.

الهدف من البحث

يمكننا القول بأن موضوعنا يستهدف أكثر من هدف، كما يأتي:

إبراز أثر تبين مناهج اللغة العربية بين كليات الإلهيات على مستوى كفاية الطلبة المتخرجين في تلك الكليات.

إبراز أثر تبين القيمة المخصصة لمادة اللغة العربية على نظام النقاط المعتمد في الكليات ذات الصلة.

تحليل وتقييم تأثير الإطار المرجعي الأوروبي المشترك لتعليم اللغات على عملية تعلم وتعليم اللغة العربية في كليات الإلهيات.

لفت عناية أصحاب القرار، في المؤسسات التركية التي تُدرس اللغة العربية بصفتها لغة أجنبية، إلى أهمية تدريس مناهج لغة عربية يعتمد على معايير دولية، مثل معايير الإطار المرجعي الأوروبي المشترك في تعليم اللغات، وذلك لتحقيق مستوى أعلى من الكفاية اللغوية لدى المتعلمين.

أسباب اختيار موضوع البحث

الحاجة إلى تحسين تعليم اللغة العربية في تركيا: ذلك لأهميتها البالغة على الصعيدين الإقليمي والدولي.

الاستفادة من الأطر المرجعية العالمية في تعليم اللغات: توفر الأطر المرجعية مثل الإطار المرجعي الأوروبي معايير واضحة ومحددة، يمكن أن تساهم في تحسين تعليم اللغة العربية إذا تم تطبيقها بشكل مناسب.

سد الفجوة البحثية: يهدف البحث إلى سد الفجوة الموجودة في الأبحاث الحالية المتعلقة بتعليم اللغة العربية، وذلك من خلال تقديم دراسة الأطر المرجعية العالمية، ومحاولة التغلب على التحديات التي تواجه تطبيقها على تعليم العربية.

تعزيز التعاون الدولي: يمكن أن يساهم البحث في تعزيز التعاون بين المؤسسات التعليمية في الدول العربية ونظيراتها في الدول الأخرى التي تعتمد على الأطر المرجعية لتعليم اللغات.

توفير إرشادات واضحة للمعلمين: من خلال البحث، يمكن تطوير إرشادات واضحة ومفصلة للمعلمين تساعد في تطبيق الأطر المرجعية في تعليم اللغة العربية، مما يساهم في تحسين جودة التعليم وزيادة فعاليته.

الاستجابة للطلب المتزايد على اللغة العربية: مع تزايد الطلب على تعلم اللغة العربية لأسباب دينية، ثقافية،

وتجارية، هناك حاجة لتطوير مناهج تعليمية فعالة ومستندة إلى أسس علمية، يسعى الباحث إلى تقديم مساهمة علمية تهدف إلى تحسين جودة تعليم اللغة العربية في كليات الإلهيات باختيار هذا الموضوع، وذلك من خلال استثمار الأطر المرجعية العالمية وتكييفها بما يتناسب مع خصوصيات اللغة العربية وثقافتها.

فرضية البحث

يقوم العمل على الفرض البحثي الموجه الآتي: لا يوجد معايير مرجعية لتعليم اللغة العربية بصفتها لغة أجنبية، كما أن نظام النقاط الأوروبي المطبق في ثقل مناهج اللغة العربية في كليات الإلهيات متفاوت، وهذان من أهم أسباب تدني مستوى الكفاية اللغوية لخريج كلية الإلهيات، لذا يمكن تطبيق معايير الإطار المرجعي الأوروبي على مناهج موحد لتعليم اللغة العربية في كليات الإلهيات، ويمكن توحيد نظام النقاط بما يكفل نتائج عالية في كفاية طالب كلية الإلهيات اللغوية.

أسئلة البحث

هل توجد معايير مرجعية دولية لتعليم اللغة العربية في مجال علم اللغة التطبيقي؟

ما تقييم مستوى خريج كلية الإلهيات في مهارات اللغة العربية الأربعة؟

ما نسبة إمكانية تطبيق الإطار المرجعي الأوروبي على مناهج تعليم اللغة العربية؟

أي المعايير أكثر تناسبا مع مناهج تعليم اللغة العربية؟

ما أهم الصعوبات التي تعترض تطبيق الإطار المرجعي الأوروبي على المادة اللغة العربية؟

منهج البحث

اتباع الباحث المنهج شبه التجريبي في القسم التطبيقي من البحث، وذلك بجمع البيانات وتحليلها، ووصف المناهج التي تعتمدها كليات الإلهيات، ومعرفة مستوى الطلبة خريجي هذه الكليات، واتباع المنهج التحليلي الوصفي في القسم النظري من البحث، إذ تحدث الباحث على تعريف الإطار الأوروبي، وأهدافه، ومبادئه، ومثاليه، والتحديات التي تواجه تطبيق هذا الإطار على مناهج موحد لتعليم اللغة العربية.

حدود البحث

الحدود المكانية: بعض كليات الإلهيات في تركيا نموذجاً.

الحدود الزمانية: منذ شهر نيسان حتى تشرين الثاني من العام الدراسي الأكاديمي 2024-2025.

الحدود الموضوعية: تحدد هذه الدراسة حدودها في إطار تحليل دور الإطار المرجعي الأوروبي المشترك في تطوير الكفاية اللغوية لمتعلمي اللغة العربية، وتحليل نظام النقاط الأوروبي (AKTS) لتثقيل مادة اللغة العربية في موقع أكثر من كلية إلهيات، وذلك من خلال دراسة تحليلية للمعايير والمؤشرات الواردة في هذا الإطار، ويقتصر البحث

على تحليل تطبيقات هذا الإطار في سياق تعليم اللغة العربية في تركيا فقط، ولا يمتد إلى تطبيقات تعليم اللغات الأخرى بدول أخرى، كما يركز على تقييم مدى فعالية هذه المعايير والمؤشرات في تحقيق أهداف تعليم اللغة العربية وتطوير كفاية المتعلمين، دون التطرق إلى تأثيرات خارجية أو عوامل أخرى قد تؤثر على عملية التعلم، ويستند البحث إلى بيانات ومعلومات مستمدة من مصادر أكاديمية وميدانية متعلقة بتعليم اللغة العربية ضمن الأطر المرجعية الأوروبية، ويهدف إلى تقديم رؤية شاملة ومتكاملة حول الفوائد والتحديات المرتبطة بتطبيق هذا الإطار في تطوير تعليم اللغة العربية في تركيا.

أداة البحث

تعددت أدوات البحث، فشملت الاستبانة المطورة، والمقابلات الشخصية، وتحليل أنظمة النقاط وثقليل مادة اللغة العربية في أكثر من كلية إلهيات، مراجعة الدراسات السابقة، وسنفضل الحديث على أداة البحث في القسم التطبيقي.

عينة البحث

تقصداً أن تكون العينة عشوائية، وقد حرصنا على أن تكون العينة من بعض كليات الإلهيات في تركيا، لنحظى بشفافية النتائج، فشملت العينة بعض الأكاديميين، والباحثين في المجال ذي الصلة، وأساتذة اللغة العربية المحاضرين في كليات الإلهيات، وبعض الإداريين في المؤسسات التعليمية في المجال ذي الصلة، وقد توصل الباحث إلى النتائج عن طريق إرسال الاستبانة الإلكترونية إليهم عبر الانترنت ووسائل التواصل الاجتماعي.

مصطلحات البحث

الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات (CEFR): مجموعة من المقترحات والقرارات التي اتخذها المجلس الأوروبي المشترك في تعليم اللغات عموماً، وسنأتي على دراسته مفصلاً.

مناهج اللغة العربية: المواد الدراسية.

كليات الإلهيات: وهي كليات الشريعة الإسلامية، أو الكليات التي تهتم بتدريس العلوم الإسلامية في تركيا، وقد شاع استعمالها في العربي كما هي باللغة التركية.

نظام النقاط الأوروبي (AKTS): نظام حساب نقاط المواد الدراسية وتنقيتها، وسنأتي على التعريف به بشكل مفصل.

برنامج الإحصاء (SPSS): برنامج الحزم الإحصائية للعلوم الاجتماعية.

الدراسات السابقة

أفاد بحثنا من الأعمال الأكاديمية المقدمة في مجال تعليم اللغة العربية بصفتها لغة أجنبية بشكل عام، لا سيما الدراسات السابقة، وعلى الرغم من ذلك، واستناداً على النتائج التي وصلنا إليها في بحثنا؛ فإن الموضوع الذي

تناولناه في عملنا لم يتناوله بتمامه أحد بعمل أكاديمي من قبل، ولكن تقاسمت موضوعات بحثنا بعض الأعمال الأكاديمية، فعلى سبيل المثال؛ وجدنا بحثاً تتحدث عن أثر الإطار الأوربي في تعليم اللغة العربية، ولكن ليس في كليات الإلهيات، ولم نقف على دراسة تناولت نظام النقاط الأوربي (AKTS) في كلية الإلهيات في تركيا ... وهكذا دواليك في بقية المواضيع الأساسية لبحثنا، وهذا ما يحدد موقع الأصالة والجدة في بحثنا.

تناولت العديد من الدراسات تفاوت مستوى الكفاية اللغوية لطلاب كليات الإلهيات، ولنا في هذا المجال دراسة تحدثنا عنها في بداية هذه المقالة، وقد أثبتنا في تلك الدراسة التفاوت الكبير في مستوى الكفاية اللغوية لطلاب كلية الإلهيات في مدينتي إسطنبول وأنقرة وغيرهما من المدن، وقد وضعنا الأسباب المؤدية إلى ذلك التفاوت أيضاً، وطرحنا حلولاً لعلها تكون ناجعة، تضمن مستويات عالية للكفاية اللغوية لطلبة كليات الإلهيات بغض النظر عن كلياتهم، وفيما يلي نذكر بعض الدراسات السابقة القريبة من العمل الذي قدمناه، مع مناقشة الفروق بينهما:

قدم كل من الباحثين بورك سوزر وهوليا ييلانجي² عملاً في تطبيق معايير الإطار المرجعي الأوربي للغات على لغة أجنبية غير الإنجليزية، ولكن كانت اللغة المقصودة هي اللغة التركية، ونحن قدمنا عملنا وتقصدنا فيه اللغة العربية.

وجدنا دراسة أخرى مشابهة للدراسة السابقة، للباحثين نيلجون جيليك، وسردار باش ترك،³ ودراستهما تدور في فلك تطبيق معايير الإطار المرجعي الأوربي على لغة أجنبية، وكانت دراسته في اللغة التركية، ودرسا فيها مثلاً لموضوع الألفاظ اللغوية، لتطوير تعليم المفردات في المستوى A1-A2 بما يتماشى مع الإطار المرجعي الأوربي المشترك لتدريس اللغات.

وجدنا دراسة رشدي طعيمة أيضاً،⁴ وهي عبارة عن كتاب متكامل تقريباً، من اسم الكتاب نفهم ما فيه من فائدة عظيمة، إذ يعد المرجع لكل من جاء بعده في مجال علم اللغة التطبيقي للغة العربية منذ صدوره، ويكاد كل من كتب في هذا الموضوع يكون قد عاد إلى المرجع سواء أحوال إليه في عمله أم لم يحل، إذ شمل تفصيلاً واضحاً لكل ما يحتاجه المرء في هذا المجال، ومع ذلك فإن المرجع لم يكن موجهاً للطلبة الأتراك، بل للطلاب بصفته أجنبي، وللطلاب التركي خواص ومواصفات تختلف عن الأجانب الآخرين.

دراسة عثمان أرباجوكورو، وحسن صبري جيليك طاش،⁵ في هذا العمل درس الباحثان آراء طلاب السنة الأولى وتوقعاتهم وأهدافهم، وتركز عملهما في منهاج اللغة العربية والعربية بجامعة تيكيرداغ ناميك كمال/كلية الإلهيات نموذجاً.

² Hülya Pilancı ve Burak Sözer, "Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğreten Öğretmenlerin Avrupa Ortak Başvuru Metni Hakkındaki Düşünceleri", *TÖMER Araştırma Merkezi* 6/1 (2021), 85-102.

³ Nilgün Çelik ve Serdar Baştürk, "2018 (CEFR) Diller için Avrupa Ortak Öneriler Çerçevesi Yeni Açıklamalar Metninde Okuma Becerisine Yönelik İncelemeler", *TÖMER Araştırma Merkezi* 5/1 (2020), 91-118.

⁴ Rüşdi Tuayme, *el-Mercî' Fi Ta'lim el-Lügati'l-'Arabîyyeti* (Mekke: Ummül Kurā Üniversitesi Yayınları, 1986).

⁵ Osman Arpaçukuru ve Hasan Sabri Çeliktaş, "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Öğretim Yılı Başında Arapçaya ve Arapça Dersine Dair Düşünce, Beklenti ve Hedefleri (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (2023), 195-226.

دراسة أتيك آيدن،⁶ قدم دراسة ميدانية في مجال مناهج تعليم اللغة العربية للصفوف التحضيرية في كليات الإلهيات، وقد اقترب نوعاً من هدف عملنا، إذ كان أهم نتائجه النقص في عدد ساعات عمل الطالب، لكنه لم يتناول نظام النقاط الأوربي ومناهج تعليم اللغة المطبق في تلك الكليات أيضاً.

دراسة علاء عبد الجواد وآخرون،⁷ هذا العمل عبارة عن ترجمة لمعايير الإطار المرجعي الأوربي للغات، ولم يقدم شيئاً جديداً، لكنه يعد مرجعاً أكثر مما هو دراسة سابقة.

دراسة محمد الحيلة،⁸ تحدث الباحث على الأسس والمعايير التي تقوم عليها المناهج التعليمية.

دراسة محمود الطراونة،⁹ حيث فصل الحديث على المناهج وطرائق تدريسها.

دراسة يعقوب كايا،¹⁰ تناول في دراسته أساليب التعليم والتدريب وأنظمة التعليم في المناهج في خلال نظرة فلسفية، وتناول موضوع تحديات التعليم في ظل العديد من مشاكل المجتمع، وأوضح أن التعليم العالي يلعب دوراً مهماً في تحويل العصر من بدائي إلى عصر مضيء في ضوء آراء كانت الفلسفية، لكنه لم يتطرق إلى نظام النقاط الأوربي في منهاج اللغة العربية بشكل نظري، ونظراً لأنه يشغل منصباً إدارياً في كلية الإلهيات (جامعة عدنان مندريس)، فقد استفاد الباحث من خبرته في نظام تثقيف المواد (AKTS).

جدير بالذكر أن الدراسات آنفة الذكر كان لها دور كبير في تحديد هوية منهاج اللغة العربية في ميدان علم اللغة التطبيقي، لكنها ليست كافية بما يضمن تقديم منهاج موحد في ضوء إطار دولي واضح، وإلا لوجدنا هذا المنهاج منذ زمن، وبالتالي يجب تكثيف الجهود، وتوحيدها للوصول إلى مثل هذا المنهاج، والأهم من ذلك ضمان التنسيق المناسب لتطبيق المنهاج الذي سيتم الوصول إليه في جميع كليات الإلهيات، وذلك بهدف رفع مستوى الكفاية اللغوية عند طلبة كليات الإلهيات، وتقليص التفاوت بين كفاياتهم اللغوية.

نحن بدورنا، في هذا البحث، حاولنا وضع لبنة في البناء الذي أنشأه أساتذتنا في هذا المجال، ومتابعة مسيرتهم العلمية، إذ قدمنا دراسة مناسبة للإطار المرجعي الأوربي للغات، والصعوبات التي تواجه تطبيقه على منهاج اللغة العربية.

كما قمنا بترجيح أهم الصعوبات التي تواجه تطبيق الإطار الأوربي على اللغة العربية؛ وهو تباين تقييم نظام النقاط الأوربي لمناهج اللغة العربية بين الكليات ذات الصلة، وهذا ما لم نقف عليه في عمل من الدراسات السابقة، وهذا ما لم نجده في أعمال أخرى.

⁶ Atik Aydın, "İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencilerinin Arapça Eğitimi Hakkındaki Görüşleri", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 33-57.

⁷ علاء عبد الجواد، الإطار المرجعي الأوربي المشترك للمعرفة: التعلم... التدريس... التقييم (القاهرة: دار الإياس العصرية للطباعة والنشر، 2008).

⁸ محمد هيل، أسس المنهج التعليمي (عمان: دار المسيرة للنصر والتوزيع، 2002).

⁹ محمود طراونة، المناهج وطرق التدريس (الرياض: دار الزهراء للنشر والتوزيع، 1998).

¹⁰ Yakup Kaya, "Immanuel Kant'in Eğitim Felsefesinde Hochschuldidaktik", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2021), 549-562.

1. القسم التطبيقي

1.1. أدوات البحث

تحدثنا بإيجاز في فقرة (أدبيات البحث) على الأدوات المستعملة في البحث، وقلنا إنها شملت الاستبانة المطورة، والمقابلات الشخصية، وتحليل المحتوى، وهنا نتوسع في الحديث على هذه الأدوات قليلاً لئلا يتقل متن البحث:

1.1.1. الاستبانة ومواصفاتها

شملت أداة القياس محورين أساسيين، بالإضافة إلى القسم الديموغرافي: المحور الأول في مدى صلاحية تطبيق معايير الإطار الأوربي على تعليم اللغة العربية، والثاني يدور في كفاية طالب كلية الإلهيات اللغوية، وقد تفرع عن هذه المحاور الثلاثة عدة فقرات سنتناولها في فقرة (مناقشة نتائج البحث).

1.1.2. المقابلات الشخصية

قام الباحث بمقابلات شخصية مع الأساتذة الذين لا يستصعبون التعامل مع الاستبانة الإلكترونية، وأضاف إجاباتهم إلى الاستبانة بشكل رقمي.

1.1.3. تحليل المحتوى

اعتمد الباحث على نتائج بعض الدراسات السابقة، إذ قام بتحليل محتوى نتائجها للإفادة منها في نتائج البحث، كما قام بتحليل محتوى النظام الأوربي لتثقيف مواد اللغة العربية في أكثر من كلية إلهيات، وسأنتي على ذكر هذه الكليات في هذا العمل لاحقاً.

1.2. صدق وثبات الاستبانة

الاتساق الخارجي: تقدم الباحث بطلب تقييم أداة البحث إلى اللجنة العليا للبحث العلمي الأخلاقي التابعة لرئاسة جامعة عدنان مندريس الحكومية، وذلك بناءً على متطلبات مجلس البحث العلمي والتقني في تركيا (TÜBİTAK)، ففضلت رئاسة الجامعة بقبول الطلب، وأحالته أصولاً للتدقيق إلى لجنة الدراسة في كلية التربية والتعليم التابعة للجامعة. بعد دراسة أداة البحث تم الموافقة عليها بإجماع أعضاء اللجنة، في الجلسة السابعة من الاجتماع الدوري، وقد أوصت اللجنة ببعض المقترحات، التي راعاها الباحث في أثناء تقويم الأداة، ليحصل على قرار القبول، وقد أرسل الباحث نسخة عن القرار لإدارة المجلة.

الاتساق الداخلي: قيسَت نسبة صدق وثبات الاستبانة الداخلي بواسطة برنامج (SPSS)، بمعامل ارتباط (ألفا كرونباخ) لقياس العلاقة الارتباطية الثنائية بين كل فقرة والمحور الذي تنتمي إليه، وقد كانت نسبة التوافق (0.861)، وهي نسبة مثالية، وفيما يلي نتائج الفئات، وفيما يلي عرض لنتائج الاتساق الداخلي:

الجدول (1) حزمة نسب متغيرات صدق أداة البحث وثباتها

إحصائيات الموثوقية

العدد الإحصائي	ألفا كرونباخ بناءً على العناصر القياسية	ألفا كرونباخ للعناصر
4	.904	.861

الجدول (2) ملخص معالجة القضية

النسبة المئوية %	عدد العناصر
النسبة الصالحة للحساب	100.0
النسبة المستبعدة	0
المجموع	100.0

الجدول (3) إحصائيات العناصر

العدد الإحصائي	معياري الانحراف	المتوسط الحسابي
هل توجد معايير دولية لتعليم اللغة العربية بصفتها لغة أجنبية؟	.53416	2.6863
ما نسبة نجاح تطبيق معايير لغة أجنبية ما على تعليم اللغة العربية؟	.79145	2.6961
أي معايير تعليم لغة مما يأتي يمكن ان تنطبق على تعليم اللغة العربية؟	1.29465	3.2500
ما هو مستوى خريج كلية الإلهيات باللغة العربية؟	.69181	2.3627

الجدول (4) مصفوفة الارتباط بين العناصر

إحصائيات مصفوفة الارتباط بين العناصر			
ما هو مستوى خريج كلية الإلهيات باللغة العربية؟	أي معايير تعليم لغة مما يأتي يمكن ان تنطبق على تعليم اللغة العربية؟	ما نسبة نجاح تطبيق معايير لغة أجنبية ما على تعليم اللغة العربية؟	هل توجد معايير دولية لتعليم اللغة العربية بصفتها لغة أجنبية؟
.736	.926	.566	1.000

ما نسبة نجاح تطبيق معايير لغة أجنبية ما على تعليم اللغة العربية؟	.598	.627	1.000	.566
أي معايير تعليم لغة مما يأتي يمكن ان تنطبق على تعليم اللغة العربية؟	.751	1.000	.627	.926
ما هو مستوى خريج كلية الإلهيات باللغة العربية؟	1.000	.751	.598	.736

الجدول (5) مصفوفة التباين بين العناصر

إحصائية مصفوفة التباين بين العناصر				
هل توجد معايير دولية لتعليم اللغة العربية بصفتها لغة أجنبية؟	ما نسبة نجاح تطبيق معايير لغة أجنبية ما على تعليم اللغة العربية؟	أي معايير تعليم لغة مما يأتي يمكن ان تنطبق على تعليم اللغة العربية؟	ما مستوى خريج كلية الإلهيات باللغة العربية؟	هل توجد معايير دولية لتعليم اللغة العربية بصفتها لغة أجنبية؟
.285	.239	.640	.272	ما نسبة نجاح تطبيق معايير لغة أجنبية ما على تعليم اللغة العربية؟
.239	.626	.643	.328	أي معايير تعليم لغة مما يأتي يمكن ان تنطبق على تعليم اللغة العربية؟
.640	.643	1.676	.672	ما هو مستوى خريج كلية الإلهيات باللغة العربية؟
.272	.328	.672	.479	ما هو مستوى خريج كلية الإلهيات باللغة العربية؟

الجدول (6) إحصائيات إجمالي العناصر وتوافقها عن الإثبات والحذف

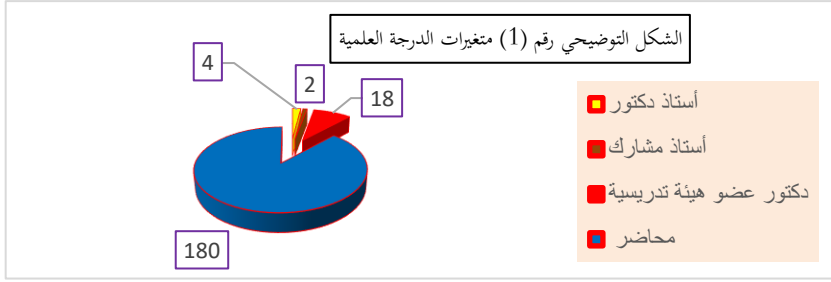
ألفا كرونباخ إذا تم حذف العنصر	الارتباط المتعدد الترييعي	تم تصحيح ارتباط البند بالمجموع	تباين المقياس إذا تم حذف العنصر	متوسط المقياس إذا تم حذف العنصر
هل توجد معايير دولية لتعليم اللغة العربية بصفتها لغة أجنبية؟	.812	.863	.875	6.067
8.3088				
ما نسبة نجاح تطبيق معايير لغة أجنبية ما على تعليم اللغة العربية؟	.848	.436	.645	5.610
8.2990				
أي معايير تعليم لغة مما يأتي يمكن ان تنطبق على تعليم اللغة العربية؟	.820	.877	.862	3.068
7.7451				
ما مستوى خريج كلية الإلهيات باللغة العربية؟	.811	.604	.775	5.633
8.6324				

الجدول (7) إحصائيات المقياس

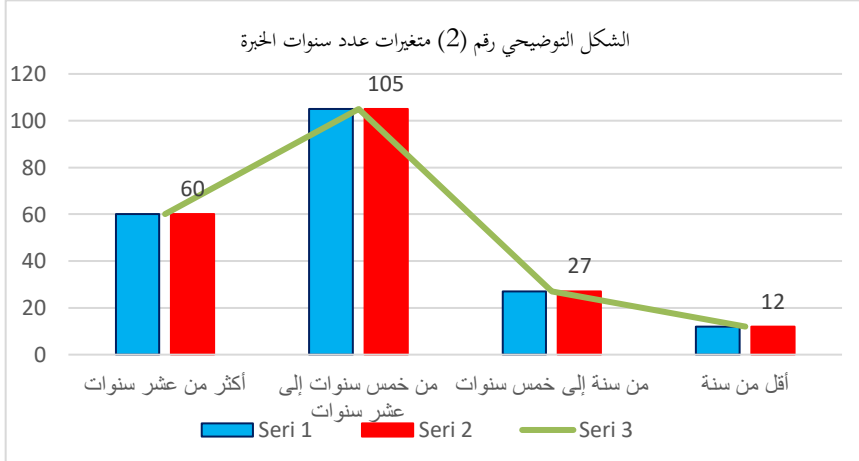
عدد العناصر	الانحراف المعياري	التباين	المتوسط الحسابي
4	2.94196	8.655	10.9951

1.3. متغيرات القسم الديموغرافي

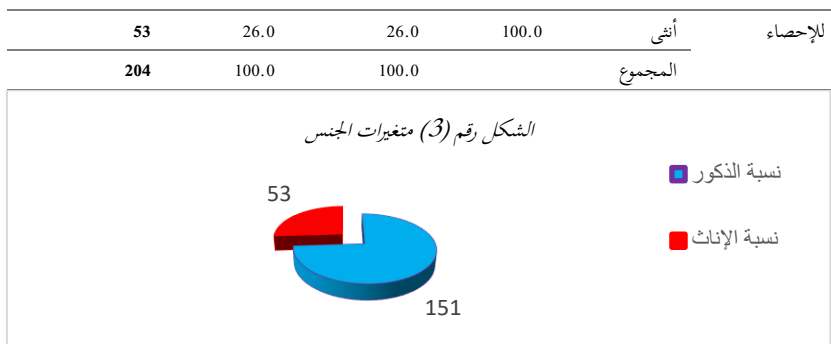
العناصر	المعدل التراكمي	النسبة المئوية الصالحة للإحصاء	النسبة المئوية	قيمة التكرار
العناصر	2.9	1.0	1.0	2
الصالحة للإحصاء	11.8	8.8	8.8	18
أستاذ مشارك				
دكتور/عضو هيئة تدريسية				
أكاديمي	100.0	88.2	88.2	180
المجموع		100.0	100.0	204



المعدل التراكمي	النسبة المئوية للإحصاء	النسبة المئوية الصالحة	قيمة التكرار
أكثر من عشر سنوات	29.4	29.4	60
من خمس سنوات إلى عشر سنوات	80.9	51.5	105
من سنة إلى خمس سنوات	94.1	13.2	27
أقل من سنة	100.0	5.9	12
المجموع	100.0	100.0	204



المعدل التراكمي	النسبة المئوية الصالحة	النسبة المئوية الصالحة	قيمة التكرار
أكثر من عشر سنوات	74.0	74.0	151



1.4. مناقشة نتائج البحث

1.4.1. نتائج العينة

الجدول (10) إحصائيات عدد المشتركين والغائبين من العينة

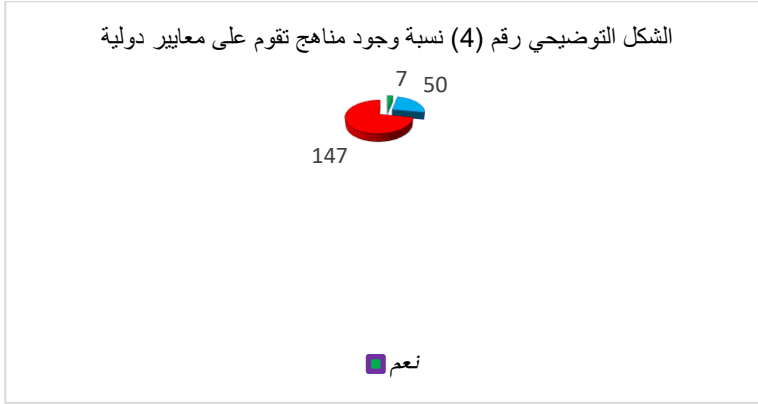
ما هو مستوى خريج كلية الإلهيات باللغة العربية؟	أي معايير تعليم لغة مما يأتي يمكن ان تنطبق على تعليم اللغة العربية؟	ما نسبة نجاح تطبيق معايير لغة أجنبية ما على تعليم اللغة العربية؟	هل توجد معايير دولية لتعليم اللغة العربية بصفتها لغة أجنبية؟	النسبة
204	204	204	204	النسبة
0	0	0	0	العناصر الصالحة للإحصاء
3.00	3.00	4.00	3.00	النسبة المفقودة
				النسبة الوضعية

1.4.2. نتائج الفقرة الأولى

الجدول (9) إحصائيات وجود معايير تعليم اللغة العربية

المعدل التراكمي	النسبة المئوية الصالحة للإحصاء	النسبة المئوية	قيمة التكرار	العناصر
3.4	3.4	3.4	7	نعم يوجد معايير لتعليم اللغة العربية بصفتها لغة أجنبية
27.9	24.5	24.5	50	لا، لا يوجد
100.0	72.1	72.1	147	لا أعرف معايير لتعليم اللغة

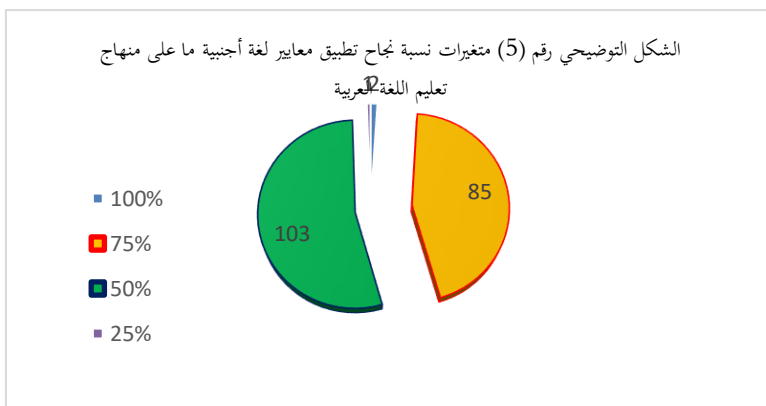
			العربية بصفتها لغة أجنبية
204	100.0	100.0	المجموع



1.4.3. نتائج الفقرة الثانية

الجدول (11) إحصائيات نسبة نجاح تطبيق معايير لغة أجنبية على اللغة العربية

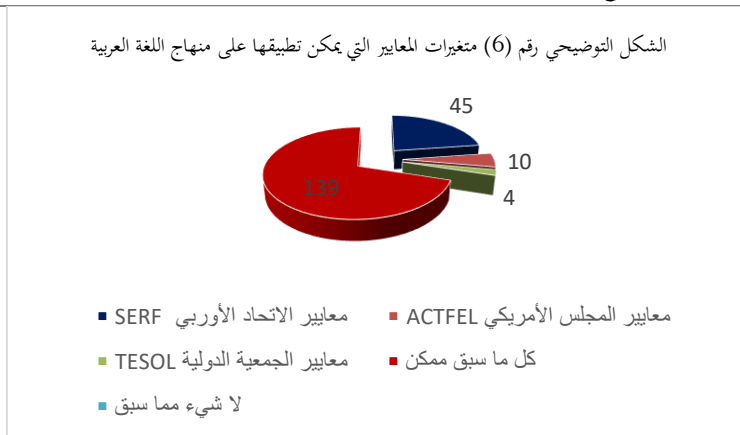
قيمة التكرار	النسبة النسبة المئوية	النسبة المئوية الصالحة للإحصاء	المعدل التراكمي	
2	1.0	1.0	1.0	100 %
85	41.7	41.7	42.6	75 %
103	50.5	50.5	93.1	50% العناصر الصالحة
1	.5	.5	93.6	25 % للإحصاء
13	6.4	6.4	100.0	لا يمكن ذلك، لأن كل لغة تحمل ثقافة مختلفة، ومواصفات مختلفة عن الأخرى
204	100.0	100.0		المجموع



1.4.4. نتائج الفقرة الرابعة

الجدول (12) إحصائيات المقياس

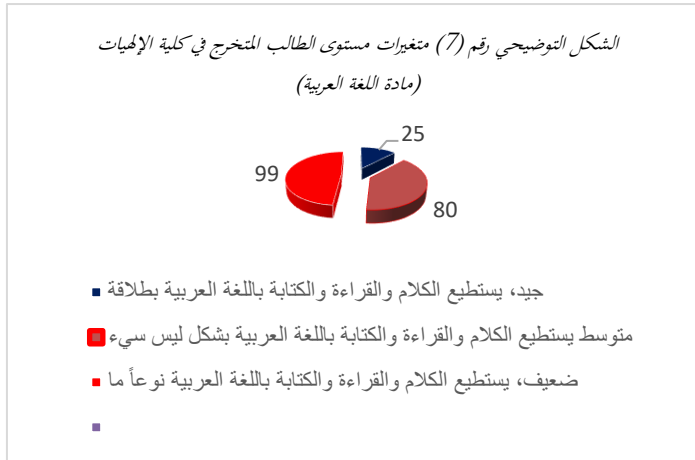
المعدل التراكمي	النسبة المئوية الصالحة للإحصاء	النسبة المئوية المتكررة	قيمة التكرار
22.1	22.1	22.1	45
27.0	4.9	4.9	10
28.9	2.0	2.0	4
97.1	68.1	68.1	139
100.0	2.9	2.9	6
	100.0	100.0	204



1.4.5. نتائج الفقرة الخامسة

الجدول (13) متغيرات مستوى طالب كلية الإلهيات في مادة اللغة العربية

قيمة التكرار	النسبة المئوية	النسبة المئوية الصالحة للإحصاء	المعدل التراكمي	
25	12.3	12.3	12.3	جيد، يستطيع الكلام والقراءة والكتابة باللغة العربية بطلاقة
80	39.2	39.2	51.5	متوسط يستطيع الكلام والقراءة والكتابة باللغة العربية بشكل ليس سيء
99	48.5	48.5	100.0	ضعيف، يستطيع الكلام والقراءة والكتابة باللغة العربية نوعاً ما
204	100.0	100.0		المجموع



1.5. مناقشة النتائج

أكثر من 90% من نسبة نتائج إحصائيات معايير تعليم اللغة العربية بصفتها لغة أجنبية كانت سلبية، وتؤكد عدم وجود تلك المعايير، بينما أقل من نسبة 10% من النتائج فقط كانت إيجابية تشير إلى وجود مثل تلك المعايير، وهذه النتيجة لا تقف أمام فرضية البحث، بل تؤكد لها، وبهذا نكون قد أجابنا على السؤال الأولي الآتي: هل توجد معايير دولية لتعليم اللغة العربية بصفتها لغة أجنبية؟

على الرغم من وجود نسبة من نتائج البحث تشير إلى أن تطبيق معايير أجنبية على تعليم اللغة العربية أمر غير ممكن، بحجة أن كل لغة تحمل ثقافة مختلفة ومواصفات مختلفة، إلا أن هذه النسبة ضئيلة جداً وتكاد لا تذكر،

فقد بلغت 6.4%. هذه نسبة لا يعول عليها في نتائج البحث، ولا يمكن تعميمها؛ لأن نسبة أكثر من 90% تؤكد إمكانية تطبيق معايير أجنبية على تعليم اللغة العربية مع مراعاة بعض الأمور أثناء التطبيق، كالثقافة مثلاً، وهذا ما يدعم ما ذهبنا إليه في فرضية البحث، وهكذا نجد جواب السؤال الثاني من أسئلة البحث القائل: ما نسبة نجاح تطبيق معايير لغة أجنبية ما على تعليم اللغة العربية؟

من أبرز المعايير الأجنبية التي حصدت نتائج إيجابية في إمكانية التطبيق على تعليم اللغة العربية هي معايير الاتحاد الأوروبي (CEFR)، وهذا ما يؤكد فرضية البحث أيضاً، وبهذا نكون قد أجابنا على السؤال الثالث من أسئلة البحث: أي معايير تعليم لغة مما يأتي يمكن ان تنطبق على تعليم اللغة العربية؟

ما يقرب من 12% بالمئة من نتائج البحث يشير إلى أن مستوى طالب كلية الإلهيات في اللغة العربية جيد، يستطيع الكلام والقراءة والكتابة باللغة العربية بطلاقة، وما يقارب 39% ذهب في صالح مستوى طالب كلية الإلهيات متوسط، يستطيع الكلام والقراءة والكتابة باللغة العربية بشكل ليس سيء، بينما أكدت نسبة ما يقارب 48% أن مستوى طالب كلية الإلهيات ضعيف، يستطيع الكلام والقراءة والكتابة باللغة العربية نوعاً ما، وهذا يؤكد ما وصل إليه باحثون آخرون، تم ذكرهم في الدراسات السابقة، ويدعم ما ذهبنا إليه في فرضية البحث نوعاً ما، وبهذا نكون قد أجابنا على السؤال الرابع من أسئلة البحث: ما هو مستوى خريج كلية الإلهيات باللغة العربية؟

نسبة ما يقارب نسبة 9.9% من المشاركين يرون أن تطبيق الإطار الأوروبي على منهاج اللغة العربية صعب نوعاً ما، بينما ترى النسبة الباقية منهم أن تطبيق الإطار الأوروبي على اللغة العربية ليس صعباً، واقترحوا بعض المقترحات لتجاوز تلك الصعوبات، ولم نشهد أي نسبة تقول بأن تطبيقه صعب، أما فيما يتصل بموضوعنا؛ فإن نسبة 72.7% من المشاركين لا يعرفون كليات ألهيات في تركيا تُدرس منهاج لغة العربية يقوم على معايير الإطار الأوروبي، ومن يعرف قال بأن كلية الإلهيات في جامعة مرمراس تُسند في منهاجها لتعليم اللغة العربية على الإطار الأوروبي المشترك، لكن لم نجد لهذه الكلية منهاجاً منشوراً على الشبكة العنكبوتية كما هو الحال في جامعتي إسطنبول وأنقرة، وبهذا نكون قد أجابنا على السؤال الثالث من أسئلة البحث: هل يمكن تطبيق الإطار المرجعي الأوروبي على منهاج مادة اللغة العربية.

2. القسم النظري

2.1. تحليل نظام النقاط الأوروبي (AKTS) لمنهاج اللغة العربية في بعض كليات الإلهيات

2.1.1. مفهوم نظام النقاط الأوروبي (AKTS)

هو نظام لحساب ثقل المواد الدراسية في الجامعات، ويرمز له بـ (AKTS)، وهو اختصار لـ (Avrupa Kredi Transfer Sistemi) باللغة التركية، يرمز له باللغة الإنجليزية بـ (ECTS)، و (European Credit Transfer System).

لحساب تباين عدد الساعات الدراسية من جامعة إلى أخرى أيضاً، فمنها من زاد على مئة ساعة دراسية في السنة الواحدة، ومنها ما قل عن ذلك، وجدير بالذكر، هنا، أن جميع الجامعات تقريباً في تركيا؛ تستعمل النظام الأوروبي

في حساب تثقيل المواد الدراسية، ونظام التثقيل هذا يتألف من ثلاث مصطلحات أساسية، وسنذكر تلك المصطلحات مع ترجمتها باللغتين التركية والعربية، مع تعريف مبسط للمصطلح، وسنتحدث عن العلاقة بين تلك المصطلحات:

الأول: نظام النقاط الأوربي للتثقيل (ECT/AKTS)، يعني مستوى المادة الدراسية ودرجة صعوبتها، وسنرمز له بالرمز (ن)، لكي نستطيع مناقشة العلاقة بين تلك الرموز باختصار.

الثاني: رصيد ساعات العمل (Credit/Kredi)، ويقصد به عدد الساعات الدراسية التي سيتلقاها الطالب وسنرمز له بالرمز (س).

الثالث: نوع العمل وعدده (Workload/İş Yüklü)؛ المقصود بكلمة (تثقيل المادة) مستوى المادة ودرجة صعوبتها، والدروس النظرية والعملية، والواجبات، والامتحانات، والندوات الدراسية ...، وما إلى ذلك.

بمعنى آخر يتم اختيار عدد أسابيع الفصل الدراسي، وهو في الغالب بين (14) إلى (15) أسبوع دراسي في الفصل الدراسي، ونوع وعدد الأعمال (دروس نظرية، عملية، واجبات، امتحانات...)، نختار مثلاً (4) دروس نظرية، ودرس عملي، وواجبان، وامتحانين؛ نصفين ونهائي، وندوة علمية، أو غير ذلك من الخيارات المتاحة في كل مؤسسة تعليمية.

وهذا المصطلح سنرمز له بالرمز (ع)¹¹ فيختار الكادر التدريسي نوع العمل وعدده العمل (ع) بما يتناسب والدرس العلمي، وعليه يتم تحديد كل من رصيد نظام التثقيل (ن)، ورصيد الساعات (س).

مثلاً: لو اختار الكادر التدريسي للمؤسسة التعليمية رصيد عمل (ع) للطالب (دروس عملية ونظرية وواجبات امتحانات وعددها وما إلى ذلك) قيمته (5)؛ سيكون عدد الساعات العمل النظرية (24) ساعة، وعدد الدروس العملية (6)، وعدد ساعات العمل الشخصية للطالب (60) ساعة.

هذه الساعات يتم حسابها أوتوماتيكياً في نظام الجامعة دون تدخل من الهيئة التدريسية في الحساب، بمعنى آخر الهيئة التدريسية تحدد نوع العلم وعدده (ع).

بناءً على ما تم تحديده يحسب نظام الجامعة قيمة (ع) رقمياً، وبناءً على القيمة الرقمية ل (ع) يحدد النظام أوتوماتيكياً كل من قيمة (ن)، و(س)، ولكن عدد ساعات العمل لنظام التثقيل قد يختلف من مؤسسة تعليمية إلى أخرى.

2.1.2. تعريف المنهج

تعريف المنهج لغةً: قال الله تبارك وتعالى في محكم التنزيل: (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا)¹² فالمنهج لغةً الطريق الواضح البين؛ يقال "نهج الطريق" أي وضحه وبيّنه، ويأتي بمعنى السبيل أو الطريق الممهّد الذي يسلكه

¹¹ Avrupa Kredi Transfer Sistemi (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2000).

الإنسان للوصول إلى هدف معين.¹³

تعريف المنهاج اصطلاحاً: في الاصطلاح التربوي يشير إلى الخطة الشاملة والمتكاملة، التي تتضمن مجموعة من الأهداف التربوية والمعارف والخبرات والأنشطة، يتم تنظيمها وتوزيعها على فترات زمنية معينة لتحقيق أهداف تعليمية محددة، ويُعنى المنهاج بتنظيم عملية التعلم وتعزيز التفاعل بين المعلم والمتعلم، ويشمل جميع ما يقوم به المعلم والمتعلم من أنشطة تعليمية.¹⁴

فيما يلي نلقي نظرة شاملة على مناهج بعض الجامعات التركية في تعليم اللغة العربية، وسنقتصر على مواد السنة الأولى؛ لأنها تشمل مستويات الإطار الأوربي المشترك، وجدير بالذكر أن الترتيب العام لمنهاج اللغة العربية في الجامعات التركية تم تقسيمه إلى أربعة مستويات، يتم تدريس كل مستويين، تقريباً، في سنة دراسية كاملة، على فصلين دراسيين.

2.1.3. تحليل نظام النقاط الأوربي لمادة اللغة العربية في بعض كليات الإلهيات

هنا نتناول منهاج السنة الأولى لبعض الجامعات التركية في مجال اللغة العربية، من حيث المنهاج المعتمد في التدريس والحصّة النسبية لمادة اللغة العربية على نظام التثقيف، لنرى بشكل عملي الفرق بين مناهج اللغة العربية وساعات العمل لكل من تلك الجامعات:

2.1.3.1. تحليل نظام النقاط الأوربي لمادة اللغة العربية جامعة آيدن عدنان مندريس/كلية الإلهيات

الجدول (14) تحليل نظام النقاط الأوربي - السنة الأولى

الفصل الدراسي	المنهاج المقرر Müfredatı	الحصّة النسبية على نظام التثقيف ECT/AKTS	عدد الساعات Credit/Kredi	رصيد ثقل العمل Workload/İş Yükü
الفصل الأول	سلسلة إسطنبول	6	7	178
الفصل الثاني	سلسلة إسطنبول	6	6	144

الملاحظ أن جامعة عدنان مندريس/كلية الإلهيات في العام الدراسي 2024-2025 لم تقرر على الطلبة تدريس اللغة العربية في السنة الأولى على نهج الكليات التي تفرد السنة الأولى لتحضير الطالب بإتقان اللغة العربية،¹⁵ وذلك لعدم توفر الشروط المطلوبة في الكادر التدريسي،¹⁶ بل إن لغة التدريس تكاد تكون هي اللغة التركية في جميع كليات الإلهيات تقريباً، واقتصر عمل المعهد العالي للغات على اللغة الإنجليزية والفرنسية والألمانية.¹⁷

¹³ جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري الرويفي ابن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صدر، 1994).

¹⁴ محمود طروانة، *المناهج وطرق التدريس* (الرياض: دار الزهراء للنشر والتوزيع، 1998)، 68؛ الحيلة، *أسس المناهج التعليمية*، 45-46.

¹⁵ Yakup KAYA, "Bilgi Paketi / Ders Kataloğu", Resmi Kurum, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi (ADÜ) (05 Temmuz 2024).

¹⁶ Verilen bilgiler, ilgili fakültedeki Arap Dili Bölüm başkanının sağladığı bilgilere dayanmaktadır.

¹⁷ Yabancı Diller Yüksekokulu, "Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu Öğrenci El

هذا التباين في نظام السنة التحضيرية بين كليات الإلهيات يعد عاملاً في تباين مستويات الكفاية اللغوية، ولن نتطرق إليه، هنا، لئلا نخرج عن موضوع البحث.

2.1.3.2. تحليل نظام النقاط الأوربي لمادة اللغة العربية في جامعة إسطنبول /كلية الإلهيات

الجدول (15) تحليل نظام النقاط الأوربي - السنة الأولى

الفصل الدراسي	المنهاج المقرر	نظام التثقيل	عدد الساعات	رصيد ثقل العمل
	Müfredatı	ECT/AKTS	Credit/Kredi	Workload/İş Yüğü
الفصل الأول	سلسلة إسطنبول	4	2	98
الفصل الثاني	سلسلة إسطنبول	4	2	98

على الرغم من أننا لم نعر على برنامج اللغة العربية للسنة التحضيرية/قسم اللغة العربية لكلية الإلهيات في جامعة إسطنبول على الشبكة العنكبوتية،¹⁸ إلا أن الكلية قد صرحت بتعليم اللغة العربية على خطى السنة التحضيرية بأكثر من طريقة، أهمها المنهاج المقرر لطلبة السنة الأولى/قسم اللغة العربية في الجامعة، وهو منهاج سلسلة إسطنبول لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

وجدير بالذكر أن هذه السلسلة مُعدة لطلاب السنة التحضيرية في كليات الإلهيات/قسم اللغة العربية،¹⁹ ويتم تدريس هذه السلسلة في أكثر من جامعة.²⁰

2.1.3.3. تحليل نظام النقاط الأوربي لمادة اللغة العربية في جامعة أنقرة /كلية الإلهيات

الجدول (16) تحليل نظام النقاط الأوربي - السنة الأولى

الفصل الدراسي	المنهاج المقرر	نظام التثقيل	عدد الساعات	رصيد ثقل العمل
	Müfredatı	ECT/AKTS	Credit/Kredi	Workload/İş Yüğü
الفصل الأول	نشأة اللغة العربية وآدابها وتطورها كعلم تطبيقي، ومدارسه، ومفاهيمه،	3.0	1.0	90

Kitabı” (Aydın/Türkiye: YDY, 2024), Erişim 12 Aralık 2024,

<https://akademik.adu.edu.tr/yo/yabancidiller/webfolders/files/20240919144310-WUQE92H561NOUKYI8XGF-RIDVAN.KORKUT-372908637.pdf>.

¹⁸ İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, “Yabancı Diller Yüksekokulu / Ders Materyalleri”, Erişim 19 Eylül 2024, https://yabancidiller.istanbul.edu.tr/_.

¹⁹ İstanbul serisinin kitaplarını görüntülemek için bakınız: Ali Bulut, *Silsiletü İstanbul li-Talim el-Lüğati'l-Arabiye/ Kıraa (1)* (İstanbul: İstanbul Darülfünun Yayınları, 2022); Ali Bulut, Ahmet Aydın, Şükrü Küçük, ve Mustafa Yavuz, *Silsiletü İstanbul Arapça Dil Bilgisi Sarf- Nahiv*, ed. Ali Bulut (İstanbul: İDAV, 1. bs., 415 s., 2023), ISBN: 9786259431277; Ali Bulut, Cemal Abdullah Aydın, Hatice Arslan Sözüdoğru, ve Abdulazim Ahmed Hassan Badran, *Silsiletü İstanbul el-Kirâe 1*, ed. Ali Bulut (İstanbul: Darülfünun, 1. bs., 106 s., 2023), ISBN: 9786057193513.

²⁰ من بين الكليات التي تدرس هذه السلسلة كلية الإلهيات في جامعة إسطنبول، وكلية الإلهيات في جامعة آيدن عنان مندریس وغيرهما الكثير من الكليات التي لا يسعنا ذكرها في هذا المقام.

²¹ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, “İlahiyat Dersleri”, Erişim 2025, <http://www.divinity.ankara.edu.tr/ilahiyat-dersleri/>.

ونظرياته.			
نشأة اللغة العربية وآدابها			
وتطورها كعلم تطبيقي،			
ومدارسه، ومفاهيمه،			
ونظرياته.			
90	1.0	3.0	الفصل الثاني

لم نلمح ما يدلنا على أن كلية الإلهيات في هذه الجامعة خصصت سنة تحضيرية، فعند مراجعتنا دليل الطالب في مدرسة اللغات الأجنبية التابعة للكلية لم نجد لتعليم اللغة العربية مكاناً،²² ونكتفي، هنا، بالإشارة إلى ما قلناه في أثناء دراستنا منهاج جامعة عدنان مندريس.

2.1.3.4. تحليل نظام النقاط الأوربي لمادة اللغة العربية في جامعة مرمر /كلية الإلهيات²³

الجدول (13) تحليل نظام النقاط الأوربي - السنة الأولى

المنهاج المقرر	نظام التثقيل	عدد الساعات	رصيد ثقل العمل
Müfredatı	ECT/AKTS	Credit/Kredi	Workload/İş Yükü
لم يُحدّد	4	4	98
لم يُحدّد	4	4	98

حال كلية الإلهيات في جامعة مرمر لا يختلف كثيراً عما هو في جامعة إسطنبول، فالمعهد العالي للغات في جامعة مرمر يقتصر على تدريس اللغات الإنجليزية والفرنسية والألمانية،²⁴ ولم أفع على معلومات بشكل رسمي على الشبكة العنكبوتية فيما يتعلق بمنهاج تعليم اللغة العربية في كلية الإلهيات.

والحاصل أننا نلاحظ التفاوت بمقدار الحصة النسبية لثقل مادة اللغة العربية (I) في الكليات المذكورة نموذجاً، وبرأينا فإن هذا سبب رئيس في تفاوت الكفاية اللغوية لطالب كلية الإلهيات، فالعلاقة بين الكفاية اللغوية للطالب وبين مقدار تلك الحصة النسبية إنما هي علاقة طردية، فكلما زادت الحصة النسبية لثقل مادة اللغة العربية كلما زاد تعلق الطالب بالنجاح في تلك المادة، وكلما نقصت الحصة نقص شغل الطالب بالمادة، وهكذا دواليك.

جدير بالذكر أن هناك ثقل محدد للمواد يجب على الطالب أن يصل إليه ليستطيع التخرج في كل كلية، وهذا الثقل في غالب الجامعات التركية (60 AKTS)، هكذا كلما زادت الحصة النسبية لثقل المادة قلت المواد التي يجب على الطالب أن يدرسها وينجح بها ليتخرج، ومن هنا جاء تعلق الطالب بثقل المادة (AKTS).

2.1.3.5. مناقشة نتائج التحليل

على الرغم من أن بعض نقاط الالتقاء بين أنظمة منهاج تعليم اللغة العربية في بعض كليات الإلهيات، على

²² Ankara Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, "Öğrenci El Kitabı", Erişim 2025, <https://yabdil.ankara.edu.tr/ogrenci-el-kitabi-11/>.

²³ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, "Ders Programları / İçerikleri", Erişim 5 Temmuz 2024, <https://ilahiyyat.marmara.edu.tr/ogrenci/ders-programlari-icerikleri/>.

²⁴ Marmara Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, "Yabancı Diller Yüksekokulu / Öğrenci El Kitabı", Erişim 5 Temmuz 2024, <https://yabdil.marmara.edu.tr/>.

سبيل المثال جميع الكليات الأربع التي درسنا أنظمتها تتبع نظام النقاط الأوروبي (AKTS/ECT)، إلا أن النتائج، كما رأينا في الفقرة السابقة، أظهرت الاختلاف الجلي بين تلك الأنظمة فيما يتصل بمادة اللغة العربية، وهذا الاختلاف له أثر كبير بشكل أو بآخر في التفاوت بين مستويات الكفاية اللغوية لطلاب كليات الإلهيات.

فيما يلي نحاول لفت الانتباه إلى الإطار المرجعي الأوروبي للغات وميزاته وخصائصه وعيوبه، لعلنا نستطيع الوصول إلى منهج موحد لتعليم اللغة العربية، في ضوء معايير دولية بنكهة عربية، إذا صح التعبير، كمعايير الإطار الأوروبي للغات، ونفترض أن إيجاد مثل هذا المنهج من شأنه أن يرفع مستوى الكفاية اللغوية لدى طالب كلية الإلهيات، ويقلص التفاوت بين الكفايات اللغوية للطلبة إلى حد كبير، وعند اعتماده في جميع كليات الإلهيات سيكون من المنطقي ارتباط نظام الثقل به وثيقاً وموحداً بين جميع الكليات، ما بضمن التقارب في مستويات الكفاية اللغوية لطلاب تلك الكليات.

2.2. الإطار الأوروبي المشترك؛ التعريف، الأهداف، المبادئ، النقد الموجه إليه

2.2.1. تعريفه: تعددت التعاريف المقدمة للإطار الأوروبي المشترك، ويمكن اختصار تلك التعاريف

بقولنا: إنه (الإطار العام لتطوير مناهج تدريس اللغات المستهدفة، والخطوط العامة للمنهج الدراسي، والاختبارات، والكتب التعليمية وخلافه، في أوروبا بأكملها).²⁵

2.2.2. أهدافه: استهدف الإطار الأوروبي ما يلي:

التخطيط لوضع برنامج دراسة للغات لجميع المراحل الدراسية، مع مراعاة الجهود السابقة.

منح الشهادات اللغوية استناداً على محتويات الامتحانات، ومعايير التقييم.

التخطيط لدراسة موجهة ذاتياً، يقوم على تطوير وعي الدارسين بالمعارف المتوجبة عليهم.²⁶

واشترطوا في البرامج والشهادات التي سيتمنحونها أربعة شروط:

الأول: أن تكون شاملة؛ وتصل إلى حد الكفاية الانصالية.

ثانيها: أن تكون قياسية؛ تستهدف مجالات لغوية معينة وأغراض محددة.

ثالثها: أن تكون متوازنة؛ تكون المعرفة والمقدرة متوازنة في مجال معين في كل المستويات.

رابعها: جزئية؛ تستهدف أنشطة ومهارات محددة، وتستبعد غيرها من الجزئيات.²⁷

²⁵ عبد الجواد، الإطار المرجعي الأوروبي المشترك، 14.

²⁶ السابق، 19.

²⁷ السابق، 19.

2.2.3. مبادئ الإطار ومواصفاته

استناداً على ما جاء في مقررات مجلس أوروبا للتعاون الثقافي؛ يمكن تقسيم المبادئ إلى ثلاثة أقسام:

الأول: مبني على أهمية التراث والثقافة: إن التراث الضخم من تنوع اللغات والثقافات داخل أوروبا يعد ثروةً قيّمةً ومشتركة، يجب حمايتها وتطويرها، وهو ما يحتاج إلى مجهودات حثيثة في قطاعي التربية والتعليم، حتى يتحول حتى يتحول هذا التنوع من كونه عائق للفهم والاتصال إلى مصدر للإثراء والتفاهم المتبادل.

الثاني: مبني على سبل الاتصال والتفاعل بين الأوروبيين: فمن خلال معرفة أفضل باللغات الأوروبية الحديثة يمكن تيسير سبل الاتصال والتفاعل بين الأوروبيين ذوي اللغات المختلفة، مما يشجع بدوره على التحرك داخل أوروبا وكذلك التفاهم المتبادل والتعاون، ويدعم تجاوز الأحكام المسبقة والاضطهاد.

الثالث: مبني على التقارب السياسي في أوروبا: إن الدول الأعضاء يمكنها بلوغ تقارب كبير في الإجراءات السياسية على المستوى الأوروبي من خلال الاتفاقيات التي تنسم بالتعاون والتنسيق المستمر، وذلك إذا وحدوا قوانينهم المحلية الخاصة بسياسة التعليم، ولا سيما في مجال تدريس ودراسة اللغات الحديثة وتطويرها.²⁸

لتحقيق هذه المبادئ تمت المطالبة بالعديد من الإجراءات، ولأن هذا خارج عن مجال بحثنا لم نتطرق إليه، وما يهمنا أن هذه المبادئ يمكن تطبيقها في كل مجتمعات العالم، وفي حال توفر لجنة صاحبة قرار في أي مجتمع من مجتمعات العالم ربما يمكنها اتخاذ إجراءات أفضل من تلك التي اتخذت في أوروبا، ولا نزال بانتظار مثل هذه المبادرات في مجال اللغة العربية، أما المواصفات التي وضعوها ليستقيم الإطار المرجعي؛ فهي أن يكون:

متعدد الوظائف: يمكن الاستفادة منه في ومقاصد كثيرة عند التخطيط لإمكانات دراسة اللغات وإعداده.

مرناً: يمكن تكيفه وتعديله للاستخدام تحت شروط وظروف متباينة.

منفتحاً: مناسب لتوسيع النظم وتنقيحها.

ديناميكياً: بالتطوير المستمر كرد فعل للخبرات الناتجة عن تطبيقه.

موضوعياً: أي غير متعارض وغير ملتزم بإحدى مناهج الدراسة النظرية أو اللغوية المتنافسة، وأن يكون بمبدأ

تربوي موحد.²⁹

2.3. التحديات التي تواجه تطبيق الإطار المرجعي الأوروبي في تعليم اللغة العربية

بحسب خبرة الباحث في مجال تعليم العربية، فإن هناك من تحديات كثيرة تؤثر على تطبيق الإطار المرجعي الأوروبي على اللغة العربية على مستوى العالم عموماً، وفي تركيا خصوصاً، وانتقينا أهم ما توصلنا إليه من هذه التحديات ذات الصلة في خلال تجربتنا في علم اللسانيات التطبيقية، لعلنا نجد ثمرة في مواجهة هذه التحديات:

²⁸ عبد الجواد، الإطار المرجعي الأوروبي المشترك، 15.

²⁹ السابق، 20.

2.3.1. التحديات البحثية

نقص الدراسات والأبحاث: ندرة الأبحاث والندوات والمؤتمرات الدولية والأعمال الأكاديمية التي تناولت دراسة أهمية دراسة وتطبيق الإطار المرجعي الأوروبي المشترك على اللغة العربية مقارنة بغيرها من المواضيع الأخرى، وهذا النقص يتطلب تشجيع المزيد من الأبحاث الأكاديمية لتوفير البيانات والتوصيات اللازمة.

ضعف اللغة الأجنبية عند الباحثين: الإطار المرجعي الأوروبي لم يأت باللغة العربية، فإذا كان الباحث لا يتقن لغة أجنبية (كالإنجليزية) باحتراف؛ لن يستطيع مواكبة التحديثات والتغيرات على الإطار، هذا إن كان استوعب ما تمت ترجمته من الإطار المرجعي الأوروبي إلى العربية أصلاً.

2.3.2. التكيف مع خصوصيات اللغة العربية

النظام الكتابي: من المعلوم أن لكل لغة خصائص تمتاز بها عن غيرها من اللغات، ولغة العربية خصوصيات كثيرة، منها النظام الكتابي، فاللغة العربية تتميز بنظام كتابة مختلف تماماً عن اللغات الأوروبية، حيث تُكتب من اليمين إلى اليسار ولها أحرف متصلة، مما يشكل تحدياً في تكيف مواد التعليم والتقييم ضمن الإطار الأوروبي.

التصريف: تصريف الأفعال والأسماء في اللغة العربية أكثر تعقيداً مقارنة باللغات الأوروبية، مما يتطلب تعديلاً في معايير تقييم المهارات اللغوية لتناسب مع هذه التعقيدات.

2.3.3. الفروقات الثقافية

المحتوى الثقافي: الإطار الأوروبي يحتوي على معايير تتعلق بالكفاءة الثقافية والاجتماعية، وهذه المعايير ربما لا تتوافق بشكل مباشر مع الثقافة العربية.

يحتاج تطبيق CEFR على تعليم اللغة العربية إلى إعادة النظر في المحتويات الثقافية والاجتماعية لتناسب مع السياق العربي.

الاعتبارات الدينية: العديد من النصوص والمفردات في اللغة العربية متأثرة بالدين الإسلامي، وهذا يتطلب نهجاً مختلفاً في إعداد المواد التعليمية بما يحترم الحساسيات الدينية والثقافية.

2.3.4. التحديات التعليمية والبيداغوجية³⁰

تنوع المناهج وطرق التدريس: اختلاف المناهج وطرق التدريس بين المؤسسات التعليمية يجعل من الصعب توحيد معايير التعليم والتقييم، تحتاج هذه المناهج إلى توحيد أو على الأقل إلى تكيف بحيث تتماشى مع المعايير الأوروبية.

³⁰ البيداغوجيا نظرية تطبيقية للتربية تستمد مفاهيمها من علم النفس، تهتم باختيار طرائق التدريس والوسائل والتقنيات والتقييم ومختلف العناصر المتدخلية بشكل مباشر أو غير مباشر في وضعيات التعلم والتعليم، يُنظر جابر نصر الدين، *دروس في علم النفس البيداغوجي*، (الجزائر: منشورات مخبر المسألة التربوية/كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة بسكرة، 2009)، 11-12.

تدريب المعلمين: معظم المعلمين ربما لا يكون لديهم التدريب الكافي على كيفية تطبيق معايير CEFR على تعليم اللغة العربية، مما يتطلب برامج تدريبية مكثفة لضمان فهمهم الكامل لهذه المعايير وقدرتهم على تطبيقها بشكل فعال.

عدم توفير دليل معلم: يقدم دليل المعلم لمنهاج قائم على الإطار المرجعي الأوروبي المشترك لتعليم اللغات الدعم المناسب للمعلم مهما كانت كفاءة المعلم المهنية متدنية، ومهما كانت خبراته قليلة في تدريس اللغة العربية.

2.3.5. التحديات اللغوية المتقدمة

التنوع اللغوي داخل العالم العربي: وجود تنوع كبير في اللهجات المحلية ضمن العالم العربي يمكن أن يجعل من الصعب تطبيق معايير موحدة. هذا يتطلب تطوير مناهج تعليمية تأخذ بعين الاعتبار هذا التنوع.

تحديات الترجمة: تمثل ترجمة معايير الإطار الأوروبي بشكل دقيق وفعال إلى اللغة العربية مع الحفاظ على دقة المعاني والمفاهيم تحديًا كبيرًا، خاصة عندما تتعلق الأمور بالمفردات والمفاهيم والمصطلحات اللغوية المعقدة.³¹

2.3.6. نقص الموارد التعليمية

المواد التعليمية المتخصصة: نقص المواد التعليمية التي تتوافق مع معايير CEFR وتراعي خصائص اللغة العربية يشكل تحديًا كبيرًا، هناك حاجة لتطوير كتب دراسية ومواد تعليمية تتناسب مع هذه المعايير وتلبي احتياجات المتعلمين.

التكنولوجيا التعليمية: عدم توفر الأدوات التكنولوجية والموارد الرقمية التي تتوافق مع معايير CEFR لتعليم اللغة العربية يحد من إمكانية تطبيق هذه المعايير بشكل فعال.

2.3.7. التقييم والتقويم

معايير التقييم: عدم وجود معايير تقييم موحدة ومخصصة للغة العربية ضمن إطار CEFR يجعل من الصعب تقييم مهارات اللغة بشكل عادل وموضوعي، ويتطلب الأمر تطوير أدوات تقييم تتناسب مع خصائص اللغة العربية.

تعدد اللهجات: وجود العديد من اللهجات في اللغة العربية يمثل تحديًا في تطبيق معايير تقييم موحدة، حيث يجب مراعاة الفروقات في اللهجة بين مختلف الدول والمناطق.

2.3.8. التحديات المؤسسية

الدعم الإداري وسياسة التعليم: عدم وجود دعم كافٍ من الجهات الإدارية والسياسية في بعض الدول يمكن أن يعوق تطبيق الإطار الأوروبي بشكل فعال، والحاجة إلى سياسات تعليمية داعمة ومتوافقة مع المعايير الدولية يعتبر

³¹ المعلومات الواردة مبنية على خبرة الباحث في أثناء عمله في اللغويات التطبيقية.

أمرًا ضروريًا لضمان نجاح هذه المبادرات.

البيروقراطية: التعقيدات البيروقراطية والهيكلية داخل المؤسسات التعليمية قد تعيق عملية تبني وتطبيق المعايير الجديدة، ففي كل مؤسسة تعليمية اتخذ الإداريون مناهج اختاروها على غير منهج الإطار الأوروبي المشترك، وفي الغالب المناهج التي وضعوها تتكون من الكتب التي درسوها قبلاً، مما يتطلب جهوداً إضافية لتبسيط الإجراءات وتحقيق التوافق المؤسسي في اختيار مناهج تتوافق والإطار الأوروبي المشترك.

2.3.9. التحديات الاقتصادية

تكلفة التنفيذ: تطبيق معايير الإطار الأوروبي يتطلب استثمارات كبيرة في تطوير المواد التعليمية، التدريب، والبنية التحتية، وربما تكون الموارد المالية المحدودة عقبة أمام تنفيذ هذه الخطط.

توزيع الموارد: التوزيع غير المتكافئ للموارد التعليمية بين المؤسسات المختلفة قد يؤدي إلى تفاوت في جودة التعليم، ما يجعل من الصعب تحقيق معايير موحدة على نطاق واسع، وكما هو معلوم فإن المؤسسات التعليمية تختلف موادها عن مؤسستها أخرى.

2.3.10. التحديات الاجتماعية

التفاوت الاجتماعي والاقتصادي: التفاوت الاجتماعي والاقتصادي بين المتعلمين قد يؤثر على قدرتهم على اقتناء الموارد التعليمية المصممة على أساس الإطار الأوروبي المشترك، ما يؤدي إلى التفاوت في تطبيق المعايير المطروحة بشكل متساوٍ بين المتعلمين.

الوعي المجتمعي: إن قلة الوعي بأهمية تبني معايير تعليمية موحدة بين أفراد المجتمع يمكن أن يؤدي إلى مقاومة التغيير وعدم تقبل المناهج الجديد، ناهيك عن العامل النفسي الذي يعتري المجتمع المقبل على خطوة كهذه، فالخوف من الفشل عقبة صعبة الاجتياز.

2.3.11. التحديات التقنية

تكامل التكنولوجيا: دمج التكنولوجيا الحديثة في تعليم اللغة العربية وتطبيق معايير CEFR يتطلب تحديثات تقنية مستمرة، وتطوير منصات تعليمية فعالة، وهذا ينعكس سلباً بشكل مضاعف على تطبيق الإطار المرجعي الأوروبي على اللغة العربية.

الوصول إلى التكنولوجيا: الفجوة الرقمية بين المتعلمين في المناطق الحضرية والريفية قد تؤدي إلى تفاوت في فرص التعلم والقدرة على الاستفادة من الموارد التعليمية المتاحة عبر الإنترنت.³²

تجاوز هذه التحديات يتطلب تعاوناً مشتركاً بين المؤسسات التعليمية والمتخصصين في تعليم اللغة العربية من أساتذة وباحثين وطلاب دراسات عليا، وذلك لضمان تطوير مناهج تعليمية ومعايير تقييم تتماشى مع الإطار الأوروبي

³² المعلومات الواردة مبنية على خبرة الباحث في أثناء عمله في اللغويات التطبيقية.

وتلبي في الوقت ذاته احتياجات المتعلمين في السياقات العربية المختلفة، في العالم عموماً، وفي تركيا خصوصاً، فكل ذلك ينعكس بطريقة مباشرة على العملية التعليمية.

خاتمة

هكذا نكون قد استعرضنا وإياكم أهم النقاط التي تم تناولها البحث، والنتائج التي تم التوصل إليها في العمل، فقد حاولنا إيضاح إمكانية تطبيق معايير دولية على منهاج تعليم اللغة العربية، وكان المقترح تطبيق معايير الإطار المرجعي الأوروبي للغات، كما نكون قد درسنا أهم الصعوبات التي تواجه تطبيقه.

اتضح من خلال الدراسة التفاوت الواضح في مستويات الكفاية اللغوية لخريجي كليات الإلهيات.

اتضح في نتائج البحث أن من أهم التحديات التي تقبع خلف تطور الكفاية اللغوية للطلاب هو تباين مناهج اللغة العربية، فقد كان التباين الكبير في مناهج اللغة العربية وتقييماتها بين الجامعات التركية، الذي يعود بشكل رئيسي إلى عدم وجود معايير موحدة وشاملة تتماشى مع الخصوصيات اللغوية والثقافية للغة العربية، واضحاً جلياً لا يحتاج إلى نقاش.

كما قمنا بتحليل مدى تباين مناهج اللغة العربية في الكليات التركية عبر دراسة نظام ثقل النقاط الأوروبي (AKTS) في مناهج اللغة العربية في بعض الجامعات التركية نموذجاً، وبيّنا مدى التفاوت الواضح بين تلك المناهج، وأثره على مستوى الكفاية اللغوية لخريجي كلية الإلهيات.

من خلال الدراسة التحليلية التجريبية، توصلنا إلى أن تطبيق الإطار المرجعي الأوروبي المشترك يتطلب تعديلات خاصة بالبيئة اللغوية والتعليمية للغة العربية، كما أوضحنا أن تحسين جودة تعليم اللغة العربية في الجامعات التركية يمكن أن يفيد بشكل كبير من تبني المعايير والممارسات المثلى المستمدة من الأطر المرجعية الأوروبية، مع مراعاة الفروقات الثقافية واللغوية.

ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث أيضاً:

على الرغم وجود بعض النتائج التي تشير إلى وجود إطار مرجعي عربي لتعليم اللغة العربية، غير أننا لم نقف على مثل هذه المعايير بشكل فعلي، وهذا يدل على عدم وجود معايير تضبط منهاج موحّد للغة العربية في ميدان اللسانيات التطبيقية.

على الرغم من بعض المحاولات في مجال تطبيق الأطر المرجعية على منهاج اللغة العربية، إلا أن هذه المحاولات فردية ولا تفي بالغرض المنشود، والملاحظ أن الأعمال الأكاديمية المقدمة في موضوع الأطر المرجعية لتعليم اللغات شحيحة تقتصر إلى الجودة والدقة العلمية، بل إن أغلبها يعد تكراراً وانتحالاً لتجارب جدية تحتاج من يكملها.

وجود صعوبات في تطبيق الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات على منهاج اللغة العربية، لكن هذه الصعوبات يمكن التغلب عليها إذا توحدت الجهود المؤسسية، مما يضمن جودة عالية موحدة بين مستويات الكفاية

اللغوية عند متعلمي اللغة العربية في كليات الإلهيات.

من أهم الصعوبات التي تواجه تطبيق الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات على منهاج اللغة العربية هو تباين المناهج في كليات الإلهيات.

لم نقف على مناهج لكليات تطبق الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات على منهاج اللغة العربية في تركيا تقريباً، وما يُظن أنه موجود لم نعثر عليه على الشبكة العنكبوتية لتقييمه.

في الختام، نؤكد على أهمية استمرار البحث والتطوير في تطبيق إطار مرجعي لمنهاج مادة اللغة العربية، والاستفادة من التجارب الدولية الناجحة لتطوير مناهج تعليمية تضمن تحقيق الكفاءة اللغوية المطلوبة، ونوصي بتكثيف الجهود البحثية والتعاون الأكاديمية بين المؤسسات التعليمية لتبادل الخبرات والمعرفة، للإسهام في تحسين مخرجات التعليم ورفع مستوى الكفاية اللغوية لطلاب اللغة العربية غير الناطقين بالعربية على المستويين المحلي والدولي.

والحمد لله رب العالمين، وصلّ اللهم على سيدنا محمد وسلّم تسليماً كثيراً.

Kaynakça | References

- Abdullah, Muhammed Câbir. *Tedris bi't-Tarîka et-Tibî'iyye: Tîrîl Tîrâysî*. Kahire: Dâr el-Kitâb el-Câmi'î, 2003.
- Abdü'l-Cevâd, Alâ. *Avrupa Ortak Referans Çerçevesi: Öğrenme... Öğretme... Değerlendirme*. Kâhire: Dâr İlyâs el-Asriyye li't-Tibâa we'n-Neşr, 2008.
- Alalî, Ahmad. “Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretim Yöntemleri ve Dil Yeterliliğindeki Rolü: İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, değerlendirme için sunulmuş makale, 2025. [Yayınlanmamış makale].
- Altıntaş, Muhammed Esat. “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar: Bir Meta-Sentez Çalışması”. *Eskiye* 52/52 (2024), 405-433.
- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. “İlahiyat Dersleri”. Erişim 2025. <http://www.divinity.ankara.edu.tr/ilahiyat-dersleri/>
- Ankara Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu. “Öğrenci El Kitabı”. Erişim 2025. <https://yabdil.ankara.edu.tr/ogrenci-el-kitabi-11/>
- Arpaçukuru, Osman, ve Hasan Sabri Çelikleş. “İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Öğretim Yılı Başında Arapçaya ve Arapça Dersine Dair Düşünce, Beklenti ve Hedefleri (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (2023), 195-226.
- Aydın, Atik. “İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencilerinin Arapça Eğitimi Hakkındaki Görüşleri”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 33-57.
- Avrupa Kredi Transfer Sistemi. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2000.
- Bulut, Ali. *Silsiletü İstanbul li-Talim el-Lügati'l-Arabiye/ Kıraa (1)*. İstanbul: İstanbul Darülfünun Yayınları, 2022.
- Bulut, Ali, Ahmet Aydın, Şükrü Küçük, ve Mustafa Yavuz. *Silsiletü İstanbul Arapça Dil Bilgisi Sarf - Nahiv*. Ed. Ali Bulut. 1. bs. İstanbul: İDAV, 2023. ISBN: 9786259431277.
- Bulut, Ali, Cemal Abdullah Aydın, Hatice Arslan Sözüdoğru, ve Abdulazim Ahmed Hassan Badran. *Silsiletü İstanbul el-Kırâe 1*. Ed. Ali Bulut. 1. bs. İstanbul: Darülfünun, 2023. ISBN: 9786057193513.
- Bulut, Ali. *Silsiletü İstanbul li-Talim el-Lügati'l-Arabiye / Kıraa (1)*. İstanbul: İstanbul Darülfünun Yayınları, 2022.
- Çelik, Nilgün, ve Serdar Baştürk. “2018 (CEFR) Diller için Avrupa Ortak Öneriler Çerçevesi Yeni Açıklamalar Metninde Okuma Becerisine Yönelik İncelemeler”. *TÖMER Araştırma Merkezi* 5/1 (2020), 91-118.
- Dündar, Ahmet İhsan. “İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/1 (Mayıs 2020), 85-100.
- Ekinçi, İsmail. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Verilen Arapça Hazırlık Eğitimine Dair Bir İnceleme”. *Van İlahiyat Dergisi* 7/11 (Aralık 2019), 144-161.
- Hile, Mehmet. *Üss el-Menâhîc el-Ta'limiyye*. Amman: Dâr el-Mesîre li'n-Neşr ve'l-Tevzi', 2002.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-

- Rüveyfî. *Lisānū'l-ʿArab*. Beyrut: Dār Sādir, 1994.
- İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu. “Yabancı Diller Yüksekokulu / Ders Materyalleri”. Erişim 19 Eylül 2024. https://yabancidiller.istanbul.edu.tr/tr/_
- Kaya, Yakup. “Bilgi Paketi / Ders Kataloğu”. Aydın Adnan Menderes Üniversitesi (ADÜ). Erişim 12 Aralık 2024. <https://akts.adu.edu.tr/programme-detail/3/11514/course-structure/>
- Kaya, Yakup. “İmmanuel Kant’ın Eğitim Felsefesinde Hochschuldidaktik”. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2021), 549-562.
- Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. “Ders Programları / İçerikleri”. Erişim 5 Temmuz 2024. <https://ilahiyat.marmara.edu.tr/ogrenci/ders-programlari-icerikleri>
- Marmara Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu. “Yabancı Diller Yüksekokulu / Öğrenci El Kitabı”. Erişim 5 Temmuz 2024. <https://ydil.marmara.edu.tr/>
- Nasreddin, Caber. *Durus fi İlmi'n-Nefs el-Bidâğuî*. Cezayir: Biskra Üniversitesi Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi/Eğitim Laboratuvarı Yayınları, 2009.
- Pılandı, Hülya, ve Burak Sözer. “Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğreten Öğretmenlerin Avrupa Ortak Başvuru Metni Hakkındaki Düşünceleri”. *TÖMER Araştırma Merkezi* 6/1 (2021), 85-102.
- Tırvâne, Mahmud. *el-Menâhic ve Turuq el-Tedris*. Riyad: Dār el-Zehrâ li'n-Neşr ve'l-Tevzi, 1998.
- Tuayme, Rüşdi. *el-Merci' Fi Ta'lîm el-Lügati'l-ʿArabiyyeti*. Mekke: Ummül Kurâ Üniversitesi Yayınları, 1986.
- Yabancı Diller Yüksekokulu. “Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu Öğrenci El Kitabı”. Aydın/Türkiye: YDY, 2024. Erişim 12 Aralık 2024. <https://akademik.adu.edu.tr/yo/yabancidiller/webfolders/files/20240919144310-WUQE92H561NOUKYI8XGF-RIDVAN.KORKUT-372908637.pdf>



تعليمُ اللّغةِ العربيّةِ للناطقينَ بغيرها في ضوءِ كثرةِ الاستعمالِ أو نُدرتِه: دراسةٌ تحليليّةٌ تقويميّةٌ

Khattab Ahmed Mahmoud KHATTAB | orcid.org/0000-0001-8284-399X |
khattab.khattab@omu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
Samsun, Türkiye

<https://ror.org/028k5qw24>

المخلص

يتناول هذا البحث ظاهرة لغويّة تتعلّق بالطلاب الذين يتعلّمون اللّغة العربيّة كلغة أجنبيّة، وهي مسألة تواتر أو ندرة الاستخدام، وتأثير ذلك في تسهيل تعليم اللّغة العربيّة. وعلى الرغم من أهميّة هذه الظاهرة من حيث العناصر الثلاثة الأساسيّة للغة، وهي: الحروف، والكلمات، والتراكيب، إلا أنها -غالبًا- تغافلت عنها الكتب الدراسيّة المعدّة لتعليم العربيّة لغير الناطقين بها. وقد بينت الدراسات التطبيقية التي أجراها الباحث على سبع سلاسل تعليميّة شائعة في تعليم العربيّة لغير الناطقين بها أنّ تأخّر الطالب في فهم الكلمات التي تُعبّر عن الأفعال اليوميّة في بيئته التعليميّة ومحيطه الاجتماعيّ يعود إلى قصور في المنهج الدراسيّ في هذا الجانب. كما أظهرت الدراسة أنّ الطالب يُعاني من صعوبة في النطق الصحيح لأحد عشر حرفًا عربيًّا مما يؤثّر سلبيًّا في مهاراته الكتابيّة، ويرجع ذلك إلى طبيعة المنهج. فقد أغفلت هذه المناهج - عن قصد أو عن غير قصد - أهداف الطلاب المبنية على تواتر أو ندرة الاستخدام. ويلاحظ قلة الدراسات الميدانيّة التي تناولت طرق تدريس الحروف العربيّة والكلمات والتراكيب للطلاب المتعلّمين للعربيّة بوصفها لغة أجنبيّة، وهي العناصر الأساسيّة التي تتناولها هذه الدراسة. وترتبط جميع هذه الجوانب بالمعيار الأساس الذي تتبناه هذه الدراسة، وهو معيار تواتر أو ندرة الاستخدام. وقد دفع هذا الأمر الباحث إلى فحص أشهر الكتب التعليميّة المُخصّصة لتعليم العربيّة لغير الناطقين بها وتحليلها مقيّمًا لها وفقًا لمعايير تطبيقية تتعلّق بإعداد المناهج التعليميّة. ويهدف هذا البحث إلى معالجة ضعف الطلاب المتعلّمين للعربيّة في العناصر الأساسيّة للغة، وكذلك إعادة النظر في تخطيط مناهج تعليم العربيّة بناءً على نتائج البحث والتوصيات المقترحة. وينقسم هذا البحث إلى قسمين: القسم الأول: مدخل إلى معايير اختيار المحتوى التعليميّ، القسم الثاني: تواتر أو ندرة الاستخدام، وتناولته من خلال ثلاثة محاور فرعيّة، الأول- تواتر الاستخدام على مستوى المفردات، الثاني- تواتر الاستخدام على مستوى الجُمْل، الثالث- الاستخدام من حيث الإعراب. الكلمات المفتاحية: الكلمات المفتاحية: اللّغة العربيّة، أهداف تعليم اللّغة، العناصر الأساسيّة للغة العربيّة، مستويات الجملة، أساليب تأليف الكتب، طرق الكتابة، تواتر الاستخدام وندرته، حالات الإعراب.

Ana Dili Arapça Olmayanlara Yaygın Cümle Kalıplarıyla Arapça Öğretimi: Değerlendirici ve Düzeltici Bir Çalışma

Khattab Ahmed Mahmoud KHATTAB | orcid.org/0000-0001-8284-399X |
khattab.khattab@omu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
Samsun, Türkiye

<https://ror.org/028k5qw24>

Öz

Bu araştırma, Arapçayı yabancı dil olarak öğrenen öğrencileri ilgilendiren bir dil olgusunu ele almaktadır. Söz konusu olan, kullanım sıklığı veya seyrekliğinin ve bunun Arapça öğretimini kolaylaştırmadaki etkisinin incelenmesidir. Harfler, kelimeler ve yapılar olmak üzere dilin üç temel unsuru açısından bu olgunun önemi büyük olmasına rağmen, yabancılara Arapça öğretimi için hazırlanan ders kitaplarında genellikle göz ardı edilmiştir. Yabancılara Arapça öğretiminde yaygın olarak kullanılan yedi dil serisi üzerine yapılan uygulamalı bir inceleme sonucunda, öğrencilerin eğitim kurumu içinde ve çevresindeki ortamlarda günlük eylemleri ifade eden kelimeleri anlamakta gecikmelerinin, müfredatın bu konudaki yetersizliğinden kaynaklandığı belirlenmiştir. Ayrıca, öğrencilerin on bir Arap harfini doğru telaffuz etmekte zorlanmaları ve bunun yazma becerilerini de olumsuz etkilemesi yine müfredatın eksikliklerine dayanmaktadır. Müfredatlar, bilerek ya da bilmeyerek, özellikle kullanım sıklığı veya seyrekliğine dayalı öğrenci hedeflerini göz ardı etmiştir. Bu araştırmanın ele aldığı temel unsurlar olan Arap harfleri, Arapça kelimeler ve dil yapılarını öğretme yöntemlerine ilişkin olarak, Arapçayı yabancı dil olarak öğrenen öğrenciler arasında yapılan saha çalışmalarının sayıca yetersiz olduğu dikkat çekmektedir. Tüm bu meseleler, araştırmanın temel ölçütü olan “kullanım sıklığı veya seyrekliği” çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu durum, araştırmacıyı doğrudan yabancılara Arapça öğretimiyle ilgili ders kitaplarını incelemeye ve bunları, eğitim müfredatlarının hazırlanmasına ilişkin uygulamalı ölçütler doğrultusunda değerlendirmeye yöneltmiştir. Bu araştırmanın amacı, Arapça öğrenen öğrencilerin temel dil unsurlarındaki zayıflıklarını gidermek ve elde edilen bulgular ile öneriler doğrultusunda Arapça müfredatlarının planlanmasını yeniden gözden geçirmektir. Araştırma iki bölüme ayrılmaktadır: I. Eğitim içeriğini seçme kriterlerine giriş, II. Kullanım sıklığı ve seyrekliğinin ele alınması. İkinci bölüm ise üç alt başlıktan oluşacaktır: kelime düzeyinde kullanım sıklığı, cümle düzeyinde kullanım sıklığı ve irab durumu açısından kullanım sıklığı.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Dil Öğretim Amaçları, Arap Dilinin Temel Unsurları, Cümle Düzeyleri, Kitap Oluşturma Yöntemleri, Yazım Yöntemleri, İrab Durumu.

Atıf Bilgisi

Khattab, Khattab Ahmed Mahmoud. “Ana Dili Arapça Olmayanlara Yaygın Cümle Kalıplarıyla Arapça Öğretimi: Değerlendirici ve Düzeltici Bir Çalışma”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), 943-972. DOI: [10.69576/ihya.1622582](https://doi.org/10.69576/ihya.1622582)

Geliş Tarihi	18 Ocak 2025
Kabul Tarihi	31 Mart 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

Teaching Arabic to Non-Native Speakers Using Common Sentence Patterns: An Evaluative and Corrective Study

Khatab Ahmed Mahmoud KHATTAB | orcid.org/0000-0001-8284-399X
khatab.khatab@omu.edu.tr

Asst. Prof. Dr., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Samsun, Türkiye

<https://ror.org/028k5qw24>

Abstract

This research examines a linguistic phenomenon that concerns Arabic language learners who are non-native speakers: the phenomenon of frequency or rarity of use and its impact on facilitating the teaching of Arabic. Despite the importance of this phenomenon in relation to the three pillars of the language, letters, vocabulary, and syntax, it has been commonly overlooked in Arabic language textbooks designed for non-native speakers. Based on an applied study of seven widely used language series for teaching Arabic to non-native speakers, it was found that learners' delays in understanding vocabulary related to daily actions within educational institutions and their surrounding environments are due to shortcomings in the curricula addressing this aspect. Similarly, learners' weaknesses in pronouncing eleven Arabic letters, which in turn leads to difficulties in writing, can also be attributed to these curricular shortcomings. This neglect, whether intentional or inadvertent, fails to address the learners' objectives, particularly those grounded in the frequency or rarity of linguistic usage. Research Problem: There is a scarcity of field studies among Arabic language learners who are non-native speakers concerning the pillars addressed in this study, namely, the methods and strategies for teaching Arabic letters, vocabulary, and syntax. All of these elements are evaluated based on the research criterion of frequency or rarity of usage. This gap prompted the researcher to directly examine textbooks designed for teaching Arabic to non-native speakers and to evaluate them according to applied standards in curriculum development. Research Objective: The aim of the study is to address the issue of learners' weaknesses in the foundational pillars of the Arabic language and to reconsider the planning of Arabic curricula based on the study's findings and recommendations. The research is divided into two main sections. The first section serves as an introduction to the criteria for selecting educational content, while the second focuses on the phenomenon of frequency and rarity of usage. The second section is further divided into three subtopics: frequency of use in terms of vocabulary, sentences, and finally, grammatical case.

Keywords: Arabic Language, Language Teaching Objectives, Fundamental Elements of the Arabic Language, Sentence Levels, Textbook Development Methods, Writing Techniques, Grammatical Case (I'rab).

Citation

Khattab, Khattab Ahmed Mahmoud. “Teaching Arabic to Non-Native Speakers Using Common Sentence Patterns: An Evaluative and Corrective Study”. *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), 943-972. DOI: 10.69576/ihya.1622582

Date of Submission	18 January 2025
Date of Acceptance	31 March 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

Linguists have recognized the direct correlation between the ease of articulation and frequency of usage. The more frequently a word is used, the easier it becomes to articulate, and the easier it is to articulate, the more its usage increases. This principle influences changes in certain forms, acceptance of specific constructions, and allows for frequent usage to explain anomalies in Arabic speech that deviate from or align with established linguistic rules. In cases of conflict, linguists often favor more frequently used forms over those that adhere strictly to linguistic analogy. Furthermore, frequent usage serves as a justification for ellipsis, compounding, brevity, and word order changes. Some early linguists highlighted the impact of this phenomenon on teaching Arabic to non-native speakers. Ibn Ya'ish observed: "When usage is frequent, it becomes lighter on the tongue due to repeated exposure. Notice how a non-native speaker finds Arabic speech burdensome due to limited practice, and likewise, an Arab finds foreign speech burdensome for the same reason." This observation underscores the importance of this research, which examines how frequent or infrequent usage impacts the simplification of teaching Arabic. Despite its importance to the three pillars of language, letters, vocabulary, and structures, this phenomenon has been largely overlooked in Arabic language textbooks for non-native speakers. Over time, educational curricula have evolved in terms of their content and presentation methods, driven by societal needs. However, it is unjust to equate the needs of learners from diverse cultural and linguistic backgrounds. This research addresses a linguistic phenomenon crucial for Arabic language learners and seeks to meet their learning objectives. The study selects a sample of textbooks used in Turkish and Arab universities, comprising seven series dedicated to teaching Arabic to non-native speakers. An evaluation of these textbooks based on the aforementioned linguistic pillars reveals deficiencies that necessitate revisiting the methodology of authorship and submitting curricula to specialized committees for improving Arabic language education. A practical analysis of these linguistic series indicates that students' delayed comprehension of words representing daily actions within educational institutions and their surrounding environments is attributable to curriculum shortcomings. Similarly, difficulties in articulating eleven Arabic letters, resulting in writing challenges, can also be traced back to curriculum flaws. These curricula appear to overlook, either deliberately or unintentionally, the specific goals of learners, particularly those influenced by the frequency of usage. The research focused on the confusion arising between Arabic and Turkish letters, primarily due to several factors, including the close connection between Turkish and Arabic in terms of religious, cultural, and social ties, as well as the presence of numerous Arabic words in Turkish. The study derived several significant conclusions, including: Subjecting Arabic language curricula for non-native speakers to content analysis standards based on frequency and infrequency of usage is essential. This approach will positively impact the development of students' linguistic skills by aligning the curriculum with their personal and general goals. Incorporating a dedicated section on letters, including theoretical and practical study of their articulation points and characteristics, will yield early and lasting tangible and intangible positive results throughout the student's linguistic journey. The textbooks designed for Arabic language learners from

non-native backgrounds have largely overlooked the Arabic letters, particularly those that do not exist in their phonetic systems. The research identified these letters, highlighted the potential areas of error, and analyzed the confusion between these letters and their phonetic counterparts in the learners' native language. Solutions were proposed to address and avoid these issues. Neglecting the most frequently used structures and prioritizing less frequently used topics, such as the section on prepositions and simple sentences seemingly consisting of a single word, like: iqra (read), qum (stand up), and similar forms, has hindered students' ability to connect the curriculum with the texts they read or listen to. In Arabic, the section on prepositions alone holds equal significance to the sections on nominative and accusative cases in terms of usage. However, it has been unfairly underrepresented in grammar curriculum plans. This unique finding in the research underscores the need to reorganize grammar topics based on their frequency of usage. Research Problem: There is a scarcity of field studies focusing on Arabic language learners who are non-native speakers, particularly concerning the pillars addressed in this study: the teaching of Arabic letters, vocabulary, and structures, all within the framework of frequency and infrequency of usage. This gap prompted the researcher to directly evaluate textbooks designed for teaching Arabic to non-native speakers and assess them against practical criteria for curriculum development. Research Objective: The study aims to address the issue of Arabic language learners' weaknesses in its fundamental pillars and proposes a reassessment of Arabic curriculum planning based on the study's findings and recommendations.

Structure of the Research: The study is divided into two sections: 1. Introduction: Criteria for selecting educational content. 2. Frequency and Infrequency of Usage: Vocabulary, Sentences, Grammatical case markings.

المدخل

تخضع المناهج الدراسية -على مَرَّ العصور- لتطوُّرٍ ما في ماهيّتها تارةً وطرائق عرضها لطلابها تارةً أخرى، والعامل الرئيس لهذا التطوُّر هو حاجة المجتمع، وليس من الإنصاف المساواة بين الحاجات المجتمعية لأبناء الدول المختلفة؛ ولذا أتى هذا البحث على أكثر الظواهر الكلامية التي يحتاجها طالب اللغة العربية من الناطقين بغيرها وهي ظاهرة كثرة الاستعمال وندرته، وعلى الرِّغم من أهمّية هذا الظاهرة من حيث أركان اللغة الثلاثة: الحروف والمفردات والتراكيب، إلا أنه شاع تغافلها في كتب اللغة العربية للناطقين بغيرها وكأنّ مؤلفيها قد تواصلوا بذلك.

وقد أشار بعض اللغويين القدامى نحو ابن جني وموفق الدين ابن يعيش -رحمه الله- شارح مفصل الزمخشري -كما سيأتي- أشارا إلى أثر الأكثر استعمالا في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

وقد اخترت عينة البحث من الكتب المقررة في بعض الجامعات التركية والعربية، وهي عبارة عن سبع سلاسل تعليمية في مجال اللغة العربية للناطقين بغيرها، وبعد تقييم تلك الكتب من حيث الأركان المذكورة سابقا تبين أنّ لديها قصورا لا يجبره إلا رجوع النظر في منهجية التأليف، إضافة إلى حتمية عرضها على لجان مختصة بجودة تعليم اللغة العربية للناطقين بغير العربية.

مشكلة البحث: نُدرّة الدراسات الميدانية بين طلاب اللغة العربية من الناطقين بغيرها حول الأركان التي أشار إليها البحث وهي طرائق تعليم الحرف العربي والمفردة العربية والتراكيب من حيث كثرة تداوله على الألسن واستعماله أو ندرته تداوله، مما حمل الباحث على النظر المباشر في الكتب المعنية بتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها وتقييمها طبقا لمعايير تطبيقية في إعداد المناهج الدراسية.

هدف البحث: الوصول إلى حل لمشكلة ضعف طلاب اللغة العربية في أركانها الأساسية، ورجع النظر في تخطيط المناهج العربية بناءً على نتائج البحث وتوصياته.

وسياتي تفصيل البحث في قسمين، الأول- مدخل عن معايير اختيار المحتوى التعليمي، الثاني- كثرة الاستعمال وندرته، ثم يتفرع القسم الثاني إلى كثرة الاستعمال من حيث المفردات، ومن حيث الجمل، ومن حيث الحالة الإعرابية.

1. معايير اختيار المحتوى التعليمي وتحليله

1.1. المقصود بالمحتوى التعليمي

يعبر مصطلح المحتوى التعليمي عن المادة التعليمية التي تستهدف إكساب المتعلمين الأنماط السلوكية المرغوبة من معلومات ومعارف ومهارات وطرق تفكير واتجاهات وقيم اجتماعية مبنية على تراكم الخبرات

التعليمية¹، فالمحتوى العلمي هنا سبعة سلاسل تعليمية للناطقين بغير العربية اشتهرت في أكثر الجامعات التي تُعنى بتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها وسيأتي تفصيل عنها في القسم الثاني من هذا البحث.

1.2. المقصود بتحليل المحتوى

أحد أهم أساليب المنهج الوصفي لدراسة النصوص هو أسلوب تحليل المحتوى، وهو عبارة عن أسلوب علمي وصفي مبني على الموضوعية مراعيًا الكم والكيف لمضمون المحتوى التعليمي.²

1.3. معايير اختيار المحتوى التعليمي

المعيار لغة: ما عايرت به المكايل الحسية، وعايرته أي سوّته عليه،³ فالمعيار هو الصحيح التام الوافر.⁴ المعيار اصطلاحاً: القواعد النموذجية (Model rules) التي نقيس عليها السلوكيات المُستهدفة سواء كانت أفراداً، أو جماعات أو أعمالاً، أو أفكار أو إجراءات.⁵

المعيار في اصطلاح البحث عبارة عن مجموعة من الأسس التعليمية (Educational foundations) التي ينبغي توافرها في مناهج وخطط كتب اللغة العربية للناطقين بغيرها، وقد نالت درجة عالية من الصدق والثبات، لأن الأسس التي سار عليها البحث مبنية على تحليل محتوى حسي مذكور في البحث ومطابق للكتب (عينة البحث) ليكون دليلاً عملياً في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، وقد عُني بالجوانب التطبيقية لإجراءات تحليل الكتب لغويا، وثقافيا، وتربويا، وفنياً بعضُ الباحثين لمن أراد التوسّع.⁶

2. كثرة الاستعمال وندرته

أدرك اللغويون العلاقة الطردية بين ما يخفُّ على اللسان وكثرة الاستعمال، فكلما كثر استعمال لفظ خفَّ على اللسان وكلما خفَّ على اللسان كثر فيه الاستعمال، كما أن لهذا الباب الأثر في تغيير بعض الصيغ وقبول بعض التراكيب، وجعلوا من كثرة الاستعمال باباً يرجئون إليه كل ما شذَّ في كلام العرب عن القاعدة أو اطرَّد مع القاعدة، بل غلبوا الأكثر استعمالاً على الموافق للقياس حال تعارضهما، إضافة إلى كون كثرة الاستعمال مسوغاً عند اللغويين للحذف والنحت والإيجاز والتقديم والتأخير.⁷

¹ صلاح مصطفى، المناهج الدراسية عناصرها وأسسها وتطبيقاتها (السعودية: دار المريخ للنشر، 2000)، ٤٠.

² طعيمة، رشدي، دليل عمل في إعداد المواد لبرامج تعليم العربية (مكة المكرمة: معهد اللغة العربية جامعة أم القرى، 1985)، 37.

³ الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين (بيروت: مكتبة الهلال، د.ت)، 239.

⁴ علي الحديدي، "فاعلية برنامج تدريبي قائم على معايير الجودة في تنمية معايير الأداء المهني لدى معلمي اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى"

32/3، (2016)، 579.

⁵ حسن، وآخرون شحاتة، معجم المصطلحات التربوية والنفسية (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٣م)، 40.

⁶ رشدي طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية (مكة: جامعة أم القرى، معهد اللغة العربية، ١٩٨٥م)، 109.

⁷ عبد الرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو (مجمع اللغة العربية بدمشق، د.ت)، 1: 22.

وقد أشار بعض اللغويين القدامى إلى أهمية كثرة الاستعمال عامة وتقديم الأكثر استعمالاً على الأقوى قياساً، وذكر بعضهم أثر ذلك في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، فمن الأول قول ابن جني: إن شذ الشيء في الاستعمال وقوي في القياس كان استعمال ما كثر استعماله أولى وإن لم ينته قياسه إلى ما انتهى إليه استعماله،⁸ ومن الثاني قول ابن يعيش: "وإذا كثر استعماله، خفَّ على الألسنة لكثرة تداوله، ألا ترى أنَّ العجمي إذا تعاطى كلام العرب ثقل على لسانه لقلّة استعماله له، وكذلك العربي إذا تعاطى كلام العجم كان ثقیلاً عليه لقلّة استعماله".⁹

وفي كلام ابن يعيش السابق دلالة على أهمية هذا البحث، إضافة إلى تحمّل الكلمات كثيرة التردد تأثيرات صوتية تجعلها أيسر نطقاً عن غيرها من الكلمات النادرة،¹⁰ ولذا عُنيّت به وجعلت هذا القسم على النحو الآتي:

2.1. كثرة الاستعمال من حيث الحروف

الحروف مبنی کل لغة، وبها يتمكن الإنسان من تكوين الكلمة التي يعبر بها عن أغراضه، ويُعد تأسيس الطالب تأسيساً صحيحاً في هذا الباب بمنزلة القاعدة القوية التي يبنى عليها المُعلّم ما شاء؛ كما أن لها نتائج إيجابية حسية ومعنوية مستمرة على مدار حياته اللغوية.

وبناء على تحليل مناهج اللغة العربية الموجهة للناطقين بغير العربية تبين أنها لم تُعن بالقدر الكافي بالحرف العربي الذي هو أساس دراسة اللغة العربية، فالناطق بغير العربية غير قادر على نطق عدد من الأحرف نطقاً صحيحاً من حيث إعطاء الحرف حقه ومستحقه (إخراج الحرف من مخرجه وإعطاؤه صفاته)، فإن قيل: إن هذا القسم تُعنى به كتب تجويد القرآن الكريم، قلنا إنّ إخراج الحرف من مخرجه وإعطاء حقه ومستحقه هو أساس اللغة، وتجويد القرآن تابع لذلك وليس العكس، وإن قيل: إنّ السماع والتقليد يغنيان عن الدروس النظرية في هذا الموضوع، قلنا: إن أهمية هذا الدرس تفرض على المُعلّم التنظير والتطبيق في آن واحد، ولذا يجب تقييم المُعلّم صوتياً من حيث القراءة الصحيحة وإعطاء حروف العربية حقها ومستحقها، كما يتم تقييمه تربوياً وعلمياً، والدليل على صحة ما ذهب إليه أنّ طالب اللغة العربية من الناطقين بغيرها يتعرّض بصفة عامة نطقاً وكتابةً في عدد من الأحرف التي لم تُدرج على حيزٍ ما في جهازه النطقي ليكون قادراً على معالجتها كما يعالج أصوات حروفه في لغته الأم، والدليل على صحة ما ذهبنا إليه أن مجودي القرآن الكريم من أهل أية لغة يتقنون جميع الأحرف العربية المألوفة لدى جهازهم النطقي وغير المألوفة لعنايتهم بمخرج الحرف وصفاته حين تعلّمهم القرآن الكريم مُجوداً.¹¹

⁸ أبو الفتح عثمان ابن جني. الخصائص (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994)، 125: 1.

⁹ موفق الدين ابن يعيش. شرح المفصل للزمخشري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 165: 1.

¹⁰ أحمد مختار عمر. دراسة الصوت اللغوي (القاهرة: عالم الكتب، د.ت)، 322.

¹¹ لمزيد من التبسيط في تأثر الطالب بلغته الأم عند تعلمه اللغة الثانية يُنظر: أثر اللغة الأم في تعلم اللغة الثانية - دراسة تطبيقية على متعلم العربية من الناطقين التركية وفق المنهج التحليلي التفاعلي.

عَيِّنة البحث

وقع اختيار الباحث على بعض كتب اللغة العربية التي اشتهرت في أوساط تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها حيث قام بتحليل الوحدة الأولى من الكتاب الأول في كل سلسلة للوقوف على قدر عناية تلك الكتب بالحروف العربية، خاصّة الحروف التي عجز عنها الجهاز النطقي لدى الناطقين بغيرها، فكانت النتيجة على النحو الآتي:

اسم الكتاب	العربية بين يديك (الإصدار الثاني) كتاب الطالب الأول.
المؤلفون	عبد الرحمن الفوزان، وآخرون.
الوحدة الأولى	التحية والتعارف لم يتناول الحروف ومخارجها وصفاتها ولا يوجد منخطط توضيحي لذلك أو تدريب كما لم يول الكتاب عناية خاصة بالحروف الجديدة على طالب اللغة العربية من الناطقين بغيرها.
الناشر	العربية للجميع 2، 2014
اسم الكتاب	سلسلة اللسان المبين الكتاب التمهيدي A0.
المؤلفون	خالد خليفة - سويقي فتحي، وآخرون.
الوحدة الأولى	التحية والتعارف (الترحيب والوداع- الضمائر المنفصلة- حرف الباء)، ويسير على هذا النهج بذكر حرف من حروف الهجاء مع التدريب عليه، ولم يول عناية خاصة بالحروف التي لا مدرج لها على الجهاز النطقي لدى طالب اللغة العربية من الناطقين بغيرها، كما أنه لم يهتم بمخارج الحروف وصفاتها ولم يشتمل على رسم توضيحي لها.
اسم الكتاب	سلسلة تعليم اللغة العربية (المستوى الأول في القراءة والكتابة، وفي التعبير) ط ٢- ٢٠٠٤ م
المؤلفون	نخبة من متخصصي اللغة العربية بمعهد تعليم اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالسعودية، تحت إشراف عبد الله بن حامد الحامد وغيره.
عدد الدروس	بدأ الكتاب بالحروف والتدريب عليها مراعيًا الترتيب الهجائي، ولم يول عناية خاصة بالحروف التي لا مدرج لها على الجهاز النطقي لدى طالب اللغة العربية من الناطقين بغيرها، كما أنه لم يهتم بمخارج الحروف وصفاتها ولم يشتمل على رسم توضيحي لها.
اسم الكتاب	اللسان في تعليم اللغة العربية (كتاب اللسان الأم) -الإمارات - دبي
الوحدة الأولى	محمد صبح عيس وغيره، ومراجعة فخر الدين قباوة وغيره الدرس الأول: التعارف والتحيات، (الترحيب والوداع- الضمائر المنفصلة- حرف الباء)، ويسير على هذا النهج بذكر حرف من حروف الهجاء مع التدريب عليه، ولم يول عناية خاصة بالحروف التي لا مدرج لها على الجهاز النطقي لدى طالب اللغة العربية من الناطقين بغيرها، كما أنه لم يهتم بمخارج الحروف وصفاتها ولم يشتمل على رسم توضيحي لها.
اسم الكتاب	الجديد في تعليم اللغة العربية- مركز الدراسات والبحوث الأجنبية ببيكين -2002 ¹²
المؤلفون	GUO SHAO HUA 国少华

¹² ترجمة د محمد خطاب، الدراسات الإسلامية باللغة الصينية بجامعة الأزهر الشريف والجمهورية الصينية.

邹兰芳 ZOU LAN FANG

北京-外语教学与研究出版社：2002

BEI JING-WAI YU JIAOXUE YU YANJIU BAN ZHU：2002

اختلف هذا الكتاب عن غيره من كتب اللغة العربية للناطقين بغيرها حيث عرض الحروف ومخارجها وصفاتها ومخططا للجهاز النطقي للإنسان مبينا مخرج الحرف.	الوحدة الأولى
كنوز - سلسلة البرامج التعليمية من معهد عربي لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها - المستوى الأول- ٢٠١٥	اسم الكتاب
هداية إبراهيم وآخرون.	المؤلفون
أنا أحب أسرتي	
لم يول عناية خاصة بالحروف التي لا مدرج لها على الجهاز النطقي لدى طالب اللغة العربية من الناطقين بغيرها، كما أنه لم يهتم بمخارج الحروف وصفاتها ولم يشتمل على رسم توضيحي لها، وإنما اكتفى بتوجيه إرشادات للمعلم تحثه على تكرار الأحرف وسلامة نطقها وكذلك الكلمات والجمل.	الوحدة الأولى
العربية للعالم - جامعة الملك سعود ٢٠١٠	اسم الكتاب
حسن الشمراني وآخرون	المؤلفون
التعارف	
لم يول عناية خاصة بالحروف التي لا مدرج لها على الجهاز النطقي لدى طالب اللغة العربية من الناطقين بغيرها، كما أنه لم يهتم بمخارج الحروف وصفاتها ولم يشتمل على رسم توضيحي لها.	الوحدة الأولى
تلك سبعة كاملة! وبعد اطلاعنا عليها وعلى غيرها وبناء المصفوفات اللازمة لها لتحليل المنهج المتبع فيما يتعلق بالحروف تبين الآتي:	
كتب اللغة العربية للناطقين بغيرها (عينة البحث) لم تُول عناية خاصة بالحروف العربية التي لا مدرج لها على الجهاز النطقي لدى طالب اللغة العربية من الناطقين بغيرها، كما أنها لم تهتم بمخارج الحروف وصفاتها ولم يشتمل أيُّ منها على رسم توضيحي لها، وقد حصرت تلك الأحرف في اللغة التركية دون غيرها لأنها أكثر اللغات تضميناً من اللغة العربية فضلاً عن تأثرها بالقرآن الكريم، وعلى الرغم من ذلك لم تُعن جميع المناهج التعليمية في تركيا وغيرها من الدول الأخرى التي تُدرّس فيها تلك الكتب، لم تُعن بالحرف العربي الناقص في تلك اللغات، كما أنها خلت من الدروس التعليمية التطبيقية الكافية التي تؤدي إلى معرفة مخرج الحرف وصفاته نظرياً وتطبيقاً، ولم يختلف كتاب عن آخر في هذا الباب إلا في طريقة العرض، هذا فيما اتفق ليدي أن تصل إليه من كتب تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.	

كتاب الجديد في تعليم اللغة العربية للناطقين بغير العربية - مركز الدراسات والأبحاث الأجنبية ببيكين.

يُعدُّ هذا الكتابُ الكتابَ الوحيدَ من كتب تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها الذي عُنِيَ بالحرف العربي مخرجاً وصفةً ومدرجاً كما اعتمد على الرسم التخطيطي للجهاز النطقي للإنسان على الرغم من قدم الكتاب وكون المؤلفين له ممن ليست لغتهم الأم العربية، ولعل متخصصي اللغة العربية من الصينيين الذين وضعوا هذا الكتاب

أرادوا تجسيم الحرف وتجسيده نظريًا وتطبيقًا أمام الناطقين بغير العربية ممن لديهم عجز في النطق بالحرف العربي من مخرجه لإهمال استعمال حيز خروج الحرف ومن ثم إعادة تنشيطه لإخراج الحرف العربي؛ فأدى عدم اعتناء المناهج بهذا الباب إلى ضعف الطلاب في الحروف العربية، وكان لذلك أثره من حيث ضعف النطق وحدوث اللبس في المبنى والمعنى في بعض الكلمات المشهور استعمالها نطقًا وكتابةً

الحروف المهملة

يختلف عدد المُهمَل من الحروف العربية لدى أهل اللغات الأجنبية باختلاف لغاتهم، وقد ركز البحث على اللغة التركية لثلاثة أسباب: أولها- وشيجة الرحم بين الأمتين العربية والتركية من حيث الرابط الديني والثقافي والاجتماعي، ثانيها- اشتغال التركيّة على كثير من الكلمات العربية، وآخرها- التزام كليات الإلهيات بتعليم اللغة العربية في السنة التحضيرية ومرحلة الليسانس أو في إحداها في الجامعات التركية التي يزيد عددها عن مئتي جامعة بناءً على إحصاءات موقع البحث جوجل، وعلى الرغم من ذلك يوجد من حروف اللغة العربية أحد عشر حرفًا غير موجود صوتيًا في اللغة التركية لأنّ مدرج هذه الأحرف مهمَل في الجهاز النطقي لدى الطالب التركي، فأدى ذلك إلى حدوث انحرافٍ صوتيٍّ في المورفيمات أو الفونيمات لقصور الجهاز النطقي لديه، فيؤدي هذا بالطالب إلى عدم القدرة على إخراج أحد عشر حرفًا عربيًّا من مخرجها، مما يسوّغ للطالب إلباس تلك الحروف العربية بحروف من لغته الأم قريبة المخرج والصفات، فينزل الطالب إلى الحيز الأقرب المشابه، فيستبدل الحرف المشابه في لغته بالحرف الصحيح المقصود، وهذه الحروف على النحو الآتي:¹³

الحرفُ الغريب	المخرج	الصفات	الحرف الملبس به	سبب اللبس
الْثَاءُ	مما بين طرف اللسانِ وأطرافِ النايَا مَخْرَجُ الثاء.	مَهْمُوسٌ، رِخْوٌ، مُسْتَفِيلٌ، مُنْفَتِحٌ، وهي حرفٌ مصمتٌ.	السَّيْنُ	كلاهما يخرج من طرف اللسان إلا أن الثاء تكون من بين أطراف الثنايا واللسان، إضافة إلى تطابق في الصفات عدا الصفيّر فهو للسين دون الثاء.
الْحَاءُ	وَسَطُ الْحَلْقِ فِي الْحِيزِ الْأَوْسَطِ فَوْقَ الْهَمْزَةِ وَالْهَاءِ.	مَهْمُوسٌ، رِخْوٌ، مُسْتَفِيلٌ، مُنْفَتِحٌ، وهي حرف مصمت.	الْهَاءُ	كلاهما متطابق في الصفات، ويخرجان من الحلق إلا أن الهاء من أقصاه والحاء من وسط.
الْخَاءُ	أدنى الحلق، من الحيزِ الْأَدْنَى إِلَى الْقَمِّ	مَجْهُورٌ، رِخْوٌ، وَقِيلَ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَ الشَّدَّةِ وَالرَّخَاوَةِ، مُسْتَعْلٍ، مُنْفَتِحٌ، مصمت	الْهَاءُ	كلاهما يخرج من الحلق مع اختلاف الحيزِ فَالْهَاءُ من أقصى الحلق والحاء من أدناه قُبِيلَ اللسان.
الدَّالُ	مما بين طرف	مجهور، رخو، مستفل	الزَّاي	كلاهما يخرج من طرف اللسان إلا

¹³ عبد العزيز، وآخرون ابن الطحان، مخارج الحروف وصفاتها (جامعة كاليفورنيا، ١٩٩١م)، 79...93.

اللسان وأطراف الثنايا العليا.	منفتح، مصمت	أن طرف اللسان مع الزاي لا يمتد إلى الثنايا العليا وإنما يقصر عنها وله صفير		
الصَّاد	مما بين طرف اللسان والثنايا العليا والسفلى.	مهموس، رخو، مستعلٍ، مطبق، مصمت	السِّين	كلاهما يخرج من طرف اللسان إلا أنهما يفتقان في صفتي الاستفال والانفتاح.
الضَّاد	بارتفاع حافتي اللسان أو إحداهما وما يحاذيهما من الأضراس العليا	مجهور، رخو، مستعلٍ، مطبق، مستطيل، مصمت.	الدَّال والزَّاي الظاء	اشتراكهما مع الضاد في جزء من مخرجها، ولولا استطالة الضاد وتفخيمها لكانت زايًا أو دالا أو ظاءً، وللضاد تفصيل ملحق بهذا الجدول.
الظَّاء	من طرف اللسان وأصول الثنايا العليا	مجهور، شديد، مُستعلٍ، مُطبق، مصمت	التَّاء والدَّال	تخرجان من نفس مخرج الظاء وتفتقان معها في الصفات، فالتاء والدال ليس فيهما استعلاء ولا إطباق.
الظَّاء	من ظهر طرف اللسان مما بين الثنايا العليا.	مجهور، رخو، مُستعلٍ، مُطبق، مصمت	الزَّاي	كلاهما يخرج من طرف اللسان إلا أن طرف اللسان مع الزاي لا يمتد إلى الثنايا العليا وإنما يقصر عنها، ويفتقر عن الظاء في الاستعلاء والإطباق وله صفير.
الغَيْن	من وسط الحلق	مجهور، متوسط الشدة، مُستقل، مُنفتح، مصمت	الهمزة	كلاهما من الحلق، ولكن الهمزة من أقصاه، وتوسَّط شدة العين يفرق بينها وبين الراء لشدتها الكاملة.
الغَيْن	من أدنى الحلق	مجهور، رخو، مستعلٍ، مُنفتح، مصمت	همزة	كلاهما من الحلق، وفرق استفال الهمزة وشدتها بينها وبين الغين، فخرجت همزة مُسهَّلة مشوبة بصوت الغين.
القَاف	من أقصى اللسان مع محاذاته للحنك الأعلى	مجهور، شديد، مُستعل، منفتح، مصمت، إضافةً إلى القلقة في القرآن الكریم.	الكاف	كلاهما من أقصى اللسان، إلا أن الكاف أدنى لوسط اللسان، وتفتقر عن القاف في الهمس والاستفال.

وللخلط بين هذه الأحرف صوتيًا مُسوِّغاته من حيثُ المخرج والصفات، لما بين الحيزين من قُرب وتماثلٍ أو

تطابق في صفات الحرف الخارج منه¹⁴، ولذا كانت العناية بتلك الأحرف من حيث شرح المخرج تشريحيًا ووصفيًا من الأهمية بمكان، فإذا تعرف الطالب على ذلك بنى الحرف في ذهنه وازداد دقة في التفريق بينه وبين ما ألبس به، فالفرق بين هذه الأحرف والأحرف المُلبسة بها قد يكون في صفة أو في مخرج، فإذا اتقن الطالب هذا فرق بينهما عن فهم وتقليد، فعلى سبيل المثال حرف الضاد لدى الناطق بغير العربية يلتبس بالزاي والطاء والدال على النحو الآتي:

- الزاي، نُطقت الضاد في التكيّة زايًا، وبين الحرفين فرقٌ في المخرج وكذلك الصفات، فلا مُسوّجٌ لإبدال الضاد زايًا أو حرفَ زايٍ مُسمًّا بالطاء!

مثال: ضَعَف: Zaaf، ضرر: Zarar، ضرورة: Zaruret، صَمِير: Zamir.

والزاي هو الصوتُ الأشهرُ المسموعُ في تركيا والهند وباكستان في نطقِ الضاد بسببِ استطالةِ الضاد إلى ما قبل أطرافِ الأسنانِ دون رفعِ حافتيِ الأسنانِ أو أحدهما.

- الطاء، نُطقت الضاد طاءً، والطاء أقرب إلى الضاد من الزاي، لاتحاد الصفات بين الضاد والطاء إلا في صفةِ الاستطالة، وهو مسموع في تركيا خاصة في تلاوة القرآن الكريم، وسببُ اللبسِ بين الضاد والطاء عند غير الناطقين بالعربية هو زيادةُ استطالةِ الضاد مع الاعتمادِ على طرفِ اللسانِ دون حافتيه، فيصالحها إلى أطرافِ الأسنانِ حيثُ حيزُ مخرجِ الطاءِ يؤدي إلى إخراجِ الضاد طاءً.

مثال: الأرض: El Arz، الأراضي: Arazi، حيض: Hayız

- الدال، نُطقت الضاد دالًا بسببِ الضَّغْطِ على مُقدِّمة اللسانِ عندَ نطقِ الضادِ في بعض الكلمات، فخرَجْتُ دالًا مفخمةً، مثال: ضلالة: Dalalet

وبناء على المثال السابق وغيره مما سبق يلزم الوقوف على هذا الباب والعناية به في كتب اللغة العربية للناطقين بغيرها، وإمهال الطالب ليتعلمها ويتقنها.

2.2. كثرة الاستعمال من حيث المفردات

تُعَدُّ المفردات مفتاحًا أساسًا للغة المُستهدفة، وبها يتمكن الطالب من الولوج إلى باب تلك اللغة؛ ولن يصل الطالب إلى حدِّ الكفاية التعبيرية عن أغراضه إلا بتأسيسه في هذا الركن تأسيسًا قويًا، ويُبنى ذلك كمًّا وكيفًا، فأما التأسيس الكمّي فمن خلال إعداد قاموسٍ لكلمات المنهج المستعملة طوال المدة التدريسية ليكون بين يدي الطالب (قاموس جيب) وإلزامه بحفظ عدد مناسب للمفردات مع إجراء اختبار كلمات أسبوعيًا أو شهريًا، وأما الكيفي فبترتيب المفردات ترتيبًا يتناسب ومقاصد الدارس.

ويعني البحث هنا بالتأسيس الكيفي، وهو الجانب المهمل -بناءً على التقييم السابق لعينة البحث-، فلم تُعَرَّ

¹⁴ ابن الطحان، مخارج الحروف وصفاتها، 79.

به معظم كتب اللغة العربية للناطقين بغيرها خاصة عينة البحث، وهي تبدأ بوحدة التحيّة والتعارف إلا كتابا واحدا حيث بدأ بوحدة أنا أحب أسرتي، إضافة إلى التزامها هذا النهج وكأنها قد تواصلت به إلا في طريقة العرض واختلاف الرسوم التوضيحية، وذلك على الرغم من حاجة الطالب المُلحّة إلى الكلمات اليومية، وهي تختلف باختلاف مقاصده التي من أجلها درس اللغة العربية، فعلى سبيل المثال:

الكلمات الأكثر استعمالا لدى طالب اللغة العربية في السنة التحضيرية

المفردات الصفية (الأفعال والأسماء المرتبطة بها)

(افتح، أغلق، قم، اجلس، اخرج، ادخل، اكتب، اقرأ، استمع، اختر، امسح، انسخ، صوّب، صحّح، عدّل، خذ، هات ...)، ثم التدرج مع تلك الأفعال لاستعمالها مع الأسماء المختلفة على النحو الآتي:

افتح - أغلق + (الباب، الكتاب، الضوء، النافذة، الحاسوب، التلفاز، ...)

خذ- هات + (الكتاب، القلم، الهدية، الدفتر، الورقة، المفتاح، الجواب، ...)

مفردات الأشياء الأكثر استعمالا والمناسبة لمقتضى المقام.

الضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة والمعرف بأل.

عينة البحث والمفردات الصفية

يلاحظ من خلال الدراسة أن جميع الكتب المختارة (عينة البحث) أهملت هذا الباب واعتمدت على تنمية معرفة الطالب بأسماء الأشياء نحو الأدوات ومفردات العائلة وما شابه ذلك، ولم تُعنّ بالأفعال اليومية كما أنها لم تُعنّ بالأسماء الأكثر استعمالا والمناسبة لمقتضى حال الطالب منذ البداية، مهملة مفردات مرحلة المؤسسة التعليمية والتي هي حلقة الوصل بين المعلم والطالب في بداية الدراسة، وثبت عملياً أن الطالب بصفة عامة لا يعرف تلك المفردات بعد مدة دراسية قد تصل إلى فصل دراسي كامل.

مقترح البحث

إبلاء المفردات الصفية المطلوب الإلمام بها مبنئ ومعنئ لدى الطالب اهتماما بالغا وتقديمها على غيرها من الكلمات؛ فمعرفة تلك الكلمات له آثار إيجابية من أهمّها:

- قدرة الطالب على استعمال الكلمات اللاصفية المستعملة داخل المؤسسة التعليمية، ثم المفردات الحياتية بداية من التعارف والأسرة ثم العائلة ثم المجتمع الأقرب فالأقرب نحو الشارع ثم التسوّق والعمل ثم المفردات التخصصية لذوي الأغراض الخاصة.

يلاحظ من خلال الدراسة أن جميع الكتب (عينة البحث) أهملت هذا الباب واعتمدت على تنمية معرفة الطالب بأسماء الأشياء، فلم تُعنّ بالأفعال اليومية المؤسسة كما أنها لم تُعنّ بالأسماء الأكثر استعمالا والمناسبة لمقتضى حال الطالب منذ البداية بعرض تلك المناهج من خلال لجان تربوية متخصصة على المعايير اللغوية

والثقافية والتربوية والنفسية والفنية لإعداد الكتاب التعليمي¹⁵.

2.3. كثرة الاستعمال من حيث الجُمْل

تتركب الجمل من كلمات، وقد تتصل تلك الكلمات بضمائر فتُعدّ الكلمة الواحدة بمنزلة كلمتين أو أكثر نحو كتابي ودفتري...، وقد تتكون الجملة من كلمة واحدة أو كلمتين أو ثلاث فأكثر، وضابط البحث هو التدرج من الأسير إلى غيره، فُتستعمل الكلمات الأقل في عدد الأحرف غير المتصلة بالضمائر لتكوين الجملة، فإن كانت كلمة واحدة كافية لأداء معنى الجملة كانت أولى من غيرها وينبغي تصديرها أول الدروس، ثم المتصلة بالضمائر، ثم تأتي الكلمتان ودواليك ودواليك.

ويلاحظ من خلال الدراسة أن الكتب (عينه البحث) تحتاج إلى إعادة ترتيب الجمل في هذا الباب من حيث التدرج في عرض الجمل والتدريب عليها، فلم تُعنِ بالأفعال اليومية كما أنها لم تُعنِ بالأسماء الأكثر استعمالاً وكذلك المناسبة لمقتضى حال الطالب منذ البداية، كما ذهب بعض الباحثين إلى فوات ذكر بعض التراكيب الضرورية للمستوى الأول مثل: (تراكيب النهي - تراكيب النفي)¹⁶.

وقد قسّم البحث الجُمْل من حيث عدد الكلمات إلى جملة بسيطة وجملة وسطى وجملة مُعقدة تقسيماً مُبتكراً مبنياً على الاستقراء الذاتي للباحث ليكون على النحو الآتي:

الجملة البسيطة

الجملة التي تؤدي معنى مفيداً بأقل عدد ممكن من الكلمات، نحو:

- أمر المخاطب المفرد: (اكتب - اقرأ - افهم - اعلم - اجلس - أخرج - استمع - قم - ادخل - ...)
- ثم أمر المخاطب المثنى والجمع: (اكتبوا - اقرأوا - افهموا - اعلموا - اجلسوا - أخرجوا - استمعوا - قموا - ادخلوا - ...)
- الفعل المكتفي بفاعله (الفعل اللازم): (قام الطالب - جاء المعلم - ...)
- المبتدأ الضمير + الخبر المفرد: (أنا مجتهد - أنت نشيط - هي جميلة - ...)
- ثم المبتدأ العلم ثم اسم الإشارة ثم الاسم الموصول ثم المعرفة بـ (أل) + الخبر المفرد
- المبتدأ الضمير + الخبر شبه الجملة (المجرور بحرف الجر): (أنا في الصف - أنت من الشارقة - هي من تركيا)
- ثم المبتدأ العلم ثم اسم الإشارة ثم الاسم الموصول ثم المعرفة بـ (أل) + الخبر شبه الجملة

¹⁵ عادل، وآخرون بانعمة، وثيقة بناء منهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيره (مكة: معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، 2016).

¹⁶ Hefny, Rabie, ve Ahmet Mustafa Zeki "دراسة وصفية للكتاب التمهيدي الأول من سلسلة اللسان في ضوء اللسانيات التطبيقية". Istanbul

.Journal of Arabic Studies 7, sy. 2 (Arahk 2024): 297-334. <https://doi.org/10.51802/istanbuljas.1515624>

- المبتدأ الضمير + الخبر شبه الجملة (الظرف): (أنا أمام المعلم- أنت من الشارقة- هي من تركيا)
- ثم المبتدأ العلم ثم اسم الإشارة ثم الاسم الموصول ثم المعرفة بـ (أل) + الخبر شبه الجملة (الظرف)

الروابط

ثم التدريب على تكوين فقرة من ثلاث جمل بسيطة باستعمال الروابط بينها، حتى يتقنها الطالب ويفهم معناها ويستطيع الربط بها، نحو:

- قم للمعلم ثم اجلس واكتب
 - ذهب زيد وقام عليّ ثم خرج محمد
 - الطالب مجتهد فهو ناجح وذكي
 - المعلم في الصف والطلاب أمام المعلم
 - القلم على الطاولة والكتاب في الحقيبة أو في البيت.
- النموذج السابق عبارة عن بداية لإنشاء منهج يتوافق مع الحالة اليومية لدى طالب اللغة العربية من الناطقين بغيرها، خلافاً لما نراه الآن من وضع الجمل بصورة غير متوافقة مع المعايير التي ارتآها البحث.
- وبعد ذلك ينتقل المنهج من الجملة البسيطة إلى الجملة الوسطى.

الجملة الوسطى

وهي الجملة المركبة من ثلاثة أركان أو ركنين أحدهما جملة لها محل من الإعراب، بشرط خلو الجملة كلها من التقديم أو التأخير أو الحذف أو الإضممار ونحوه، مثل:

- الجملة الفعلية (الفعل والفاعل وأحد المفاعيل الخمسة أو أكثر)

كتب الطالب الدرس

فهم الطالب الموضوع فهماً

أخذت الطالبة القلم أمام الطالبات

قرأ الطالب القصة رغبة في النجاح

سمع الأب الخبر والصباح

(يأتي الأقل استعمال آخر الجمل)

- الجملة الفعلية (الفعل والفاعل والحال المفردة أو الجملة أو شبه الجملة).

ذهب الوالد مُسرَّعًا

جاء الطالب يركب سيارة

جاءت الأم ملابسها جميلة

خرجت الطالبة في عَجَلٍ

- المبتدأ الضمير + خبر شبه جملة.

أنا في الصف، أنا أمام البيت

وهكذا مع المبتدأ العلم ثم اسم الإشارة ثم الاسم الموصول ثم المعرفة بـ (أل) + خبر جملة فعلية.

- المبتدأ الضمير + خبر جملة فعلية.

أنا أحب الله. (باقي الضمائر)، ثم المبتدأ العلم ثم اسم الإشارة ثم الاسم الموصول ثم المعرفة بـ (أل) + خبر جملة فعلية.

- المبتدأ الضمير + خبر جملة اسمية.

أنا قلبي جميل (باقي الضمائر)، ثم المبتدأ العلم ثم اسم الإشارة ثم الاسم الموصول ثم المعرفة بـ (أل) + خبر جملة اسمية.

- المبتدأ الاسم العلم الظاهر + خبر جملة فعلية

- النواسخ (كان – إن) وأخواتهما + اسمهما وخبرهما.

كان الطالب مجتهدًا، إن الطالبة مجتهدة (أخوات كان وإن)

- التدريب على الصفة (المفردة والجملة وشبه الجملة)، والتوكيد اللفظي والمعنوي والبدل بأنواعه.

الروابط

ثم التدريب على تكوين فقرة من ثلاث جمل من هذا الباب (الجمال الوسط) باستعمال الروابط بينها، حتى يتقنها الطالب ويفهم معناها ويستطيع الربط بها، بشرط تجنّب كل ما يؤدي إلى اللبس عند الطالب، وهي جمل تشتمل على حروف المعاني والنواسخ، والمفعولات الخمس، والتوابع، مع مراعاة عدم الخلط بين أكثر من أداة في الجملة الواحدة.

الجملة المعقدة

وأعني بها الجملة المشتملة على تقديم أو تأخير أو على نوع من الإلباس أو المجاز، وهي مرحلة متقدمة، علما بأن هذا المستوى يتطلب إنجاز المستويين السابقين.

تقديم ما حقه التأخير والعكس واستعمال المجاز والمعارض يحتاج إلى إمام بقواعد اللغة ومرونة في استدعاء الكلمات ثم نظمها تبعاً للمعنى المراد دون الإخلال بالقاعدة ومن ذلك:

(الخبر) شبه الجملة + المبتدأ (في الصف طالب)، (أمام السبورة معلم)

(المفعول به) الضمير (إياك وأخواتها) + الفعل. (إياك نعبد وإياك نستعين)

(المفعول به) الاسم الظاهر + الفعل + الفاعل. (الطالب علمت)

هذا الذي ذكرته سابقاً لا علاقة له بالإعراب لدى طالب اللغة العربية من الناطقين بها أو غيرها، وإنما جعلته قالبا لوضع الأمثلة مرتبة عليه أو للاستفادة منه في ترتيب أبواب اللغة.

2.4. العلامة الإعرابية

تتعدد وسائل الإبانة عن المعنى في اللغة العربية، ومن أهم تلك الوسائل العلامة الإعرابية التي أكتسبت الجملة العربية شجاعة لا نظير لها في اللغات الأخرى من حيث التقديم والتأخير والوصل والوقف والإيجاز ونحو ذلك، ولم يتوقف دور العلامة على كونها علامة إعرابية بل كانت بمنزلة اختصار للصوائت التي لم تستطع اللغات الأخرى الاستغناء عنها، فكلية: (كتب) تُكتب صوتياً بالحرف اللاتيني: (KATABA) على ستة أحرف لأنها مبنية على ثلاثة صوامت وثلاثة صوائت لكنها تظهر في الكتابة العربية على ثلاثة أحرف، فنلاحظ أنه اجتمع للغة العربية ما لم يجتمع لغيرها من لغات الدنيا من حيث كونها أيسر اللغات كتابةً وأجملها لاتصال حروف كلماتها وأفضلها أداءً للمعنى لشجاعته من حيث التقديم والتأخير والحذف والاختصار والوقف والوصل والنبر والتنغيم وغير ذلك.

والعلامة الإعرابية من الأبواب الرئيسة التي اختصت بها اللغة العربية، وهي المسوّغ الأكبر للتقديم والتأخير والحذف والإضمار والقياس والحمل على المعنى، ومنه قول ابن جني في مقدمة باب (شجاعة اللغة العربية): اعلم أنّ معظم ذلك إنما هو الحذف والزيادة والتقديم والتأخير والحمل على المعنى¹⁷، فتلبّي الجملة بنظامها التركيبي كلّ ما يستدعيه المعنى ويفرضه عليها، فتشكّل الجملة الحركات على حروفها، وتقدّم كلمات وتؤخّر أخرى، كما أنها تُظهر وتُضمّر وتُجوز وتُطنب خدمةً للمعنى المراد، فإن تركيب الجملة في اللغة العربية أكثر مرونة من تركيب الجملة في غيرها من اللغات، بل هو من أفضل سبل الإبانة واختصار المعنى ليكون في حركة صوتية توضع على آخر الكلمة في صورة علامة إعرابية.

وفي ضوء ما تتحلّى به الأنبياء العربية من مرونة في التركيب وتغاير في الحركات مليئة المعاني المقصودة، فلها ما ليس لغيرها، وعلى سبيل المثال قولك:

-قرأت الكتاب حتى خاتمته/ خاتمته/ خاتمته.

فالمبنى في المثال متفق والتغير وقع في حركة أحد أحرف الكلمة الأخيرة، (خاتمته/ خاتمته/ خاتمته)، فنجم

¹⁷ أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994)، 2:362.

عن اختلاف الحركة تغيير في المعنى ففي الجملة الأولى (خاتمتُهُ) لفظ معطوف على الكتاب وفي الثانية (خاتمتِه) مبتدأ من جملة استثنائية تقديرها (... حتى خاتمتُهُ قرأتها)، والمعنى فيهما قرأت الكتاب وخاتمتِه، إما بالترتيب أو دون ترتيب.

أما (خاتمتِه) بالجر بـ (حتى) الغائية فالمعنى: قرأت الكتاب إلى خاتمتِه. ولا تدل الجملة حينئذٍ على قراءة الخاتمة أيضاً، وإنما تدلّ على قراءة الكتاب فحسب.

فكل تغيير في الإعراب يلحقه تغيير في المعنى، ولذا يأتي الإعراب في مقدمة وسائل الإبانة عن المعنى في اللغة العربية، فهو الذي يَنْظُمُ الجملة في مسلك المعنى المُراد، إضافة إلى دلالات الصيغ الصرفية، وكذلك النبر والتنغيم وفن الإشارات التعبيرية، فلكل هذا وغيره دوره في تحديد مقاصد الكلم، وينبغي تجنب الوقوع في اللبس الناشئ في التركيب بسبب خفاء العلامة الإعرابية كُلياً أو جزئياً، أو بسبب مرجع الضمير، والتعلّق، والحذف، وطول الجملة، ومرونة الجملة العربية، والإضافة، وحروف المعاني، وتناوبها، واشتباه في تعيين الزمن، فكلّ هذا وغيره مما لا يصحّ تضمينه في مناهج اللغة العربية للناطقين بغيرها.

كما أنّ بداية فنّ الإعراب لدى دارسي اللغة العربية من الناطقين بغيرها -كما يرى البحث- تكون بعد انتهاء المستوى الأول (الجملة البسيطة) تبعاً للمنهج الذي رسمه هذه البحث، ثم يستمر خلال المستويين التاليين المستوى المتوسط ثم المتقدم.

ومن المعلوم للغويين بالضرورة أنّ النحو ضربان: معياري ووصفي، أمّا المعياريّ فالتطبيقي منه أو الاستعمالي لدى متعلم اللغة العربية من الناطقين بها أو بغيرها، وأمّا الوصفيّ فهو النحو المبحوث من لدن اللغويين والباحثين، أمّا ما يخص الناطقين بغير العربية فهو النحو التطبيقي الاستعمالي (النحو المعيارى) وهو ضبط آخر الكلمة بالشكل (الإعراب)¹⁸.

والسؤال الذي سيوجب عنه البحث هو: هل دروس النحو في اللغة العربية مرتبة على أساس كثرة الاستعمال وندرته؟

وللإجابة عن هذا السؤال قمنا باقتراح عدة نماذج من فصيح القول -القرآن الكريم- وكذلك الحديث الشريف وأشعار العرب وتحليلها بعد استقراءها وعمل الإحصاءات اللازمة للوصول إلى نتائج مهمة، ومن خلال تلك النتائج سيتبيّن لنا ما هي أكثر التراكيب النحوية استعمالاً، وبناءً على تلك النتائج إما أن نؤيد ترتيب أبواب النحو على ما هي عليه الآن، أو نطالب بإعادة ترتيب الأبواب النحوية تيسيراً لطالب اللغة ليكون الأكثر استعمالاً مقدماً على غيره من الأبواب.

¹⁸ تمام حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية (القاهرة: عالم الكتب، 2000)، 12.

النموذج الأول- فاتحة الكتاب العزيز

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

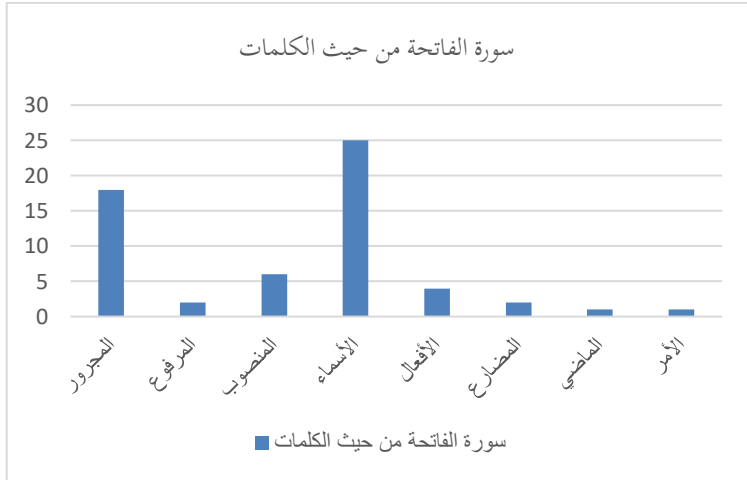
غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾

[الفاتحة: 1-7]

تحليل سورة الفاتحة

أولا- الألفاظ

سورة الفاتحة مكونة من ست وخمسين كلمة (اسم وفعل وحرف)



التفصيل:

- الأسماء: ستة وعشرون (26) اسماً، وهي على النحو الآتي:

الأسماء (ستة وعشرون اسماً) باستثناء المستتر، وهي على الترتيب دون حذف المكرور منها: (الله-اسم- الرحمن- الرحيم- الحمد- لله- رب - العالمين- الرحمن- الرحيم- مالك- يوم- الدين- إياك- إياك- (نا) في اهدنا- الصراط- المستقيم- صراط- الذين- (ت) في أنعمت، (هم) في عليهم- غير- المغضوب- (هم) في عليهم- الضالين)

الأفعال: أربعة (4) أفعال، على النحو الآتي:

فعلان مضارعان: (نعبد - نستعين)

فعل أمر: (اهدنا)

فعل ماض: (أنعم)

ثانيا- سورة الفاتحة من حيث الحركة الإعرابية

المجرورات: ثماني عشرة كلمة

الأسماء المرفوعة: كلمتان (الحمد) وضمير الفاعل في (أنعمت)، باستثناء الضمائر المستترة.

المنصوبات: ست كلمات، ثلاثة أسماء مضمرة وثلاثة أسماء مظهرية، اما المضمرة فهي: (إياك) مكررة، و(نا) في (اهدنا)، وأما المظهرية فهي: (الصراط - المستقيم - صراط).

فمن ناحية الألفاظ نجد الأسماء متفوّقة من حيث الاستعمال تليها الأفعال، ومن حيث الحركات نجد المجرورات أكثر استعمالاً تليها المنصوبات ثم المرفوعات، كما يأتي الفعل المضارع متصدراً يليه الماضي والأمر بلا تفاضل بينهما.

النموذج الثاني - أول خمس آيات من سورة البقرة (1- 5)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الم ﴿1﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿2﴾

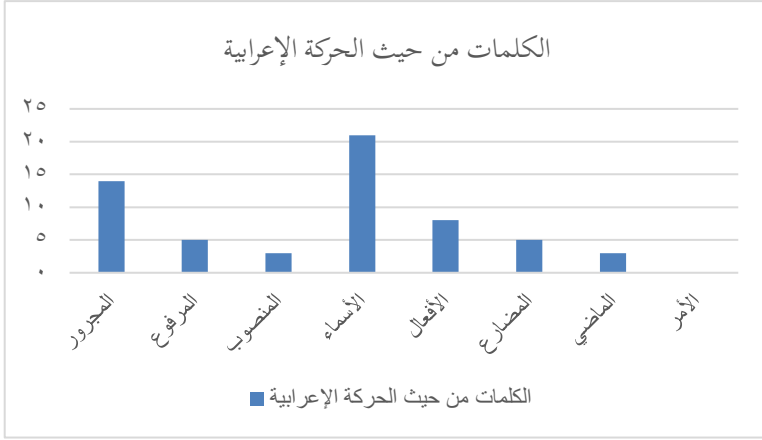
الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ

يُنْفِقُونَ ﴿3﴾ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ

وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿4﴾ أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ

وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿5﴾

وبعد تحليل النموذج نجد الآتي:



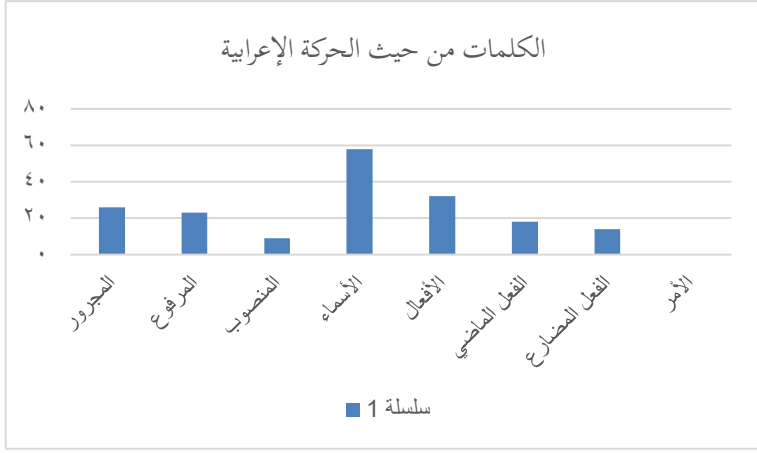
- الأسماء (21) اسماً، أربعة عشرة (14) اسماً مجرورة أو في محل جر، وخمسة (5) أسماء مرفوعة أو في محل رفع باستثناء ضمير الرفع الواو، وثلاثة (3) أسماء منصوبة.
- الأفعال (8) أفعال، خمسة (5) أفعال مضارعة، وثلاثة (3) أفعال ماضية، ولا يوجد أفعال أمر.

نتيجة التحليل

- تفوق استعمال الأسماء على الأفعال بفارق كبير.
- تفوق المجرورات على المرفوعات والمنصوبات، وتفوق استعمال المرفوعات على المنصوبات، إضافة إلى تفوق استعمال المضارع على الماضي.

النموذج الثالث – الصفحة الثانية من سورة البقرة (6-16)

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (6) خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (7) وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (8) يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (9) فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (10) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (11) أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ (12) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ (13) وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُونَ (14) اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (15) أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (16)



في الصفحة الثانية من سورة البقرة.

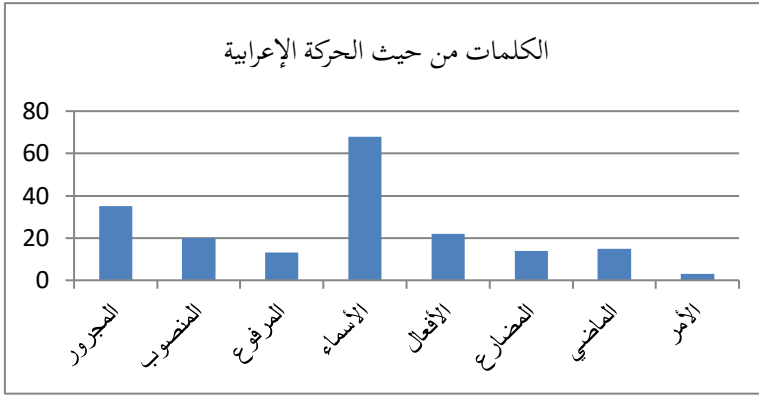
- الأسماء (58) اسما، منها المجرورة أو التي في محل جر نحو ستة وعشرون (26) اسما، والمرفوعة ثلاثة وعشرون (23) اسما، وتأتي المنصوبات في المرتبة الثالثة بتسعة (9) أسماء فقط.
- الأفعال: (32) فعلا، الماضي (18) فعلا، والمضارع (14) فعلا، والأمر: لا يوجد.

نتيجة التحليل

تفوق المجرورات على المرفوعات أيضاً باستثناء ضمير الرفع الواو المرتبط بالفعل، وتفوق الماضي على المضارع في الأفعال وعدم استعمال الفعل الأمر.

النموذج الرابع - الصفحة الأولى من الجزء الثاني من سورة البقرة (142 - 145)

{سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (142) وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ إِيْمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّءُوفٌ رَحِيمٌ (143) قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُمَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ (144) وَلَكِنْ أُتِيَتْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَكِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِىَ الظَّالِمِينَ }



وبتحليل الآيات الكريمة السابقة نجد لدينا

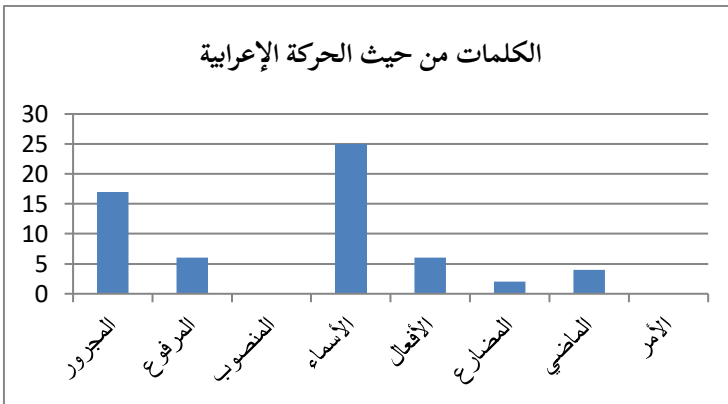
- خمسة وثلاثون (35) اسما مجرورا وثلاثة عشر (13) اسما مرفوعا وعشرون (20) اسما منصوبا، ولا شك أنّ تتبع هذا من الصعوبة بمكان، إلا أنّ من البديهي عند استماعك أو قراءتك أو تحدثك تجد المجزورات أكثر شيوعاً وأيسر استعمالاً.

النموذج الخامس - الحديث الشريف

فإذا انتقلنا إلى شاهد من الحديث الشريف نجد ما يؤكد ما ذهبنا إليه من تقدّم باب المجزورات على غيره من الأبواب النحوية، ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث المشهور:

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

إنّما الأعمال بالنية، ولكلّ امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه¹⁹.



¹⁹ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٩٣م)، 1:30.

وبعد تحليل النموذج نقف على الآتي:

يحتوي النص النبوي الشريف على:

- 17 اسما مجرورا
- 6 أسماء مرفوعة
- الأفعال 6 المضارع 2 ، والماضي 4 ولا يوجد أمر

النموذج السادس - الشعر

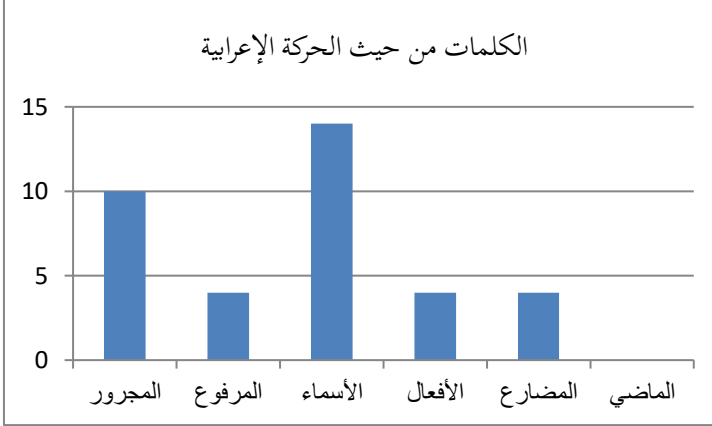
قال المتنبي في مطلع ميمتيه²⁰:

عَلَى قَدْرِ أَهْلِ الْعَزْمِ تَأْتِي الْعَزَائِمُ

وَتَأْتِي عَلَى قَدْرِ الْكِرَامِ الْمَكَارِمُ

وَتَعْظُمُ فِي عَيْنِ الصَّغِيرِ صَغَارُهَا

وَتَصْغُرُ فِي عَيْنِ الْعَظِيمِ الْعَظَائِمُ



وبعد تحليل النموذج نجد أن النص الشعري يحتوي على:

- ٩ أسماء مجرورة

- ٤ أسماء مرفوعة

الأفعال: 4 كلها مضارعة

²⁰ أحمد بن حسين المتنبي، ديوان المتنبي (بيروت: دار بيروت، د.ت)، 385.

بعد استقراء النماذج السابقة وتحليلها نستنتج الآتي:

- يكثر استعمال المجزورات في الكلام العربي.
- يلي المجزورات المرفوعات تارةً والمنصوبات أخرى، من حيث كثرة الاستعمال وندرته.
- فإذا انتقلنا إلى الأفعال -من خلال الأمثلة السابقة وغيرها- وجدنا المضارع متصدراً الأفعال الأكثر استعمالاً يليه الماضي ثم الأمر، وهذا على مستوى استعمال اللفظ داخل السياق.

الخاتمة

خلصت هذه الدراسة إلى نتائج من أهمها:

- إخضاع مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها لمقاييس تحليل المحتوى وفق معيار كثرة الاستعمال وندرته من الأهمية بمكان، وسيكون لذلك أثر إيجابي في تطور مهارة الطالب لتوافقها مع مقاصده الشخصية والعامة.
- إضافة باب الحروف ودراسة مخارجها وصفاتها نظرياً وتطبيقياً سيؤدي إلى نتائج إيجابية مبكرة حسنة ومعنوية مستمرة على مدار حياة الطالب اللغوية.
- لم تول الكتب التي وُجّهت لطلبة اللغة العربية من الناطقين بغيرها أهمية لحروف اللغة العربية، خاصة تلك الحروف التي لا مدرج لها على الجهاز النطقي لديهم، وقد أحصاها البحث وبيّن موطن الخطأ المحتمل فيها لدى الطالب موضحاً اللبس الحاصل بينها وبين الحرف المشابه لدى الطالب من لغته الأم كما اقترحت حلولاً لتلافي هذه الأخطاء وتجنب الوقوع في ذاك اللبس.
- استثنى البحث كتاباً واحداً من كتب تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها؛ حيث غني بالحرف العربي مخرجاً وصفةً ومدرجاً كما اعتمد على الرسم التخطيطي للجهاز النطقي للإنسان على الرغم من قدم الكتاب وكون المؤلفين له ممن ليست لغتهم الأم العربية، إضافة إلى أنه موجه للطلبة الصينيين في إحدى الجامعات الصينية.
- ركّز البحث على اللبس الواقع بين حروف اللغة العربية واللغة التركية لأسباب من أهمها: وشيجة الرحم بين اللغة التركية واللغة العربية من حيث الرابط الديني والثقافي والاجتماعي، وكذلك اشتغال التركيبة على كثير من الكلمات العربية.
- أهملت كتب اللغة العربية (عينة البحث) باب المفردات الأكثر استعمالاً خاصة الكلمات المؤسسية واستفترغت جهد الطالب في مفردات أخرى بعيدة عن استعماله وتجاربه اليومية والمؤسسية.
- افتقدت الكتب (عينة البحث) إلى التدرج من الأسر إلى اليسير وهكذا، ولم تعتدّ بعدد حروف الكلمة أو عدد كلمات الجملة في ترتيب عرضها للمحتوى التعليمي.
- إهمال التراكم الأكثر استعمالاً وعدم تقديمها على الموضوعات الأقل استعمالاً، نحو: باب

المجرورات، وكذلك الجملة البسيطة المكونة من كلمة واحدة ظاهرياً مثل: اقرأ، و قُمْ .. وما شابه، أدى ذلك وغيره إلى عدم قدرة الطالب على الربط بين المنهج الدراسي والنصوص المقروءة أو المسموعة.

- لياب المجرورات في اللسان العربي -وحده- حظّ البابين الآخرين (المرفوعات والمنصوبات) من حيث الاستعمال، وعلى الرغم من ذلك لم يسلم من القسمة الضيزى في الخطط الدراسية للمناهج النحوية، وهذا من النتائج التي انفرد بها هذا البحث ويدعو من خلالها إلى إعادة ترتيب الأبواب النحوية تبعاً للأكثر استعمالاً.

المصادر والمراجع

- ابن الطحان، عبد العزيز، وآخرون. مخارج الحروف وصفاتها. جامعة كاليفورنيا، ١٩٩١م.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. الخصائص. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 4 الطبعة، 1994.
- ابن يعيش، موفق الدين. شرح المفصل للزمخشري. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. دمشق: دار ابن كثير، ١٩٩٣م.
- الحديدي، علي. "فاعلية برنامج تدريبي قائم على معايير الجودة في تنمية معايير الأداء المهني لدى معلمي اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى" 32/3 (2016).
- السيوطي، عبد الرحمن. الأشباه والنظائر في النحو. مجمع اللغة العربية بدمشق، د.ت.
- الفرهيدي، الخليل بن أحمد. معجم العين. بيروت: مكتبة الهلال، د.ت.
- المتنبي، أحمد بن حسين. ديوان المتنبي. بيروت: دار بيروت، د.ت.
- بانعمة، عادل، وآخرون. وثيقة بناء منهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيره. مكة: معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، 2016.
- حسان، تمام. اللغة بين المعيارية والوصفية. القاهرة: عالم الكتب، 4 الطبعة، 2000.
- شحاتة، حسن، وآخرون. معجم المصطلحات التربوية والنفسية. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٣م.
- طعيمة، رشدي. دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية. مكة: جامعة أم القرى، معهد اللغة العربية، ١٩٨٥م.
- طعيمة، طعيمة. دليل عمل في إعداد المواد لبرامج تعليم العربية. مكة المكرمة: معهد اللغة العربية جامعة أم القرى، 1 الطبعة، 1985.
- عمر، أحمد مختار. دراسة الصوت اللغوي. القاهرة: عالم الكتب، د.ت.
- مصطفى، صلاح. المناهج الدراسية عناصرها وأسسها وتطبيقاتها. السعودية: دار المريخ للنشر، 2000.

Kaynakça | References

- Bāna‘ma, Adel, ve diğerleri. *Wathīqat Bina’ Manhaj Ta‘līm al-Luga al-‘Arabiyya lil-Nātiqīn bi-Ḡayrihā*. Mekke: Ma‘had Ta‘līm al-Luga al-‘Arabiyya lil-Nātiqīn Bihā, 2016.
- Bukhārī, Muhammed ibn İsmā‘īl. *Sahih al-Bukhārī*. Şam: Dār İbn Kathīr, 1993.
- Derşevi, Sehil. *Eserü'l-luğati'l-Umm fi Ta'allumi'l-Luğati's-Sâniye (Dirâse Tatbikiyye 'alâ Mute'allimi'l-'Arabiyye mine'n-Nâtikîn bi't-Turkiyye vefka'l-Menheci't-Tahlîlî et-Takâbulî)*. Ankara: İlahiyat, 1. Basım, 2022.
- Farāhīdī, Halīl ibn Ahmed. *Mu‘cem al-‘Ayn*. Beyrut: Mektebet al-Hilāl, t.y.
- Hefny, Rabie, ve Ahmet Mustafa Zeki. *Istanbul Journal of Arabic Studies* 7, sy. 2 (Aralık 2024): 297–334. <https://doi.org/10.51802/istanbuljas.1515624>
- İbn el-Tahhan, Abd al-Aziz, ve diğerleri. *Makhāric al-Hurūf wa Sifātuhā*. Kaliforniya Üniversitesi, 1991.
- İbn Cinnī, Ebū'l-Feth Osman. *Al-Khasā'is*. Kahire: el-Hay'a el-Mısriyya el-‘Āmma lil-Kitāb, 4. baskı, 1994.
- İbn Ya‘iş, Muvaffak al-Dīn. *Şarh al-Mufasssal lil-Zamakhsharī*. Beyrut: Dār al-Kutub al-‘İlmiyya, 2001.
- Hudaybī, Ali. "Fa‘āliyya Barnāmaj Tadribī Qā'im ‘alā Ma‘āyir al-Jawda fi Tanmiyyat Ma‘āyir al-Adā' al-Mihnī ladā Mu‘allimī al-Luga al-‘Arabiyya lil-Nātiqīn bi-Luḡat Uhrā." 3/32 (2016).
- Mustafā, Salāh. *Al-Manāhij al-Dirāsiyya ‘Anāsiruhā wa-Ususuhā wa-Tatbiqātuhā*. Suudi Arabistan: Dār al-Maryih lil-Nashr, 2000.
- Mutenebbī, Ahmed ibn Hüseyin. *Dīwān al-Mutenebbī*. Beyrut: Dār Bayrūt, t.y.
- Hassān, Tamām. *Al-Luga Bayna al-Ma‘yārīyya wa-l-Wasfiyya*. Kahire: ‘Ālem al-Kutub, 4. baskı, 2000.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Dirāsa al-Sawt al-Lugawī*. Kahire: ‘Ālem al-Kutub, t.y.
- Şehāta, Hasan, ve diğerleri. *Mu‘cem al-Mustalahāt al-Tarbawiyya wa-l-Nafsiyya*. Kahire: el-Dār el-Mısriyya el-Lübnāniyya, 2003.
- Suyūti, Abd al-Rahmān. *Al-Ashbāh wa-l-Nazā'ir fi al-Nahw*. Dımaşk: Majma‘ al-Luga al-‘Arabiyya, t.y.
- Tu‘ayma, Ruşdī. *Dalīl ‘Amel fi İdād al-Mawādd al-Ta‘līmiyya li-Barāmic Ta‘līm al-‘Arabiyya*. Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Ma‘had al-Luga al-‘Arabiyya, 1985.
- Tu‘ayma, Tu‘ayma. *Dalīl ‘Amel fi İdād al-Mawādd li-Barāmic Ta‘līm al-‘Arabiyya*. Mekke: Ma‘had al-Luga al-‘Arabiyya, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 1. baskı, 1985.