



**BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF  
BULENT ECEVIT UNIVERSITY**

**ISSN: 2148-3728**  
**ISSN: 2148 - 9750 (çevrimiçi)**



Dergimiz ULAKBİM, İSAM, ASOS INDEX, SOBIAD, INDEX COPERNICUS ve İdeal Online tarafından dizinlenmektedir.

**Cilt 6**  
**Volume 6**

**Sayı 2**  
**Number 2**

**Yıl 2019**  
**Year 2019**

## **İLETİŞİM/CONTACT**

### **Dergi Yazışma Adresi / Correspondence:**

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü, P. K. 67100 İncivez/Zonguldak

**Tel:** (372) 257 40 10 / 1555, **Faks:** (372) 257 40 57 – (372) 257 69 27

**E-posta / E-mail:** beunilahiyatdergi@gmail.com

**Ağ Adresi / Web Adress:** <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuifd>

### **Yayın Hizmetleri ve Baskı / Publishing Services and Printing:**

BULUŞ Tasarım ve Matbaacılık Hizmetleri, Bahriye Üçok Caddesi 9/1 Beşevler, 06500 Ankara, Türkiye

Tel: (0312) 222 44 06 • Faks: (0312) 222 44 07 • E-posta: bulus@bulustasarim.com.tr

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli, bilimsel, süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen başka bir yerde yayımlanamaz.

# BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

## JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BULENT ECEVİT UNIVERSITY

### **Sahibi / Owner**

Prof. Dr. Mustafa ÇUFALI

Rektör / Rector

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi / Zonguldak Bulent Ecevit University

### **Editör / Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Behram HASANOV

### **Yardımcı Editör / Associate Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Murat AKIN

### **Editör Yardımcıları / Assistant Editors**

Arş. Gör. Mustafa DİKMEN

Arş. Gör. Fatmanur DİKMEN

Arş. Gör. Yasemin HOLOĞLU

Arş. Gör. Adem GÖRMÜŞ

Arş. Gör. Halil ORTAKÇI

### **Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Ali ARSLAN

### **Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali KÖSE

(Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Seyfullah KARA

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Hasan MEYDAN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Harun SAVUT

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Behram HASANOV

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ali ARSLAN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Murat AKIN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Salih AYBEY

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Nuran ÇETİN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Emre YILMAZ

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Bahattin TURGUT

(Kocaeli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA

(Akdeniz Üniversitesi)

### **Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet İNAM

(Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ali ARSLAN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali KÖSE

(Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

(İstanbul Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Behram HASANOV

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

(Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal TÜRER

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Harun SAVUT

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Hasan MEYDAN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

(Karabük Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TÜRKOĞLU

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Murat Akın

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Prof. Dr. Oliver LEAMAN

(Kentucky Üniversitesi)

Prof. Dr. Seyfullah KARA

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Saim KAYADİBİ

(Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Zeki YAKA

(Akdeniz Üniversitesi)



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Sayfa

### Makaleler / Articles

- 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)  
*Educational Activities and Problems of 4-6 Age Group Qur'an Courses (Sample of Zonguldak Province)*  
**Dr. Öğr. Üyesi, Salih AYBEY** **207-240**
- Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Felsefesinde Nefsin Varlığı, Tanımı ve Cevherliği  
*The Existence of the Soul, Its Definition and Its Being A Substance in the Philosophy of Abu Al-Barakat al-Baghdadi*  
**Öğr. Gör. Dr., Ersan TÜRKMEN** **241-256**
- Allah'ın Görülemeyeceği Görüşünün Temellendirilmesinde "el-Muğni" Örneği  
*The Example of "el-Mugni" in Grounding the Opinion That Allah Cannot Be Seen*  
**Dr. Öğr. Üyesi, Fatma PINAR** **257-280**
- Abbâsîlerin İlk Yüzylında "Mevâlî"  
*Mevâlî During the First Century of the Abbasid Caliphate*  
**Doç. Dr., Mehmet Nadir ÖZDEMİR** **281-306**
- Mümkün Âlemlerin En Mükemmeli ve Semhûdî'nin Gazzâlî Savunması  
*The Best of All Possible Worlds and Samhûdî's Defense of Ghazzâlî*  
**Doktora Öğrencisi, Azer ABDURRAHMAN** **307-332**
- Osmanlı Devlet Teşkilâtında Yargının İdari Denetimi: Kadiasker Teftiş Örneği  
*Administrative Supervision of the Judiciary in the Ottoman State Organization: Inspection Example About Qadiasker*  
**Dr. Öğr. Üyesi, Cihan KILIÇ** **333-366**
- المفاضلة بين الرواة بلفظ "فلان أحب إليّ" عند نقاد الحديث  
Hadis Münekkidleri Tarafından Râviler Arasında "Bana Daha Sevimli" Lafzıyla Tercih Yapılması  
*The Preference in Between of the Narrators with the State of "He Is More Loved to Me" By the Hadith Critics*  
**Dr. Öğr. Üyesi, Mohamad Anas SARMINI** **367-384**

### Kitap Değerlendirmesi / Book Review

- ed-Dirâsâtü's-Savtiyye l'nde U'lemâi't-Tecvid, Yazar Gânim Kaddûrî Hamed (Ammân: Dâr-u Ammâr, 2007)  
*Silent Rules Research According to Tecvid Scholars by Gânim Kaddûrî Hamed (Ammân: Dâr-u Ammâr, 2007)*  
**Öğretim Görevlisi, Halil İbrahim AYDIN** **385-390**



## 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)

### *Educational Activities and Problems of 4-6 Age Group Qur'an Courses (Sample of Zonguldak Province)*

**Salih AYBEY**

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology,  
Department of Religious Sciences  
Zonguldak, Turkey  
salihaybey@hotmail.com  
orcid.org/0000-0001-6030-395X

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 30 Temmuz / July 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 5 Eylül / September 2019  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2019  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 207-240

#### **Atıf / Cite as**

Aybey, Salih. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)".  
Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6/2 (2019): 207-240

**Doi:** 10.33460/beuifd.598401

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal olmadığı teyit edildi.

*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### **Yayın Hakkı / Copyright®**

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

**Öz:** Ülkemizde toplumu dini konularda aydınlatma ve rehberlik etme görevi yüklenen Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an öğrenmede yaş sınırının kaldırılmasının ardından toplumun beklentilerini de göz önüne alarak bireyin gelişiminin en önemli dönemlerinden biri kabul edilen okul öncesi döneme yönelik din hizmeti sunmak amacıyla 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları öğretim programını faaliyete geçirmiştir.

Bu çalışma, 2013-2014 eğitim-öğretim yılında uygulamaya konulan ve günümüze kadar sayıları hızla artan 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında eğitim-öğretim faaliyetlerinin durumunu ve bu kursların güncel problemlerini belirlemek amacıyla hazırlanmıştır. Bu amaçla Zonguldak merkez ve Çaycuma ilçesinde görev yapan 32 öğreticiye anket uygulanmış ve 11 öğretici ile de yarı yapılandırılmış mülakat yapılmıştır. Araştırmada elde edilen verilerden hareketle, kurslarda sürdürülen eğitim-öğretim faaliyetlerinin

*birtakım eksiklerle birlikte amacına uygun olarak gerçekleştirildiği, ancak öğretim programının öğrenci seviyesine yeterince uygun olmaması, fiziki durum yetersizliği, yönetici ve öğrencilerden kaynaklanan bazı problemlerin olduğu sonucuna varılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** *Din Eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an Kursları, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları, Okul Öncesi Din Eğitimi.*

**Abstract:** *The Administration of Religious Affairs of Turkey carries out activities to enlighten and guide the society in religious matters. In this context, following the abolition of the age limit to learn the Qur'an, the Administration of Religious Affairs launched the 4-6 Age Group Qur'an Courses curriculum. These Qur'an courses are of great importance in terms of coinciding with the preschool period, which is considered one of the most important periods in the development of the individual in the age of 4-6 years.*

*This study has been prepared in order to determine the status of educational activities and current problems of the 4-6 Age Group Qur'an Courses, which have been implemented in 2013-2014 academic year and whose number has increased rapidly until today. For this purpose, 32 instructors working in Zonguldak and Çaycuma districts were interviewed and semi-structured interviews were conducted with 11 instructors. Based on the data obtained from the research, it was concluded that the education and training activities carried out in the courses were carried out in accordance with the purpose despite some deficiencies. The main deficiencies determined in the Qur'an Courses are lack of physical conditions, insufficiency of curriculum in terms of its suitability for the students' level and some problems stemming from the administrators and students.*

**Key Words:** *Religious Education, Religious Affairs Presidency, Qur'an Courses, 4-6 Age Group Qur'an Courses, Preschool Religious Education.*

## GİRİŞ

İslam eğitim geleneğinin oluşum sürecinde Kur'an-ı Kerim, hem yazılışı ve okunuşu hem de anlaşılması ve aktarılması konusunda merkezi bir konuma sahip olmuştur. İslam eğitim sisteminde Kur'an, eğitim-öğretimin öznesi olmasının yanında eğitimle ilgili ilke ve kurallar belirleyen bir yapıya da sahiptir.<sup>1</sup> Hz. Peygamber döneminden başlayarak günümüzde sürdürülen din eğitimine kadar bütün eğitim kurumlarının programlarında Kur'an temel oluşturmuştur.<sup>2</sup>

Kur'an kursları da, Kur'an-ı Kerim'i okumak ve ona uygun bir hayat yaşamak isteyen Müslümanların Kur'an eğitim ve öğretimine yönelik faaliyetlerin gerçekleştirildiği önemli kurumlardan biridir. Ayrıca yetişkin bireyler, kadınlar,

1 Bilal Yorulmaz, "Okul Öncesi Dönem Din Eğitimi ve Tarihsel Süreci", *Kur'an Kursları Öğretici Kitabı* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 18; Hamit Er, "Kur'an'a Göre Düşünen İnsan Yetiştirme", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 8 (2001): 177-178.

2 Ziya Kazıcı, *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1995), 17; İrfan Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 35-37.



gençler, çocuklar ve dezavantajlı gruplar<sup>3</sup> için temel dini bilgilerin yanında, milli birlik ve beraberlik bilincinin geliştirilmesi ve manevi değerlerin özümsetilmesi amacıyla da yaygın din eğitimi yapılan eğitim-öğretim kurumudur.<sup>4</sup>

Türkiye'de yaygın din eğitimi faaliyetlerini yürütmek Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yetki ve sorumluluğundadır. Başkanlığın, Kur'an kursları kapsamında gerçekleştirdiği önemli faaliyetlerinden biri de, din eğitiminde yaş sınırlamasının kaldırılmasıyla birlikte, toplumun talepleri doğrultusunda uygulanmaya başlanan "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı"dır.<sup>5</sup>

DİB tarafından yürütülen din eğitimi hizmetinden 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları öğretim programı ile çocukların da yararlanabilmesi amaçlanmıştır. Bu itibarla 4-6 yaş (48-72 ay) seviyesindeki çocuklara İslam dininin değerlerini kazandırmak, kazandığı bu değerleri günlük hayatında kullanabilmek, Kur'an-ı Kerim'i yaş gruplarına uygun olarak tanıtabilmek, Allah'ı ve Hz. Peygamber'i sevgi temelinde tanıtarak sağlıklı bir din ve ahlak gelişimi göstermelerine katkı sağlamak<sup>6</sup> amacıyla 2013-2014 eğitim-öğretim yılında 10 ilde<sup>7</sup> 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları için pilot uygulama başlatılmıştır.

2014-2015 eğitim-öğretim yılından itibaren "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Programı" Türkiye genelinde DİB tarafından belirtilen kriterlere sahip Kur'an Kursu öğretmenleri tarafından bütün illerde uygulanmaya başlanmıştır.

DİB'in en önemli yaygın din eğitimi faaliyetleri arasında yer alan 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarına her geçen yıl velilerin teveccühlerinin arttığı görülmektedir.<sup>8</sup> Bu talepler, hem toplumun okul öncesi döneme yönelik çocukların din eğitimi ihtiyacını ve beklentilerini göstermesi hem de 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının kısa zaman içerisinde hızla yaygınlaşması açısından önemli olduğunu göstermektedir.

3 Kur'an kursları, farklı sebeplerle dezavantajlı bireylere önemli fırsatlar sunmaktadır. İnce'nin yapmış olduğu araştırmada, Kur'an kurslarında okuyan ve mezun olan yetişkin kadın bireylerin önemli bir kısmının okuma-yazma bilmediği, temel eğitimi tamamlamadığı ya da ilkokuldan sonra örgün eğitim süreçlerine dâhil olmadığı, bu durumun Kur'an kursuna devam eden yetişkin kadınların önemli bir kısmının eğitim açısından dezavantajlı konumda olduğu belirtilmiştir. Bk. Abdullah İnce - Kübra Cevherli, "Dezavantajlılığın Giderilmesinde Kur'an Kurslarının Rolü: Sakarya'daki Kadınlar Örneği", *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019): 496.

4 *Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 yaş)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 3. Ayrıca bk. Emre Yılmaz, "Din Görevlilerinin Mesleki Doyum Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma", *OPUS-Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 9/17 (2019): 106; Ahmet Koç, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. M. Köylü-N. Altaş (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014), 375-399.

5 17.09.2011 tarih ve 28057 sayılı kanun hükmünde kararname ile yaş sınırlamasının kaldırılmasından sonra Diyanet İşleri Başkanlığı'na yeni bir hizmet alanı doğmuş ve 26 Ocak 2012 tarihinde 4-6 yaş Kur'an Kursları projesini başlatmıştır. Bk. *Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş)*, 7.

6 Bk. *Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)*, 3.

7 Bu iller: Ankara, İstanbul İzmir, Adana, Erzurum, Samsun, Diyarbakır, Gaziantep, Kayseri ve Rize'dir.

8 2013-2014 eğitim-öğretim yılında Türkiye genelinde 4-6 yaş grubunda hizmet veren 201 Kur'an Kursunda 4723 öğrenci, 2014-2015 eğitim-öğretim yılında 554 kursta 15265 öğrenci, 2015-2016 eğitim-öğretim yılında 2053 kursta 55321 öğrenci, 2016-2017 eğitim-öğretim yılında 2980 kursta 87790 öğrenci 2017-2018 eğitim-öğretim yılında 3640 kursta 130.982 öğrenci kurslara devam etmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Strateji Geliştirme" (Erişim 29 Nisan 2018).

Çocuğa uygun biçimde verilecek dini bilgi, kuşkusuz çocukta yüksek duyguların oluşmasına zemin hazırlayabilir. Ayrıca bireyin sosyalleşmesine ve kendini gerçekleştirmesine katkı sağlayan din eğitiminin küçük yaşlardan itibaren verilmiş olması, çocuğun ruh ve beden açısından dengeli bir şekilde büyümesine önemli katkı sağlayabilir.<sup>9</sup> Öte yandan, çocuğun suça yönelmesi ve saldırganlığı karşısında onu engelleyebilecek bir güç olan dini eğitimle yetiştirilmesi, çocuğun hem kendisiyle hem de toplumla barışık olarak yetişmesine imkan tanımaktadır.<sup>10</sup> Bu nedenle, çocuğun eğitiminde erken yaşlardan itibaren verilecek din eğitiminin önemi ve etkisi son derece büyüktür. Ancak genelde eğitim, özelde ise din eğitiminde muhatabı tanımak, muhatabın beden ve ruh gelişimini doğru tespit etmek eğitim ve öğretim yapabilmenin en önemli şartlarından biri olduğu<sup>11</sup>, din eğitiminin dini rehberlik ve pedagojik ilkeler çerçevesinde yapıldığı zaman başarıya ulaşabileceği unutulmamalıdır.<sup>12</sup>

## 1. Çalışmanın Amacı ve Yöntemi

### 1.1. Çalışmanın Amacı ve Önemi

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu, etkili yöntem ve tekniklerle çocukların gelişim özellikleri dikkate alınarak yapıldığı zaman, yetişmekte olan nesillerin dini ve ahlaki yönden sağlıklı olarak yetişmelerine öncülük edeceği muhakkaktır. Bu çalışmanın amacı, yeni bir faaliyet alanı olarak 2013 yılından itibaren DİB tarafından uygulamaya geçirilen 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu eğitimiyle ilgili mevcut uygulamalar hakkında bilgi sahibi olmak, uygulamada ve planlamada karşılaşılan güçlükleri ve problemleri tespit etmektir. Böylece yaygın din eğitimi alanında önemli bir boşluğu doldurması hedeflenen 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarındaki eğitim-öğretimin daha verimli ve etkin hale getirilmesine katkı sağlayacaktır.

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları henüz yeni sayılabilecek bir uygulamaya sahip olmasına rağmen, üzerinde birtakım çalışmaların olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili ulaşılabildiğimiz çalışmalar arasında Mehmet Korkmaz'ın "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi Sorunlar ve Çözüm Önerileri" adlı çalışmasının yanında, Süleyman Şen'in "4-6 Yaş Çocuklarda Kur'an Tasavvuru", Samet Yağcı'nın "Öğreticilere Göre 4-6 Yaş Grubu Kur'an kursları (İzmir İli Örneği)", Semiha Çakır'ın "4-6 Yaş Aralığındaki Çocuklara Mahremiyet Eğitimi Verilmesinde Din Eğitiminin Rolü (Sivas Örneği)", İbrahim Kurt'un "Velilerin 4-6 Yaş Grubu

9 Ayşegül Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015): 34; Ayrıca bk. Yurdağül Mehmedoğlu, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 10-13; Mehmet Emin Ay, *Çocuklarınıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2002), 30-33.

10 Mustafa Köylü-Cemil Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 147-148; Cemil Oruç, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları 2011), 21.

11 Ay, *Çocuklarınıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?*, 25; Halis Ayhan, *Din Eğitimi ve Öğretimi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Vakfı Yayınları, 1997), 56-63.

12 Neda Armaner - Zeki Ökmen, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodik Değerler* (İstanbul: MEB, 1960), 5.

*Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*" adlı yüksek lisans çalışmaları yer almaktadır. Ayrıca Cemal Tosun ve Fatma Çapçioğlu'nun "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi" ve Ayşegül Gün'ün "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Eğitimi: Samsun İli Örneği" adlı çalışmaları zikredilebilir. 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının eğitim-öğretim faaliyetleri ve problemlerini konu alan bu çalışma, kurslarda yapılan eğitim-öğretimin yanında, kurslardaki eğitim-öğretime dair problemleri de ele alacak bir çalışma olması nedeniyle önem taşımaktadır. Bu çalışmanın bundan sonra yapılacak ilgili çalışmalara ışık tutacağı gibi, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının eğitim-öğretim faaliyetlerinin iyileştirilmesi yönünde de katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

## 1.2. Çalışmanın Yöntemi

Bu araştırmada veriler anket tekniğiyle toplanmıştır. Anket tekniğiyle elde edilen bilgileri desteklemek ve daha derinlemesine bilgi sahibi olmak amacıyla nitel araştırma yaklaşımı olan yarı yapılandırılmış mülakat ve gözlem metoduna da başvurulmuştur. Böylece hem anketlerde belirlenemeyen hususların tespitine hem de olayların ve algıların doğal ortamında gerçekçi ve bütüncül bir biçimde<sup>13</sup> ortaya konulmasına çalışılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme, konuşmanın akışına göre görüşmeciye esneklik tanıyan, konu hakkında daha detaylı bilgi alabilmek veya anlaşılamayan noktalarla ilgili ek sorular sorabilmek için sondajlama soruların sorulabildiği bir tekniktir.<sup>14</sup>

Anket verilerin analizi SPSS 24.0 ile yapılmış ve sonuçlar %95 güven düzeyinde değerlendirilmiştir. Çalışmada ifadelerle katılım düzeyinin çeşitli değişkenler bakımından farklılık gösterme durumunun incelenmesi amacıyla Mann Whitney U ve Kruskal Wallis H testleri yapılmıştır. Test sonucunda anlamlı fark çıkması durumunda karşılaştırmalar sıra ortalaması değerine göre incelenmiştir. Bununla birlikte mesleki kıdem ile 4-6 yaş Kur'an Kursu için kendini mesleki ve pedagojik formasyon açısından yeterli görme durumu arasındaki ilişkinin incelenmesi amacıyla chi-square testi yapılmıştır.

Likert tipi olmayan sorularda Kur'an kursu öğreticilerinin görüşlerinin il, cinsiyet, yaş vb. bağımsız değişkenlere göre dağılımını göstermek için chi-square testleri uygulanmıştır. Chi-square testinde anlamlılık değeri  $p < 0,05$  ise dağılım homojen değildir, yani dağılım benzer özellik gösterememekte, anlamlı farklılık göstermektedir.

13 Elif Kuş, *Sosyal Bilimlerde Bilgisayar Destekli Nitel Veri Analizi, Örnek Program NVivo ile Gösterimler* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2006), 5

14 Saim Kaptan, *Bilimsel Araştırma İstatistik ve Teknikleri* (Ankara: Tek Işık Web Ofset Tesisleri, 1995), 144-145.

Beşli likert formatına göre düzenlenmiş ve her bir soruda cevap şıkları olarak “Kesinlikle Evet, Evet, Kısmen, Hayır ve Kesinlikle Hayır” şeklinde yerleştirilmiş beş dereceli seçeneklerden oluşan bir ölçek olup, katılımcılardan bu ifadelerden kendilerine en uygun gördüklerini işaretlemeleri istenmiştir. Ayrıca kabul eden 11 öğreticiyle de yarı yapılandırılmış mülakat yapılmıştır. Görüşmelerden elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiştir. İçerik analizi, belirli kurallara dayalı kodlamalarla sözel veya yazılı metinlerin belirli bir problem ya da amaç bakımından sınıflandırılması, özetlenmesi, belirli kavramlarının ölçülmesi ve belirli bir anlam çıkarılmasına dayanan tekniktir.<sup>15</sup> Yarı-yapılandırılmış görüşmeden elde edilen verilere makalenin ilgili kısımlarında yer verilmiştir. Araştırmada, görüşme yapılan Kur’an kursu öğreticilerine KKÖ 1, KKÖ 2, KKÖ 3, ....KKÖ 11 şeklinde “kod” verilerek isimleri gizlenmiştir (bkz. Ek 1). Böylece anket ve yarı yapılandırılmış mülakatlardan elde edilen sonuçlar birleştirilerek değerlendirilmiştir.

### **1.3. Çalışmanın Evren ve Örneklemi**

Çalışmanın yapıldığı 2018-2019 eğitim öğretim yılında, Zonguldak ili ve Çaycuma ilçesinde bulunan ve 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu eğitimi veren 21 kursun tamamında toplam 32 öğreticiye anket formu uygulanmıştır. Zonguldak’ta 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursunun ilk ve en fazla açıldığı ilçe Çaycuma olması nedeniyle araştırmamızda bu ilçe tercih edilmiştir. 11 öğreticiyle de yarı-yapılandırılmış görüşme yapılarak, kurslardaki eğitim-öğretim ve problemler konusunda daha detaylı bilgiye sahip olmak hedeflenmiştir.

## **2. BULGULAR VE DEĞERLENDİRME**

### **2.1. 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğreticilerinin Demografik Özelliklerine Göre Dağılımları**

Anketimize katılan 32 Kur’an Kursu öğreticisinin yaş, mesleki kıdem, en son mezun olduğu okul ve 4-6 Yaş Grubu Kur’an kurslarındaki görev sürelerine göre dağılımları yapılarak aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

<sup>15</sup> Şener Büyüköztürk v.dğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 239-240.

**Tablo 1:** Öğreticilerin Yaş, Mesleki Kıdem, En Son Mezun Olduğu Okul ve 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursunda Görev Süresiyle İlgili Dağılım

		n	%
Yaş grubunuz	30 yaş ve altı	21	65,6
	31 yaş ve üstü	11	34,4
Mesleki kıdeminiz	1-5 yıl arası	23	71,9
	6 yıl ve üstü	9	28,1
En son mezun olduğunuz okul	İmam-Hatip Lisesi	10	31,3
	İlahiyat Önlisans	12	37,5
	İlahiyat Fakültesi /İslami İlimler Fakültesi	10	31,3
Kaç yıldan beri 4-6 yaş Kur'an Kurslarında görev yapmaktasınız?	1 yıl	9	28,1
	1-2 yıl	12	37,5
	3 yıl ve üzeri	11	34,4

Tablodaki değerlerin de ifade ettiği üzere, anket uygulanan öğretmenlerin %65,6'sı 30 yaş ve altında, %34,4'ü de 31 yaş ve üstündedir. Mesleki kıdem durumuna göre ise, öğretmenlerin %71,9'u 1-5 yıl arası görevli iken, %28,1'i de 6 yıl ve üzeri görevlidir. Bu sonuçlar, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının çoğunlukla 30 yaşın altında bulunan ve göreve yeni başlayan hocalar tarafından yürütüldüğünü göstermektedir.

En son mezun olduğu okul durumuna bakıldığında ise, öğretmenlerin %37,5'inin önlisans, %31,3'ünün İmam Hatip Lisesi ve %31,3'ünün de İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi mezunu oldukları görülmektedir. Öte yandan öğretmenlerin 37,5'i 1-2 yıl, %34,4'ü 3 yıl ve üzeri, %28,1'i de 1 yıldan beri 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında görev yaptıklarını belirtmişlerdir. Buna göre, kurslarda görev yapan öğretmenlerin çoğunluğunu 1 ila 2 yıl arasında görev yapanlar oluşturmaktadır.

## 2.2. 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Kendileri ve Kurs Hakkındaki Görüşlerine İlişkin Bulgular

Kurs öğretmenlerine gerek görev yaptığı kurslar, gerekse kendileri hakkında sorular yöneltilmiş ve alınan cevapların dağılımı aşağıda verilmiştir.

**Tablo 2:** 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Kendileri ve Kurs Hakkındaki Görüşlerine İlişkin Dağılım

		n	%
4-6 Yaş Kur'an kurslarının çocukların din eğitimi alması yolunda önemli olduğuna inanıyor musunuz?	Evet	32	100,0
	Hayır	0	0,0
4-6 yaş Kur'an Kursu için kendinizi mesleki ve pedagojik formasyon açısından yeterli görüyor musunuz?	Evet	14	44,9
	Hayır	8	24,1
	Kısmen	10	31,0
Alanınızla ilgili çalışmaları ve alanınıza katkı sağlayacak yayın, program ve materyalleri takip edip onlardan yararlanıyor musunuz?	Evet	9	28,1
	Hayır	5	15,6
	Kısmen	18	56,3

Tabloda görüldüğü üzere, kurs öğretmenlerinin %100'ü çocukların din eğitimi almasında 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının önemli olduğuna inanmaktadır. Öğreticiler kursların önemini şu şekilde dile getirmektedirler:

*"Çocukların saf ve temiz dünyalarında yaşamak, onların gönüllerinde yer edinmek, devamlı enerjik ve mutlu olmama vesile oluyor. Ayrıca onların din eğitimi konularında bir şeyler öğrendiğini, onları uyguladığını görünce, duyunca dünyanın en mutlu insanı oluyor ve Rabbime şükrediyorum."* (KKÖ 7)

*"Meşakkatli ve zor bir görevimiz var. Ancak karşımızda da sevgi dolu kalpleri olan, sürekli bizi gözleyen ve söylediklerimizi uygulayan geleceğimizi inşa edecek ciğerparelerimiz var. Bu kurs onların dini bilgilerine ciddi şekilde katkı sağlamaktadır. Geri dönütlerden biz bunları görebiliyoruz."* (KKÖ 2)

Verilen cevaplardan anlaşıldığı üzere, öğretmenlerin görevlerini severek yaptıkları görülmektedir. Nitekim yapılan diğer çalışmalarda da bu görevi yürüten din görevlilerinin, mesleğini severek yaptıkları sonucuna ulaşılmıştır.<sup>16</sup> Sonuçlar birlikte değerlendirildiğinde din görevlilerinin böyle bir görevi yapmaktan memnun oldukları söylenebilir.

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu öğretmenlerin %44,9'u mesleki ve pedagojik formasyon açısından kendilerini yeterli görürken, %31,0'i kısmen yeterli görmekte ve %24,1'i de yeterli görmemektedir. Buna göre öğretmenlerin büyük bir kıs-

<sup>16</sup> Fatma Aköz, *Kur'an Kursu Öğrencilerinin Gözüyle Öğreticilerin İletişim Davranışlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (Diyanet İşleri Başkanlığı Konya İl Merkezindeki Yatılı Kız Kur'an Kursları Örneği) (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 184-195; Davut Işıkdöğün - Adem Korukcu, "Yaz Kur'an Kurslarında Kur Sistemi ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Bu Sisteme Bakışı", *AÜÜFD* 49/1 (2008), 201-221; Mehmet Korkmaz, "Yaygın Din Öğretiminde Yeterlik Ölçeği Geliştirme Süreci: Kur'an Kursu Öğreticileri Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Ölçeği Örneği", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/28 (2010): 239-265.

mı (%75,9) kendilerini mesleki ve pedagojik açıdan yeterli görmesine rağmen, azımsanamayacak bir orandaki görevli ise kendilerini yeterli görmemektedirler.<sup>17</sup> Yeterli görmeyenlerin %70'ini İmam Hatip Lisesi Mezunları, %30'unu da önlisans mezunu öğreticilerin oluşturduğunu da belirtmek gerekir (bk. Tablo 3). Bu konuda yapılan bir araştırmada da görevlilerin %38,9'u kendilerini pedagojik açıdan yeterli görürlerken, %44,4'ü de kısmen yeterli gördüğünü ifade etmişlerdir. Yine aynı araştırmada öğreticilerin %11,1'i de kendilerini yeterli görmemektedirler.<sup>18</sup> Bu nedenle DİB'in 4-6 yaş grubu Kur'an Kurslarında öğretici görevlendirmelerinde dini yükseköğretim mezunu görevlileri tercih etmesi, İlahiyat fakültelerinin program çeşitliliğine gitmesi<sup>19</sup>, yükseköğretim mezunu öğrencilerin kısmen de olsa bu alanla ilgili pedagojik formasyon eğitimi almış olmaları mesenin çözümüde olumlu katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Pedagojik formasyonla ilgili bazı öğretici görüşleri ise aşağıdadır.

*"Akademik olarak kendimi eksik hissediyorum ve bu alanda kendimi geliştireyorum. Bu sebeple çocuk gelişimi bölümü okudum. Bu alanda görev yapabilmek için sertifika/belge almak yeterli değil, onu anladım. Tam olarak yeterli olmadığını düşünüyorum."* (KKÖ 11)

*"Anne olmama rağmen 4-6 yaş kurslara geçtikten sonra anladım ki, pedagojik formasyon eğitimi de alınması bir gerekliliktir."* (KKÖ 1)

*"Kendimi bu alanda yeterli görüyordum diyordum, ancak zaman zaman zorlandığımı düşünüyorum ve yeterli olmadığını anlıyorum."* (KKÖ 3)

Öğreticilerin bu görüşleri yukarıdaki ifadeleri destekler mahiyettedir. 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında görev yapan bazı öğreticilerin kendilerini pedagojik açıdan yeterli görmediği, bu kurslarda görev yapabilmek için sadece sertifika programında alınan eğitimin tek başına yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Böyle bir durum, kursların başarısını da etkileyen bir sonuçtur. Zira bu kurslarda görev alan/alacak personelin gerekli mesleki ve pedagojik formasyon bilgisine sahip olması ve kendisini bu alanda yeterli hissetmesi yapılan eğitimin kalitesi ve etkisi açısından oldukça önem arz etmektedir.

17 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu öğreticisi olarak görev yapabilmek için bazı şartlar vardır. Bu şartlardan biri de "4-6 Yaş Çocuk Etkinlikleri ve Eğitimi (296 saat)" sertifika sahibi olmaktır. Başlangıçta bu sertifikanın herhangi bir uygulamaya maksızın uzaktan eğitimle alındığı, (Ancak, 19.01.2017 tarihi itibarıyla bu sertifikaların kabul edilme-sine cihetine gidilmiştir) dikkate alınırsa, kendini formasyon açısından yeterli görmeyenlerin oranının bu kadar fazla olmasının sebeplerinden biri daha ortaya çıkmış olacaktır. Ayrıca bk. [www.dib.gov.tr/egitim/hizmetleri](http://www.dib.gov.tr/egitim/hizmetleri).

18 Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda ...", 40; Ayrıca bu konudaki diğer veriler için bk. Mehmet Korkmaz, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 1-159; Mehmet Emin Ay, *Problem ve Beklentileriyle Türkiye'de Kur'an Kursları* (İstanbul, Düşünce Kitabevi, 2005), 86-89; Ramazan Buyrukçu, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği)* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 1999), 61-55; Bilal Yorulmaz, "Kur'an Kursu Öğreticileri ile Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)", *Öneri Dergisi* 10/39 (2013): 154.

19 Bk. Abdullah İnce, "Türkiye'de Yetişkin Kadınlara Yönelik Kur'an Kursları Politika ve Uygulama Önerileri" Seta Analiz, Vol. 234, 12-14. Erişim: 13.08.2019, <https://www.setav.org/analiz-turkiyede-yetiskin-kadinklara-yonelik-kurankurslari-politika-ve-uygulama-onerileri>.

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu eğitimi, okulöncesi eğitim kapsamında değerlendirilmekle birlikte ondan daha da zor olduğunu da belirtmek gerekir. Çünkü burada öğretmenler hem okul öncesi öğretmeni gibi çeşitli oyun ve etkinliklerle çocuğun gelişimine katkıda bulunmaya çalışırken, aynı zamanda çocuğun gelişim özelliklerine göre de din eğitimi vermenin gayreti içindedirler. Buradan da bakıldığı zaman 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu eğitimi için öğretmenlik formasyonunun ne kadar önemli olduğu görülmektedir. Çünkü eğitim-öğretim faaliyetlerinin icrasında birinci derecede önemli olan husus, öğrencilere nasıl yaklaşılabileceğinin, onlara nelerin, ne zaman, nerede ve nasıl verilebileceğinin bilinmesidir. Bu özellik ancak, iyi bir pedagojik formasyonla elde edilebilir.

Öğreticilerin alanlarıyla ilgili çalışmaları ve alanlarına katkı sağlayacak yayın, program ve materyalleri takip edip onlardan yararlanma durumuna dair sorulan soruya ise, öğretmenlerin %56,3'ü kısmen, %28'i evet ve %15,6'sı da hayır cevabını vermiştir. Bu veriler de, pedagojik formasyonla ilgili bir önceki soruya verilen cevaplarla hemen hemen aynı sonuçları vermektedir. Öğreticilerin yaklaşık üçte birinin düzenli olarak alanıyla ilgili kendini geliştirebilecek çalışmaları takip ettiği, ancak büyük kısmının ya nadiren takip ettikleri ya da hiç takip etmedikleri görülmektedir. Bu durum kursların başarısı noktasında olumsuz bir sonuç olarak değerlendirilebilir.

Bu konuda gerek bu çalışmada gerekse Kurt tarafından yapılan çalışmada<sup>20</sup> elde edilen sonuçlara göre, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında görevli öğretmenlerin büyük kısmını, İmam Hatip Lisesi ve Önlisans mezunu görevlilerin oluşturduğu görülmektedir. Ayrıca bazı kursların da fahri öğretmenler tarafından yürütülmekte olduğu ve öğretmenlerin kendilerini mesleki ve pedagojik formasyon açısından eksik görmeleri de dikkate alındığında (bk. Tablo 2), DİB'e bu konuda önemli görevler düştüğünü söyleyebiliriz.<sup>21</sup> Her ne kadar Başkanlık değişik tarihlerde<sup>22</sup> toplam 1988 öğreticiye hizmetiçi eğitim semineri vermiş olsa da 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında görev yapan öğretici sayısı dikkate alındığında, bu sayının oldukça az olduğu görülecektir. Yapılan hizmetiçi eğitim seminerlerinde materyal geliştirme, drama, teorik bilgi ve uygulama gibi kurslarda yaşanabilecek sıkıntı ve tecrübeler konusunda öğretmenlere eğitim verilmesi amaçlansa da kısa süre

20 İbrahim Kurt, "Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği) (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2017), 48.

21 2015-2016 eğitim-öğretim toplam 2015 olan 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerinin 969'u kadrolu, 2044'ü ise geçici öğreticidir. Yine 2016-2017 yılında ise toplam 4322 öğreticinin 1655'i kadrolu öğretici iken, 2662'si geçici öğreticidir. Buradan hareketle, 4-6 Yaş grubu Kur'an kursu hizmetlerinin çoğunlukla geçici öğretmenler vasıtasıyla karşılandığı görülmektedir. Geçici öğretmenlerin hizmetiçi eğitime tabi tutulmadan görevlendirildiği de düşünülmüşse, bunun kursların verimliliğini ve başarısını olumsuz yönde etkileyen bir durum olduğu görülecektir.

22 9-22 Eylül 2013 tarihinde Manisa Eğitim Merkezi'nde, 13-21 Ağustos 2014 ve 24-28 Mayıs 2015 tarihlerinde Afyonkarahisar'da ve 24-28 Ağustos 2015 tarihinde Rize Eğitim Merkezi'nde 694 öğreticiye; ayrıca, 4/B sözleşmeli Kur'an Kursu öğretmenlerinden 650 kişiye 9-17 Ocak 2019 tarihleri arasında Antalya/Manavgat'ta, 19-27 Ocak 2019 tarihleri arasında da 650 öğreticiye hizmetiçi eğitim seminerleri düzenlenmiştir. Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Eğitim Hizmetleri" (Erişim 24 Mart 2019).



içerisinde öğreticilere gerekli mesleki ve pedagojik formasyonun yeterli miktarda verilemeyeceğini de ifade etmek gerekir.

**Tablo 3:** Kişisel Özelliklere Göre 4-6 Yaş Kur'an Grubu Kursu İçin Öğreticilerin Kendini Mesleki ve Pedagojik Formasyon Açısından Yeterli Görme Durumu

		4-6 yaş Kur'an Kursu için kendinizi mesleki ve pedagojik formasyon açısından yeterli görüyor musunuz?			
		Evet		Hayır	
		n	%	n	%
Yaş grubunuz	30 yaş ve altı	16	76,2	5	23,8
	31 yaş ve üstü	7	63,6	4	36,4
Mesleki kıdeminiz	1-5 yıl arası	14	60,9	9	39,1
	6 yıl ve üstü	9	100,0	0	0,0
En son mezun olduğunuz okul	İmam-Hatip Lisesi	3	30,0	7	70,0
	İlahiyat Önlisans	6	70,0	6	30,0
	İlahiyat Fakültesi/ İslami İlimler Fakültesi	10	100,0	0	0,0
Kaç yıldan beri 4-6 yaş grubu Kur'an Kurslarında görev yapmaktasınız?	1 yıl	4	44,4	5	55,6
	1-2 yıl	10	83,3	2	16,7
	3 yıl ve üzeri	9	81,8	2	18,2

Tablodaki verilere göre, ankete katılanlardan 30 yaş ve altındakilerin %76,2'si, 31 yaş ve üstündekilerin %63,6'sı; mesleki kıdemi 1-5 yıl olanların %60,9'u, 6 yıl ve daha fazla olanların %100'ü; İlahiyat Fakültesi/İslami İlimler Fakültesi mezunlarının %100'ü ve 1 yıldır 4-6 yaş Kur'an Kurslarında görev yapanların %44,4'ü, 1-2 yıldır görev yapanların %83,3'ü, 3 yıl ve daha uzun süredir görev yapanların %81,8'i 4-6 yaş Kur'an Kursu için kendini mesleki ve pedagojik formasyon açısından yeterli gördüğünü belirtmiştir. Ancak İmam-Hatip Lisesi mezunlarının %70'i, İlahiyat Önlisans mezunlarının %30'u ve 1 yıldan beri görev yapanların da %55,6'sı kendilerini mesleki ve pedagojik formasyon açısından yetersiz görmektedirler.

Mesleki kıdem ile 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu için kendini mesleki ve pedagojik formasyon açısından yeterli görme durumu arasındaki ilişkinin incelenmesi amacıyla chi-square yapılmıştır. Test sonucuna göre mesleki kıdem ile 4-6 yaş Kur'an Kursu için kendini mesleki ve pedagojik formasyon açısından yeterli görme durumu arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

(Fisher's Exact Test,  $p < 0,05$ ). Bu sonuçlara göre, mesleki kıdem arttıkça mesleki ve pedagojik formasyon açısından öğreticinin kendisini yeterli görme durumunun arttığı anlaşılmaktadır.

### 2.3. 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Kurslarda Eğitim-Öğretime İlişkin Görüşleri

Bu başlık altında 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında eğitim-öğretimin mevcut durumu ve kurslara devam eden çocukların verilen eğitim-öğretim konularını ne ölçüde uyguladıkları, öğreticilerin kurslarda hangi metot ve materyalleri kullanarak eğitim-öğretim yaptıkları, uygulanan öğretim programının çocukların seviyesine uygunluğu gibi konular öğreticilerin görüşleri doğrultusunda ele alınmaktadır. Öncelikle çocukların kurslara gelmekten memnun olup olmadıkları konusu ele alınacaktır.

#### 2.3.1. Öğreticilerin, Çocukların Kurslara Gelmekten Memnun Olma Durumuna İlişkin Görüşleri

Çocukların 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarına gelmekten, kursta bulunmaktan memnun olup olmama durumuna ilişkin öğreticilerin görüşleri tablo 4'te verilmiştir.

**Tablo 4:** Çocukların Kurslara Gelmekten Memnun Olma Durumuyla İlgili Dağılım

	Kesinlikle Hayır		Hayır		Kısmen		Evet		Kesinlikle Evet	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Çocuklar kursa gelmekten memnundur	0	0,0	0	0,0	5	15,6	11	34,4	16	50,0

Tablodaki verilere göre, kurslara gelen öğrencilerin %84,4'ünün (kesinlikle evet %50, evet %34,4) kurslara gelmekten memnun oldukları, %15,6'sının da kısmen memnun oldukları görülmektedir. Bu sonuç, öğrencilerin büyük bir kısmının kurslara isteyerek geldiklerini ve kursta olmaktan memnun olduklarını göstermektedir. 4-6 yaş Kur'an Kursu öğrenci velileri üzerine yapılan bir araştırmada da öğrencilerin kurslara isteyerek geldiklerini göstermektedir.<sup>23</sup> Yine öğreticilerin ifadesiyle çocukların kurs bitiminde eve gitmek istememeleri, kurstan ayrılırken ağlayarak ayrılmaları gibi durumlar öğrencilerin kurslardaki memnuniyetin birer yansımaları olarak gösterilebilir.

<sup>23</sup> Kurt "Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ...", 38-40.

### 2.3.2. Çocukların Kurslarda İman Konularını Öğrenme Durumu

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları öğretim programında yer alan iman konularını kurslara gelen öğrencilerin ne ölçüde öğrendiğini tespit etmek amacıyla elde edilen veriler aşağıdadır.

**Tablo 5:** Çocukların Kurslarda İman Konularını Öğrenme Durumuna İlişkin Dağılım

	Kesinlikle Hayır		Hayır		Kısmen		Evet		Kesinlikle Evet	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Çocuklar Allah'ın varlığını ve birliğini öğreniyorlar	0	0,0	0	0,0	2	6,3	9	28,1	21	65,6
Çocuklar Hz. Muhammed'i tanıyorlar	0	0,0	0	0,0	3	9,4	5	15,6	24	75,0

Tablodaki veriler incelendiğinde, kurslara gelen çocukların %93,7'si (%65,6 kesinlikle evet, %28,1 evet) Allah'ın varlığını ve birliğini gerektiği şekilde öğrendiği, %6,3'ünün de kısmen öğrendiği görülmektedir. Yine öğretmenler, çocukların %90,6'sının (%75,0 kesinlikle evet, %15,6 evet) Hz. Muhammed'i (sav) tam olarak, %9,3'ünün de kısmen tanıdığını belirtmişlerdir. Kurslarda 4 yaşında olan çocukların da bulunması ve bu yaş grubundaki çocukların bazı konuları daha tam olarak kavrama döneminde olmamaları nedeniyle öğretmenlerden bazısının kısmen seçeneğini işaretledikleri kanaatindeyiz.

Okul öncesi dönem olarak da adlandırılan 4-6 yaş dönem, çocukların dini duygu ve düşüncelerinin ortaya çıktığı/şekillenmeye başladığı, diğer bir ifadeyle dini duygu ve düşüncelerin uyanmaya başladığı ve konu ile ilgili sorular sormaya başladıkları dönemdir. Öyle ki 4-6 yaşlar çocukların dine ilgileri için, dini duygu ve düşüncelerinin oluşmasında "altın yaş" olarak kabul edilir.<sup>24</sup> Bu nedenle 4 yaşlarından itibaren, çocukların telkin almaya müsait hale geldikleri söylenebilir. Bu nedenle, belirtilen dönemler eğitim ve din eğitimi açısından son derece kritik

24 A. Vergote, "Çocukta Din", çev. Erdoğan Fırat, *AÜİFD* 22 (1978): 317. Ayrıca bk. Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, 40; Yurdağül Mehmedoğlu, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 22; Neda Armaner-Z. Ökmen, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodik Bilgiler* (İstanbul: MEB, 1960), 12-15.

bir dönemlerdir.<sup>25</sup> Çünkü gerek ayet (Er-Rum, 30/45; El-A'raf, 7/172) ve hadisler<sup>26</sup> gerek İslam eğitimcileri<sup>27</sup> çocukta erken yaşlardan itibaren dini duygu ve düşüncelerinin oluşması için gerekli çalışmaların yapılmasının önemini vurgular.

Diğer taraftan çocuklara Hz. Muhammed'in Allah'ın kulu ve peygamberi olduğu da anlatılarak Allah inancı ile birlikte öğretildiği öğreticilerin verdikleri cevaplarda görülmektedir. Buradan hareketle çocukların dini duygu ve düşüncelerinin gelişimi açısından 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında verilen eğitimin öneminin oldukça büyük olduğu söylenebilir. O halde bu kurslarda görev yapan öğretmenlere önemli görevler düştüğünü de belirtmek gerekir.

**Tablo 6:** İfadelere Katılım Düzeyinin 4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Görev Yapma Süresi Bakımından İncelenmesi

		n	Sıra Ort.	X <sup>2</sup>	p
Çocuklar Allah'ın varlığı ve birliğini öğreniyorlar	1 yıl	9	17,00	6,515	0,038*
	1-2 yıl	12	12,33		
	3 yıl ve üzeri	11	20,64		
	Toplam	32			
Hz. Muhammed'i (annesini, babasını, dedesini, peygamber olduğunu vb.) tanıyorlar	1 yıl	9	16,39	0,730	0,694
	1-2 yıl	12	15,33		
	3 yıl ve üzeri	11	17,86		
	Toplam	32			

\*p<0,05

Tablodaki verilere göre, 4-6 Yaş Grubu Kur'an kurslarında görev yapma süresi 1 yıl, 1-2 yıl ve 3 yıl ve daha uzun süre olan görevliler arasında "Çocuklar Allah'ın varlığı ve birliğini öğreniyorlar" ifadesine katılım düzeyi açısından istatistiksel olarak anlamlı fark bulunmaktadır (p<0,05). Sıra ortalamaları incelendiğinde 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev yapma süresi 3 yıl ve daha fazla

25 Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, 248-249; Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, 45; Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?*, 69-71. Ayrıca bk. Hasan Dam, "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi", *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 64; Oruç, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, 61-64; Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 78-80.

26 Buhari, "Cenâiz", 79; Müslim, "Kader", 23; Müsned, II, 233.

27 İslam eğitimcilerinin bu konudaki görüşleri için bk. İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1983), 56-59; Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, "Günümüzde Kur'an ve Hadis Öğretimi Üzerine", *Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu, Ankara, 20-21 Kasım 1997* (Ankara: Tömer Dil Eğitim Merkezi, 1997), 176; Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, 296-299; İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, çev. M. Şerafettin Yaltkaya, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 1-24; İbrahim Canan, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye* (Ankara, Işık Akademi Yayınları, 2014), 52; Beyza Bilgin, "Okul Öncesi Çağı Çocuğunda Din Duygusu", *MEGSB Din Öğretimi Dergisi* 7 (1986): 14-15.

olan görevlilerin söz konusu ifadeye katılım düzeylerinin en yüksek olduğu belirlenmiştir. Sonuçlar birlikte değerlendirildiğinde 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında görev yapma süresi arttıkça, öğretmenlerin öğretilmede de daha başarılı oldukları görülmektedir.

### 2.3.3. Çocukların Kurslarda İbadet Konularını Öğrenme Durumu

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları öğretim programında ibadet konularının (kelime-i şehadet, namaz, oruç, zekât, hac) ayrıntıya girilmeden çocukların seviyesine uygun olarak açıklanması<sup>28</sup> ve Kur'an-ı Kerim'i tanıma ve okunuşuna dair harfleri tanıma vs. kazanımlar yer almaktadır. Bu nedenle ibadet konularını kurslara gelen öğrencilerin ne ölçüde öğrendiğini tespit etmek amacıyla sorulan soruya verilen cevapların dağılımı aşağıda verilmiştir.

**Tablo 7:** Çocukların Kurslarda İbadet Konularını Öğrenme Durumuna İlişkin Dağılım

	Kesinlikle Hayır		Hayır		Kısmen		Evet		Kesinlikle Evet	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Çocuklar ibadetleri öğreniyorlar	0	0,0	2	6,3	8	25,0	11	34,4	11	34,4
Çocuklar Kur'an-ı Kerim'i öğreniyor ve diğer kitaplardan ayırt edebiliyorlar	0	0,0	2	6,3	11	34,4	16	50,0	3	9,4

Tablodaki veriler, çocukların %68,8'inin ibadetleri büyük ölçüde, %25,0'inin de kesmen öğrendiklerini göstermektedir. Yine çocukların %59,4'ünün Kur'an-ı Kerim'i öğrenme yolunda gayret gösterdiklerini ve diğer kitaplardan ayırabildiklerini, %34,4'ünün de kısmen bunları başarabildiklerini ortaya koymaktadır. Bunlarla birlikte hem ibadetleri hem de Kur'an-ı Kerim'i çocukların %6,3'ünün öğrenemediği ortaya çıkmıştır. Öğreticiler, bu çocukların 4 yaş grubu içinde yer alması nedeniyle öğrenemediklerini ifade etmişlerdir. Kurt'un 4-6 yaş grubu Kur'an Kursu çocuklarının velileri üzerine yaptığı çalışmasında ise, velilerden %70'1'i çocuğunun Kur'an-ı Kerim okunduğunda veya gördüğünde kesinlikle tanıyabildiğini ve velilerin de bu durumdan memnun oldukları sonucuna ulaşmıştır.<sup>29</sup>

İslam'da ibadet denilince, öncelikle "İslam'ın Şartları" olarak sıralanan beş esas akla gelir. İslam'ın temelinde yer alan bu beş ibadetten, çocukları öncelikle

28 2018-2019 Öğretim Yılı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Yıllık Ders Planı.

29 Kurt, Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ..., 68.

ilgilendirenler kelime-i şehadet, namaz ve oruçtur. Zekât ve hac konularında da çocukların bilgisi olması gerekir. Ancak, bu iki ibadet küçük yaşlardaki çocukların anlayabileceği ölçüde olmadığı gibi, çocukları doğrudan ve yakından ilgilendirmezler.<sup>30</sup> Buna rağmen, bu ibadetler hakkında da yüzeysel de olsa bilgilendirme yapılması çocuğun ilerideki dini hayatı için faydalı olabilir.

İbadet eğitimi ve öğretiminin bilgi boyutunu teşkil eden unsurlardan biri de, Kur'an-ı Kerim okumasını bilme olarak düşünebiliriz. Kur'an-ı Kerim okumanın bizzat ibadet olarak kabul edilmesi, okuyanın övülmesi ve ibadet esnasında Kur'an-ı Kerim'den bazı bölümlerin okunmasının gerekli olması (Fatır, 35/29-30; Enfal, 8/2; Neml, 91-92; Ankebut, 29/45; Fussilet41/26) söz konusu düşüncemizi desteklemektedir. İşte bu düşünceden hareketle 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu çocuklarının Kur'an-ı Kerim'i okumasını ve Kur'an-ı Kerim'in Müslümanların kutsal kitabı olduğunu bilip bilmediklerini öğrenmek amacıyla sorulan soruya alınan cevaplar oldukça önem arz etmektedir.

Günümüz şartlarında, ortaokul ve lise dönemlerinde isteyen öğrencilerin örgün eğitim kurumu olan okullarda Kur'an-ı Kerim okumasını öğrenme imkanları da vardır.<sup>31</sup> Ayrıca yaz aylarında cami ve Kur'an kurslarında da Kur'an öğrenebilirler. 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında çocukların yarıdan fazlasının (%59,4) Kur'an-ı Kerim'i okuma ve tanıma çabası içinde olması önemli bir bulgudur. Çünkü bu öğrenciler ilerleyen yıllarda gerek Milli Eğitim gerek Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde planlı ve programlı bir eğitim alarak Kur'an-ı Kerim öğrenme arzusunu devam ettirmeleri halinde, gayet güzel Kur'an okuyan kişiler olabilirler. Ancak kurslarda Kur'an-ı Kerim öğrendikleri ifade edilen %59,4 oranındaki çocukların Kur'an okuma/öğrenme çabası içerisinde olması, bu çocukların Kur'an'ı gereği gibi okuyabilme imkanına kavuştukları şeklinde anlaşılmalıdır. Gerek ailelerin gerek kurs öğreticilerinin gayretleriyle en azından heceleme aşamasında da olsa Kur'an'ı öğrenme çabasını göstermektedir.

İslam'da ibadet genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılır. Genel anlamda ibadet, dini olan görevlerden başka, Müslüman'ın Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla yaptığı her fiil ibadet olarak nitelendirilir. Özel anlamda ise, Allah ve Rasül'ü tarafından yapılması istenen belli başlı (namaz, oruç, zekât, hac, kurban, Kur'an okuma vb.) davranışlardır.<sup>32</sup> Burada yeri gelmişken çocuklara ibadet alışkanlığı kazandırılmasında dikkat edilmesi gereken birkaç hususu belirtmek faydalı olacaktır.

30 Öcal, Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar, 90

31 Mustafa Öcal, *İmam Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994), 161-164. Ayrıca bk. İsmail Sağlam, *Çocuk ve İbadet* (Bursa: Düşünce Kitabevi, 2003), 110-113

32 Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 233-235.

Sağlam'ın yaptığı çalışmada çocuklara ibadet davranışlarını kazandırabilmek için takip edilecek ilke ve metotlar belirlenmiştir.<sup>33</sup> Bunların yanında Müslüman'ın gerek fert gerek toplum yararına yaptığı her işin ibadet sayıldığı gerçeğinden hareketle, çocuğa öncelikle ana babaya, büyüklere, komşulara, arkadaşlara, akrabalara, kısaca tüm insanlara iyilik yapmanın İslam'da ibadet olarak kabul edildiği ve yapılan iyiliklerin karşılığını Allah'ın dünya ve ahirette vereceği bilincinin kazandırılmasına gayret gösterilmesi gerektiği de söylenebilir. Ayrıca yemeğe besmele ile başlanması, sağ elle ve önünden yenmesi<sup>34</sup>, yemekten sonra elhamdülillâh denilmesi gibi yeme-içme adabı, konuşma adabı, temizlik alışkanlığı, selâmlaşma<sup>35</sup> vb. ibadet konuları çocuğa öğretilmelidir. Yeri geldikçe bunlar günlük hayat içinde çocuğa hatırlatılmadığıdır. Bütün bunları çocukların kalıcı olarak öğrenmesi için bizzat öğreticiler/büyükler tarafından uygulamasının yapılması, tatlı dille telkin edilmesi ve uyguladıkları zaman da çeşitli şekillerde ödüllendirmeler yapılması başta anne baba olmak üzere bütün öğreticilerin dikkat etmesi gereken en önemli unsurlar arasındadır. 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu öğreticileriyle görüşmelerimizde genel ibadet konuları olarak ifade ettiğimiz konuları da öğretmek amacıyla anlatım ve uygulamalar yaptıklarını, kalıcılığını sağlamak amacıyla değişik yöntem ve teknikler uyguladıklarını ifade etmişlerdir.

Öğreticilerin ifadelere katılım düzeyi ile kendilerini mesleki ve pedagojik formasyon açısından yeterli görme durumu ise tabloda verilmiştir.

**Tablo 8:** İfadelere Katılım Düzeyinin 4-6 Yaş Kur'an Kursu İçin Kendini Mesleki ve Pedagojik Formasyon Açısından Yeterli Görme Durumu Bakımından İncelenmesi

		n	Sıra Ort.	Sıra Top.	U	p
Çocuklar ibadetleri öğreniyorlar	Evet	23	14,24	327,50	51,500	0,022*
	Hayır	9	22,28	200,50		
	Toplam	32				
Kur'an-ı Kerim'i öğreniyorlar ve diğer kitaplardan ayırt edebiliyorlar	Evet	23	18,35	422,00	61,000	0,050*
	Hayır	9	11,78	106,00		
	Toplam	32				

\*p<0,05

33 Bunlar: Sevgi kültürünün hâkim olması, bireylerin ilgi ve istekleri dikkate alınması, çocuklara ibadet davranışını kazandırmanın uzun bir program dahilinde yapılması, dini uygulamalarda model oluşturulması, gözlemlene ve gözlem yaptırma, çocuğun dini hayatı tecrübe etmesine imkan tanınması, çocuğun duygu ve düşüncesinin ibadete yönlendirilmesi, teşvik ve sakındırma. Geniş bilgi için bk. Sağlam, *Çocuk ve İbadet*, 204-260.

34 Buharî, "Et'ime" 2; Müslim, "Eşribe", 129.

35 Tirmizi, "İsti'zan", 10.

Tablodaki verilere göre, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu için kendini mesleki ve pedagojik formasyon açısından yeterli gören görevliler ile yeterli görmeyen görevliler arasında "Çocuklar ibadetleri öğreniyorlar" ifadesine katılım düzeyi açısından istatistiksel olarak anlamlı fark bulunmaktadır ( $p < 0,05$ ). Sıra ortalamaları incelendiğinde kendini yeterli görmeyen görevlilerin söz konusu ifadeye katılım düzeylerinin daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

4-6 yaş Kur'an kursu için kendini mesleki ve pedagojik formasyon açısından yeterli gören görevliler ile yeterli görmeyen görevliler arasında "Kur'an-ı Kerim'i öğreniyorlar ve diğer kitaplardan ayırt edebiliyor" ifadesine katılım düzeyi açısından istatistiksel olarak anlamlı fark bulunmaktadır ( $p < 0,05$ ). Sıra ortalamaları incelendiğinde kendini yeterli gören görevlilerin söz konusu ifadeye katılım düzeylerinin daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Seçenekler birlikte değerlendirildiğinde, kendisini mesleki ve pedagojik açıdan yeterli görmeyen öğretmenlerin "Çocuklar ibadetleri öğreniyorlar", kendisini yeterli gören öğretmenlerin ise, "Kur'an-ı Kerim'i öğreniyorlar ve diğer kitaplardan ayırt edebiliyor" seçeneğine daha yüksek bir katılım gösterdikleri görülmektedir. Bunun "ibadet" konularının daha soyut, "Kur'an öğrenme/Kur'an'ı tanıma" konularının ise daha somut olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

#### **2.3.4. Çocukların Kurslarda Öğrendikleri Konuları Uygulama Durumu**

Çocukların kurslarda öğrendiği konuları davranışlarına ne ölçüde yansıttıklarını tespit etmek amacıyla verilen seçeneklere öğretmenlerin katılma durumları aşağıda sunulmuştur.



**Tablo 9:** Çocukların Kurslarda Öğrendikleri Konuları Uygulama Durumuna İlişkin Dağılım

	Kesinlikle Hayır		Hayır		Kısmen		Evet		Kesinlikle Evet	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Kötü davranışların neler olduğunu (yalan, kötü söz vb.) öğreniyorlar	0	0,0	0	0,0	5	15,6	7	21,9	20	62,5
Öğrendikleri kötü davranışlardan uzak duruyorlar	0	0,0	3	9,4	9	28,1	13	40,6	7	21,9
Dini değerleri (doğruluk, yardımlaşma, dayanışma vb.) öğreniyorlar	0	0,0	0	0,0	2	6,3	6	18,8	24	75,0
Öğrendikleri dini değerleri uyguluyorlar	1	3,1	2	6,3	8	25,0	11	34,4	10	31,3
Günlük hayatta karşılaşılan konularla ilgili Hz. Muhammed'in örnek hayatından bolca örnek öğreniyorlar	0	0,0	0	0,0	1	3,1	25	78,1	6	18,8

Tablodaki verilere göre, 4-6 yaş grubu Kur'an kursunda eğitim-öğretim gören çocukların %84,4'ünün kötü davranışların neler olduğunu tam olarak, %16,6'sının da kısmen öğrendikleri görülmektedir. Ancak uygulama konusunda ise, çocukların %62,3'ü öğrendikleri kötü davranışlardan uzak durdukları, %28,1'inin ise kısmen uzak durdukları anlaşılmaktadır. Yine uygulama konusunda %9,4 oranındaki çocuğun da öğrendiklerini uygulamadığı ortaya çıkmaktadır.

Diğer taraftan çocukların %93,8'inin dini değerleri (doğruluk, yardımlaşma, paylaşma, dayanışma vb.) tam olarak, % 6,3'ünün de kısmen öğrendikleri yine öğreticiler tarafından belirtilmiştir. Öğrendikleri dini değerleri uygulama konusunda ise, çocukların %65,7'sinin tamamen, %25,0'inin de kısmen uyguladığı görülmektedir. Yine %9,4'ünün de uygulamadığı anlaşılmaktadır.

Her iki grup seçenek birlikte değerlendirildiğinde, çocukların öğrendiklerinin büyük bir kısmını uyguladığı anlaşılmaktadır. Çok az da olsa uygulayamayan çocukların olduğu, bunların da henüz 4-5 yaşlarındaki çocuklar olduğu kanaatindeyiz. Bu sonuç çocukların öğretilen gerek kötü davranışlardan sakınma gerekse öğrendikleri dini değerleri uygulama bakımından oldukça başarılı olduklarını, kursların amacına uygun olarak ilerlediğini göstermektedir. Bunu öğreticilerin ifadeleri de desteklemektedir.

*"Kursta yapılan etkinlikler, kazanımlar ve ahlaki değerler çocukların büyük çoğunluğuna etki ediyor. Çocuklar da öğrendikleri iyi değerleri uyguluyorlar, kötü davranışlardan da kaçınıyorlar. Çocuklar bunları severek ve isteyerek yapıyorlar. Velilerden geri dönüşler oldukça güzel."* (KKÖ 5)

*"Bazılarının yaşı küçük olmasına rağmen çok güzel kavrayabiliyorlar. Biz anlattıklarımızın olumlu etkilerini çocuklarda görebiliyoruz. En önemlisi de ailelerin memnun kaldıklarını her seferinde bize söylemeleri. Hatta aileler yanlış yaptıklarında bile çocukların onları uyardıklarını haber alıyoruz. Dolayısıyla çocuklar öğrendiklerini uyguluyorlar."* (KKÖ 10)

Çocukların, ibadet ve dini değerler gibi konular başta olmak üzere öğretilen konuların davranış boyutu ile ilgili bir takım kazanımlar elde edebilmeleri için, anne-baba ve öğreticilerin bu konularla ilgili olumlu tutum ve davranışlara sahip olmasının önemli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü çocukların gözleri bir kamera, kulakları bir kayıt cihazı gibi gördüklerini ve duyduklarını aynen alırlar. Hatta çocukların gözleri kulaklarından daha hassastır. Bu nedenle çocuklar üzerinde gördükleri, dinlediklerinden daha etkilidir. Dolayısıyla çocukların öğretilenleri davranış haline getirmelerinde, başta anne-baba olmak üzere eğitim ve öğreticileri kendilerine rol model almaları olağan bir durumdur. Bu nedenle çocuğun eğitim görevini üstlenenlere düşen en önemli görev, onlara güzel bir rol model olabilmektir.

Diğer taraftan öğreticilerin hemen hemen tamamı (%96,9) çocuklara öğrettikleri konular ve günlük hayatta karşılaşılan olaylarla ilgili Hz. Muhammed'in örnek hayatından bolca aktardıklarını belirtmişlerdir. Bu son derece olumlu bir tablodur. Çocuklara Hz. Peygamber sevgisi verebilmek için ve bilhassa O'nun insanlara ve özellikle çocuklara karşı tavır ve davranışlarından örnekler sunmak oldukça önemlidir. Çünkü Hz. Peygamber'in hayatında onun genelde tüm canlılara, özelde ise çocuklara karşı olan sevgisi, tavır ve davranışları<sup>36</sup> ile ilgili çok sayıda rivayet vardır. Kurt'un araştırmasına göre de, çocukların büyük çoğunluğu (%99,2) Hz. Peygamber'i bilmekte, sevmekte ve örnek almaya çalıştıkları velileri tarafından belirtilmektedir.<sup>37</sup>

36 Bu rivayetlerden bir kaçışunlardır: Buhari, "Edeb", 80; "Hudud", 10; Tirmizi, "Birr", 12; Buhâri, "Menakıb", 23; Müslim, "Fedail", 81; Ebu Davud, "Edeb", 66. Geniş bilgi için bk. Şakir Gözütok, *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Eğitim Metodları (Buhari ve Müslim Örneği)* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 67-72.

37 Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri...*, 62.

İslam'ın temel kaynaklarının Kur'an ve Sünnet olması hasebiyle, günlük hayatta karşılaşılan bir problemi çözmede, bir konu hakkında çalışıp bilgi üretmede, cevabı aranan herhangi bir soruda Müslümanlar için Hz. Peygamber'in söz, fiil ve davranışları her alanda önem taşımaktadır.<sup>38</sup> Çünkü âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed'in, Müslümanlara her alanında örnek teşkil ettiği Kur'an-ı Kerim'de belirtilmektedir: "İçinizden Allah'ın lütfuna ve âhret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır" (el-Ahzab 33/21).

### **2.3.5. 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Öğrenme-Öğretme Süreci ve Kurslarda Uygulanan Öğretim Programına İlişkin Öğretici Görüşleri**

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında eğitim-öğretimin mevcut durumunu ve öğretim programının ihtiyaç ve beklentileri ne ölçüde karşıladığını belirlemek amacıyla da öğreticilerin görüşlerine başvurulmuştur. Bu çerçevede 2018-2019 eğitim-öğretim yılında uygulamaya konulan "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı"nın yapısı, öğrenme-öğretme sürecine aktarılması ve kurslarda uygulanan materyaller öğreticilerin görüşleri doğrultusunda ele alınacaktır.

Söz konusu program, din eğitiminde yaş sınırlamasının kaldırılmasıyla birlikte, toplumun her kesiminden gelen talepler doğrultusunda hazırlanan ve uygulanmasına başlanan bir programdır. Program ilk olarak 2013-2014 eğitim-öğretim yılında uygulamaya konulmuştur. Akademisyenler, pedagoglar, Kur'an kursu öğreticileri ve okul öncesi öğretmenlerinin görüşleri alınarak çoklu katılım anlayışıyla hazırlanan program,<sup>39</sup> uygulanmaya başlanmasıyla birlikte erken çocukluk dönemi din eğitiminin sağlıklı bir şekilde verilmesi yolunda önemli bir yaygın din eğitimi faaliyeti olarak yerini almıştır. Bununla birlikte Başkanlığın, yaygın din eğitime yönelik hazırlanan diğer programlarda olduğu gibi 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları program ve materyallerinin, muhatapların ilgi, ihtiyaç ve beklentileri göz önünde bulundurularak yeniden yapılandırılmasına büyük önem ve emek verdiği görülmektedir. Hazırlanan öğretim programının çocukların gelişim dönemlerine uygun olup olmadığını, materyallerin kurslarda uygulanabilirliğini tespit edebilmek amacıyla öğreticilerin görüşlerine başvurulmuştur.

38 İsmail Sağlam, "Hz. Peygamberin Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002): 169.

39 *Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu) 2018*, 5.

**Tablo 10:** 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Uygulanan Öğretim Programına İlişkin Öğretici Görüşleriyle İlgili Dağılım

	Kesinlikle Hayır		Hayır		Kısmen		Evet		Kesinlikle Evet	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
4-6 Yaş Kur'an kursu öğretim programı öğrencilerin gelişim çağlarına uygundur	2	6,3	5	15,6	16	50,0	6	18,8	3	9,4
Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hazırlamış olduğu materyaller kurslarda uygulanabilirliği vardır	0	0,0	4	12,5	13	40,6	9	28,1	6	18,8

Tablodaki veriler incelendiğinde, öğretmenlerin %28,2'si kurslarda uygulanan öğretim programının öğrencilerin gelişim dönemlerine uygun olduğunu, %50,0'si kısmen uygun olduğunu ve %21,9'u da uygun olmadığını görüşündedirler. Yine öğretmenlerin %36,9'u Başkanlığın hazırlamış olduğu materyallerin kurslarda uygulanabilir olduğunu ifade etmesine rağmen, %40,6'sı kısmen uygulanabilir olduğunu, %12,5'i de uygulanamaz olduğunu belirtmiştir. Bu sonuçlar, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu öğretim programlarının (kazanım, Performans, etkinlik ve proje ödevleri) öğrencilerin seviyesine tam olarak uygun olmadığını göstermektedir.

Yağcı'nın yapmış olduğu çalışmada öğretmenlerin bazıları, öğretim programının amaca uygun ve uygulanabilir olduğunu belirtmesine karşın, bazıları programda belirtilen amaçlara ulaşabilmek için öğreticiye önemli sorumluluk düştüğünü, bazı öğretmenlerin de programın uygulanabilirliğinin zor olduğunu ifade ettikleri belirtilmiştir.<sup>40</sup> Ayrıca Gün'ün araştırmasında ise, öğretmenlerin öğretim programına ilişkin görüşleri incelenmiş ve öğretmenlerin %88,9'u programın öğrencilerin seviyesine uygun olduğunu, %11,1'i de uygun olmadığını belirtmiştir.<sup>41</sup> Çalışmalar arasındaki oluşan bu farkın yer, zaman ve öğretmenlerden kaynaklandığı kanaatindeyiz.

40 Samet Yağcı, *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4 – 6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)* (İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 121-123.

41 Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda ...", 43-44.

Olumsuz görüş bildiren öğretmenlerden bazılarıyla yapılan görüşmelerde öğretmenlerin verdiği cevaplar konuya açıklık getirmiştir. Bu görüşleri vermeden önce 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları öğretim programı uygulama esasları hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

4-6 Yaş grubu Kur'an Kursları öğretim programı, Dini Bilgiler 1-2 ve Kur'an-ı Kerim 1-2 olmak üzere iki ayrı öğrenme alanından oluşmaktadır. Öğretim programında yer alan Kur'an-ı Kerim-1<sup>42</sup> ve Dini Bilgiler-1<sup>43</sup> alanlarında verilmek istenen kazanımların tamamı 162 saat olarak planlanmıştır. Aynı durum Kur'an-ı Kerim-2<sup>44</sup> ve Dini Bilgiler-2<sup>45</sup> öğrenme alanları için de geçerlidir. Yaz döneminde 135 saatlik, kış döneminde ise 108 saatlik alternatifi uygulayacak olan öğretici, 162 saatlik hazırlanmış olan kazanımlardan öğrencilerin ilgi ve ihtiyacına göre kazanımları belirleyerek etkinlikleri uygulayacaktır.<sup>46</sup> Programı uygulayacak öğretici için "Kur'an Kursları Öğretici Kitabı (4-6 Yaş Grubu) 1-2"<sup>47</sup> ve "Öğrenci Etkinlik Kitabı 1-2"<sup>48</sup> ayrıca öğrenciler için de "Kur'an Öğreniyorum 1-2-3"<sup>49</sup> hazırlanmıştır.

Bu açıklamalardan sonra 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları gerek öğretim programı gerekse öğretici kitaplarıyla ilgili görüş bildiren öğretmenlerin bazılarının konuyla ilgili görüşler aşağıda verilmiştir.

*"Hazırlanan program 5-6 yaşlar için uygulanabilir olmakla birlikte, 4 yaş çocuklar için çok da uygun değildir. Çünkü 4 ve 6 yaş çocukları arasında öğrenme açısından ciddi fark vardır."* (KKÖ 7)

*"Kitaplarda verilen hikâyelerin çocukların seviyesinin üstündedir. Çünkü anlatılan hikâyeler çocuklar tarafından zaman zaman tam olarak anlaşılammaktadır."* (KKÖ 2)

42 Kur'an-ı Kerim'i Tanıma, Harfleri Tanıma ve Ezber (Her hafta 2-3 harf şeklinde planlanmıştır).

43 Ünite konuları şu şekildedir: Dua, Şükür ve Özür Dileme, Sevgi ve Merhamet, Saygı, Sorumluluk, Yardımlaşma, Sabır, İyilik, Dürüstlük, Doğruluk ve Adalet.

44 Kur'an Harflerini Tanıma ve Ezber: Harfleri, Harekeleri Tanıma ve Ezber, Cezm, Şedde, Tenvin İşaretlerini ve Uzatma Harflerini Tanıma ve Ezber, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Ezber.

45 Allah'ı Seviyorum, Peygamberimi Seviyorum, Kitabımı Seviyorum, İnsanları Seviyorum, Kâinatı Seviyorum, Dinimi Seviyorum, Dini Mekânlarımı Seviyorum, Vatanımı Seviyorum, Bayramlarımı Seviyorum.

46 Geniş bilgi için bk. Yağcı, *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı...*, 121; *Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)*, 3-9.

47 Kur'an Kursları Öğretici Kitabı (4-6 Yaş)-1 ve 2 olmak üzere iki kitap şeklinde hazırlanmıştır. Her iki kitap da 3'er bölümden oluşmakta ve ilk iki bölümü Temel Dini Bilgiler ve üçüncü bölümü de Kur'an-ı Kerim konularını ihtiva etmektedir.

48 4-6 yaş "Öğretici Kitabı"nın ekidir. İki bölümden oluşmaktadır: 1. Bölüm: Dini Bilgiler 2. Bölüm: Kur'an'ı Kerim Etkinlik kitabıdır.

49 Kur'an Öğreniyorum 1-2-3 Kitapları Harfler, Harekeler, Duâ ve Sureler serilerinden oluşmuştur. Kur'an'ı Kerim öğrenme alanına yönelik geliştirilen Kur'an öğreniyorum 1-2-3 serisi, belirtilen konuların çeşitli etkinlikler ve oyunlar yoluyla işlenmesine yönelik hazırlanmıştır. Çocukların bilişsel, fiziksel, duygusal ve sosyal gelişimine katkı sağlanması ve hedeflenen kazanımlara daha kolay ulaşılması amaçlanmıştır.

*“Kazanımlar yaş farkına göre tekrar düzenlenmelidir. Pek çok kazanım çocukların -özellikle 4-5 yaşlar- uygun değil. Ayrıca farklı yaşlardaki çocukların bir sınıfta eğitim verilmesi de başarıyı düşürmektedir.” (KKÖ 6)*

*“Her yaş çocuğun algı ve dikkati farklıdır. Dolayısıyla öğretici programının hatta kitapların bile ayrı hazırlanması gerekir. Her yaş grubu çocukların seviyesine uygun etkinlik, kazanım ve program hazırlanmalıdır. Ayrıca sınıflar da ayrılmalıdır. Büyük çocuklara bir şeyler öğretmek için küçükleri susturmak zor oluyor.” (KKÖ 10)*

*“Programı kendimiz mümkün olduğunca öğrenci seviyesine indirmeye çalışıyoruz, ancak özellikle 4 ve 5 yaşlar için hazırlanan program daha da sadeleştirilmelidir.” (KKÖ 8)*

Görüldüğü gibi, öğreticilerin bazıları öğretim programının eksikliklerinin olduğunu ifade etmişlerdir. 4-6 yaş çocukları arasında öğrenme kapasitesi ve dikkat açısından ciddi fark olduğunu, bu nedenle kazanımların bütün çocukların seviyelerine göre olmadığını ve farklı yaş ve öğrenme aralığındaki çocukların aynı öğretim programına dahil edilmesinin doğru olmadığını, dolayısıyla her yaşa özgü yeniden öğretim programı hazırlanmasını istemektedirler. Ayrıca öğretici kitaplarıyla ilgili de sıkıntılar olduğu, kitapların öğrenci seviyesine uygun olmadığını ya her yaş dönemi için ayrı kitap hazırlanmasını ya da 4-6 yaş grubunda bulunan tüm çocuklara hitap edebilecek seviyede yeniden öğretici kitaplarının hazırlanmasını istemektedirler.

Bu sonuçlar, gerek programda ve gerekse kitaplarda yer alan bir kısım konuların bütün öğrencilerin seviyesine hitap edecek seviyede olmadığını göstermektedir. Konuyla ilgili yapılan diğer çalışmalarda da benzer sonuçların olduğu, benzer konulara dikkat çekildiği ve öğreticilerin bu konularda yaşadığı sıkıntılar görülmektedir.<sup>50</sup> Bununla birlikte öğretim programındaki kazanımların da çocukların gelişim düzeylerine uygun olmadığı yönündeki bulgularımız Tosun ve Çapçioğlu'nun çalışmasında da ortaya konulmuştur. Nitekim 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları öğretim programını inceleyen Tosun ve Çapçioğlu, Dini Bilgiler 1 ve 2 kazanımlarında yer alan sevgi, saygı, merhamet, adalet, paylaşma, yardımlaşma, sabır, iyilik, doğruluk ve güvenilirlik, şükür, görev ve sorumluluk gibi kavramların soyut kavramlar olduğunu, dolayısıyla yaş seviyesi itibarıyla bu kavramları tanıma konusunda çocukların yetersiz kaldıklarını belirterek, kazanımların çocukların seviyelerine uygun olmadığını belirtmişlerdir.<sup>51</sup>

Sonuçlar, DİB'in bu konuda gerekli çalışmayı zaman kaybetmeden yapmasının önemini göstermektedir. Gerçi Başkanlık bütün öğrencilerin aynı ortamda olmasından dolayı yaşanan problemin farkındadır. Çünkü “2017-2018 Eğitim-

50 Yağcı, *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı...*, 122-123.; Gün, “Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda ...”, 44-45.

51 Cemal Tosun - Fatma Çapçioğlu, “4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015): 712-713.

Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları'nda, öğrenci sayısının yeterli olduğu ve fiziki şartları da uygun olan kurslarda sınıfların aynı yaştaki öğrenciler tarafından oluşturulacağını ifade etmiştir.<sup>52</sup> Ancak fiziki şartların yeterli olmaması, öğretici yetersizliği vb. sebeplerden olsa gerek, anket uygulanan kursların bir kaç dışında böyle bir uygulama tespit edilememiştir.

### 2.3.6. 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Öğrencilerin Öğrenme Güçlüğü Çektiği Konulara İlişkin Görüşler

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında çocukların öğrenme güçlüğü çektiği alanlar varsa, bunların neler olduğunu tespit etmek ve hangi alanlarda güçlük çektiğini açıklığa kavuşturmak, eğitim-öğretimde istenilen verimin elde edilebilmesi adına önemlidir. Yukarıda ifade edildiği gibi öğrencilerin çoğu, öğretim programının öğrenci seviyesine uygun olduğu görüşünde olsalar da öğrenmede bazı sorunların olduğu bir gerçektir. Bu noktada öğrenme güçlüğü çekilen ve öğrenmede sorun alanları oluşturan konuların neler olduğunun bilinmesi sorunun çözümüne katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Bununla birlikte, DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları için kitaplar hazırlamış öğrenci ve öğretmenlerin hizmetine sunmuştur. Bu kitaplar görsel açıdan oldukça etkileyicidir. Etkinliklerle zenginleştirilmiş bu kitapların, eğitim-öğretime ne derece katkı sağladığı da değerlendirilmek istenmiştir. Bu nedenle konuyla ilgili öğretmenlerin seçenekleri değerlendirme durumu aşağıda verilmiştir.

**Tablo 11:** 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Uygulanan Öğretim Yöntemine İlişkin Görüşlerin Dağılımı

	Kesinlikle Hayır		Hayır		Kısmen		Evet		Kesinlikle Evet	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Temel Dini Bilgiler-1	7	21,9	6	19,1	7	21,9	7	21,9	5	15,2
Temel Dini Bilgiler-2	12	33,1	10	27,8	7	19,3	3	8,6	4	11,2
Kur'an-ı Kerim-1	11	31,4	11	31,4	4	12,6	3	9,2	5	15,4
Kur'an-ı Kerim-2	6	19,0	7	21,9	5	15,4	7	21,9	7	21,9

Tabloda görüldüğü üzere, %37,1'i Temel Dini Bilgiler-1, %19,8'i Temel Dini Bilgiler-2, %34,6'sı Kur'an-ı Kerim-1 ve %43,8'i de Kur'an-ı Kerim-2 konularında zorlandıkları görülmektedir. Bu sonuçlar, çocukların bütün konularda zorlandığını

52 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Eğitim Hizmetleri" (Erişim 4 Nisan 2019).

göstermekle birlikte, en fazla zorlandıkları konuların Temel Dini Bilgiler-1 ve Kur'an-ı Kerim-2 konuları olduğu görülmektedir.

Temel Dini Bilgiler-1 konularının daha çok soyut konuları ihtiva etmesi, Kur'an-ı Kerim-2 konularının da daha çok Kur'an harflerini tanıma ve ezberleme, cezm, şedde, tenvin, hareke, uzatma harfleri gibi Kur'an okumaya giriş bölümlerinden oluşması çocukların öğrenme güçlüğü çektiği alanların başında gelmektedir. Doğan'ın yapmış olduğu bir araştırmada da, Dini bilgiler-1 öğrenme alanı kazanımları incelenmiş, okulöncesi dönem çocuğun kavramları tanımlama, ilişki kurma ve kavramlar arası çıkarımda bulunma dönemi olmadığını, bu dönemdeki çocukların sadece kavramları fark edebilecekleri ifade edilmiştir.<sup>53</sup> Gün tarafından yapılan çalışmada da öğrencilerin en fazla öğrenme güçlüğü çektikleri konunun harfleri öğrenme olduğu tespit edilmiştir.<sup>54</sup> Diğer taraftan Uzun'un yapmış olduğu bir araştırmada ise, 4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programında yer alan kazanımların %88'i bilişsel, %7'si duyuşsal ve %5'i de psiko-motor alana yönelik olduğu, dolayısıyla programın duygu temelinden ziyade, bilgi temelli bir din eğitimi faaliyetini öne çıkardığını ifade etmektedir.<sup>55</sup>

Öğrenci bazı konuları öğrenmede zorluk çekiyorsa, bu zorluk öğreticiden ya da öğrenciden kaynaklanabilir. Buradan hareketle öğrencilerin öğrenme güçlüğü çekmesinin önemli önemli sebeplerinden biri de öğreticinin pedagojik formasyon eksikliği olabilir. Öğreticilerin %68,8'inin İmam Hatip Lisesi ve önlisans mezunu olması (bk. Tablo 1) bu görüşümüzü de destekler mahiyettedir. Yaygın din eğitiminin faaliyet alanının geniş olması, hedef kitlenin de çok farklı olmasına (çocuk, genç, yetişkin, yaşlı) neden olmuştur. Ancak bu alanlarda uzmanlık eğitimi almış personel sıkıntısı ciddi boyuttadır.<sup>56</sup> Her ne kadar İlahiyat Fakültesi mezunu personelin sayısı her geçen gün artsa da, uygulama açısından İlahiyat Fakültelerinde de bir takım eksiklerin olduğu ifade edilebilir. Yine İmam Hatip Lisesi ve önlisans mezunları için destekleyici çalışmalar yapılmakla birlikte yeterli olmadığı da bir gerçektir.<sup>57</sup> Öte yandan Korkmaz'ın yaptığı araştırmada<sup>58</sup> Kur'an Kursu öğreticilerinin daha çok Dini Bilgiler dersi için derse hazırlık yaptıkları, Kur'an öğretimi için derse hazırlık yapmadıkları ve yapmaya gerek duymadıkları belirtilmiştir. Ayrıca öğreticilerin ders öncesi hazırlığı oldukça yüzeysel yaptıkları, materyal hazırlama ve dersin kazanımlarını belirleme gibi işlemler konusunda

53 Davut Doğan, "Diyadin İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi) Dini Bilgiler-1 Öğrenme Alanı Kazanımları Üzerine Değerlendirme", *KSÜİFD* 24 (2014): 224.

54 Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda ...", 49.

55 Sümeyra Uzun, *Okul Öncesi Dönem Din Eğitimi (İslam Dini) Programlarının Karşılaştırmalı Değerlendirilmesi Türkiye ve Amerika Örnekleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 59

56 Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda ...", 50.

57 Recai Doğan, "Yaygın Din Eğitiminin Neliği", *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan-Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 306.

58 Korkmaz, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi...*, 125-126.



yeterli ölçüde bilinçli olmadıkları tespit edilmiştir. Benzer sorunların anket uyguladığımız öğretmenler açısından da geçerli olması ihtimali vardır. Kur'an-ı Kerim-2 ve Temel Dini Bilgiler-1 dersinde yaşanan güçlüğü nedenlerinden biri, öğretmenlerin derslere ön hazırlık yapmadan gelmiş olmalarından kaynaklandığı kanaatindeyiz.

Bu bilgilerden hareketle, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu öğretim programında yer alan kazanımların tekrar gözden geçirilerek, öğrenme güçlüğüne neden olan konuların öğrenci seviyelerine uygun olarak yeniden düzenlenmesi önem arz etmektedir. Nitekim öğretim programının bazı kazanımlarının çocukların seviyesinin üstünde olduğu görülmektedir. Özellikle 4-5 yaşlarındaki çocuklar için kavramları tanımlayabilmesi ve bazı bilgileri ezberlemesi gibi istekler seviyelerinin üstündedir. Örneğin, Kur'an-ı Kerim öğretiminde Ayet-el Kürsi ile birlikte pek çok sure ve duanın ezberlenmesi istenmektedir. Yine "Dinimi Öğreniyorum" ünitesinde zekât, hac, oruç ibadetlerinin başlıca faydasını bilir, "Dini Mekânları Seviyorum" ünitesinde Mescid-i Nebevi, Kâbe, Mescid-i Aksa'yı tanır, "Vatanımı Seviyorum" ünitesinde vatan sevgisiyle öne çıkan şahsiyetleri tanır vb. kazanımlar 4-6 yaş grubundaki her çocuğun üstesinden gelebilecek şekilde olmadığı görülmektedir.<sup>59</sup> Ayrıca hazırlanan programın çok da yoğun olduğu bir görülmektedir. Bu nedenle öğrencilerin yaş seviyesi ve öğrenim düzeyi dikkate alınarak gerek kitapların gerekse öğretim programın tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir.

### **2.3.7. 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Karşılaşılan Problemlere İlişkin Görüşler**

Kurslarda karşılaşılan problemleri bizzat kurs öğretmenlerin gözüyle tespit edebilmek amacıyla "Görev yaptığınız Kurslarda karşılaştığınız sorunlar var mıdır?" şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Bu soruya öğretmenlerin %40,7'si hayır, %34,2'si evet ve %25,1'i de kısmen cevabını vermişlerdir. Buna göre kurslarda az veya çok bir problemin varlığından söz edebiliriz.

<sup>59</sup> Her ne kadar, öğretim programının esnek çerçeve öğretim programı şeklinde hazırlandığı, öğrenci seviyesine göre öğreticinin neyi, ne kadar işleyeceğine kendisinin karar vermesi gerektiği belirtilmiş olsa da, farklı yaş grubunda birçok öğrenciyle ve genellikle bir öğreticiyle bunun başarılması zordur. Ayrıca bunu haftalık 18 saatlik süre içerisinde başarması çok da mümkün görülmemektedir.

**Tablo 12:** 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Karşılaşılan Problemlere İlişkin Görüşlerin Dağılımı

Görev yaptığınız Kurslarda karşılaştığınız sorunlar var mıdır?	Seçenekler	n	%
	Evet	13	34,2
	Hayır	11	40,7
	Kısmen	8	25,1
	Toplam	32	100

Kurslarda karşılaşılan problemlerin neler olduğunu tespit edebilmek amacıyla öğretmenlerle görüşmeler yapılmış, yapılan görüşmeler neticesinde en önemli problemler arasında fiziki mekan problemleri, kurslarda karşılaşılan bazı ihtiyaçları temin etme yönünde müftülüklerden yeterli desteği alamama, farklı yaş grubundaki öğrencilerin aynı sınıfta olması, yardımcı personel problemleri, anne-babanın çocuk üzerindeki yanlış tutumu, ailelerin kursları bir kreş gibi görmeleri, eğitim-öğretim problemleri yer almaktadır.<sup>60</sup> 4-6 yaş grubu Kur'an Kursları üzerine yapılan bazı çalışmalarda da, eğitim görülen mekânın fiziksel yetersizliğine ve eğitim-öğretime dair bazı problemlerin olduğuna dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla araştırmalarda çıkan sonuçların çalışmamızın bulgularını desteklediği görülmektedir.<sup>61</sup>

Yarı yapılandırılmış mülakat sorularına verdikleri cevaplardan hareketle, öğretmenlerin kurslarda karşılaştıkları problemlerle ilgili ifadelerinden bazıları aşağıdadır:

*"Çocuklara ders anlatmada zorluk çekiyorum. 4, 5 ve 6 yaşındaki çocukların aynı ortamda bulunması ve dersi dağıtan çocukların sayıca fazla olması beni zorluyor."* (KKÖ 1)

*"Kursumuz gerekli fiziki şartlar oluşmadan 4-6 yaş Kur'an kursu olarak açıldı. Kanaatimce kervan yolda düzülür mantığı ile hareket ediyoruz. Kursun eksiğiyle mi uğraşacağız, çocukların eğitim-öğretimiyle mi? Keşke biz de Milli Eğitim okul öncesi öğretmenleri gibi sadece eğitimle uğraşsak."* (KKÖ 9)

<sup>60</sup> DİB 2017 yılında söz konusu eksik ve problemleri tespit etmek ve eksikleri gidermek amacıyla il ve ilçelere bir form göndererek verilen hizmetin eksik, geliştirilmesi gereken ve beğenilen yönlerini öğretmenler vasıtasıyla doldurulmasını istemiştir. Bu durum, Başkanlığın bu konudaki hassasiyetini ve eksikleri tespit ederek giderme çihetine gidileceğini göstermektedir.

<sup>61</sup> Yağcı, *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı...*, 70-75; Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda...", 53-57; Süleyman Karacelil, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Kur'an Kurslarının Eğitim Problemleri: Şırnak İli Örneği", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013): 274-295. Yine 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursunda eğitim alan çocukların velileri üzerine yaptığı bir çalışmada da 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarındaki fiziki koşullardan ve sınıf ortamından velilerinin memnuniyet düzeyi % 47,8'i olduğu, dolayısıyla çok da memnun görünmedikleri ortaya çıkmıştır. Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ...*, 54.

*"Oyun odamız var, ama oyun bahçemiz yok. Bir kız bir erkek tuvaletimiz var ve 22 öğrencim var. Bazen çok zorlanıyoruz."* (KKÖ 7)

*"Tek odamız var, orada hem oynuyoruz hem ders yapıyoruz. Büyüklerle ders yaparken küçükler oyun oynuyor. Ders dinleyen çocukların da dikkati dağılıyor."* (KKÖ 11)

*"Müftülüğümüz 4-6 yaş Kur'an kurslarına çok önem veriyor. Ancak bütün ihtiyaçlarımıza yetemiyorlar ki bazı ihtiyaçlarımızı cami derneklerimiz vasıtasıyla karşılıyoruz. Bu durum dernek yöneticilerini bizim üstümüzde bir amirimiz gibi olduğu hissini veriyor. Ve bu durumdan çok sıkıntı çekiyoruz. Bir şey yaptırıcaksak önce dernek başkanını ikna etmemiz gerekiyor."* (KKÖ 2)

*"Yardımcı eleman konusunda sıkıntı çekiyoruz. İŞKUR'dan personel geliyor, ancak 6 ay sonra görev süresi dolduğu için görevi bırakıyor. Yeni görevli gelinceye kadar bir boşluk oluşuyor. Yeni görevli geliyor ona işi öğretinceye kadar zaman geçiyor. Kısaca bir taraftan onlarla uğraşılıyor, bir taraftan ailelerle uğraşılıyor."* (KKÖ 3)

*"Bazı aileler kursu bir kreş gibi görüyorlar. 'Çocuğa bir şey öğretmenize gerek yok. Ben işten dönünceye kadar çocuklarla oynasın bana yeter' gibi cümlelerle bizi çocuk bakıcısı olarak görüyorlar."* (KKÖ 4)

*"Eğitim ve materyal kullanma konusunda eksiklerimin olduğu kanaatine varıyorum. Bu nedenle kendimizi geliştirme konusunda seminere ihtiyacımız var."* (KKÖ 10)

Kurslarda eğitimi yürüten ve organize eden öğreticilerin ifadelerinde de görüldüğü üzere kursun fiziki durumundan, yardımcı personelden, ailelerden, kendilerinden kaynaklanan birtakım problemlerin olduğu görülmektedir. Çalışmamız kapsamında gerek bu yaşanan problemlerin giderilmesi gerekse eğitim-öğretimin daha etkin ve kalıcı olması için öğreticilerin önerileri de vardır. Öğreticilerin kurslarla ilgili önerilerinden bazıları şöyledir:

*"Öğreticilerin eğitim seminerleriyle bir an önce daha donanımlı hale getirilmesi bu kursların başarıya ulaşmasında önemli etken olacaktır."* (KKÖ 5)

*"Seviyeleri aynı olmadığı için 4, 5 ve 6 yaşında olan çocukların kitapları da ayrı hazırlanmalı. Çünkü anlatılan hikâyeyi, yapılan dramayı yaştan dolayı hepsi anlamıyorlar."* (KKÖ 3)

*"Sınıfta 10-12 öğrenci ideal olanı. Bu sayı 20'ye çıktığı zaman tek öğreticiyle kaliteli bir eğitim yapılmıyor. Bu nedenle sayının fazla olduğu yerlere ikinci görevli mutlaka verilmelidir."* (KKÖ 7)

*"Bayanları okutan hoca kursun yöneticisi, başımızda amirlik yapıyor, işimize karışıyor. Müftülük karışıyor, dernek karışıyor, aileler karışıyor. Bazen biz de ne yapacağımızı karıştırıyoruz."* (KKÖ 9)

*"Daimi statüde yardımcı eleman ihtiyacımız var. Çünkü bir görevliye çocuklar alışıyor, süresi dolduğu zaman o gidiyor, yerine bir başkası geliyor. Çocuklar yeni görevliye alışmakta zorlanıyorlar."* (KKÖ 1)

*"Yardımcı personelleri kendimiz seçsek çok güzel olacak. Çünkü gelen kişi 4-6 Yaş Kur'an Kurslarının yapısına uygun özellikte olmuyor bazen."* (KKÖ 2)

*"Kursun yöneticisi bayanları okutan hoca hanım. Bu durum bazı sorunları beraberinde getiriyor. Davul bende tokmak başkasında gibi bir durum. Bu nedenle 4-6 yaş kursların yöneticisi ayrı olmalıdır."* (KKÖ 4)

*"Ders saatleri yeterli gelmiyor. Oyun, ders, yemek gibi bütün faaliyetler belli saate sıkıştırılınca eğitime çok fazla zaman kalmıyor."* (KKÖ 10)

## SONUÇ

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları, yaygın din eğitiminde yeni sayılabilecek bir uygulama alanı olarak din eğitimcilerinin üzerinde araştırma yapması gereken önemli bir faaliyet alanıdır. Yapılan çalışmaların başarıya ulaşması, kurslarda gerçekleştirilen faaliyetler hakkında bilgi elde ederek, bunları değerlendirmekle mümkündür. Dolayısıyla "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri" adlı bu çalışma kapsamında kursların mevcut durumu, eğitim öğretim faaliyetleri ve problemleri konusunda öğreticilere sorular yöneltilmiştir. Gerek anket soruları gerekse yarı yapılandırılmış mülakat sorularına görevlilerin verdikleri cevaplar değerlendirildiğinde aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları din eğitiminde yaş sınırlamasının kaldırılmasıyla birlikte ilk kez 2013-2014 eğitim-öğretim yılında 10 ilde faaliyetlerine başlamıştır. DİB'in en önemli yaygın din eğitimi faaliyetleri arasında yer alan 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarına her geçen yıl talebin arttığı görülmektedir. Bu talepler, hem toplumun okul öncesi döneme yönelik çocukların din eğitimi ihtiyacını ve beklentilerini göstermesi hem de 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının kısa zaman içerisinde hızla yaygınlaşması açısından önemli olduğunu göstermektedir.

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu öğreticilerin yarıya yakını (%44,9) mesleki ve pedagojik formasyon açısından kendilerini yeterli görürken, %31,0'i kısmen yeterli görmekte ve %24,1'i de yeterli görmemektedir. Yeterli görmeyenlerin çoğunluğunu İmam Hatip Lisesi mezunlarının oluşturduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte bu kurslarda görev yapabilmek için sadece sertifika programında alınan eğitimin tek başına yeterli olmadığı, alanında uzman hocalar tarafından uzun süreli hizmetiçi eğitim seminerlerinin verilmesinin gerekliliği anlaşılmaktadır. Bu nedenle DİB'in 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında öğretici görevlendirmelerinde dini yükseköğretim mezunu görevlileri tercih etmesi, İlahiyat fakültelerinin program çeşitliliğine gitmesi ve öğreticilere uzun süreli hizmetiçi eğitim semineri verilmesi mesenin çözümünde olumlu katkı sağlayacaktır.

Kurslarda görev yapan öğretmenlerin yaklaşık üçte ikisi (%65,6) 30 yaş ve altında ve %71,9'u ise 1-5 yıl arası DİB bünyesinde görev yaptıkları tespit edilmiştir. Bu sonuçlar, görevlilerin büyük çoğunluğunun göreve yeni başlayan ve mesleki kıdemleri yeni olan öğretmenlerin oluşturduğunu göstermektedir.

Kurslara devam eden çocukların hemen hemen tamamının (%93,7) Allah'ın varlığı ve birliğini, Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve peygamberi olduğunu büyük ölçüde öğrendikleri görülmektedir. Bu sonuçlar, din eğitimi için kursların önemini ortaya koymakta ve 4-6 yaş grubu çocuklar için son derece olumlu bir tablo olduğunu göstermektedir.

Kursların öğretim programı hakkında görevlilerin %71,9'u (%50,0'si kısmen uygun, %21,9'u da uygun değil) uygun olmadığını belirtmişlerdir. Uygun olmadığını ifade eden öğretmenler, kazanımların 4-6 yaş çocukların seviyesinin üstünde olduğunu, 4 ve 6 yaş aralığında bulunan çocukların arasında ciddi manada öğrenme açısından fark olduğunu, bu nedenle programın her yaş için ayrı ayrı hazırlanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Öğrencilerdeki yaş farkı ile ilgili bu sonuç, program geliştirme çalışmalarında ve diğer konularda ilgililer tarafından dikkate alınması gerektiğini göstermektedir.

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları üzerine yaptığımız bu araştırmada, öğretmenlerden elde ettiğimiz veriler doğrultusunda kurslarda bir takım problemler olduğu da tespit edilmiştir. Bu problemler arasında fiziki mekân problemleri, farklı yaş grubundaki öğrencilerin aynı sınıfta olması ve yardımcı personel problemleri en başta gelen problemler arasındadır. Bunların yanında kurslarda bazı ihtiyaçları temin etme yönünde müftülüklerden yeterli desteği alamama, anne-babanın çocuk üzerindeki yanlış tutumu, ailelerin kursları bir kreş gibi görmeleri ve eğitim-öğretime dair problemler tespit edilen problemler arasındadır.

Birtakım eksiklerine rağmen güvenli, denetlenebilir ve şeffaf bir din eğitimi uygulamasını oluşturan 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları, okul öncesi dönem çocuğunun din eğitimi ile ilk tanıştığı yer olması ve bu sayede gelecek nesillerinin dini ve ahlaki ilkelerle küçük yaşlardan itibaren tanışarak, sağlıklı bir eğitim almaları açısından son derece önemli olduğunu belirtmek gerekir. Bu nedenle, tespit edilen eksiklerinin hızlı bir şekilde giderilmesi din eğitimi açısından bir gerekliliktir.

Yapılan bu çalışma, 4-6 Yaş Grubu Kur'an kursu öğretmenleri ile yapılan anketlerden, görüşmelerden, gözlemlerimizden ve alandaki literatüre dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada dile getirilen görüşler örneklemimizle sınırlıdır. 4-6 yaş grubu Kur'an kursları üzerinde daha ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç vardır. Yapılan çalışmaların öğrenci görüşlerine dayalı olarak yapılması da faydalı olacaktır.

## KAYNAKÇA

- Aköz, Fatma. *Kur'an Kursu Öğrencilerinin Gözüyle Öğreticilerin İletişim Davranışlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi (Diyanet İşleri Başkanlığı Konya İl Merkezindeki Yatılı Kız Kur'an Kursları Örneği)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Armaner, Neda - Ökmen, Zeki. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodik Değerler*. İstanbul: MEB, 1960.
- Aşkoğlu, Nevzat Yaşar. "Günümüzde Kur'an ve Hadis Öğretimi Üzerine". *Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu*. Ankara, 20-21 Kasım 1997 Ankara: Tömer Dil Eğitim Merkezi, 1997.
- Ay, Mehmet Emin. *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2002.
- Ay, Mehmet Emin. *Problem ve Beklentileriyle Türkiye'de Kur'an Kursları*. İstanbul, Düşünce Kitabevi, 2005.
- Ayhan, Halis. *Din Eğitimi ve Öğretimi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Vakfı Yayınları, 1997.
- Başal, Asude Handan. *Okul Öncesi Eğitimin İlke ve Yöntemleri*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2005.
- Başkurt, İrfan. *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2013.
- Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. Ankara: İnkılap Kitabevi, 1997.
- Bilgin, Beyza. "Okul Öncesi Çağı Çocuğunda Din Duygusu". *MEGSB Din Öğretimi Dergisi* 7 (1986): 14-28.
- Buyrukçu, Ramazan. *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği)*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 1999.
- Canan, İbrahim. *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*. Ankara: Işık Akademi Yayınları, 2014.
- Çelebi, Ahmet. *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*. Çev, Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınevi, 1976.
- Çubukçu, İbrahim Agah. *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Dam, Hasan. "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi". *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. Ed. Mustafa Köylü. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Doğan, Davut. "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi) Dini Bilgiler-1 Öğrenme Alanı Kazanımları Üzerine Değerlendirme". *KSÜİFD* 24 (2014): 200-225.
- Doğan, Recai. "Yaygın Din Eğitiminin Neliği". *Din Eğitimi El Kitabı*. Ed. Recai Doğan-Remziye Ege. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Gözütok, Şakir. *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Eğitim Metodları (Buhari ve Müslim Örneği)*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Er, Hamit. "Kur'an'a Göre Düşünen İnsan Yetiştirme". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 8 (2001): 176-181.

- Gün, Ayşegül. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016): 33-66.
- Işıkdöğən, Davut-Korukcu, Adem. "Yaz Kur'an Kurslarında Kur Sistemi ve Kur'an Kursu Öğreticilerinin Bu Sisteme Bakışı", *AÜİFD* 49/1 (2008), 201-221.
- İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*. Çev. M. Şerafettin Yaltkaya. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- İnce, Abdullah-Cevherli, Kübra. "Dezavantajlılığın Giderilmesinde Kur'an Kurslarının Rolü: Sakarya'daki Kadınlar Örneği". *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019): 495-524.
- İnce, Abdullah. "Türkiye'de Yetişkin Kadınlara Yönelik Kur'an Kursları Politika ve Uygulama Önerileri". *Seta Analiz*, Vol. 234. Erişim: 13.08.2019 <https://www.setav.org/analiz-turkiyede-yetiskin-kadinklara-yonelik-kuran-kurslari-politika-ve-uygulama-onerileri>.
- Karacelil, Süleyman. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Kur'an Kurslarının Eğitim Problemleri: Şırnak İli Örneği". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013): 274-295.
- Kazıcı, Ziya. *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, İstanbul 1995.
- Koç, Ahmet. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. Ed. M. Köylü-N. Altaş. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Korkmaz, Mehmet. "Yaygın Din Öğretiminde Yeterlik Ölçeği Geliştirme Süreci: Kur'an Kursu Öğreticileri Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Ölçeği Örneği". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/28 (2010): 239-265.
- Korkmaz, Mehmet. *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Köylü, Mustafa-Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 yaş)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Kurt, İbrahim. *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2017.
- Kuş, Elif. *Sosyal Bilimlerde Bilgisayar Destekli Nitel Veri Analizi, Örnek Program NVivo ile Gösterimler*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2006.
- Mehmedoğlu, Yurdağül. *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Oruç, Cemil. *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları 2011.
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: TVD Yayınları, 2007.
- Sağlam, İsmail. "Hz. Peygamberin Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002): 167-190.
- Sağlam, İsmail. *Çocuk ve İbadet*. Bursa: Düşünce Kitabevi, 2003.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Tosun, Cemal-Çapçoğlu, Fatma. "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015): 705-720.

- Uzun, Sümeýra. *Okul Öncesi Dönem Din Eğitimi (İslam Dini) Programlarının Karşılaştırmalı Değerlendirilmesi Türkiye ve Amerika Örnekleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Vergote, A. "Çocukta Din". Çev. Erdoğan Fırat. *AÜİFD* 22, (1978): 317.
- Yağcı, Samet. *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4 – 6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)*. İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*. Ankara: DİB Yayınları, 1983.
- Yılmaz, Emre. "Din Görevlilerinin Mesleki Doyum Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma", *OPUS-Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 9/17 (2019): 104-122.
- Yorulmaz, Bilal. "Kur'an Kursu Öğreticileri ile Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)". *Öneri Dergisi* 10/39 (2013): 154.
- Yorulmaz, Bilal. "Okul Öncesi Dönem Din Eğitimi ve Tarihsel Süreci". *Kur'an Kursları Öğretici Kitabı*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Strateji Geliştirme". Erişim 29 Nisan 2018. <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/istatistikler>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Eğitim Hizmetleri". Erişim 24 Mart 2019. <https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Eğitim Hizmetleri". Erişim 4 Nisan 2019. <https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr-kur'an-kurslar-uygulama-esaslari>.

### EK 1. Kur'an Kursu Öğreticileri Görüşme Formu Kodları

No	İl/ilçe	Cinsiyet	Yaş	DİB'de Görev Süresi	4-6 Yaş Görev Süresi	Kod
1	Zonguldak	Kadın	27	3	1	KKÖ 1
2	Zonguldak	Kadın	32	7	1	KKÖ 2
3	Zonguldak	Kadın	25	1	1 (Fahri)	KKÖ 3
4	Zonguldak	Kadın	29	2	2 (Fahri)	KKÖ 4
5	Çaycuma	Kadın	21	1	1 (Fahri)	KKÖ 5
6	Çaycuma	Kadın	23	2	2	KKÖ 6
7	Çaycuma	Kadın	34	10	3	KKÖ 7
8	Çaycuma	Kadın	29	5	2	KKÖ 8
9	Çaycuma	Kadın	22	1	1 (Fahri)	KKÖ 9
10	Çaycuma	Kadın	23	2	2 (Fahri)	KKÖ 10
11	Çaycuma	Kadın	31	7	3	KKÖ 11



## Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Felsefesinde Nefsin Varlığı, Tanımı ve Cevherliği\*

### *The Existence of the Soul, Its Definition and Its Being A Substance in the Philosophy of Abu Al-Barakat al-Baghdadi*

**Ersan TÜRKMEN**

Öğr. Gör. Dr., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı  
Instructor Dr., Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy  
Ortahisar/Trabzon, Turkey  
ersanturkmen91@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-4432-0896

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 21 Ağustos / August 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 23 Ekim / October 2019  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2019  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 241-256

#### **Atıf / Cite as**

Türkmen, Ersan. "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Felsefesinde Nefsin Varlığı, Tanımı ve Cevherliği". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2019): 241-256

**Doi:** 10.33460/beuifd.608907

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal olmadığı teyit edildi.

*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### **Yayın Hakkı / Copyright®**

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.

*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Bu çalışmada nefis konusuna ilişkin nefsin varlığı, tanımı ve cevherliği problemleri merkeze alınarak Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin görüşleri incelenmiştir. Bağdâdî başta el-Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme olmak üzere kaleme aldığı eserlerinde filozoflarla hesaplaşmayı tercih ederek, nefis konusu da dahil olmak üzere önceki filozofların birçok görüşünü ciddi eleştiriye tâbi tutmuştur. Filozof bu meseleler kapsamında nefsin varlığını şuur, nefsin sürekli kendini idrak etmesi ve hüviyetin teklifi yollarıyla ispat etmeye çalışır. Ancak filozofun nefsin varlığıyla ilgili olan düşüncesini oluşturan esas konu şuur meselesidir. Nefsin tanımı söz konusu olunca da Bağdâdî Aristoteles'ten aktarılan ve daha sonra Meşşâî filozoflar tarafından kabul edilen tanımı, nefsin manasını karşılamadığı için eleştirerek kapsamlı bir tanım yapmaya çalışır. Filozof ortaya attığı tanımda Eflatun'un felsefesinden istifade etmesiyle birlikte, şuur ve idrak türünden olan

\* Bu makale yazarın Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda 2019 tarihinde savunduğu "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'de Metafizik" adlı doktora tezi temel alınarak hazırlanmıştır.

*nefsânî eylemleri belirleyici unsur olarak kabul eder. Nefsin cevherliği ise filozof, Meşşâî filozofların benimsedikleri kuvvelerin çoğalması görüşünü eleştirir ve kuvvelerin teklifini ileri sürerek nefsin cevherliğini ispatlar. Nitekim bu bağlamda özellikle Meşşâî filozoflar tarafından ortaya atılan delilleri tenkit ederek farklı bir yaklaşım sunmak şekliyle kendini diğer filozoflardan ayırır.*

**Anahtar Kelimeler:** İslam felsefesi, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Nefs, Eflatun, Aristoteles, İbn Sînâ, Meşşâî.

**Abstract:** *In this study, subject of soul, definition and the essence problems of the soul (an-nafs) are centered and the views of Abu al-Barakât al-Baghdâdî are examined. Baghdadi, especially in al-Kitâbu al-Mu'tabar fi'l-hikmah, has criticized many views of previous philosophers including the subject of the soul. The philosopher tries to prove the existence of the soul within the scope of these issues through the conscious, self-realization of the soul and the uniqueness of identity. But the main issue that constitutes the philosopher's opinion about the existence of soul is the consciousness. When it comes to the definition of the soul, Baghdâdî criticizes the definition transferred from Aristotle by Mashshâ'iyun and tries to make a comprehensive definition. In his definition, the philosopher makes use of Plato's philosophy and considers consciousness and perception as a basic concept. On the other hand, on being essence of the soul, the philosopher criticizes the view of the Mashshâ'î philosophers which is the increase of the forces in number and proves the essence of the nafs asserting the uniqueness of the forces. For, in this context, criticize the evidence put forward by philosophers and he distinguishes himself from other philosophers by criticizing the proofs of the Mashshâ'î philosophers and in this way by offering a different approach.*

**Key Words:** *Islamic Philosophy, Abu al-Barakât al-Baghdâdî, Soul (an-Nafs), Plato, Aristoteles, Avicenna, Mashshâ'iyun.*

## GİRİŞ

Nefs konusu genel olarak düşünce tarihinde önemli bir mesele halinde kabul edilmekle birlikte, felsefî bir problem olarak ilkçağ filozofları tarafından ele alınmıştır. Söz konusu olan nefis meselesi felsefenin tekâmülû süreci içerisinde felsefî düşüncenin İslam dünyasına intikal etmesiyle birlikte önemini kaybetmemiştir. Aksine İslam filozof ve düşünürleri bu konuyu ele alarak farklı yönlerden zenginleşmesine vesile olmuşlardır. Buna ilaveten İslam düşüncesinin ana kaynağı olan Kur'an'da nefis meselesine değinilmesi, bu meseleyi sadece İslam filozofları değil, genel olarak İslam düşünürlerinin ilgi alanına dahil olmasına sebep olmuştur. Fakat bu meselenin felsefî problem olması itibarıyla incelenmesini devam ettiren İslam filozoflarıdır. Şöyle ki İslam felsefenin kurucu filozofları olarak kabul edilen Kindî (ö. 873), Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) gibi düşünürler, nefis konusuna önem vererek bu meseleyi felsefî tartışma ve incelemeye tâbi tutmuşlardır. Nefs konusuyla ilgili filozoflar tarafından ele

alınan önemli meseleler nefsin varlığı, tanımı ve mahiyeti olmuştur. Nitekim bu konuların genel olarak nefis teorisini oluşturduğunu söylememiz mümkündür. Bu filozofların tamamı, nefis konusunu farklı eserler ve çeşitli başlıklar altında ele alsalar da bu meselelerin birçoğunda önceki filozofları takip etme hususunda ortak oldukları söylenebilir. Ancak bu filozoflardan kronolojik olarak sonra gelen ve elimizdeki bu çalışmanın esas konusu olan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin, yeni ve özgün bir felsefi düşünce üretme çabasında olduğu için, genel olarak felsefi problemlerde yaptığı gibi, nefis konusunda da farklı bir felsefe yapma doğrultusunda çaba sarf ettiğini söyleyebiliriz.

Bugünkü felsefe tedrisatından ismi kısmen uzak kalan Bağdâdî, Musul vilayetine bağlı olan Beled kasabasında doğup,<sup>1</sup> 1077-1152 yılları arasında yaşayan<sup>2</sup> ve Evhaddüzaman,<sup>3</sup> Feylesufu'l-Irakeyn<sup>4</sup> gibi lakaplarla meşhur olmuştur. İslam düşünce tarihinde eleştirel bir filozof olarak anılmış ve kaleme aldığı eserlerinde felsefi düşüncelerini sunmaya çalışmıştır. Söz konusu olan bu eserlerin en kapsamlısı *el-Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme* olmuştur. Bağdâdî, söz konusu olan bu eserinde nefsi bedenle ilişkisi itibarıyla tabiat kısmında ele alır, daha sonra nefsin soyut bir cevher olması ve kendi illetleriyle ilişkisi açısından eserin ilahiyat kısmında da nefis konusuna yer verir. Böylece filozof nefse dair kapsamlı bir teori üretmeye çalışmıştır. Bu çalışmamızda Bağdâdî'nin nefsin varlığı, tanımı ve cevherliği ile ilgili görüşlerini incelemeye çalışacağız. Ancak filozof özellikle *el-Mu'teber* adlı eserinde doğrusal olarak meseleleri açıklamaktan ziyade, önceki filozofları tenkit ederek kendi görüşlerini ortaya atmaya çalışır. Bu nedenle filozofun kendi görüşlerini belirleme hususunda mukayeseli bir üslup izleyeceğiz. Böylece nefis teorisine ilgili olan bu sorunları Ebü'l-Berekât'ın perspektifinden incelemeye çalışacağız.<sup>5</sup>

## 1. NEFSİN VARLIĞININ İSPATI

Felsefe tarihinde İslam filozofları tarafından kaleme alınan felsefi eserlere baktığımızda, bu filozofların nefsin varlığıyla ilgili ileri sürdükleri birçok görüşün

1 Zahirüddin Beyhakî, *Tetimmetu Sivani'l-hikme*, nşr. Rafik el-Acem, 2. Baskı (Lübnan: Dâru'l-Fikir, 1994), 125.

2 Mustafa Çağrıncı, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 300; Ahmet Kamil Cihan, "Bağdâdî Ebu'l-Berekât", *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Etik Yayınları, 2004), 2: 34.

3 İbn Ebi 'Usaybiye, *'Uyûn'l-enbâ fi tabakati'l-etebbâ*, nşr. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dârü' mektebeti'l-Hayât, 1965), 374.

4 Beyhakî, *Tetimmetu sivani'l-hikme*, 125.

5 Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin nefis teorisini konu edinen Türkiye'de yapılan iki çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların ilki Ömer Ali Yıldırım tarafından kaleme alınan *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâi Felsefe Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi* çalışmasıdır. Yazar bu çalışmasında filozofun genel olarak hüviyet ve şuur merkezli nefis teorisini kimi zaman diğer felsefi görüşleriyle karşılaştırarak değerlendirmeye çalışmıştır. Diğer çalışma ise Ferruh Özpilavcı'nın 2000 yılında yüksek lisans tezi olarak kaleme aldığı *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Nefis Teorisi* başlıklı çalışmasıdır. Yazar bu çalışmasında genel olarak filozofun nefis teorisini incelemek suretiyle Bağdâdî'nin düşüncelerine dönük olarak türünden bir ilk çalışma üretmeyi başarmıştır. Bizim bu çalışmamız ise, diğer iki çalışmayla belli noktalarda kesişse de konu bazında daha spesifik ve meselelerin özüne dönük olarak hazırlandığını söyleyebiliriz. Nitekim çalışmamızın yukarıda belirlenen üç meseleyle sınırlı kalmasıyla meselelerin köküne inerek Bağdâdî'nin kimden etkilendiğini, diğer filozoflara yönelttiği eleştirileri ve bu meselelere dönük olarak ortaya attığı görüşleri felsefi olarak incelenmiştir. Çalışmanın böyle olması nedeniyle, diğer çalışmalarda ele alınmayan meselelere ışık tutarak Bağdâdî'nin nefis teorisine açıklık kazandıracağına kanaatindeyiz.

bulduğunu görürüz. Diğer felsefi konularda da olduğu gibi, İslam filozoflarının söz konusu olan bu görüşleri takrir etmelerinde eski filozofların etkisini görmek mümkündür. Ancak İslam felsefesinde görünen önceki filozofların etkisiyle birlikte, İslam filozoflarının ilave ettikleri yeni ve özgün yorumların da bulunduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu olan bu filozofların nefis konusuna ilişkin inceledikleri ilk mesele nefsin varlığı olmuştur. Bu filozoflar arasında zamansal olarak Bağdâdî'ye yakın olan İbn Sînâ'nın nefsin varlığıyla ilgili görüşlerini değerlendirdiğimizde, bu filozofun öne sürdüğü birtakım deliller görürüz. İbn Sînâ nefsin varlığını kanıtlamak için benlik, süreklilik ve nefsin birliği gibi delillerden çeşitli eserlerinde bahsetmektedir.<sup>6</sup> Söz konusu olan bu delillerle birlikte İbn Sînâ, nefsin bedenden farklı bir cehver olduğunu ispatlamak için de özgün olan "uçan adam" metaforunu ortaya atar.<sup>7</sup>

İbn Sînâ'yı zamansal olarak takip eden ve çalışma konumuz olan Ebü'l-Berekât'a gelince,<sup>8</sup> nefsin varlığını müstakil bir başlık altında ele almadığını görürüz. Filozof bu konuyu daha çok nefsin mahiyetini izah ederken inceler. Bağdâdî'nin genel olan nefsin varlığı konusunda, en çok üzerinde durduğu mesele, şuur ve idrak konusu olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki filozof, şuur mefhumunu nefsin varlığını ispat etmek için kullanır ve aynı zamanda şuur merkeze alarak nefsi sınıflandırmaya çalışır. Burada kastedilen şuur ise, canlı varlığın kendine dönük olarak idrak ettiği ilk bedihi bilgidir. Bağdâdî'ye göre bedihi olan bu şuur açık olarak kendi varlığımızda görmekteyiz. İnsan canlı varlık olarak, düşünme faaliyetinde bulunmak suretiyle zatının varlığını idrak etme sonucunu elde eder. Söz konusu olan bu tür idrak, bizatihi bedihi şuurumuzu temsil etmektedir. Ancak bu şuur dikkatle ele alındığı zaman, nefisten ziyade zatımızı idrak etmek olduğu anlaşılır. Buna bağlı olarak Bağdâdî, nefis ile zat arasında bir ayırım yapmaz.<sup>9</sup> Zira filozofa göre zatı idrak etmek, nefsi idrak etmektir.<sup>10</sup> Filozof bu iki mefhumun tek olduğu iddiasını konuşmalarımızda kullanıldığımızı "ben" zamiriyle kanıtlamaya çalışır. Şöyle ki bir insan konuşmasında "Ben yaptım" dediğinde, idrak edilen bir şeye işaret etmiş olur. Bu mana bazen "Benim zatım yaptım" bazen de "benim nefsim yaptım" diye ifade edilir. Ancak lafız yönünden sözler çoğalsa da manaların tamamı tek bir mefhum ifade eder. Bağdâdî'ye göre bu tür idrak çok açık olduğu için, ispatlanmaya gerek duymaz. Çünkü ortak bir şekilde tüm insanlar "ben" ifadesini kullanarak nefislerine işaret ederler.<sup>11</sup>

6 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 139; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-nefs* (Paris: Arabe et Islamique, 1988), 9-15.

7 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 139.

8 el-Bağdâdî, nefsin varlığında takrir ettiği görüşleri akıl meselesinde mukaddimeler şeklinde kullanır. Filozof nefsten yola çıkarak hem akıl mefhumunu izah eder hem de faal akıl meselesine dönük olarak bu teoriye yönelttiği eleştirileri belirler. Bk. Ahmet Kamil Cihan, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Görüşü", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28/1 (Haziran 2010): 5.

9 Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikme*, thk. Yusûf Mahmûd (Katar: Dâru'l-Hikme, 2012), 2: 440

10 Bağdâdî bu nefsin zatın kendisi olduğu görüşünü *el-Mu'teber* eserinde ileri sürdüğü gibi, *Akıl Risâlesî*'nde de kanıtlararak okuyucusuna sunmaya çalışır. Bk. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Şahîhi edilleti'n-naqli fi mâhiyeti'l-'akl*, trc. Ferruh Özpilavcı, *İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Güz 2010): 258.

11 Bağdâdî, *el-mu'teber*, 2: 440; Bu delilin köklerini İbn Sînâ'da görmek mümkündür, ancak el-Bağdâdî İbn Sînâ'dan farklı olarak bu delili sistematik hale getirmeye çalışmıştır; Bu delilde Bağdâdî'yi Sünnî kelamcı Fahreddin er-Râzi takip etmektedir, bk. Muhammed Hüseyin Ebû Sa'de, *en-Nefs ve ħuludûhâ inde'r-Râzi* (Kahire: es-Sefa, 1979), 59.

Ebü'l-Berekât'ın nefsin varlığı konusunda öne sürdüğü başka bir delil de nefsin sürekli kendini idrak etmesidir. Filozof bu delilde İbn Sînâ'yı takip ederek nefsin sürekli kendinin farkında olduğunu söyler. Şöyle ki bir insan her şeyden önce nefsin fark eder, beden in aletlerini kaybetse bile nefse dönük olarak elde edilen farkındalık kaybolmaz. Aslında filozofun bu söyledikleri, İbn Sînâ'nın uçan adam metaforuna sonuç yönünden benzemektedir.<sup>12</sup> İbn Sînâ uçan adam metaforunda bir varlığı bedeni bölünmüş, uzuvları birbirine temas etmeden, havada asılı olarak düşünür. Bu varlık, sonsuza dek havada asılı kalıp vücudunu idrak etmediği halde, nefsin idrak ettiğini söyler.<sup>13</sup> İbn Sînâ bu metaforuyla, nefsin sürekli kendini idrak ettiğini açıklamaya çalışmıştır. Bağdâdî de İbn Sînâ gibi aynı noktadan hareket ederek, bu konuyu izah etmeye çalışır. Söz konusu olan bu düşünce, filozoflar tarafından ortak olarak kabul edilen bir düşünce olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Bağdâdî bu düşüncesini kanıtlayıcı delilden ziyade, açıklayıcı cümleler halinde okuyucusuna sunar.<sup>14</sup>

Ebü'l-Berekât'ın nefsin varlığıyla ilgili kullandığı bir diğer delil ise, hüviyet veya süreklilik delilidir. Burada süreklilikten kastedilen şey, nefsin her an sabit ve tek bir hüviyet halinde olmasıdır. Şöyle ki insanın bedeni nicelik itibarıyla artarak ve eksilerek zamanla değişir. Ancak bu varlıkta değişmeyen tek bir şey vardır o da nefstir. Bedenin değişmesiyle birlikte nefsin tek bir halde kalması, nefsin bedenden ayrı olduğu anlamına gelir ki bu şekilde nefsin varlığı da ispat edilmeye çalışılır.<sup>15</sup> Aslında bu delili farklı bir ifadeyle Bağdâdî'den önce İbn Sînâ eserlerinde kullanmıştır.<sup>16</sup> Nitekim bu delile İbn Sînâ'dan sonra benzer bir şekilde Gazzâlî'nin (ö. 1111) *Me'aricü'l-kuds* eserinde rastlamak mümkündür. Gazzâlî söz konusu olan bu eserinde "Sen kendi nefsini bilmektesin. Kendi nefsinin hakkında elde ettiğin bu bilginin zamanla değişmediğini de görmektesin"<sup>17</sup> diyerek, nefsin varlığını kısmen bu yol ile ispat etmeye çalışır. Anlaşılan o ki Bağdâdî özellikle bu delili kullanma hususunda tıpkı Gazzâlî gibi İbn Sînâ'dan faydalanmıştır.

Görüldüğü gibi, Bağdâdî nefsin varlığını ispatlama konusunda benlik manasını kullanarak kendi görüşlerini açıklamaya çalışmıştır. Ancak filozof bu delillerin çoğunda yeni bir öğreti ortaya atmaktan ziyade, önceki filozofları takip etmektedir. Bağdâdî'nin bu konuya sadece satırlar arasında değinmesinden nefsin varlığının ispatına çok önem vermediğini anlıyoruz. Zira nefis Ebü'l-Berekât'ça bedihi bilgiyle idrak edildiği için, varlığını ispatlamak amacıyla çok sayıda delil kullanmak gereksizdir.

12 Shlomo Pines, "Studies in Abû-Barakât al-Bağdâdî's Physics and Metaphysics", *The Collected Works of Shlomo Pines* (Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 1979), 1: 266.

13 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 139.

14 Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 2: 441.

15 Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 2: 441.

16 Muhammed Hüseyin Ebû Sa'de, *el-Vücûd ve'l-hulûd fî felsefeti Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî* (Kahire: Câmiet'ü-Asyût, 1993), 207.

17 Gazzâlî, *Me'aricü'l-kuds fî medârici m'arifeti'n-nefs*, nşr. Mustafa ebu-'Ulâ (Kahire: Mektebetü'l-Cündî, 1969), 41.

## 2. EBÜ'L-BEREKÂT'IN NEFSİN TANIMINA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Nefs, Arapçada genel olarak hayat sahibi olan şeye denir.<sup>18</sup> Fiil ya da hareket hayatın belirtisi olduğu için, fiil ve harekette bulunan cisimlerin nefis sahibi olduğu da söylenir.<sup>19</sup> İslam düşüncesi dikkate alındığında, bu düşüncenin ana kaynağı olan Kur'an'da nefis kavramına yer verildiğini görürüz. Şöyle ki Kur'an'da nefsin derecesi merkeze alınarak durumu itibarıyla birkaç mertebesi olduğu belirtilmiştir. Ancak bu kavramın Kur'an'da daha çok insanın zatını ifade ettiğini söyleyebiliriz. Tıpkı "Ey iman edenler! Nefsinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun" (el-Tahrîm 66/6) âyetinde ifade edildiği gibi, bu ayette nefis insanın zatı manasında kullanılmıştır. Felsefedeki nefsin anlamı ise, daha çok İslam düşüncesinde canlılığın sebebi olan ruh kavramına tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Genel olarak felsefe tarihini göz önünde bulundurduğumuzda, Aristoteles'in nefsi "Hayat sahibi tabîi olan organik cismin ilk yetkinliği"<sup>20</sup> şeklinde tanımladığını görürüz. İslam felsefe geleneği söz konusu olunca, İslam filozoflarının özellikle nefsin tanımı hususunda Aristoteles ve Eflatun'u takip ettiklerini söyleyebiliriz.<sup>21</sup> Şöyle ki İslam felsefesinin ilk filozofu olan Kindî, Aristoteles'i takip ederek "hayat kabiliyetine sahip olan organik cismin ilk yetkinliğidir"<sup>22</sup> diyerek nefsi tanımlamaya çalışır. Nitekim bu tanımın benzerini İbn Sînâ'nın felsefesinde de görmek mümkündür.<sup>23</sup> Demek oluyor ki, kökü antik döneme dayanan nefsin tanımı ortak bir şekilde çeşitli ekollere mensup olan birçok İslam filozofu tarafından kabul görmüştür. Ancak çalışmamızın konusu olan Bağdâdî'ye gelince, daha çok bağımsız bir felsefi kimliğe sahip olduğunu ileri sürdüğü için, önceden ortaya atılan tanımların incelemesine yönelir. Daha sonra kendi geliştirdiği tanımı felsefe taliplerine sunar.

Önceden söylendiği gibi, Bağdâdî nefis konusuna *el-Mu'teber* eserinin hem tabiat hem de ilahiyat kısmında yer verir. Ancak konuyu geniş olarak tabiat kısmında incelemeye çalışır. Filozof kendi eserinde diğer konularda da yaptığı gibi, nefis konusunda kendi görüşlerini açıklamadan önce, kendisinden önce bulunan filozofların görüşlerini eleştirerek kendi düşüncesine giriş yapar. Filozof söz konusu olan bu eleştirel yöntemine nefse yapılan tanımları da tâbi tutmuştur. Filozof nefis konusuna ilişkin görüşlerini açıklamak için öncelikle kendisiyle diğer filozoflar arasında ortak bir zemin oluşturmaya çalışır. Bağdâdî'ye göre tanımlar farklı olsa da nefsin sadece hayat sahibi olan ve hareket eden bedenlerde bulunuşu, nefis konusunda ortaklık teşkil etmektedir. Bu düşünceye bağlı Meşşâî filozoflara işaret ederek, "bazı filozoflar nefsi 'Organik olan tabîi cismin ilk yetkinliği' şeklinde" tanımladıklarını ifade eder. Filozof bu tanımı doğru

18 İbn Manzûr, "Nefs", *Lisanü'l-'Arab* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1955), 6: 233.

19 Cürcanî, *et-Ta'rifat*, nşr. Muhammed Sıddık el-Menşavi (Lübnan: Dâru'l-Fadîle, 2004), 204.

20 Aristoteles, *Kitabü'n-nefs*, trc. Ahmed Fuât el-Ehmavnî (Kahire: el-Merkez'ül-Çavmî'l-Tercüme, 2015), 43.

21 Attila Arkan, "Psikoloji: Nefs ve Akıl", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM, 2011), 574.

22 Kindî, *Risâle fî hudûdî'l-eşyâ ve rusûmihâ*. Thk. Muhammed Abdülhadi Ebu Riyde (Beyrut: Dâru'l-fikr el-Arabî, 1950), 113.

23 İbn Sînâ, *Kitâbu'l-hudûd*, Thk. Abdülemîr el-Es'am (Kahire: El-Heyetü'l-Misriyye, 1989), 242.

bulmadığını belirtmekle birlikte, önce tanımda dile getirilen kavramları izah etmeye çalışır. Tanımda zikri geçen yetkinlik kavramı söz konusu olunca, Bağdâdî yetkinliği, birincil olarak bulunan yetkinlik ve müktesep olarak sonradan hâsıl olan yetkinlik olmak üzere ikiye ayırır. Filozofa göre bu tanımda kastedilen yetkinlik, ilk çeşit olan yetkinliktir. Buna göre nefis bu filozoflarca, bedende birincil olarak bulunan yetkinliktir. Söz konusu olan birincil yetkinlikle doğuştan gelen yetkinliktir kastedilir. Bağdâdî müktesep olan yetkinlikleri de sonradan öğrenilen yazma sanatı örneğiyle açıklamaya çalışır. Bu iki çeşit arasında bulunan önemli fark ise, birincil olan yetkinlik türün var olmasında oluşturuca bir unsur olmasıdır. Yani, türün var olması için, birincil olan yetkinliğin bulunması gerekir. Müktesep olan yetkinlik ise, bu çeşit yetkinlik türün varlığında oluşturuca unsur olmadığı için, ortadan kalkmasıyla tür kaybolmaz.<sup>24</sup> Bu durumda insan ferdeinde bulunan nefis, bireyi insan türüne ait kılar.<sup>25</sup>

Filozof aktardığı tanımları kavramlara ayırarak izah ettikten sonra, tanımları eleştirmeye koyulur. Bağdâdî ilk etapta bu tanımın eksik olduğunu ileri sürerek nefsin manasını karşılamadığını ifade eder. Ayrıca söz konusu olan bu tanım, nefisle ilgili olamayan fazlalık içererek de nefsin manasını karşılamadığı gibi, haddi tam olma özelliğini de kaybetmektedir. Ancak filozofun bu tanımda en çok eleştirdiği şey, tanımın içerdiği "Tabîî" kavramıdır. Zira Bağdâdî bu kavramın tanımda kullanılmasını tamamen yanlış bulmaktadır. Filozof bu kavrama bağlı olan düşüncesini izah etmek için, tekrardan detaylı olarak yetkinlik konusunu ele alır. Yukarıda söylediğimiz gibi, Bağdâdî Meşşâî filozofları takip ederek yetkinliği genel olarak birincil ve ikincil olmak üzere iki çeşide ayırır. Fakat tabîî yetkinlik söz konusu olunca Bağdâdî Meşşâîlerin dikkate almadığı eşyada bulunan tabîî yetkinliklerin de var olduğunu söyler. Bu tür yetkinlikler için filozof insan eliyle yapılan binanın şekli ve sûretini örnek verir, şöyle ki insan tarafından binaya verilen bu sûret bina için tabîî yetkinliktir.<sup>26</sup> Nitekim doğası gereği eşyalarda bulunan renkler de birer tabîî yetkinlik olarak kabul edilir. Bağdâdî, söz konusu olan bu tanımdaki "tabîî" ibaresi yukarıda aktardığımız ikinci türden olan yetkinlikleri karşılamadığı için, tanımın yanlış olduğunu düşünür. Ancak filozof tanım ile ilgili ileri sürdüğü itiraza karşın, Meşşâîlerin yaptıkları tanımları "Bilkuvve olarak hayat sahibi olan organik tabîî cismin ilk yetkinliği" şeklinde geliştirerek, kendilerini savunabileceklerini ifade eder. Fakat bu tarz savunma da boşa çıkacağını söyler. Zira Bağdâdî'nin yönelttiği asıl eleştirisi "tabîî" kavramına yöneliktir ki Meşşâî felsefesinde tabîî cismin zıddı talimî cisimdir. Nitekim talimî cisim de gerçekte bulunmamaktadır. Dolayısıyla yokluğu kabul edilen bir şeyin var olan bir şeyin tanımından dışlanması için kavram kullanılması, tanım yapma kurallarına aykırıdır. Bu nedenle Bağdâdî'ye göre, bu tanım geliştirilerek kurtarılacak bir tanım değildir. Bağdâdî bu tanımları eleştirirken çeviri hatası olduğuna ihtimal

24 Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 2: 432.

25 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-nefs* (Paris: Arabe et Islamique, 1988), 10.

26 Bağdâdî diğer filozoflardan farklı olarak sinâî olan nefsi bile tabîî olarak görmektedir. Bu nedenle evin şeklini tabîî olarak değerlendirir.

verse bile,<sup>27</sup> bu gibi bir hatanın üzerinde durup farklı bir çeviri sunmadan tanımın yanlış olduğunu ifade eder.<sup>28</sup>

Bağdâdî yukarıda eleştirdiği tanımdan felsefe tarihinde ortaya atılan başka bir tanıma da eserinde yer verir. Bağdâdî'nin aktardığı diğer tanım şudur: "Nefs, cisim olmayan bedeni harekete sevk eden bir cevherdir". Bağdâdî bu tanıma kabul eden filozofların isimlerini söylememekle birlikte, kadim filozofların bir kısmına isnat eder. Bağdâdî bu tanımda zikri geçen "Cisim olmayan" ifadesini de "Ne cisimde araz gibi var olur ne de cisim sayesinde varlığa çıkar, Yani nefis bu tanıma göre bedenden bağımsız olarak var olabilir" şeklinde ifade eder. Filozof bu tanıma ele alırken önceki tanım gibi meşhur olmadığını söyler. Bu durumun sebebi de nefse doğrudan cevher demekten kaynaklandığını söyler. Zira nefsin cevher olup olmadığını ileri sürmek kanıt ve ispat gerektiren bir iddiadır. Bu da filozoflara zorluk çıkarabilecek bir durumdur.<sup>29</sup>

### 3. EBÜ'L-BEREKÂT'A GÖRE NEFSİN TANIMI VE TÜRLERİ

Ebü'l-Berekât, felsefe tarihinde ortaya atılan nefsin bazı tanımlarını inceledikten sonra, nefis için uygun gördüğü tanıma belirlemeye çalışır. Filozof yaptığı betimlemede, önceki filozofların bu konuya yaklaşımlarını kaynak olarak kabul eder. Bağdâdî terim olarak nefse değinmeden önce, bu kavramın lafız itibarıyla hangi türden olduğunu açıklamaya çalışır. Bu hususta filozofumuz başta İbn Sînâ olmak üzere, diğer filozoflarla hemfikir olduğunu göstererek, nefis kavramının "müşterek"<sup>30</sup> olduğunu söyler. Şöyle ki Bağdâdî'ye göre, nefis aktif olan birçok güce denir. Bu güç varlıkta birçok türde bulunduğu için, nefis kavramı tür itibarıyla bölünmüş olur. Bu nedenle nefis sınıflandırılırken hayvansal nefis, bitkisel nefis, insan nefsi ve göksel nefis olmak üzere dört çeşit nefis bulunduğunu görürüz. Bağdâdî tıpkı diğer filozoflar gibi, nefse dönük olan bu tasnifi yaparak nefsin birçok çeşidi olduğunu böylece kabul etmiş olur. Ancak Bağdâdî'ye göre nefis kavramı olma yönünden müşterek lafız olsa da bu mefhum itibarıyla bu lafız taşıyan varlıklar birbirinden ayrıdır. Bilindiği gibi nefsin dörtlü tasnifi önceki filozoflar tarafından da kabul edilmiştir. Nitekim bu tasnife İbn Sînâ'nın eserlerinde rastlamak mümkündür. Bu tasnifte bulunan filozoflara göre, bitkisel nefis bilgisiz ve iradesiz olarak bedende fiilleri yapan güç iken, hayvansal nefis çeşitli fiilleri idrak ve irade ile yapandır. Nâtık olan insan nefsi ise, fiillerini hayvansal nefis gibi idrak ve iradeyle yapmasıyla birlikte, külli kavramları idrak etme yönünden hayvansal nefsten üstündür. Bağdâdî de tıpkı önceki filozoflar gibi bu tür sınıflandırmaya kendi eserinde yer vermektedir. Ancak filozofumuz, yukarıda aktarılan sınıflandırmayı pek açıklayıcı bulmaz. Filozofumuza göre nefsin türlerini birbirinden ayırmamız için, ölçüt olarak şuur kavramını kullanmamız

27 Bağdâdî Meşşâî filozoflara karşı çıkıp görüşlerini eleştirdiği birçok yanlışın önemli sebeplerinde birisi, çevri hatası olduğunu söyler. bk. Tuna Tunagöz, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Felsefesinde Tanrı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 56.

28 Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 2: 433.

29 Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 2: 433.

30 İbn Sînâ, *Hudud*, 242



daha uygundur. Şöyle ki bu nefslerin tamamı güç manasına gelir, ancak bu güçler şuura bağlı olarak kuvvet ve zaafiyet gösterir. Örneğin, bitkisel nefis yaptığı fiilin şuurunda olur, fakat bu şuur zayıf olduğu için, haliyle kendinde bulunan güç de zayıf olur. Hayvansal nefis ise bitkisel nefse<sup>31</sup> göre daha şuurlu ve daha bilgili olarak fiillerini yapar. Nitekim insan nefsi de hayvandan daha şuurlu ve daha bilgili olarak fiillerini yaptığı için, külli bilgileri idrak etme kabiliyeti ve hüküm verme kapasitesine sahip olur.<sup>32</sup> Demek oluyor ki Bağdâdî'ye göre bu konuda esas olan kavram şuur ve bilinç kavramıdır. Aslında Bağdâdî'nin kastettiği şuur, yapılan fiilin farkında olmaktan ibarettir. Filozofun bu düşüncesini izah etmek için şu örneklerden yola çıkabiliriz. Bitkisel nefse sahibi olan bir varlık, kendi varlığını sürdürmek için belli faaliyetlerde bulunur. Su emmek ve güneş ışığından yararlanmak gibi köke bağlı olarak yapılan hareketler, belli hedef doğrultusunda olduğu için abesi fiil olarak değerlendirilmez. Durum böyle olunca bu tür nefse sahip olan varlıklar fiillerini belli sınırlı şuur ile yapmış olurlar. Nefis sahibi olan mevcudatın aşağı mertebesinde bulunan varlığın durumu böyleyse onun bir üstünde bulunan hayvanda da bu şuurun daha açık bir şekilde algılanması mümkün olacaktır. Zira hayvandan sadır olan fiilleri -özgür hareket etme niteliğini içerdiği için- şuurlu fiiller olarak nitelendirmek bitkisel nefisten sadır olan fiillere oranla daha kolaydır. Bu durumun aynısı natik nefse sahip olan varlıklar için de geçerlidir. Çünkü bu söz konusu nefse sahip olan varlıklar, özgürce hareket etme özelliğine ilaveten tercih ve iradeye sahiptir. Bundan anlaşılan o ki Bağdâdî'ye göre nefsin hem tanımında hem de sınıflandırılmasında belirleyici konu şuur konusudur.

Ebü'l-Berekât belirlediği kaideye göre nefsin sınıflandırılmasını yaptıktan sonra, sınıfların tamamını içine alacak kadar kapsayıcı nefis tanımını ortaya atar. Filozofumuza göre nefis:

*“Bedene hulûl eden bir güç olup, bedende fiillerde bulunan, bedeni kullanarak farklı zamanlarda ve çeşitli amaçlarla bedenden sadır olan fiil ve hareketleri belli bir bilinç ve tayin edici özelliklerle gerçekleştiren ve bedenin türsel yetkinliği kendisiyle hasıl olandır”.*<sup>33</sup>

Bağdâdî yaptığı bu tanım ile nefsin tüm türlerini betimlemeye çalıştıktan sonra, tanımı terimlere ayırarak şerh etmeye yönelir. Bağdâdî tanımda dile getirdiği “güç” kavramıyla cisimani olmayan faili kastettiğini ifade eder. Filozofa göre söz konusu olan bu fail, nefsin kendisidir.

Tanımın içerdiği diğer ifadelerle gelince, filozof “Bedene hulûl eden” ifadesini tercih etmesinin sebebi, nefis ile akıl ayırmak olduğunu söyler. Zira akıl da nefis gibi güçtür. Ancak akıl, nefsin aksine bedene yerleşmiş değildir. Ayrıca bu tanımı dikkatle okuduğumuzda filozofun “cisim” yerine “beden” kavramını kullandığını

31 Bağdâdî bitkisel nefsin şuurlu olduğunu, yaptığı kısıtlı hareketlerden yola çıkarak ispat eder. Bk. Ahmed Muhammed Tayyib, *Mevkifu Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî min'l-felsefeti'l-meşşâ'i'ye*, (Doktora tezi, Câmiet'ü-Ezher, 1980), 246.

32 Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 2: 438.

33 Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 2: 438.

görürüz Filozof yaptığı bu tercihin sebebini açıklamak için, cisim ile beden arasındaki farka değinir. Filozofumuza göre beden: “Mizaç, tabiat, şekil ve alet yönünden nefsi kabul etmeye uygun olan cisim” olduğu için, nefsin tanımında cisim yerine bedenin kullanılması daha yakışırdır. Buna ilaveten örfte nefisle birlikte zikredilen kavram cisim değil, hep beden olmuştur. Nitekim bedensiz bir nefis düşünülemez.<sup>34</sup>

Tanımda gördüğümüz gibi filozof “*bedende fiillerde bulunan, bedeni kullanarak fiillerde bulunur*”<sup>35</sup> ifadesini kullanır. Bağdâdî bu ifadeyi kullanmasının sebebini, nefsi diğer arzılardan ayırmak için olduğunu söyler. Zira sıcaklık gibi bazı nitelikler de bedende belli fiillere sebep olur. Ancak bu nitelikler nefsin aksine bedeni kullanarak fiillerde bulunmazlar.

Filozofumuzun yaptığı tanımında kullanılan “*Bedenden sadır olan fiiller ve hareketler*” ifadesine gelince de Bağdâdî bu ifadeyle kastettiği şeyin faillik manası olduğunu söyler. Şöyle ki filozofumuza göre, bedenden sadır olan iradeli fiiller ilk etapta bedenin bazı parçaları sebebiyle gerçekleştiği düşünülür. Ancak düşünülmenin aksine bunun gerçek faili nefistir. Bu nedenle Bağdâdî bu konuya vurgu yapmayı uygun görmüştür. Nitekim “*Farklı zamanlar ve çeşitli amaçlarla*” demesinin sebebi de tabîi fiilleri dışarıda tutmaktır. Zira filozofumuza göre, bu konuya dönük olarak incelenmesi gereken fiiller iradeli fiillerdir.<sup>36</sup>

Bağdâdî'nin tanımında kullanılan “*Şuur ve tayin edici bilgiyle*” ibaresine gelince; filozof bu ifadesiyle nefsin fail olmasıyla birlikte şuurlu ve bilgili olduğunu kasteder.. Nefs söz konusu olan bu şuur ile bedeni harekete sevk ederek fiillerde bulunur. Tanımın son kısmı olan “*Bedenin türsel yetkinliği onunla hâsıl olur*” cümlesi ise, fasıl olarak söylenilmemiştir. Şöyle ki filozofa göre bu cümle ancak tamamlayıcı bir cümledir. Çünkü nefis sadece yetkinliğe götüren bir araç değil, bundan ziyade o türe mensup olan ferde bireysel sureti kazandıran özelliktir.<sup>37</sup>

Bağdâdî nefis için kapsayıcı bir tanım yaptıktan sonra, tanımına bazı eklemeler yaparak nefsin üç türünü de ayrıca tanımlarını yapmaya çalışır. Filozofun türler için yaptığı tanımları maddeler halinde şu şekilde aktarabiliriz:

1. Bitkisel nefis: Bedene hulûl eden bir güç olup, bedende fiillerde bulunan, bedeni kullanarak farklı zamanlarda ve çeşitli amaçlarla bedenden sadır olan fiil ve hareketleri belli bir bilinç ve tayin edici özelliklerle gerçekleştiren ve bedenin türsel yetkinliği kendisiyle hasıl olan, İrade ve düşünce olmaksızın bu türde bedeni korur.

2. Hayvansal nefis: Bedene hulûl eden bir güç olup, bedende fiillerde bulunan, bedeni kullanarak farklı zamanlarda ve çeşitli amaçlarla bedenden sadır olan fiil ve hareketleri belli bir bilinç ve tayin edici özelliklerle gerçekleştiren ve bedenin türsel yetkinliği kendisiyle hasıl olan, İrade ve düşünce ile birlikte bu türde bedeni korur.

34 Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 2: 438.

35 Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 2: 439.

36 Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 2: 440.

37 Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 2: 440.

3. İnsan Nefsi: Bedene hulûl eden bir güç olup, bedende fiillerde bulunan, bedeni kullanarak farklı zamanlarda ve çeşitli amaçlarla bedenden sadır olan fiil ve hareketleri belli bir bilinç ve tayin edici özelliklerle gerçekleştiren ve bedenin türsel yetkinliği kendisiyle hasil olan; irade, düşünce ve külli bilgileri içerecek kadar bilginin genişlemesiyle birlikte tür dahili içerisinde bedeni korur.

Bağdâdî'nin görüşlerini incelediğimizde, nefsi ne cisim ne de Aristoteles gibi cisimle birleşmiş olarak görmemesi yönünden Eflatun'un etkisini görmemiz mümkündür.<sup>38</sup> Zira nefsin güç olduğu ilk kez Eflatun tarafından kabul edilmiştir. Ancak filozof ortaya attığı tanımda güç kavramına ilave ettiği diğer kavramlardan dolayı Eflatun'un felsefesinden belli ölçüde ayrıldığını söyleyebiliriz.

#### 4. NEFSİN CEVHERLİĞİ

Felsefe tarihinde nefis konusuna dönük olarak tartışılan meselelerden birisi de nefsin cevher<sup>39</sup> olup olmamasıdır. Felsefe tarihinde nefis konusu ele alındığı zaman, nefsin varlık yönünden cevher ve cisimden ayrı olduğunu söyleyen Aristoteles, Kindî ve İbn Sînâ gibi çok sayıda filozof görürüz. Söz konusu olan bu görüşü tercih eden filozoflar, çeşitli kanıtlar sunmaya çalışırlar. Ebü'l-Berekât'a gelince, tıpkı diğer filozoflar gibi kendi eserinde bu meseleye yer verir. Yaptığımız incelemelerden elde ettiğimiz sonuçlarda filozofumuzun meselelere yaklaşımı hususunda, eleştirel bir tavır gösterdiğini söylemiştik. Bağdâdî kendine özgü olan yaklaşımını bu meselede de göstermeye çalışır. Aslında nefsin cevherliği konusundaki filozofumuzun yaklaşımını, önceki filozofların sunduğu delillere bakışı ve kullandığı kanıtlama şekli olmak üzere iki başlık altında değerlendirmemiz mümkündür. Zira filozofumuz diğer konularda da yaptığı gibi, bu meselede de kendi görüşlerini açıklamadan önce, felsefe tarihinde ortaya atılan görüşleri değerlendirerek, bu öğretileri felsefî eleştiriye tabi tutar. Bu nedenle Bağdâdî'nin yöntemini takip etmek için, öncelikle yaptığı eleştirileri izah etmeye çalışacağız. Daha sonra filozofun görüşlerini açıklayarak konunun genel değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

#### 4.1. Nefsin Cevher Oluşu Konusundaki Delillerin Ebü'l-Berekât Tarafından İncelemesi

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî nefsin cevher olduğuna dair görüşleri değerlendirirken, nefsin cevher oluşunu ispatlamak için, nefsin cisimden farklı olarak zarar görmemesi, nefsin külli manaları idrak etmesi, nefsin zıtlık içeren manaları idrak

38 Ferruh Özpilavcı, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Nefs Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 45.

39 Cevher kavramı Aristoteles'in dile getirdiği Ousia kavramının manasını ifade etmek için İslam filozofları tarafından kullanılmıştır. Bu kavram Aristoteles'in felsefesinde "ne bir konunun yüklemi olan ne de bir konuda bulunan şey" anlamına gelir Felsefenin İslam dünyasına intikal etmesiyle birlikte, bu kavramla ilgili farklı tanımlar ortaya çıktı. Ancak söz konusu olan bu tanımların en meşhuru İslam felsefesinin ilk filozofu olan el-Kindî tarafından ortaya atılan tanımdır. Kindî cevheri "kendi başına var olan ve değişmeden arazları taşıyan şey"dir diyerek tanımlamaya çalışır. Bağdâdî'ye gelince, filozof mevcuttan hareket ederek cevheri cins olarak kabul ettikten sonra, kavramın tanımında diğer filozoflarla hemfikir olduğunu ima eder. Bk. İlhan Kutluer, "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 450; Kindî, *Risale fi hudûdî'l-esyâ*, 114; Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 3: 28.

etmesi, nefsin kendisini idrak etmesi ve nefsin manaları idrak etmesiyle güçlenmesi gibi kullanılan on bir tane kanıt eserinde yer verir.<sup>40</sup> Bağdâdî'nin aktardığı kanıtların çoğu başta İbn Sînâ olmak üzere, Meşşâî filozofların kullandıkları kanıtlar olduğunu söyleyebiliriz. Filozofumuz bu kanıtları açıklarken en çok istifade ettiği kaynak İbn Sînâ'nın *eş-Şifa* eseridir.<sup>41</sup> Bağdâdî aktardığı kanıtların eksikliğini gösterirken, Meşşâîler ile farklı olduğunu bir nevi vurgulamaya çalışır. Filozofun gösterdiği bu fikir farklılığı, en çok nefsin yetilerinin ayrılması konusunda karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu olan bu meseleye bağlı olarak filozofumuz eserinin nefis bölümünde sıklıkla vurguladığı önemli bir konu vardır. O da nefsin tek olup ve kendisi dışında failin olmadığı konusudur. Bağdâdî'nin ileri sürdüğü bu görüşten farklı olarak Meşşâî geleneği göz önünde bulundurduğumuzda, Meşşâî filozofların kuvvelerin açık bir şekilde çoğaldığını söylediklerini görürüz. Ancak filozofumuzun görüşünü dikkate aldığımızda, bu kuvvelerin tek bir temeli olduğunu görürüz. O temel de nefstir. Bağdâdî'ye göre nefis dışında insanda bulunan bir kuvve yoktur. Bu durumda filozofa göre cismani kuvveler diye adlanan güçler, ancak nefsin işleyişi için birer alettir. Filozofumuz bu görüşünü merkeze alarak, Meşşâîlerin kanıtlarını çürütmeye çalışır.

Bağdâdî Meşşâîlerin bu konuya dönük olarak kullandıkları kanıtları eleştirse de sonuç itibarıyla onlarla hemfikir olduğunu da ima eder. Fakat yukarıda aktardığımız gibi nefsin birliği ve tek fail oluşu filozofa göre belirleyici bir unsurdur. Bu nedenle filozofumuzca nefsin böyle bir konumda olmasını merkeze almayan tüm kanıtlar geçersizdir.

#### 4.2. Ebü'l-Berekât'ın Nefsin Cevherliğini Kanıtlama Hususunda Kullandığı Deliller

Bir önceki başlık altında Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin nefsin cevher olduğu konusunda, Meşşâî filozofların ortaya attıkları delillere yaklaşımını incelemeye çalıştık. Filozofumuz sonuç itibarıyla Meşşâî filozoflarla hemfikir olsa da bu düşüncüyü oluşturan ve kanıtlayan deliller yönünden farklı olduğunu okuyucusuna göstermeye çalışır. Bağdâdî nefsin cevher olduğunu ispatlarken, nefsin varlığını ispatlamada kullandığı delillerden yola çıkar. Filozofumuzca göre nefsin cevherliğini kanıtlamada başvurulabilecek iki önemli mesele vardır. Bu meselelerin ilki nefsin nasıl bilindiğidir. İkincisi filler teorisidir. Filozof nefsin nasıl bilindiği sorusuna cevap verirken iki yol ile nefsin bilindiğini söyler:

1. İlk bilgi yolu:<sup>42</sup> Bu bilgiden kastedilen şey, bedihî olarak insanın kendi nefsinin bilmesidir. Şöyle ki her insan başkasını bilmeye ihtiyaç duymadan kendi nefsinin bilir. Genel olarak bu bilgi daha çok bilinç ve şuur vasıtasıyla elde edilir.

40 Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 2: 509-517.

41 Bağdâdî *eş-Şifa* eseriyle birlikte İbn Sînâ'nın *el-İşârât* ve *en-Necat* eserlerine de başvurur. Ancak ağırlıklı olarak en çok istifade ettiği eserin *eş-Şifa* olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda aktarılan kanıtlar için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-nefs*, 206-215

42 Ebü'l-Berekât genel olarak insanın hem ilk bildiği hem en açık ve seçik bir şekilde bildiği şey kendi nefsidir. Bk. Ömer Ali Yıldırım, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâî Felsefe Bağlamında Nefis, benlik ve Bilgi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 48.

Ancak bu tür bilgi eksik bir bilgidir. Zira bu tür bilgiyle insan nefsinin mahiyetine dönük olarak bilgi edinmezken, sadece nefsinin var olduğunu öğrenir. Bağdâdî bu izahıyla, nefsin varlığında kullanılan delilin aynısını, nefsin cevher olduğunu ispatlamada kullanılmasının yanlış olduğunu ifade eder.

2. İstidlali bilgi: İnsan diğer varlıklardan sadır olan fiillerden yola çıkarak bu tür bilgiyle onların da nefis sahibi olduklarını öğrenir. Bu tür bilgi görünen fiile dayalı olduğu için, hareket temeli üzerine inşa edilmiştir. Filozofa göre bu tür bilgi öncesine göre daha kapsayıcıdır. Zira insan, istidlali bilgi sayesinde hem nefsinin varlığını hem de başkalarında bulunan nefslere dair bilgi edinir.<sup>43</sup>

Ebü'l-Berekât'a göre, insan nefis ile ancak bu iki yolla bilgi edinir. Ne var ki yine filozofa göre bu iki bilgi çeşidi de bize nefsin cevher veya araz olduğunu bildirmez. Zira bu bilgiler vasıtasıyla biz sadece nefsi bedenle birlikte idrak ederiz. Genel olarak bizi hiçbir epistemolojik kaynak nefsin cevher olduğuna doğrudan götürmez. Bu nedenle filozofa göre nefsin cevherliğini idrak etmemiz için, başka kanıtlama yollarına başvurmamız gerekmektedir. Filozofumuza göre bu düşüncüyü ispatlamak için en uygun kanıt şekli fiil temelli olan kanıttır.

Ebü'l-Berekât nefsin idraki fiillerini inceleyerek, nefsin bedende bir araz olmadığını ispat etmeye çalışır.<sup>44</sup> Filozof nefsin idrak ettiği külli manaların bedene yerleşerek, sabit manalardan daha büyük olduğunu söyler. Bu manaların soyut kalmaması amacıyla filozof bilindik bir örnekten yola çıkar. İnsan birey olarak göklerin büyüklüğünü ve bu göklerde bulunan ilkeleri, nefsanî tasavvur ile idrak eder. Göğe dönük olarak elde edilen bu mana, maddi yönden sınırlı olan bedene araz olarak ilişmesinin imkânsız olduğu kesindir. Zira beden, bu manaları idrak edecek kadar büyük değildir. Nitekim sınırsız manaları sınırlı bir varlığa yerleştirmek filozofumuza göre imkânsızdır. Sonuç olarak nefis bedene ilişen bir araz değildir.<sup>45</sup>

Bağdâdî'ye göre nefis bedende bir araz olmadığı gibi, ruh gibi bedende bulunduğu iddia edilen başka bir şeye yüklenen bir araz da değildir. Zira yukarıda delilini açıklarken gösterdiği gerekçenin aynısı bu durum için de geçerlidir. Çünkü ruhu nefsin havisi olarak kabul edersek, ruhu bedende bulunan bir araz olarak algılamamız gerekecektir. Dolayısıyla nefsin bedene araz olarak yüklendiği sonucunu da kabul etmemiz gerekir. Oysa külli manaları idrak edecek bir varlığın sınırlı bir varlığa yüklenmesi mümkün değildir. Bağdâdî bu meseleye bağlı olarak nefsin, havanın bedeni kuşatan bir şeye araz olarak yüklenmiş olduğu varsayımını da reddeder. Çünkü nefsi bedenden bağımsız olarak idrak etmemiz mümkün değildir. Aksine biz her zaman nefis ile bedeninin birlikte olduğunu hissetmekteyiz.<sup>46</sup>

43 Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 2: 518.

44 Bağdâdî'ye insanda idrak eden ilk ve tek şey sadece nefstir. Nitekim burada kastedilen nefis insanın özüdür. Bk. Tuna Tunagöz, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin *Risâle fi Mâhiyyeti'l-Melâl* Adlı Eseri: İnceleme, Eleştirel Metin ve Çeviri", *AÜİFD* 57/2 (2016): 31.

45 Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 2: 519.

46 Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 2: 520.

Bu konuya bağılı olarak Bağdâdî, nefsin cismani olmayan bir şeye araz olarak iliştiğı iddiasını da değerlendirir. Filozofumuza göre bu iddia doğru olabilir. Bu durumda nefsin kendine yüklendiğı şey de nefsin türünden olduğunu söyler. Bu iddianın detayına indiğimizde, böylesi bir kapalı görüşün üzerinde durmanın gereksiz olduğunu görürüz. Zira buradaki maksadımız, nefsin bedende bulunan bir araz olmadığını söylemektir. Cismani olmayan bir şeye ilişen araz olduğunu söylemek konumuzdan uzak olan bir meseledir.

Nebati ve hayvani nefslere gelince, Bağdâdî'ye göre insani nefis için geçerli olan tüm durumlar bu iki tür nefis için de geçerlidir. Filozof bu konuyu açıklarken, eserinde baştan başlayarak itiraz ve delilleri nebati ve hayvani nefslere için aynı şeyi söyler.<sup>47</sup>

Ebü'l-Berekât bu delillerle yetinerek nefsin cismani olmayan bir cevher olduğunu söyler. Aslında filozofumuzun kullandığı delil, kendi açıklamasına göre Eflatun'unun ortaya attığı bir delildir.<sup>48</sup> Ancak Eflatun'un nefis konusundaki genel düşüncesi, filozofumuza göre bu delili tamamlamaya uygun değildir. Zira Eflatun'un düşüncesine bağılı olarak bu delil bu şekilde kullanıldığında, nefsin tamamen araz olmadığı konuya değinmemekle birlikte, sadece nefsin bedene ilişen bir araz olmadığını ispatlamaktadır. Bunun sebebi de Eflatun'un güçlerin çoğaldığını söylemesidir. Filozofumuzun bu konuda görüşlerini incelemeye çalışırken kullandığı delillerin temelinde kuvvelerin teklifi bulunduğunu görürüz. Bağdâdî insanda bulunan idrak kuvvelerinin tek bir güce dönük olduğunu vurguyla söylemektedir. O güç de aslında nefstir. Filozofumuza göre, Meşşâî filozofların bu konuda düştükleri en büyük yanlış, söz konusu olan bu kuvveleri nefisten ayrı görmeleridir. Nitekim yukarıda Meşşâîlerin delillerini eleştirirken bu konuya sıklıkla dikkat çekmeye çalışır. Filozof Meşşâîlerin bazı delillerinin güçlü olduğunu söylese de kendi metotlarıyla ters düştüğüne dikkat çekmeye çalışır. Demek oluyor ki Bağdâdî bu meseleyi ön mukaddimelerinden itibaren tartışılmasını uygun görmektedir. Kısaca söyleyecek olursak, Bağdâdî bu konuda önceki filozofların kullandıkları delillerden faydalanarak, kendi felsefi görüşünü diğer felsefi akımlardan bağımsız olarak geliştirmiştir.

## SONUÇ

Çalışmada elde edilen sonuçlardan anlaşıldığı gibi, Bağdâdî nefis konusuyla ilgili görüşlerini ortaya atarken önceki filozoflardan hareket etmiştir. Bu bağlamda filozof Meşşâî geleneği eleştirerek nefsin varlığını şuur meselesini öne çıkararak ispat etmeye çalışmış ve Meşşâî filozofları eleştirmesine rağmen özellikle nefsin varlığı hususunda bu gelenekten birkaç yönden de faydalanmış olduğunu söylemek mümkündür. Filozof, şuur meselesine ilaveten İbn Sînâ'nın felsefesinde de yer alan benlik ve hüviyet gibi yollara da kendi felsefesinde yer vermiştir.

<sup>47</sup> Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 2: 521.

<sup>48</sup> Eflatun, *Ruh Üzerine*, trc. İzzet Kârânî (Kahire: Dâr Kubââ, 2001), 14.

Bağdâdî nefis konusunu takrir ederken söylediğimiz gibi Aristoteles ve takipçilerini birçok yönden tenkit eder. Tenkit ettiği en önemli meselelerden biri de nefsin tanımıdır. Şöyle ki Felsefe tarihinde nefsin çeşitli tanımları yapılmıştır. Söz konusu olan bu tanımların en meşhuru Aristoteles tarafından ortaya atılan "hayat sahibi tabî olan organik cismin ilk yetkinliği" şeklinde olan tanımıdır. Nitekim bu tanımı Aristoteles'i takip eden birçok İslam filozofu da kabul etmiştir. Ancak Bağdâdî bu tanımı "eksik ve nefsin manasını karşılamamaktadır" diyerek eleştirmeye koyulmuştur. Bu duruma karşın nefsanî eylemlerden yola çıkarak nefis için kapsamlı bir tanım ortaya atma çabasında bulunur. Bağdâdî'nin ortaya attığı yeni tanımı incelediğimizde Eflatun'un izlerini görmemiz mümkündür. Zira Eflatun da nefsin yaptığı fiillerinden yola çıkarak nefsi tanımlamaya çalışmıştır. Bu durumda Bağdâdî'nin nefsi tanımlama hususunda Eflatun'nun felsefesinden istifade ettiğini söylememiz mümkündür. Aslında Bağdâdî'nin önceki filozofları ele aldığımız meselelerde eleştirmesinin asıl sebebi, nefsin mahiyetinden uzak kalmaları olduğu aşıkardır. Nitekim bu durumu açık bir şekilde nefsin cevherliği konusunda görmekteyiz. Şöyle ki Bağdâdî Meşşâî filozofları nefsin ne olduğunu tam olarak idrak edemedikleri için kuvvelerin çoğaldığı düşüncesine gittiklerini ima eder. Oysa nefsin dışında ne bir kuvve ne de bir fail vardır. Bu nedenle Bağdâdî nefsin cevherliği konusunda Meşşâî filozoflarla sonuç yönünden hemfikir olsa da bu filozofların kendi düşüncelerini kanıtlamak için öne sürdükleri delilleri, kuvvelerin teklîği düşüncesine aykırı olduğu için eleştirir. Bu durumdan da anlaşılacak şey, kuvvelerin teklîği düşüncesi tıpkı şuur meselesi gibi Ebü'l-Berekât'ın nefis teorisinde oluşturucu bir unsur olmasıdır.

Son olarak, nefis konusuyla ilgili Bağdâdî'nin düşünceleri değerlendirirken karşımıza çıkan netice; Bağdâdî, başta Meşşâîler olmak üzere diğer filozofları nefsin mahiyetini idrak edemedikleri için eleştirerek, bu filozofların görüşüne alternatif olan bir felsefe yapma girişiminde bulunmasıdır. Ancak Bağdâdî'nin felsefesini devam ettiren felsefî bir gelenek oluşmadığı için yaptığı eleştiri ve takrirleri kısmen düşünce tarihinde saklı kalmıştır. Bu nedenle Bağdâdî'nin düşüncelerini -özellikle felsefî geleneğimizde tesiri açısından- konu edinen çok taraflı çalışmaların artırılmasının gerekli olduğu kanaatindeyiz.

## KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010.
- Aristoteles. *Kitâbü'n-nefs*. Trc. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: el-Merkezü'l-İkâmî li't-terceme, 2015.
- Arkan, Attila. "Psikoloji: Nefis ve Akıl". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM, 2011. 569-599.
- Ebü Sa'de, Muhammed Hüseyinî. *El-Vücûd ve'l-hulûd fî felsefeti Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî*. Kahire: Câmietü-Asyût, 1993.
- Ebü Sa'de, Muhammed Hüseyinî. *en-Nefs ve hulûduhâ 'inde'r-Râzî*. Kahire: es-Sefâ, 1979.

- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *El-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikme*. Thk. Yûsuf Mahmûd. Katar: Dâru'l-hikme, 2012.
- Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî. *Sahîhi edilleti'n-naqli fi mâhiyyeti'l-'akl*. Trc. Ferruh Özpilavcı. *İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Güz 2010): 247-261.
- Beyhakî Zahirüddin. *Tetimmetu sıvani'l-hikme*. Nşr. Rafik el-'Acem. 2. Baskı. Lübnan: Dâru'l-fikr, 1994.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Bağdâdî, Ebü'l-Berekât". *Felsefe Ansiklopedisi*. 2: 34-40. Ed. Ahmet Cevizci. İstanbul: Etik Yayınları, 2004.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Görüşü". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28/1 (Haziran 2010): 1- 17.
- Cürcanî. *et-Ta'rîfât*. Nşr. Muhammed Sıddîk el-Menşâvî. Lübnan: Dâru'l-Fadîle, 2004.
- Çağrı, Mustafa. "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 10: 300-309. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Gazzâlî. *Me'âricü'l-kuds fi medârici m'arifeti'n-nefs*. Nşr. Mustafa Ebû-'Ula. Kahire: Mektebetü'l-Cündî, 1969.
- Eflatun. *Ruh Üzerine*. Trc. İzzet Kârânî. Kahire: Dâru'l-kubââ, 2001.
- İbn Ebi 'Usaybiye. *'Uyûn'l-enbâ fi tabakati'l-etebbâ*. Nşr. Nizâr Rızâ. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1965.
- İbn Manzûr. "Nefs". *Lisanü'l-'Arab*. 6: 233-240. Beyrut: Dâr Sadır, 1955.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'n-nefs*. Paris: Arabe et İslamique, 1988.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'l-hudûd*. Thk. Abdülemir el-Es'am. Kahire: El-Heyetü'l-Misriyye, 1989.
- İbn Sînâ. *İşaret ve Tembihler*. Trc. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Kutluer, İlhan. "Cevher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 450-455. Ankara: TDV Yayınlar, 1993.
- Kind. *Risale fi hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ*. Thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîyde. Beyrut: Dâru'l-fikr el-'Arabî, 1950.
- Özpilavcı, Ferruh. *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Nefs Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2000.
- Pines, Shlomo. "Studies in Abu l-Barâkât al-Bağdâdî's Physics anda Metaphysics". *The Collected Works of Shlomo Pines*. 1: 259-335. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 1979.
- Tayyib, Ahmed Muhammed. *Mevkifu Ebi'l-Berekât el-Bağdadî min'l-felsefeti'l-meşşâ'ye*. Doktora Tezi, Câmiet'ü-Ezher, 1980.
- Tunagöz, Tuna. *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Felsefesinde Tanrı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Tunagöz, Tuna. "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Risâle fi mâhiyyeti'l-melâl Adlı Eseri: İnceleme, Eleştirel Metin ve Çeviri". *AÜİFD* 57/2 (2016): 1-45
- Yıldırım, Ömer Ali. *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâî Felsefe Bağlamında Nefs, Benlik ve Bilgi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.



## Allah'ın Görülemeyeceği Görüşünün Temellendirilmesinde "el-Muğni" Örneği

### The Example of "el-Mugni" in Grounding the Opinion That Allah Cannot Be Seen

Fatma PINAR

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalâm  
Bitlis, Turkey

fatmapnar1453@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-4316-0437

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 24 Eylül / September 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 4 Kasım / November 2019  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2019  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 257-279

#### Atıf / Cite as

Pınar, Fatma. "Allah'ın Görülemeyeceği Görüşünün Temellendirilmesinde "el-Muğni" Örneği". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2019): 257-279

**Doi:** 10.33460/beuifd.624069

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal olmadığı teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Allah'ın âhiret âleminde gözlerle görülüp görülemeyeceği meselesi II. (VIII). yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmış ve uzunca bir dönem kelâm mezhepleri arasında tartışma konusu olmuştur. Âlimlerin bazıları Allah'ın âhiret âleminde müminler tarafından görüleceğini fakat kâfirlerin bundan mahrum olacağını iddia etmiştir. Bazılarıysa konuyla ilgili ayetleri farklı te'vil etmek suretiyle ne bu dünyada ne de öteki dünyada Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığı neticesine ulaşmıştır. Bu ikinci görüş genellikle sıkı sıkıya bağlı oldukları tevhit ilkesi etrafında görüşleri şekillenen Mu'tezile âlimleri tarafından benimsenmiştir. Mu'tezile Allah'ın görülemeyeceği yönündeki tespitlerini ortaya koymak üzere çeşitli eserler telif etmiştir. Bu eserlerden biri de ünlü Mu'tezile kelâmcısı Kâdî Abdülcebâr el-Hemedânî'nin (ö. 415/1025) el-Muğni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl isimli eserinin IV. cildidir. O, bu eserinde Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığını gerek akli gerekse nakli deliller ve konuyu somutlaştırıcı örnekler sunmak suretiyle ispatlamaya çalışmıştır. Bu çalışmada el-Muğni'den hareketle İslâm düşünce tarihinde rü'yetullah tartışmasının nedenleri, boyutları, konu hakkındaki müspet ve menfi görüş ve deliller tespit edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Mu'tezile, Kâdî Abdülcebâr, Rü'yet, Rü'yetullah.

**Abstract:** *The problem of whether Allah can be seen with eyes in the afterlife came out in the first half of the II nd (VIII th ) century and had long been a subject of discussion among kalam sects. Some scholars asserted that Allah would be seen by the muslim believers in the afterlife but heretics would be devoid of this. Others interpreted the verses about the issue differently and concluded that it was not possible to see Allah either in this world or the afterlife. This opinion was adopted by the Mu'tazila scholars whose opinions took shape around the oneness principle that they were unduly attached to. The Mu'tazila compiled various works in order to demonstrate their view that Allah cannot be seen. One of these is the work called el-Muğni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl by the Mu'tazila theologian Abd al-Jabbar ibn Ahmad (d. 415/1025). He tried to prove that Allah cannot be seen by presenting rational, religious proofs and concretizing examples of the subject. In this study, the causes, dimensions, positive and negative views and proofs of the Ru'yetullah discussion in the intellectual history of the Islamic religion will be tried to be discovered.*

**Keywords:** *Kalam, Mu'tazila, Abd al-Jabbar, Ru'yet, Ru'yetullah*

## GİRİŞ

Allah'ın âhîret âleminde görülmesi anlamına gelen rü'yetullah Kelâm ilminin tartışmalı konularından biridir. Allah'ın görülmesi inancı, yalnız İslâm düşüncesinde değil, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi diğer ilâhî dinlerde de tartışma konusu olmuştur. İslâm düşüncesinde ise rü'yetullah meselesi özellikle Sünnî ve Mu'tezilî âlimler ekseninde tartışılmıştır. Mu'tezile Allah'ın görülemeyeceğini ispatlamada çeşitli aklî deliller üzerinde durmuş ve bu konudaki ayetleri Allah'ın görülmesinin caiz olmayacağı yönünde te'vil etmiş ve bu te'vilin de gerekliliği üzerinde ısrarla durmuştur.<sup>1</sup> Örneğin Mu'tezile'ye göre "Gözler O'nu görmez, O bütün gözleri görür" (el-En'âm 6/103) ayeti muhkem bir ayettir. Çünkü manası da maksadı da açıktır.<sup>2</sup> Buna mukabil "O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır" (el-Kiyamet 75/22-23) ayeti ise müteşâbihdir ve te'vil edilmelidir. İşte onların bu te'vilci yaklaşımları ise rü'yet meselesine ilişkin tartışmaların daha fazla hararetlenmesine sebep olmuştur.<sup>3</sup>

Mu'tezile'nin gerek rü'yet gerekse diğer meselelerde takındığı bu te'vilci tutumunun nedeninin belirlenmesi açısından bu mezhebe kısaca temas etmek yerinde olacaktır. Bilindiği gibi hicrî II. asrın başlarında ortaya çıkan ve itikadî konuları aklî ilkelerle temellendirmeye çalışan Mu'tezile farklı fikri eğilimleri ve dini görüşleri bünyesinde toplamış ve kelâma işlevsellik kazandırmıştır. Bu yönüyle bu mezhebin kendisinden sonra ortaya çıkacak olan Sünnî kelâmın temellerinin atılmasına

1 Ramazan Altıntaş, "Mevlânâ'nın Mu'tezile'ye Yönelttiği Tenkitler", *Marife* 3 (2007): 155.

2 Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, *el-Muğni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl* (Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1965), 4: 144.

3 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse* (Kahire, 1965), 607; Ramazan Altıntaş, "Sistematik Dönem Kelâm Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", *Kelâm*, haz. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yay., 2012), 98-99.

vesile olduğu söylenilmektedir. Mu'tezile âlimleri tüm görüşlerini *usul-i hamse*<sup>4</sup> adı altında beş temel esas üzerine inşa etmiştir. Onların usul-i hamse görüşlerinin esasını ise Allah'ın zatında, sıfatların da ve fiillerinde bir ve tek olduğu anlamına gelen tevhit düşüncesi teşkil etmiştir.<sup>5</sup>

Onların söylemlerindeki tevhit vurgusu o kadar baskındır ki Mu'tezile âlimlerinden biri ve aynı zamanda iyi bir Mu'tezile savunucusu olan *Ebü'l Hüseyin el-Hayyat*<sup>6</sup> (ö. 300/913 [?]) Mu'tezile'yi tevhit düşüncesini müdafaa eden tek mezhep olarak görmüştür.<sup>7</sup> Mu'tezile tüm itikadî görüşlerinde tevhit ilkesini ön planda tutmuştur. Dolayısıyla onların rü'yet hakkındaki görüşlerinde de tevhit ilkesini zedelememe düşüncesi ağırlık kazanmıştır. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah'ın görülebileceği iddiası, O'nun bir mekân ve cihette olmasını gerekli kılmaktadır. Bu nedenle Mu'tezile, Allah'ın ne dünyada ne de âhirette görülebileceği düşüncesine sıcak bakmıştır. Onlar Allah'ın gözlerle görülemeyeceğinde ittifak etmiş, bununla birlikte kalplerle görülüp görülmeyeceği hususunda ise ihtilaf etmiş, kimisi "Allah'ı kalplerimizle biliriz" anlamında bir kalbi görmeyi kabul ederken, kimisi ise bu görüşe bile sıcak bakmamıştır.<sup>8</sup> Bu fırka, Allah'ın görülmesinin mümkün olduğu yönündeki nasları mecaz kabul etmiş ve bu ayetleri te'vil yoluna gitmiş, rü'yet

4 Mu'tezile bazı ayrıntılar hariç olmak üzere Usul-i Hamse adıyla bilinen ayırıcı beş temel prensip üzerinde birleşmiştir. Mu'tezile'ye göre bu beş prensibin hepsini birden kabul etmeyen Mu'tezile'den kabul edilmez. Bu beş prensip tevhit, adl, va'd ve va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emri bi'l-maruf ve nehiyi ani'l-münker olarak sıralanmaktadır. Bu beş prensip kısaca şöyledir: Allah sıfatlarıyla birlikte tektir; Allah adildir, zulmedici değildir, insan Allah'ın önceden bahsettiği kudretle kendi fiilini kendi yapar, iyilik de kötülükte insanın kendindedir; iyi iş işleyenlere cennet, kötü iş işleyenlere cehennem vaat edilmiştir; büyük günah işleyen ne mümindir ne kâfirdir, ikisi arasında bir yerde olup fâsıktır ve tövbe etmeden ölmesi halinde cehennemde ebedi kalır; insan iyi olanı tavsiye ederken, kötü olandan sakındırmalıdır. Ebu'l-Huseyn el-Hayyat, *el-İntisar (Mu'tezile Müdafası)*, trc. Yüksel Macit, (İstanbul: Endülüs Yay., 2018), 9, 151. Ayrıca bk. İlyas Çelebi, "Usul-i Hamse", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2012), 42: 211.

5 Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfû'l-musallin* (Beirut, 2009), 130; Ebü Mansûr Abdülkâhir el-Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak* (Kahire, 1988); 104; Altıntaş, "Sistematik Dönem Kelâm Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", 63.

6 Bağdat Mu'tezile âlimlerinden biri olan Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, hadis ve fıkıh ilminde söz sahibi olmakla birlikte kelâm âlimlerinin görüşleri hakkındaki derin bilgisiyle temayüz etmiştir. Sıfatların nefyi, halku'l-Kur'an, rü'yetullah ve kader gibi temel kelâmî konularda özellikle Bağdat Mu'tezile ekolünün görüşlerini benimseyen Hayyât, daha ziyade "ma'dûm" görüşüyle ön plana çıkmıştır. Onun ma'dûm görüşüne göre Mu'tezile'nin çoğunluğunun da benimsediği gibi ma'dûm yalnızca bir "şey" veya "cevher" değil aynı zamanda bir "cisim'dir. İlmî kişiliği ve bazı görüşleri nedeniyle Hayyât, Mu'tezile'nin Bağdat ekolü içerisinde önemli bir yer edinmiş ve bu ekol içerisinde Hayyâtiye olarak isimlendirilen bir grubun kurucusu kabul edilmiştir. Bk. Şerafettin Gölcük, "Hayyât, Ebü'l-Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1998), 17: 103-105.

7 Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr* (Beirut: Matbaatü'l-Kâtülîkiyye, 1957), 17.

8 Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 131.

konusunda kendi görüşlerini destekleyen ayetleri muhkem, görüşleriyle çelişen ayetleri ise müteşâbih olarak kabul etmiştir.<sup>9</sup>

Mu'tezile ekolünün önemli temsilcilerinden biri olan Kâdî Abdülcebbar da aynı metodu takip etmiş, itikadî konulardaki görüşlerini şekillendiren temel unsur olan tevhit akidesine zarar vermemek adına Allah'ın görüleceğine işaret eden ayetleri müteşâbih olarak kabul edip, bu ayetleri te'vil yoluna gitmiş ve te'vil esnasında birçok aklî delile de yer vermiştir.

Bu çalışmanın temel amacı kelâm ilminde özellikle Ehl-i sünnet ve Mu'tezile ekseninde tartışmalara sebep olan rü'yetullah meselesinde, bu meseleyi ret sa-dedinde ortaya atılan görüş ve delilleri *Kâdî Abdülcebbar'ın el-Muğni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*<sup>10</sup> isimli eserinden hareketle tespit etmektir. Bu araştırmanın kapsamı Kâdî Abdülcebbar'ın rü'yetullahla ilişkin görüşleri, muhaliflerin görüşlerini çürütmede kullandığı deliller, onun rü'yetullah taraftarlarına yönelik tespitleri ve genel olarak rü'yetullah hakkında Kelâm fırkalarının görüşlerinin belirlenmesi ile sınırlanmıştır. Konunun anlatımında ise açıklayıcı ve zaman zaman karşılaştır-malı bir yöntem kullanılmıştır.

## 1. KELÂM İLMİNDE RÜ'YETULLAH MESELESİ

Rü'yetullah meselesi hicri ikinci yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan Allah'ın gör-ülüp görülemeyeceği düşüncesi ekseninde tartışılan itikadî konulardan biridir. Kaynakların verdiği bilgilere göre Allah'ın görülüp görülemeyeceği hakkında tar-tışan Cehm b. Safvan (ö. 128/745), Allah'ın gözle görülemeyeceğini iddia etmiş ve bu iddiasını gerek aklî delillerle gerekse bu konudaki ayetleri te'vil etmek suretiy-le temellendirmeye çalışmıştır. Genel olarak İslâm âlimleri rü'yetullah meselesini dünya ve âhirette olmak üzere iki açıdan ele almıştır. Allah'ın dünyada görülmesi

9 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 152; Dirâr bin Amr el-Gatafânî, *Kitabu't-tahrîs* (İstanbul: Litera Yay., 2014), 135; Delaleti açık ve kesin olan ayetler muhkem iken manasında gizlilik olan, te'vilinden birçok anlama gelebilenler ise müteşâbihtir. Mu'tezile, öncelikle Hâricîler'in, ardından da Cehm b. Safvan'ın te'vil yöntemini kabullenip, bazı yorumlar geliştirmiştir. Mu'tezile, *Meânî'l-Kur'an* ve *Müteşâbihü'l-Kur'an* isimli eserlerinde muhkem ve müteşâbih ayetleri belirlemiş ve içerdikleri mecazî anlamları açıklamıştır. Bu gayretler neticesinde müteşâbihleri muhkemlerin ışığında yorumlama yöntemleri ve bunun dinî, aklî ve dil bilimi ilkeleri göz önünde bulundurularak gerçekleştirilebileceği düşüncesine varmıştır. Mâtürîdî ve ardından Eş'arî âlimleri de müteşâbihleri te'vile tabi tutmuş, her ekol benimsediği ilkeleri tasdik eden ayetleri muhkem, bunlara tezat duranları müteşâbih kabul etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in öncülüğündeki Selefiyye ise ayetlerin birbiriyle çelişmesinin mümkün olmadığı düşüncesiyle te'vile ihtiyaç olmadığını, müteşâbihlerin aklın ve dil biliminin rehberliğinde Hz. Peygamber ve ashaba nispet edilen rivayetler ışığında anlaşılması gerektiğini iddia etmiştir. Bk. Şükrü Özbügday, "Kur'an-ı Kerim'deki Muhkem-Müteşâbih Ayırımının İncelikleri", *Diyanet İlmî Dergi* 35/3, (1999): 29; Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32: 204-207.

10 Bu eserin tam adı yazma nüshaların kapaklarında *el-Muğni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl* olarak geçmiş ve Kâdî Abdülcebbar'a nisbet edilmiştir. Kâdî Abdülcebbar bu eserini Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden olan tevhid ve adalet esasları üzerine kurmuştur. Bu iki esas dışında kalan va'd ve va'id, menzile beyne'l-menzileteyn ve emir bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker konuları ise adalet ilkesi çerçevesinde işlenmiştir. Dolayısıyla bu eserde Mu'tezile'nin bu beş temel ilkesinin tamamı hakkında bilgi edinmek mümkündür. Bu eser toplam yirmi cüzden müteşekkil olup, müstakil başlıklarda farklı risâleler şeklinde planlanmıştır. *el-Muğni*'nin 1, 2, 3, 10, 18 ve 19. cüzlerinin varlığı hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Yayımlanan 6 ve 20. cüzler ikişer cüzden meydana geldiğinden eser toplam on altı ciltten oluşmaktadır. Bk. İlyas Çelebi, "el-Muğni", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2005), 30: 382-384.

hakkında iki farklı görüş ortaya çıkmış olup birinci görüşe göre Allah'ı dünyada görmek mümkündür. Bu görüş *Müşebbihe*<sup>11</sup> ve bazı *Sufiyye*<sup>12</sup> grupları tarafından benimsenmiştir. Onlara göre rü'yet düşüncesinin delili Allah'ı zikretme, sevme ve O'na fazlaca ibadet etme sonucunda yaşandığı söylenen ruhi tecrübelerdir. Ancak kontrolü mümkün olmayan, daima yanılma ihtimali taşıyan bu yöntem İslâm âlimleri tarafından bağlayıcı bir delil olarak kabul edilmemiştir. Allah'ın dünya hayatında görülüp görülemeyeceği hakkında görüş beyan eden ikinci anlayışa göre ise peygamberler de dâhil olmak üzere hiçbir insan Allah'ı dünyada göremez.<sup>13</sup>

İslâm âlimleri dünya gözüyle Allah'ın görülmesinin imkânsızlığını vurgulamanın yanı sıra, dünyada rüya âleminde Allah'ın görülüp görülemeyeceği konusunu da tartışmıştır. Mu'tezile bu konuda olumsuz tavır sergilerken, Ehl-i sünnet Allah'ın rüyada görülebileceğinin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Eş'arî kelâm âlimlerinden Sa'düddin et-Taftâzânî (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Akâid* isimli eserinde konuyla ilgili olarak şöyle söylemektedir: "Allah'ın rüyada görülmesi meselesine gelince Selef âlimlerinin birçoğundan bunun vukuuna dair rivayetler naklolmuştur. Ancak şurası açıktır ki, Allah'ın rüyada görülmesi bir tür kalbi müşahededir, gözle görmek değildir."<sup>14</sup>

Yine Mâtürîdî Kelâmcılardan Nüreddin es-Sâbüni (ö. 580/1184)de Allah'ın rüya âleminde görülüp görülemeyeceğine dair şunları nakletmiştir:

"Yüce Allah'ın âhirette görüleceğini kabul eden âlimler, O'nun (dünya hayatında) rüyada görülüp görülemeyeceği konusunda farklı kanaatler benimsemişlerdir. İçlerinden bir grup bunun muhal olduğunu söylemiştir; çünkü uykuda görülen şey bir hayal veya bir misalden ibarettir, bunların her ikisi de kadîm olan Allah hakkında muhaldir. Bazı âlimler de keyfiyet, yön, karşı karşıya geliş, hayal ve misal olmaksızın bunun mümkün olduğunu belirtirler. Nitekim geçmiş birçok zevatın bu şartlarla Allah'ı gördükleri rivayet olunmuştur. Bu hadisenin imkân dâhilinde telakki edilmesinin izahı şudur ki aslında görülmesi mümkün olan bir varlığın uykuda veya uyanıklıkta müşahade edilmesi arasında bir fark bulunmaz. İspatına gelince, uykuda iken görme fiilini işleyen kişinin ruhu ve kalbidir. Buna

11 Müşebbihe, Allah'ı yaratılanlara bezeten fırka olup, Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Safvân'ın, Allah'ın sıfatlarını inkârının ardından bu düşünceye bir tepki olarak doğmuştur. Eş'arî'ye göre Allah hakkında teşbih iddia eden bu grup üç ana kola ayrılmıştır. Bunlardan birinci fırka Allah'ın cisim olduğunu ve insan suretinde eti, saçı, kanı, kemikleri, eli, ayağı, baş, gözü olduğunu, ancak kendisinin başkasına benzemediği gibi başkasının da kendisine benzemediğini iddia etmiştir. Müşebbihe'nin ikinci fırkası ise Allah'ın göğsüne kadar boşluk bulunduğunu, bunun dışında kalan yerlerinin ise dolu olduğunu iddia etmiştir. Üçüncü fırka ise diğer cisimler gibi Allah'ın da bir cisim olduğunu beyan etmiştir. Şehristânî Müşebbihe'nin bu ve benzeri asılsız iddialarını Yahudilerden iktibas ettiğini nakletmiştir. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1993), 118; Abdülhamid Sinanoğlu, "İslâm Düşüncesinde Benzetmeciler Grubunun Allah Tasavvuru", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005): 68-69.

12 Sufiyye "tasavvuf ehli kimseler, sülfi" manasına gelmektedir. Süfi, tasavvufî hayat tarzını benimseyen, Allah'ın dostluğunu kazanmaya talip olan kimsedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Reşat Öngören, "Süfi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37: 471-472.

13 Temel Yeşilyurt, "Ru'yetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2008), 35: 311-314.

14 Sa'düddin ed-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid* (Cezayir: Dârü'l-Hüdâ, 2000), 64.

göre rüya kul için hâsıl olan bir nevi müşahededir. Nitekim Hz. Ömer ‘Kalbim Rab-bimi gördü’ buyurmuştur.”<sup>15</sup>

Allah’ın âhirette görülmesi meselesine gelince, bu mesele Allah’ın cennet-te, cennet ehli tarafından görülmesi meselesidir ve Kelâm ilminde tartışmalara sebep olan asıl mesele de budur. Kelâm mezhepleri rü’yet hakkında birbirinden farklı görüş beyan etmiştir. Ehl-i sünnet, rü’yetin hak olduğunu ancak keyfiyeti-nin bilinemeyeceğini söylemiştir. Buna mukabil Mu’tezile ve İslâm filozofları ise görülebilen şeylerin ancak cisimler olduğu ve bu nedenle rü’yeti iddia etmenin teçsime götürüleceği düşüncesiyle Allah’ın görülemeyeceğini beyan etmiştir.<sup>16</sup>

Rü’yet hakkında menfi görüş beyan eden sadece İslâm filozofları ve Mu’tezile değildir. Kelâmî fırkalarından *Cebriyye’ye* göre de Allah âhret âleminde görülmeyecektir.<sup>17</sup> Ayrıca kelâmî fırkalarından bir diğeri olan *Mürchie* de Allah’ın görülüp görülemeyeceği hususunda iki fırkaya ayrılmış, onlardan bazıları Mu’tezile’nin bu konudaki menfi görüşlerine meylederek Allah’ın görülemeyeceğini iddia ederken, bazıları ise Allah’ın âhirette gözlerle görüleceğini beyan etmiştir.<sup>18</sup>

Burada rü’yet hakkında olumlu görüş beyan eden Eş’arî ve Mâtürîdî âlimlerin Allah’ın âhirette görüleceğine ilişkin görüşlerine kısaca temas etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Rü’yet konusunda görüş beyan eden âlimlerden biri Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’dir (ö. 333/944). O, *Kitâbü’t-Tevhîd’te*<sup>19</sup> bu konuya değinmiş ve Allah’ın âhret âleminde gözlerle görüleceği yönündeki görüşünü temellendirmeye çalışmıştır. Mâtürîdî’ye göre Hz. Musa’nın “Rabbim! Bana kendini göster de seni göreyim” (el-Âraf 7/143) yönündeki niyazı da rü’yetin hak olduğunun açık bir kanıtıdır. Şayet Allah’ın görülmesi mümkün olmasaydı, Hz. Musa’nın bu isteği onun Rabb’ini bilmediğinin bir delili olacaktı. Hâlbuki Allah’ı bilmeyen birinin, O’nun elçiliğine layık ve tebliğ görevi için güvenilir biri olması mümkün değildir. Mâtürîdî bu eserinde rü’yetin hak olduğuna işaret eden daha birçok ayet üzerinde durmuş, netice itibarıyla bu konuda yapılması gerekenin,

15 Ebû Muhammed Nüreddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İfav Yay., 2017), 93.

16 İmam-ı A’zam Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, trc. Abdülvahap Öztürk (İstanbul: Çınar Yay., 2012), Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvabi’t-tevhîd ve’l-adl*, 4: 140; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İsam Yay., 2009), 98; Ebû’l-Velid Muhammed İbn Rüşd el-Kurtubî, *el-Keşfan minhaci’l-edille (Felsefe-Din İlişkileri)*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul, 1985), 273-274; Muhammed Zahid el-Kevserî, *el-Akide ve ilmü’l-kelâm min a’mali’l-İmâm Muhammed Zahid el-Kevseri* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 189; Ebû’l-Mu’in en-Nesefî, *Bahrü’l-kelâm fi akaid-i ehli’l-İslâm* (Konya: Matbaatu Maşriki’l İrfan, 1327), 15; M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi* (İstanbul: TDV Yay., 1989), 20; Yeşilyurt, “Rü’yetullah”, 35: 312.

17 Abdülkâfir Harputî, *Kelâm Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu; 2005), 77.

18 Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 128.

19 *Kitâbü’t-Tevhîd*, Mâtürîdî’nin günümüze ulaşmış iki eserinden biri olup, sistematik Kelâm konularını işlemektedir. Ehl-i sünnet görüşleri ve Mâtürîdiyye mezhebinin düşüncelerine dair önemli bilgiler sunmaktadır. Bu eserde başta Mu’tezile olmak üzere birçok fırkaya eleştiriler yöneltilmektedir. Eser Bekir Topaloğlu tarafından *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi* ismiyle Türkçe’ye tercüme edilmiştir. Bk. Temel Yeşilyurt, “Mâtürîdilik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler”, *Kelâm*, haz. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yay., 2012), 150.

nasta geldiği kadarıyla rü'yeti benimsemek, yaratılmışlık içeren manaların her birini Allah'tan nefyetmek ve konuyla ilgili herhangi bir açıklama gelmediğine göre yorum cihetine de gitmemek olduğunu beyan etmiştir.<sup>20</sup>

Yine Mâtürîdî âlimlerden Sâbûnî'nin, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* isimli eserinde Ehl-i sünnet'in rü'yetullah'a dair açık ve kesin delilinin Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi talep ettiği "Rabbim bana görün ki seni göreyim" (el-A'râf 7/143) ayet-i kerimesi olduğunu beyan etmiş ve ardından şunları nakletmiştir:

"Hâlbuki Musa Peygamber Allah'ı hakkıyla biliyor, O'nu mahlûka benzemekten, bir yönde ve bir şeyin hizasında bulunmuş olmaktan tenzih ediyordu. Bununla beraber o Allah'ın görülebileceğine inanmış ve kendisine görünmesini istemişti. Şimdi Allah'ın görülmesini muhal kabul edenler Hz. Musa'nın bilemediği ilahi sıfatları bildiklerini iddia etmiş oluyorlar ki, bu yanlıştır. Ayrıca Allah 'Eğer dağ yerinde durabilirse sen de beni görürsün' buyurmak suretiyle kendisinin görülmesini dağın yerinde durmasına bağlamıştır. Dağın yerinde durması ise aklen mümkün olan bir şeydir. Şu halde hadisenin mümkün olan bir şarta bağlanması onun da imkân dâhilinde olduğunu gösterir."<sup>21</sup>

Rü'yet konusunda Eş'arîler'in görüşlerini ise öncelikle bu mezhebin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) tespitlerinden yola çıkarak sunmak istiyoruz. Nitekim Eş'arî, *el-Lüma fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida* isimli eserinde Allah'ın görülemeyeceği yönünde fikir beyan eden muhaliflerin delilleri üzerine yoğunlaşmış ve akli ve nakli delillerle temellendirmek suretiyle rü'yet hakkındaki görüşlerini ortaya koymuştur. O, "Kadîm olan Allah'ın diğer varlıklardan farklı bir tarzda görülmesi mümkün olsaydı aynı şekilde tadılan, dokunulan ve koklanan diğer şeylerden farklı bir biçimde O'na dokunmak, tadını ve kokusunu almak da imkân dâhilinde bulunurdu" şeklindeki bir itiraza cevap vermiş ve Allah'ın görmesinin, âlim, kadir ve hay olmasının, O'nun dokunmak, tat ve koku almak gibi yaratılmışlara mahsus niteliklerle vasıflanmasını gerektirmediğini ve aynı şeyin rü'yet için de geçerli olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca o, Mu'tezile'nin rü'yeti nefyetmede dayandığı nakli delillerden biri olan "Gözler O'nu idrak edemez ama O bütün gözleri idrak eder" (el-En'âm 6/103) ayeti üzerinde de durmuş ve bu ayette âhiretteki bir durumdan bahsedilmediğini beyan etmiştir. Ona göre ayette kasdedilen dünyada gerçekleşmesi mümkün olmayan bir durumdur. Kur'an ayetleri arasında herhangi bir çelişki yoktur. Nitekim "...Rablerine bakarlar" (el-Kıyâme 75/23) ayeti ise açıkça rü'yetin caizliğine işaret etmektedir.<sup>22</sup>

Eş'arî'nin bu görüşünü yine Eş'arî kelâm âlimlerinden Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) de benimsemiş olacak ki o da *Meâlimu usuli'd-din* isimli eserinde,

20 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 98.

21 Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 87.

22 Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, trc. Kılıç Aslan-Hikmet Mavil, (İstanbul: İz Yay., 2017), 81-83.

Allah'ın görülememesinin sadece bu dünya hayatı için geçerli olup, âhirette Allah'ı görmeye engel teşkil edecek herhangi bir maninin olmayacağını belirtmiştir.<sup>23</sup>

Taftâzânî ise birçok akli delil ileri sürmek suretiyle rü'yetin aklen caizliği üzerinde durmakla birlikte, Hz. Musa'nın Allah'a niyazını dile getiren "Ey Rabbim! Bana kendini göster de sana bakayım" (el-A'râf, 7/143) ayetinde rü'yetullah meselesine yönelik çeşitli tespitlerde bulunmuştur. O, bu ayetin Allah'ın görüleceğinin açık bir delili olduğunu, çünkü rü'yetullahın mümkün olmaması halinde Hz. Musa'nın rü'yet talebinde bulunmasının onun Allah hakkında nelerin caiz olup nelerin caiz olmadığını bilmediği anlamına geleceğini belirtmiştir. Ya da bildiği halde bu talepte bulunuyordu ve o zamanda Hz. Musa'nın bu isteği sefihlik, abes ya da gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeyi talep etmek gibi saçma bir durum olurdu. Bir peygamberin bu gibi vasıflarla nitelendirilmesi mümkün olmadığından Hz. Musa'nın bu talebi Allah'ın görüleceğinin bir delilidir. Ayrıca Taftâzânî, Allah Teâlâ'nın rü'yeti dağın istikrarı ile ilişkilendirdiğini, dağın istikrarının özünde mümkün olduğunu ve mümkün olan şeye bağlanan bir şeyin de imkân dâhilinde olduğunu belirtmiştir. Ardından bunun gerekçesine temas ederek, bir şeyi bir şeye bağlamanın kendisine bağlanan şey sabit olduğunda ona bağlanan şeyin de sabit olacağına işaret ettiğini ve muhal olan şeyin hiçbir mümkün hale bağlı olarak sabit olmayacağını nakletmiştir.<sup>24</sup> Buradan hareketle de Taftâzânî bir peygamberin Allah'ı görme talebinde bulunmasının Allah'ın görüleceği yönündeki Sünnî düşüncenin doğruluğunu ispatlayan bir delil olduğu sonucuna varmıştır.

Taftâzânî'nin bu bakış açısına muhalif olarak Mu'tezile de kendi tezini ileri sürmüştür. Nitekim *Cübbâiyye*'nin öncüleri Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Kâdî Abdülcebbâr, Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi Mu'tezile âlimleri ise Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebinin kendisi için olmadığını, Hz. Musa'nın, daha önce rü'yetullahın gerçekleşme imkânının bulunmadığını kendilerine açıklamasına rağmen ikna edemediği İsrâiloğulları arasından seçtiği yetmiş kişi için böyle bir talepte bulunduğunu söylemiştir. Onlara göre Hz. Musa'nın bundaki amacı onların kesin ve ikna edici bir cevap almalarını sağlamaktır. Ancak Hz. Musa Allah'tan izin almadan rü'yet talebinde bulunduğu için de tövbe etmiştir. Nitekim Allah Hz. Musa'ya cevap vermeyebilirdi ve bu ise kavmine karşı peygamberin güvenilirliğini zedeleyen bir durumdur.<sup>25</sup>

Mu'tezile'nin rü'yet konusundaki görüşlerine gelecek olursak, bu fırka Ehl-i sünnet kelâmcılarının Kur'an'da Allah'ın görüleceğine delil olarak zikrettiği bu

23 Fahreddin er-Râzi, İslâm İnançının Ana Konuları, trc. Nadim Macit (Erzurum: İhtar Yay., 1996), 71.

24 Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 62; Taftâzânî'nin ru'yetullahla ilişkin ayrıntılı görüşleri için bk. Fatma Pınar, *Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'de İlahiyat Bahisleri (Şerhu'l-Akaid ve el-Bidâye Örneği)* (Ankara: Gece Kitaplığı Yay., 2019), 196.

25 Kılıç Aslan Mavil, "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması-Ru'yetullah-" *ALBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/12 (2014): 470.



ayetleri müteşâbih olarak nitelendirmiş ve Allah'ı her türlü yaratılmışlık niteliğinden arındırmayı temel prensip edindiği için de Allah'ı görmeyi imkânsız olacağını beyan etmiştir. Onlara göre bizler ancak cisim olan varlıkları görebilmekteyiz. Bu konumda olmayan varlıkların görülmesi ise imkânsızdır. Bu nedenle Ehl-i sünnet Allah'ın görülemediğini iddia etmekle aynı zamanda O'nun cisim olduğunu da iddia etmektedir. Bu görüşün kabulü aklen ve naklen mümkün değildir.<sup>26</sup>

## 2. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN RÛ'YET TARAFTARLARINA YÖNELİK TESPİTLERİ

Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın gözle görülebileceği yönünde görüş beyan eden fırkaları ve bu fırkaların görüşlerini zikretmekte, akabinde ise bu grupların hepsi için genel bir değerlendirme yapmaktadır. Dolayısıyla biz de burada öncelikle bu fırkaların isimlerine ardından onun bu fırkalar hakkındaki değerlendirmelerine yer vermeye çalışacağız.

Kâdî Abdülcebbar, adalet taraftarlarının tamamının, Zeydiyye, Havâric ve Mürcie'nin çoğunluğunun Allah'ın gözle görülmesinin ve algılanmasının caiz olmayacağını iddia ettiklerini beyan etmiştir. Bunun sebebi onlara göre görmeye engel bir perde ya da maninin olması değil, böyle bir görme ve algılanmanın özünde imkânsız olmasıdır. Kâdî Abdülcebbar, buna mukabil *Haşviyye*'den<sup>27</sup> bir grubun, Hadisçiler ve onların izinden gidenlerin Allah'ın gözlerle görüleceği fakat bu görme eyleminin dünyada değil âhirette olacağı, Allah'ı ancak müminlerin görebileceği ve kâfirlerin O'nu görmesinin imkânsız olduğu yönündeki iddialarını da dile getirmiştir. O, hadisçiler arasında bazı kimselerin "rû'yet" ile "idrak" kavramları arasında ayırma gittiklerini, buradan hareketle Allah'ın gözle algılanamayacağı, ancak gözle görülebileceği iddiasında olduklarını belirtmiştir.<sup>28</sup>

Bilindiği gibi Mu'tezile mezhebinin rû'yet hakkındaki görüşlerine Ehl-i hadis karşı çıkmıştır. *Ahmed b. Hanbel* (ö. 241/855) ve beraberindekiler rû'yeti ayet ve hadislerden deliller getirmek suretiyle ispat etmeye çalışmıştır. *Ahmed b. Hanbel* Hz. Peygamber'in cennette müminlere Allah'a bakmaktan daha çok sevebilecekleri bir nimetin verilmeyeceğini ve Allah Teâlâ'nın kullarına en yüksek ikramını kendi zatını göstererek yapacağını söylemiştir. *İmam Şafii* (ö. 204/820),

26 Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'an* (Kahire, 1969), 2: 673.

27 "Haşv" kelimesi Arapça manası ve dayanağı olmayan söz, artık, boş gibi anlamlara gelmektedir. Bu anlamdan dolayı "Haşviyye" şeklinde bazı grupların adlandırılması sıfatları çok olan İlahî zât görüşlerinin "boş" olması nedeniyle değildir. İlk kez "Haşviyye" kavramı hadisleri hiçbir tenkit ve tetkike tabi tutmaksızın sahih hadislerden kabul edip, harfiyen tefsir eden bazı hadisçiler hakkında hakaret içeren bir tabir olarak kullanılmıştır. Haşviyye, Allah'ı insan suretinde izafe eden sözleri, kavramları kullanmakta hiçbir sakınca görmemiş, aklin değerini ve önemini hafife almış ve sadece isbât ve nakle dayanmıştır. Bu fırka ayetleri zahiri anlamları üzerine bırakarak asıl maksadın bu olduğunu iddia etmiştir. Haşviyye'nin muayyen ve bağımsız bir fırka olduğu söylenilemez. Bazı tarihçiler, Haşviyye'nin oluşum sürecini Hasan-ı Basrî'ye (ö.110/728) kadar dayandırmıştır. Bu gruptan Hasan-ı Basrî'nin ilim halkasında olan bazıları Kur'an ve sünnetin yorumlanmasına karşı çıktıklarında Hasan-ı Basrî, onlara: "Halkanın kenarına (haşv) gidiniz" demiş ve bundan sonra onlara "Haşviyye" adı verilmiştir. Bk. Ramazan Altıntaş, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999): 61-62.

28 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*, 4: 139.

*Enes bin Malik* (ö. 179/795) ve bazı Kelâm âlimleri, “Hayır! Onlar şüphesiz o gün Rablerinden (O’nu görmekten) mahrum kalacaklardır” (el-Mutaffifin 83/15) mealindeki ayete dayanarak Allah’ın ancak müminler tarafından görülebileceğini ve kâfirlerin bundan mahrum kalacaklarını ifade etmiştir.<sup>29</sup>

Tekrar Kâdî Abdülcebbar’ın rü’yet taraftarlarına yönelik tespitlerine dönecek olursak o, Süfyan bin Sübhân ve Mürcie’den onun dışındakilerin bu âlemde idrak edilebilir ruyetin aksine, Allah’ın gözle görülmesinin caiz olduğunu aktarmıştır. Yine o, Dırâr bin Amr el-Gatafânî (ö. 200/815) ve taraftarlarının Allah’ın âhirette altıncı duyu yoluyla görüleceğini iddia ettiklerini haber vermiştir.<sup>30</sup>

Burada Dırâr b. Amr’ın rü’yete ilişkin görüşlerine kısaca temas etmek sadedinde denilebilir ki, ona göre Allah’ın bizler tarafından kavranması mümkün olmayan bir mahiyeti vardır. Bu mahiyetin dünya hayatında kavranamaması, Allah’ın mahiyetini algılayabilecek bir duyunun olmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak Allah kendisinin idrâk edilebilmesi için âhret âleminde altıncı bir his yaratacak ve bununla rü’yet gerçekleşecektir.<sup>31</sup>

Kâdî Abdülcebbar’a göre rü’yetin caizliğini savunan bir diğer grup ise Hişam bin el-Hakem (ö. 179/795) ve *Mücessime*’den<sup>32</sup> onun dışındaki kimselerdir. Bu kimselere göre Allah’ın görülmesi ve Allah’a dokunulması caizdir.<sup>33</sup> Kâdî Abdülcebbar, Allah’ın gözle görülebileceğini iddia eden şahıs ve grupların isimlerini bu şekilde zikrettikten sonra bu iddiada olanlar hakkında kısa bir değerlendirme yapmaktadır.

Ona göre rü’yet meselesine ilişkin tartışmalar, tecsimi nefyetme hakkındaki tartışmalarla alakalıdır. Bu meselede tecsimi savunan bu gibi şahıs ve gruplarla konuşmak hiçbir anlam ifade etmez. Çünkü bu şahısların iddiaları Allah hakkında caiz olsaydı, O’nun muhakkak görülmesi gerekirdi. Ancak Allah’ın ne cisim ne de araz olduğu delillerle bilindiğine göre burada rü’yetin nefyi gerekmektedir.<sup>34</sup> Dolayısıyla ismi zikredilen bu gibi şahıslar Kâdî Abdülcebbar’a göre rü’yeti nefyetmeyip, ispata çalıştıkları için tecsime düşmüştür.

29 Mustafa Özgen, “İmam Rabbani’ye Göre Rü’yetullah Meselesi”, *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2012): 37.

30 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 139.

31 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhit bi’t-teklif* (Kahire, t.y.), 158.

32 Mücessime, Allah’ı cisim telakki edenleri veya O’na cisme ait özellikleri nispet edenleri ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Mücessime bazı kaynaklarda müşebbihe terimiyle aynı anlamda kullanılmıştır. Şehristânî, Mücessime’nin Allah’ın sıfatları konusunda yanıldığını ve Allah’ı mahlûkata benzettiklerini ifade etmiştir. Allah’a istivâ, nüzûl gibi fiillerle yed/el, vech/yüz, ayn/göz gibi organlar nispet eden ayetler nedeniyle ilk dönemlerden itibaren Allah tasavvuru hususunda çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Muattıla, Allah’ın sıfatlarını inkârı götürecek şekilde te’vile tâbi tutmuştur. Buna mukabil Mücessime ise Allah’a cismanî nitelikler izafe etmiştir. Mücessime’nin bu görüşleri üç nedene bağlanmıştır. Bunlardan ilki nasları hakikat-mecaz ayırımına gitmeden zâhiri üzerine yorumlama, ikincisi Yahudiliğin etkisinde kalma ve üçüncü sebep ise Kur’an’ın tevhit ilkesini akları yeterli şekilde temellendirememedir. Bk. Şehristânî, *el-Mile ve’n-nihal*, 27; İlyas Üzümlü, “Mücessime”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 31: 449-450.

33 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 139-140.

34 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 140.

Burada Kâdî Abdülcebbar'ın, Allah'ın görüleceğini savunanların tecsimci olduğu iddiasına karşı, Ehl-i sünnet'in Allah'ın görüleceği yönündeki iddialarının temel dayanakları anti tez olarak sunulabilir. Nitekim Ehl-i sünnet'e göre Allah'ın âhirette görüleceğine dair ayetler vardır. Onlara göre "O gün rablerine bakan parlak yüzler vardır" (el-Kiyâme 75/22-23), "Rabbim! Bana kendini göster de seni göreyim" (el-A'râf 7/143), "Yüzler vardır ki, o gün ışıltı ışıltı parıldayacaktır" (el-Kiyâme 75/22-23), "Güzel davrananlara daha güzel bir karşılık, bir de fazlası vardır"(el-Yûnus 10/26) mealindeki ayetler Allah'ın görüleceğinin birer delilidir. Yine bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen hadisler de mevcuttur. Nitekim "Kıyamet gününde ayı gördüğünüz gibi rabbinizi göreceksiniz, O'nu görmekte haksızlığa uğratılmayacaksınız" hadis-i şerifi de rü'yetin hak olduğuna işaret etmektedir.<sup>35</sup> Bu nakli deliller dışında Ehl-i sünnet'in rü'yeti ispatlamada dayandığı aklî deliller de vardır. Onlara göre var olan her şey görülebilmektedir. Allah da var olduğuna göre O da görülebilir. Ancak bu görülme olayı şartların elverişli olmamasından dolayı dünyada değil, âhiret âleminde gerçekleşecektir. Bu sebeple Allah'ın görüleceğini iddia etmek iddia sahibini Mu'tezile'nin dediği gibi teşbih ve tecsime götürmez.<sup>36</sup>

O, rü'yet ehlini teşbih ve tecsimci olarak nitelendirdikten sonra Allah'ın görülemeyeceği hakkındaki görüşlerini aklî ve naklî delillerle açıklayıp, ispat edeceğini ve böylece bu konudaki şüpheleri gidereceğini beyan etmiştir. O, bu maksat ve düşünceyle bu konuda üç farklı delil üzerinde durmuştur. Bu çalışmada onun bu üç delili üzerinde ayrıntılarıyla durulacaktır.

### 3. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN RÜ'YETİ NEFYETMEDE KULLANDIĞI DELİLLER

#### 3.1. Aklî Deliller

##### 3.1.1. Allah'ın Görülmesinin Zâtı Gereği İmkânsız Olması

Kâdî Abdülcebbar'ın, Allah'ın gözlerle görülemeyeceği iddiasında dayandığı aklî delillerden ilki, Allah'ın görülmesinin O'nun zâtı gereği imkânsız olmasıdır. Ona göre görülmesi zatında imkânsız olan bir şeyin gözlerle görülmesi mümkün değildir. Bu durum ona göre malum olması mümkün olmayan bir şeyi kalple bilmemizin mümkün olmamasına benzer.<sup>37</sup>

"Allah'ı gözlerle göremeyeceğimiz konusunda dayandığımız temellerden biri, Allah'ın görülebilir bir nesne olmadığı hakkında açıklamasını yaptığımız şey değildir. Zira bu anlarda bir engel ve geçici bir durum nedeniyle değil de ancak zatından dolayı görülmediği için O'nu görmediğimizi zaten söylemiştik. Tıpkı siyahlığı görmemiz sırasında bir engelden ötürü değil, özünde görülmez olduğu için tadı göremediğimiz gibi..."<sup>38</sup>

35 Buhârî, "Tevhid", 42.

36 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 98; Eş'arî, *Lüma*, 78.

37 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 140.

38 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 140.

Bu yönündeki beyanıyla Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın görülemeyeceği iddiasını O'nun özünde yani zatında görülebilme özelliğinin olmamasına bağlamakta ve bu iddiasını arazlardan örnek vermek suretiyle somutlaştırıp, aklen anlaşılabilir bir forma sokmaktadır.

Kâdî Abdülcebbar Allah'ın görülmez oluşunu Allah'ın zatında görülemez bir varlık olmasına, başka bir ifadeyle zatının görülmezlik özelliği taşımasına bağlar-ken, Selef ve Ehl-i sünnet âlimleri, insanın dünyada var olan pek çok şeyi görememesini bunların görülemez oluşuna değil de, onları görme yeteneğine sahip kılınmayışına bağlamaktadır. Yani Sünni âlimler Kâdî Abdülcebbar'ın iddia ettiği gibi Allah'ın zatından kaynaklanan bir görülmezliği kabul etmezler. Nitekim onlara göre âhîret yurdunda insanın bedeni yüce Allah tarafından yeniden yaratılacaktır. Dolayısıyla âhîret âleminde gözlerin de Allah'ı görebilecek bir özelliklere donatılması mümkündür.<sup>39</sup>

Kâdî Abdülcebbarve onunla aynı görüşte olanların Allah'ın zatı gereği görülemez olduğuna ilişkin iddiasını Eş'arî yerinde bulmayarak eleştirmiştir. Eş'arî'ye göre Allah'ın bizlere göstermesinin caiz olmadığı hiçbir varlık yoktur. Ancak yok olan şeyin görülmesi caiz olmaz. Oysaki yüce Allah varken ve varlığı da apaçık biliniyorken, O'nun kendisini bizlere göstermesi imkânsız değildir. Ona göre Allah'ın gözle görüleceğini kabul etmeyen kişiler, bu tavırlarıyla Allah'ın sıfatlarını nefyetmeyi ve kaldırmayı hedeflemiştir. Onlar bu gayelerini açığa çıkarmasalar da kendilerini ta'tile ve inkâra sevk edecek şeyi ortaya açıkça koymuşlardır. Ancak Allah bu nitelemelerden münezzehtir.<sup>40</sup>

Eş'arî, Allah'ın zatı gereği görülemeyeceği görüşünü kabul etmemekte ve bunu var olan her şeyin görülebileceği yönündeki beyanına dayandırmaktadır. Nitekim Râzî de daha önce zikrettiğimiz üzere Eş'arî gibi Allah'ın zâtı gereği görünmez olmasının söz konusu olmadığını beyan etmiştir.<sup>41</sup>

### 3.1.2. Gören ve Görülen Arasında Karşılıklı Bulunma Prensibi

Kâdî Abdülcebbar'ın, Allah'ın görülemeyeceği yönündeki görüşünü ispatlamada dayandığı ikinci aklî delil ise görülecek şeyin cihetiyle alakalıdır. Nitekim o, bir şeyin görülebilir olmasını, o şeyin gözün görebileceği bir pozisyonda olmasıyla ilişkilendirmiştir. Nitekim bizler bir nesneyi görebilmek için o nesnenin gözümüzün görebileceği bir pozisyonda olmasına ihtiyaç hissederiz. Örneğin göz karşısında bulunan bir nesneyi görebilirken, sırtımızın arkasında bulunan bir nesneyi göremez. Dolayısıyla ona göre görme olayının gerçekleşmesinde sadece göz tek başına yeterli olmayıp, görülecek şeyin de gözün görebileceği bir pozisyonda olması gerekmektedir. Ancak bir cihette bulunma sadece cisimler için geçerli olup,

39 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 98; Yeşilyurt, "Ru'yetullah", 312.

40 Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (Beyrut, t.y.), 18.

41 Râzî, *el-Meâlimu usûli'd-din*, 71.

Allah için söz konusu olamaz.<sup>42</sup> Bu görüşten hareketle o, Allah'ı cisimleştirmemek adına rü'yeti reddetmiştir.

O, zikrettiği bu görüşlere bağlı olarak insan zihninde ortaya çıkabilecek bir takım şüphe, soru ve itirazlara da temas etmiş ve bu şüpheleri giderme gayesiyle bu delili izaha devam etmiştir.

O, "Şayet zikrettiğiniz hususların sizin gördüğünüz objenin görülmesinde zorunlu bir şart olduğuna işaret eden delil nedir?" şeklinde muarız tarafından yöneltilen bir soruyu da nakletmiş ve bu soruya cevaben şunlara değinmiştir:

"Biz cismi renk, onun bir hali olduğu halde görürüz. Cisim karşımızda olduğunda o cismi görmemiz mümkün olur. Ancak o cisme sırtımız dönük olarak durduğumuzda ise onu görmemiz mümkün olmaz. Bu nedenle kendinden dolayı kendisini görmenin uygun olmadığı bir şeyin, karşımızda duran şey olmak sınırından çıkışı ve kendisinden dolayı kendisini görmemizin doğru olduğu bir şeyin bu hüküm içine girdiği bilinmektedir. Öyleyse, görülmesi mümkün olmayanın bizim karşımızda olmaktan hâriç olduğu; görülmesi mümkün olanın ise bu hükme dâhil olduğu bilinmektedir."<sup>43</sup>

Bu ifadesinden de anlaşılacağı üzere o, görülebilen bir nesneyi görebilmemiz için onu görülebilir kılacak bir illete ihtiyaç olduğu kanaatindeydi. O, illetin olmaması durumunda görülebilir bir nesnenin görülür olmasına da imkân yoktur.

Kâdî Abdülcebbâr burada ortaya çıkacak bir diğer itiraza daha temas etmiştir. Bu itiraz yüzümüzün aynanın karşısında olmasa da aynada yüzümüzü gördüğümüzü, aynı şekilde bizzat karşısında olmasa da gözümüzü de aynada gördüğümüzü ve bu durumun bu zikredilen delili geçersiz kılacığı yönündedir. O, bu itiraza cevaben yüzünü ve gözünü aynada gören bir kimsenin, gördüğü yüz ve göz ancak kendisinin tam karşısında olan iki şey durumunda olduğu için o ikisini gördüğünü çünkü aynanın gören biri için bir alet olduğunu ve aynanın gözyle gördüğü şeylerde sanki onun gözü gibi olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu durumda aynanın karşısında bulunan şey, gören kişinin gözünün tam karşısında olan nesne hükmündedir.<sup>44</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, bu konuda ortaya çıkabilecek bir başka itiraza daha yer vermiştir. Muarız, yüce ve kadim olan Allah'ın bizden birini bizimle karşılaşmadan gördüğünü, öyleyse O'nun halinin, diğer görenlerin halinden farklı olduğunu belirttikten sonra şu soruyu yöneltmiştir: "Sizin açınızdan kadim varlığı herhangi bir karşılaşma meydana gelmeksizin görmeniz caiz olmalı değil miydi? O'nun hali diğer görülebilenlerin halinden farklıdır."<sup>45</sup> Muarızın bu itirazını kısaca Allah, karşı-

42 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 140.

43 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 141.

44 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 141.

45 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 4: 143.

sında olmadığı halde insanları görüyorsa, insanların da kendi karşısında olmadan Allah'ı görmesinin mümkün olabileceği şeklinde özetleyebiliriz.

Bu itiraza cevaben o, Allah'ın zâtıyla gördüğünü ve bu görme eyleminde herhangi bir duyu organına ihtiyaç duymadığını beyan etmiştir. Ona göre bu gerçek nedeniyle Allah'ın özne olarak görülebilen nesnelere karşısında bulunması mümkün olmasa da, O'nun görülebilen şeyleri görmesi doğru olur. Ancak insanın görmesi Allah'ın görmesi gibi olmayıp, insanın görme eylemini gerçekleştirebilmesi bir duyu aracılığıyla mümkün olur. Şayet Allah epistemik anlamda görülebilen bir obje olsaydı, O yalnızca bu duyu aracılığıyla görülürdü. Bu nedenle O'nu sadece karşılaşma ve o karşılaşmanın yolunu aynen izleyen bir şey vasıtasıyla, O'ndan başka görülebilen şeylerin görülmesi kendileriyle beraber doğru olan bir takım hususlara bağlı olarak görmemiz gerekirdi. Hâlbuki bu durumun Allah için düşünülmesi imkânsızdır. Buradan da Allah'ın bir yöne bağlı olarak görülmesinin doğru olmayacağı neticesi ortaya çıkmaktadır.<sup>46</sup>

Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah zâtı gereği duyu organına ihtiyaç hissetmeksizin görebildiği için, bu görme eyleminde göreceği nesnenin de karşısında olmasına ihtiyaç duymaz. Oysaki insanın görmesi Allah'ın görmesi gibi değildir, çünkü insan göz organı sayesinde görebilmektedir. Ayrıca göz duyusunun görevini yerine getirebilmesi için görülecek nesnenin de gözün görebileceği bir pozisyonda olmasına da ihtiyaç vardır.

O, "Allah Teâlâ'yı O'nun irade ettiği gibi keyfiyetsiz bir şekilde görürüz" dememiş miydiniz? Öyleyse bizim O'nun görmemiz de karşımızda olmasının imkânı hakkında söylediklerinize yol açmaz" diyen bir muarızın bu itirazı üzerinde de durmuştur. Ona göre O'nunla birlikte görülmesi doğru olan, bir iradeye taalluk etmez. Tıpkı bunun gibi O'nunla birlikte bir şeyi görmesi imkânsız olan şey de iradeye taalluk etmez. Hakkında soru sorulan bu meseleye cevap vermek, görülmeyen her şeyi ancak bir meşietten dolayı görülmediği ve görülen her şeyin yalnızca irade sebebiyle görüldüğü sonucunun ortaya çıkmasına yol açar. Böylece hem zıtlardan birbiri ile çelişen konularda hem de bunlardan başka manalara ihtiyaç duyan hususlarda bunun benzerine cevaz verilir. Bu ise bilgisizliğe götürür.<sup>47</sup>

Bu tespitlerinin akabinde Kâdî Abdülcebbar'ın ikinci delilini özetlemek sadedinde diyebiliriz ki, ona göre görme eylemi ancak görülecek nesnenin gözün görebileceği bir cihet ve yönde olmasını gerektirir ancak Allah'ın belli bir cihet ve yönde olması mümkün olmadığı için görülmesi imkânsızdır. Bu görüşü Taftâzânî *Şerhu'l-Akâid* isimli eserinde eleştirmiştir. Nitekim o, Allah'ın görüleceğine dair anlamı açık ayetlerin ve ümmetin rü'yetin hak olduğu yönünde görüş birliği içinde olmasına rağmen, bu konuda ihtilafa düşenleri eleştirmektedir.

<sup>46</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 143.

<sup>47</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 144.

O, bu eserinde muhaliflerin delillerine yer vermekte ve bu delillerden birini şu sözleriyle gündeme getirmiştir:

Bir şeyin görülebilmesi için mutlaka bir mekânda ve bir yönde bulunması zorunludur. Bununla birlikte görülecek şey gören kimsenin mukabilinde bulunmalı, aralarında bir mesafe olmalıdır. Mesela çok yakın olmaması gerektiği gibi çok uzak olmaması gerekir. Ayrıca gören kimsenin gözünden görülecek şeye doğru bir ışığın çıkıp o şeye ulaşması gerekir. Ancak bütün bu zikredilen hususiyetler Allah için düşünülemez. Öyleyse rü'yetullah söz konusu olamaz."<sup>48</sup>

Görüldüğü gibi Taftâzânî'nin burada zikrettiği muhalifin bu görüşü, aynı zamanda Kâdî Abdülcebbar'ın da rü'yetin nefyinde kullandığı delildir. Bu delili Taftâzânî rü'yetullahın reddinde muteber bulmadığını söylemek suretiyle eleştirmektedir. Ona göre Allah bir mekânda ya da görenin mukabili bir cihette olmaksızın görülecektir.

Yine Sâbûnî'nin de bu konuya dikkat çektiği görülmektedir. Nitekim o, konuyla ilgili olarak şunları dile getirmiştir:

Görmek bir şeyi görme duyusuyla olduğu gibi tespit etmek demektir. Görülecek şey eğer bir yönde bulunuyorsa o yönde görülür. Duyular âleminde bildiğimiz her şeyi yönlerin birinde bildiğimiz halde Allah Teâlâ'yı bütün yönlerden münezzehten olarak bilmiş değil miyiz? İşte görmek de öyledir. Söylediğimizin doğruluğunu kanıtlayan bir delil de Cenâb-ı Hakk'ın kendisine nispetle hiçbir cihet işgal etmediğimiz halde bizi görmesidir.<sup>49</sup>

Ebû Hâmid el-Gazâlî de (ö. 505-1111), Sâbûnî'nin bu tespitleriyle aynı yönde görüş beyan etmiştir. Ona göre insan herhangi bir cihette olmaksızın Allah'ı bilmektedir. Buna dayanarak cihette olmaksızın Allah'ın görülebileceği sonucu da çıkarılabilir.<sup>50</sup>

Mâtürîdî de Ebû'l Kâsım el-Kâbî'nin (ö. 319/931) görülecek şeyin belli bir yönde, belli bir cihette olması, görülenin işgal ettiği mekân ve gören arasında karşılıklı olma ve belli bir mesafenin bulunması, havanın ulaşması (arada görmeye mani olacak engelin bulunmaması), görülecek şeyin çok küçük ya da çok büyük olmaması ve uzakta bulunmaması gibi hususlardan dolayı Allah'ın görülemeyeceği iddiası üzerinde durmuştur. Mâtürîdî'ye göre bu görüş sadece insanın beşeri yapısının görülebilmesini ölçü aldığı için yanlıştır. Yani belli bir mekânda ve cihette olarak, karşılıklı bulunarak görmek sadece beşer için söz konusu olup, Allah'ın görmesi bu görme cinsinden değildir. Mâtürîdî'ye göre rü'yet şartlarının hiç biri sağlanmadığı halde gölge, karanlık ve aydınlık görülebilmektedir.<sup>51</sup> Mâtürîdî bu-

48 Taftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 63.

49 Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 92.

50 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (İstanbul: Huzur Yay., 1992), 275-276.

51 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 104-105.

radan hareketle Allah'ın da belli bir mekânda ve cihette olmaksızın görüleceği sonucuna varmıştır.

### 3.1.3. Görülebilen Varlıkların Şu Anda da Görülebiliyor Olması

Kâdî Abdülcebbar Allah'ın şimdiki zamanda görülemiyor olmasından hareketle O'nun hiçbir zaman ve mekânda görülemeyeceği yönündeki görüşünü delillendirmeye çalışmıştır. Ona göre şu anda cevher ve arzları bildiğimiz gibi Allah'ı bulunduğu hal üzere bilememekteyiz. Bu da Allah'ın görülemez olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>52</sup>

Allah'ın görülebilir olmasının, O'nun şimdi de görülmesini gerektireceği yönündeki bu görüş Ehl-i sünnet âlimlerince eleştirilmiştir. Nitekim Taftâzânî görme eyleminin gerçekleşmesini sağlayan bütün şartların sağlanmasının, Allah'ın görüleceğini zorunlu kılmadığını ifade etmiştir. Ona göre bunun nedeni ise bütün şartlar yerine getirilse bile Allah'ı görmenin ancak O'nun ru'yeti yaratmasıyla mümkün olacaktır. Dolayısıyla Allah'ın ahiret âleminde görülmesi, O'nun şuan da da görülmesi anlamına gelmemektedir.<sup>53</sup>

Sâbûnî de Allah'ın öteki âlemde görülebilmesi halinde, O'nu şimdi de görebileceğimiz şeklindeki muarızın itiraza cevap verirken bu konuya temas etmiştir. Nitekim o da Taftâzânî gibi özünde görülebilme özelliğine sahip varlıkların görülebilmesinin asıl nedeninin Allah'ın görme fiilini o varlıkta yaratması olduğunu dile getirmiştir. Ona göre şayet Allah görme fiilini yaratmamış olsaydı görülebilme özelliğine sahip hiçbir varlık görülemezdi. Ardında Sâbûnî konuyu somutlaştırıcı bazı örnekler vermiş ve bu durumun Hz. Peygamber'in Cibril'i gördüğü halde etrafındakilerin onu görememesine benzediğini dile getirmiştir. Yine ona göre bir kedinin koyu karanlık bir gecede fareyi görebilmesine rağmen insanların bu fareyi görememesi de bu konuda verilebilecek bir başka örnektir. Saralı bir insanın cini görebilmesine rağmen aynı mekânda bulunan diğer insanların cini görememesi de burada zikrettiği bir diğer örnektir.<sup>54</sup>

Görüldüğü gibi Kâdî Abdülcebbar burada Allah'ın görülebilmesini kendinde bulunan görülebilme özellikleri ile ilişkilendirerek, bu özelliğe sahip varlıkların sadece belli bir zamanda olmaksızın, her zaman görülebilir olması gerektiği üzerinde durmuştur. Buna mukabil Ehl-i Sünnet âlimleri ise görülebilme özelliğine sahip varlıkların görülebilir olmasını kendilerinde bulunan bu görülebilme özellikleriyle değil de Allah'ın görme eylemini o varlıkta yaratmasıyla ilişkilendirmiştir.

52 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4: 97.

53 Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 63.

54 Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, 92; Pınar, *Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'de İlahiyat Bahisleri*, 207.



### 3.2. Nakli Delil

Kâdî Abdülcebbar, "Gözler O'nu algılamaz, O, gözleri algılar; O, latif her şeyi haber alandır" (el-En'âm 6/103) ayetinin Allah'ın gözle görülmeyeceğinin bir başka delili olduğunu beyan etmiştir. Bilindiği gibi bu ayet Mu'tezile kelâmcılarının Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığı tezini doğrulamada Ehl-i sünnet'e karşı kullandıkları en meşhur naklî delillerden biridir. Kâdî Abdülcebbar bu ayette "idrak" yani "algı" kelimesinin, gözle birleştiğinde, gözün görmesindeki gibi bir görme fiiline delalet ettiğini dile getirmiştir.<sup>55</sup>

Kâdî Abdülcebbar algının mutlak olduğu zaman bazen ulaşma anlamında da kullanıldığını beyan etmiştir. Dolayısıyla ona göre buluğa eriştiğinde çocuk hakkında "idrak etti", olgunlaştığında meyve hakkında "idrak etti", falan falancaya yetiştiğinde "falan falancayı idrak etti" şeklindeki ifadeler bu duruma işaret etmektedir. Bu bağlamda Allah "...Boğulma kendisini yakalayınca (Firavun): 'Gerçekten İsrailoğullarının inandığından başka tanrı olmadığına iman ettim. Bende Müslümanlardanım!' dedi" (el-Yûnus 10/90) diye buyurmuştur. Yani Allah ayette "yakalama/edrake" ifadesini kullanmıştır. Yine bu bağlamda başka bir ayette de "İki topluluk yaklaşıp birbirlerini görünce Musa'nın adamları 'İşte yakalandık' dediler" (el-Şuarâ 26/61) diye buyurulmuştur. Burada Musa'nın adamları "Biz yakalandık/bize yetişildi" ifadesini kullanmıştır. Ona göre bununla birlikte "idrak" kelimesinin, "Sıcaklığı ve soğukluğu idrak ettim", "Sesi idrak ettim" şeklinde de kullanımı olabilir. Bu ifadelerin tamamı sadece algı gözle bir arada bulunduğu da, gözle birleştiğinde doğru olur. Algı gözle birleştiği zaman olasılık ondan zâil olur. Bu doğru olduğunda Allah'ın görülmeyeceğine işaret eden ayetlerden biri olan "Gözler O'nu algılamaz, O gözleri algılar; O latif (lütuf sahibi) her şeyi haber alandır" (el-En'âm 6/103) manasındaki Allah'ın ifadesinin "Gözler O'nu görmez" anlamındaki söz gibi olması gerekir.<sup>56</sup>

Kâdî Abdülcebbar "idrak" kelimesini, gözle birlikte kullanıldığında gözün görmesi anlamında, mutlak olarak kullanıldığında ise yetişmek anlamında yorumlamıştır. Dolayısıyla "Gözler, O'nu idrâk etmez..." ayetini "Gözler O'nu görmez..." şeklinde yorumlamak suretiyle, bu ayetin Allah'ın görülemeyeceğinin bir kanıtı olduğunu ileri sürmüştür. Burada Ehl-i sünnet kelâmcılarının da bu ayet hakkındaki yorum ve tespitlerine temas etmek yerinde olacaktır.

Ehl-i sünnet'e göre ayette geçen "idrak" kelimesi Kâdî Abdülcebbar'ın iddia ettiği gibi "görmek" anlamına gelmez. Nitekim Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'te Allah'ın hacimli bir varlık gibi her cephesiyle algılanabilecek şekilde idrak edilemeyeceği üzerinde durmuştur. Ona göre Allah "Gözler O'nu idrak edemez" (el-En'âm 6/103) şeklindeki beyanı ile rü'yeti değil, idraki kendi zâtından nefyetmiş ve kendini bu yönüyle övmüştür. Allah'ın bu beyanı Mâtürîdî'ye göre O'nun "İnsanların ilmi

55 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 144-145.

56 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 144-145.

O'nu kapsayamaz" (et-Tâhâ 20/110) anlamındaki beyanına benzemektedir. Bu ayette de ilmin ispatıyla birlikte ihâta etmenin reddi söz konusudur. Ayrıca "idrak etmek" hacmi ve sınırları olan bir şeyi kuşatmak, ihâta etmek anlamına gelmektedir. Oysaki Allah sınır ve hacimle nitelendirilmekten münezzehtir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre sınırlı oluş sona ermeyi ifade eder ve bu da kusursuz olan Allah için düşünülemez. Allah bölünmez zâti bir varlıktır ancak sınırlılık nihayet bulan bitişik cüzler özelliği göstermektedir.<sup>57</sup> Mâtürîdî, böylece bu ayette görmenin idrak anlamında kullanılmayacağını belirtmiş ve Ehl-i sünnet'in genel görüşünü yansıtmıştır.

Görüldüğü gibi Kâdî Abdülcebâr, "idrak" kelimesinin "görme" anlamında olduğunu söylemek suretiyle Ehl-i sünnet'in bu görüşüne muhalefet etmiştir. O, kendisinin bu konudaki görüşlerine muhalefet eden muarızların itiraz gerekçelerine değinmiş ve muarızın iddiaları üzerinde uzun uzun açıklamalar yapmak suretiyle kendi görüşünün doğruluğunu ispat etmeye çalışmıştır. Örneğin o, gözle algılamak ve görmenin niçin tek bir anlam ifade ettiğinin gerekçesini kendisinden soran ve bu soruyla kendisine muhalefet eden birine cevaben şunları söylemiştir:

Dilsel kullanımda onların iki kelimenin arasını asla ayırmadıklarını anlamış olduğumuz halde iki kelimenin ifade ettiği şeyin aynı olması konusunda kullanıma ait olma söz konusudur. Zira insanın gözüyle algılamakla vasıflandığı her şey gözüyle görmekle de vasıflandırılır. Gözüyle görmekle nitelendirdiği her şeyse gözüyle algılamakla nitelendirilir. Gerçekte kendisinde bu iki duyumsamadan birinin kullanımı mümkün olmayan bir şeyde diğerinin kullanımı da uygun olmaz. O halde zikrettiğimiz hususun doğruluğu gerekir.<sup>58</sup>

Kâdî Abdülcebâr bu nedenle büyük âlimlerin "birini gözümle gördüm", sözünün yerine "bir kimseyi gözümle hissettim" ifadesini de kullandıklarını ve her iki ifadenin de aynı anlama işaret ettiğini vurgulamıştır.<sup>59</sup> Kâdî Abdülcebâr, gözle görme ve gözle algılamamanın tek bir anlam ifade ettiği yönündeki görüşlerini delillendirdiği bu görüşlerinden kaynaklanan bir başka itiraza daha değinmiştir.

O, "Siz bu ifadelerin arasını ayırmıştınız ve ne kadar da O'nun görmek ve algılamakla nitelendirilmesini caiz görseniz dahi Allah için O'nun hissettiğinin söylenmesini muhal saymıştınız. Bu durum bununla delil getirmenizi geçersiz kılmaktadır" yönündeki itiraza cevap verirken Allah'ın hissetmesinin keyfiyetine temas etmiştir. Kâdî Abdülcebâr, burada kendisinin ifade ettiği "O hisseder" sözünün "O gözüyle algılar" sözünün ifade ettiği anlam gibi bir manaya delalet ettiğini söylemiştir. Zira ona göre hissetmede duyu organı vasıtasıyla algılanma söz konusudur. Bundan dolayı o hissetme Allah hakkında kullanılmaz. Çünkü Allah görmek için duyu organlarına ihtiyaç duymaz, dolayısıyla O, duyular vasıtasıyla

57 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 103.

58 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 145.

59 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 145.

gören kimseler gibi değildir. Bu herhangi biri hakkında kullanıldığında o lafızların manalarını aynı seviyeye getirmeye mani değildir.<sup>60</sup>

Ehl-i sünnet'in rü'yeti ispatlamada Mu'tezile'nin önemli nakli delillerinden olan "...Gözler O'nu idrak edemez" (el-Enâm 6/103) ayetindeki "idrak" kelimesini "ihata etmek" anlamında kullandığını daha önce belirtmiştir. Kâdî Abdülcebâr, Ehl-i sünnet'in tam da bu noktada ileri sürdüğü bir itirazı da şöyle dile getirmiştir: "Allah göz organı ile kendisinin kuşatılmasını nefyetti. Bu ayet ile kendisinde böyle bir kuşatmanın mümkün olduğu bir cisim olmadığına delalet etti. Hâlbuki bu gözle algıdan anlaşılan bir husustur. O halde bu ayet Allah'ın görülemeyeceğine nasıl işaret eder?" Kâdî Abdülcebâr bu itiraza cevap verirken "idrâk" kelimesinin "ihata" olarak yorumlanmasının yanlışlığına temas etmiş ve algılamının geliştirildiğinde ihata yani kuşatma anlamında olmadığını belirtmiştir. Ona göre bunun nedeni ise algılamının kuşatmanın kullanıldığı yerde kullanılmamasıdır. Bu nedenle onların hepsini kuşatan olsa da duvarın şehri; evin evde mevcut olan kişiyi; kıyafetin ayağı; takkenin başı ve gözümüzün gökleri algılamış olduğu söylene dahi, bu gözümüzün gökleri kuşattığı anlamına gelmez. Algılama geliştirildiğinde "kuşatma" anlamında kullanılmadığında göze gözle ilinti olduğu zaman, o kuşatma manasında olamaz.<sup>61</sup> Kâdî Abdülcebâr, ileri sürdüğü bu gerekçelerin, Ehl-i sünnet'in "idrak" kelimesini "ihata" anlamında değerlendirmelerinde yanlışlıklarının delili olduğunu da ayrıca ifade etmiştir.

Kâdî Abdülcebâr'ın bu görüşlerine mukabil Taftâzânî, bu ayetin rü'yetin nefyedilmesinde delil olarak kullanılamayacağını farklı bir cihetten ortaya koymaya çalışmıştır. Nitekim ona göre bu ayette bütün gözleri kastetmeksizin sadece bazı gözlerin Allah'ı göremeyeceğinin haber verilmiş olabileceği ihtimali vardır. O, bu ayetle ilgili olarak bir başka ihtimal üzerinde de durmuştur. Ona göre "idrak" kelimesinden kastedilen anlam, bir şeyi tüm cihetleriyle kapsamak şeklindeki "ihata etmek" olabilir.<sup>62</sup> Taftâzânî, zikrettiği bu hususlardan ötürü bu ayetin muhalifin görüşünü desteklemediği yani bu ayete dayanarak rü'yeti nefyetmenin yanlış olacağı sonucuna ulaşmıştır.

Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın halîm olması nedeniyle kendisine isyan edeni cezalandırmayabileceği, O'nun âhirette cezalandıran olarak ispat edilmesinin ise noksanlığa sebep olmayacağını, buradan hareketle Allah gözlerle algılanmamakla kendini övmüşse de âhirette rü'yetin imkânını savunmanın, O'nun için bir noksanlığa neden olmayacağı iddiasını da değerlendirmiştir. Bu değerlendirmesinde o, Allah'ın halîm olmasının cezalandırmada aceleci olmadığı, O'nun âhirette cezalandırıcı olduğunun ispat edilmesinin, halîm olmasına engel olmadığını belirtmiştir. Öyleyse görünen âlemde halîm, cezalandırmayı tehir veya terk etmek su-

60 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 145-146.

61 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 4: 147-148.

62 Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 64.

retiyile onda acele etmeyendir. Ona göre bu hakikat, muarızın yaptığı tanımlama ve kıyasta hatalı olduğuna delalet etmektedir.<sup>63</sup>

## SONUÇ

Allah'ın görülüp görülemeyeceği meselesi özellikle Ehl-i sünnet ve Mu'tezile âlimleri arasında en çok tartışılan konulardan biri olmuştur. Mu'tezile'nin öncülerinden olan Kâdî Abdülcebbar Allah'ın görülemeyeceği yönündeki Ehl-i sünnet'e muhalif görüşlerini *el-Muğni* isimli eserinin IV. cildinde gerek akli gerekse nakli delillerle ispatlama gayreti içerisinde olmuştur. O, Allah'ın görüleceğinin açıkça dile getirildiği ayetleri te'vil etmiş ve bunu Allah'ın tevhidinin zedelenmemesi açısından zorunlu görmüştür.

Kâdî Abdülcebbar, konuyla ilgili olarak öncelikle rü'yeti nefyedenlere temas etmiş ve bunların Mu'tezile, Zeydiyye, Havâric ve Mürcie'nin çoğunluğu olduğunu belirtmiştir. Ardından o, rü'yet taraftarlarına değinerek, bunlar arasında Haşviyye'den bir grubu, Hadisçiler ve onların izinden gidenleri zikretmiştir. O, ayrıca Dirâr bin Amr ve taraftarlarının Allah'ın âhirette altıncı duyu yoluyla görüleceği yönündeki görüşlerini ayrıca Hişam bin el-Hakem ve Mücessime'den onun dışındaki kimselerin Allah'ın görülmesi ve O'na dokunulmasının caiz olduğuna ilişkin görüşlerini de nakletmiştir. Bu zikredilen grup ve şahıslar arasında genel bir değerlendirme yapan Kâdî Abdülcebbar, rü'yet hakkında tecsimi savundukları için bunlardan uzak durulması gerektiği belirtmiştir. Burada Kâdî Abdülcebbar'ın rü'yeti nefyetmedeki gerekçesinin, rü'yetin iddia edilmesi halinde Allah hakkında tecsime düşüleceği endişesi olduğu anlaşılmaktadır.

O, bu eserinde Allah'ın görülemeyeceği yönündeki görüşlerini delillendirmede, ilk üçü akli, dördüncüsü ise nakli olmak üzere genel olarak dört delil üzerinde durmuştur. Bu delillerin izahında ise o, Mu'tezile'ye muhalefet eden muarızların itirazlarına ret mahiyetinde açıklayıcı ve kapsamlı bilgi sunmuştur. Kâdî Abdülcebbar, ilk akli delilini Allah'ın görülmesinin zatı gereği imkânsız olması düşüncesine dayandırmış ve görülmesi zatında imkânsız olan bir şeyin, o şeyin gözlerle görülmeyeceğine delâlet ettiğini, bu düşünceden hareketle derü'yetin imkânsız olduğunu vurgulamıştır.

Onun ikinci delili ise bir şeyin görülebilir olmasının, o şeyin gözün önünde, gözün görebileceği bir konumda olmasıyla ilişkilidir. O, gözün karşısında bulunan bir nesnenin gözle görülebileceğini, bu kapsamın dışına çıkan şeyin ise görülemeyeceğini ifade etmiştir. Bu nedenle ona göre görme eylemin gerçekleşmesinde göze duyulan ihtiyaç kadar görülecek nesnenin gözün görebileceği bir pozisyonda olmasına da ihtiyaç vardır. Ancak Allah görülebilir bir pozisyonda olmadığından yani mekân ve cihetten münezzehten olduğundan görülmesi mümkün değildir.

<sup>63</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 4: 154.

Ona göre Allah'ın görülemez olduğunu ispatlayan üçüncü aklî delil ise O'nun şimdiki zamanda görülemiyor olmasıdır. Nitekim Allah'ın cennette görülmesi, O'nun şimdi de görülmesini zorunlu kılacaktır.

Kâdî Abdülcebâr'ın rü'yeti nefyetmede kullandığı naklî delil ise "Gözler O'nu algılamaz, O, gözleri algılar" ayetidir. Mu'tezile kelâmcılarının Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığı tezini doğrulamada Ehl-i sünnet'e karşı kullandıkları bu ayette o, idrak yani algı kelimesinin, gözle birleştiğinde gözün görmesindeki gibi bir görme fiiline delalet ettiğini dile getirmiş ve buradan Allah'ın görülemeyeceği sonucuna ulaşmıştır. Burada Kâdî Abdülcebâr'ın Allah'ı yaratılanlara benzetmek ve tevhit ilkesini zedelememek adına bu sonuca varmış olduğu açık olmakla birlikte, onun birbirinden farklı iki âlem olan âhîret hayatını dünya hayatı ile mukayese ederek bu sonuca ulaştığı da unutulmamalıdır.

### KAYNAKÇA

- Altıntaş, Ramazan. "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999): 57-100.
- Altıntaş, Ramazan. "Mevlânâ'nın Mu'tezile'ye Yöneltiği Tenkitler". *Marife* 3 (2007): 147-162.
- Altıntaş, Ramazan. "Sistematik Dönem Kelâm Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler". *Kelâm*. Haz. Şaban Ali Düzgün. 98-127. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Thk. Muhammed Osman el-Haşet. Kahire: Mektebetu İbn Sîna li'n-neşr ve't-tevzî ve't-tasdir, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2015.
- Çelebi, İlyas. "el-Muğni". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* 30: 382-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Çelebi, İlyas. "Usûl-i Hamse". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* 42: 211. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Amr, Dırâr b. Amr el-Gatafânî el-Küfî. *Kitabu't-tahrîş*. Nşr. Hüseyin Hansu. İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- Ebû Hanife, İmam-ı A'zam Numan bin Sabit. *el-Fıkhü'l-Ekber*. Trc. Abdülvahap Öztürk. İstanbul: Çınar Yayınları, 2012.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâr-u İbn Zeydün li't-tıbbâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî, t.y.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-Lüma fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*. Trc. Kılıç Aslan-Hikmet Mavil. İstanbul: İz Yayınları, 2017.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. Thk. Ne'im Zerzor. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 2009.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. İstanbul: Huzur Yayınları, 1992.
- Gölcük, Şerafettin. "Hayyât, Ebû'l-Hüseyn". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* 17: 103-105. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Harputî, Abdüllatif. *Kelâm Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu, 2005.
- Hayyât, Ebû'l-Huseyn Abdürrahîm b. Muhammed. *el-İntisar (Mu'tezile Müdafaası)*. Trc. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed. *Kitâbü'l-intisâr*. Nşr. Albert N. Nader. Beyrut: Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1957.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Keşfan minhaci'l-edille*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1985.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *Müteşâbihü'l-Kur'an*. Nşr. Adnan M. Zerzur, Kahire: 1969.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muğni fi ebvabi't-tevhîd ve'l-adl*. Nşr. Ebû'l-Vefa el-Ğinemî-M. Mustafa Hilmi. Kahire: Dârü'l-Misriyye, 1965.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muhit bi't tekelif*. Nşr. Ömer Seyyid Azmi, Kahire: t.y.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-Usulü'l-Hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: 1965.
- Kevserî, Muhammed Zahid. *el-Akide ve ilmü'l-keâm min a'mali'l-İmâm Muhammed Zahid el-Kevseri*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Mavil, Kılıç Aslan. "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması-Rü'yetullah-". *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/12 (2014): 449-478.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-Kelâm fi akaid-i ehli'l-İslâm*. Konya: Matbaatu Maşriki'l İrfan, 1327.
- Öngören, Reşat. "Sûfi". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* 37: 471-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özbuğday, Şükrü. "Kur'an-ı Kerim'deki Muhkem-Müteşâbih Ayırımının İncelikleri". *Diyanet İlmi Dergi* 35/3 (1999): 27-38.
- Özgen, M. "İmam Rabbani'ye Göre Rü'yetullah Meselesi". *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2012) : 35-60.
- Pınar, Fatma. *Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'de İlahiyat Bahisleri (Şerhu'l-Akaid ve el-Bidâye Örneği)*. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed. *İslâm İnançının Ana Konuları*. Trc. Nadim Macit. Erzurum: İhtar Yayınları, 1996.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nüreddin Ahmed b. Mahmud. *Mâtürîdiyye Akaidi*. Trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İfav Yayınları, 2017.
- Sinanoğlu, Abdülhamid. "İslâm Düşüncesinde Benzetmecî Grupların Allah Tasavvuru". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005): 67-90.

- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Taftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin. *Şerhu'l-Akâid*. Nşr. Mustafa Merzukî. Cezayir: Dârü'l-Hüdâ, 2000.
- Üzüm, İlyas. "Mücessime." *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* 31: 449-450. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müteşâbih". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 32: 204-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yeprem, M. Saim. *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Yeşilyurt, Temel. "Mâtürîdîlik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler". *Kelâm*. Haz. Şaban Ali Düzgün. 145-173. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35: 311-314. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.





## Abbâsîlerin İlk Yüzyılında “Mevâlî”

### Mevâlî During the First Century of the Abbasid Caliphate

Mehmet Nadir ÖZDEMİR

Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı  
Associate Professor, Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of  
Siyer-i Nebi and Islamic History  
Kastamonu, Turkey  
mehmetnadir72@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-1445-7541

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 14 Ekim / October 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 15 Kasım / November 2019  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2019  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 281-306

#### Atıf / Cite as

Özdemir, Mehmet Nadir. “Abbâsîlerin İlk Yüzyılında “Mevâlî””. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2019): 281-306

**Doi:** 10.33460/beuifd.632769

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal olmadığı teyit edildi.

*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Bu çalışmada Emevîlerden Abbâsîlere geçen dönemden itibaren mevâlînin yönetim kademelerinde ve toplumdaki statüsü üzerinde durulmaktadır. Gerçekleştirdikleri fetihlerle geniş topraklar bırakan Emevîlerin coğrafi, nisbeten siyasî mirası üzerinde kurulan Abbâsî hilâfeti kendi yönetim paradigmasını oluştururken ihtilali destekleyen millet ve kabilelere öncelik vermeyi tercih etmiştir. Araçların da destek verdikleri Abbâsî ihtilalinin ardından gelişen şartlar ve tercihler Araçların ikinci planda kalmalarına sebep oldu. Güçlenen Horasanlılar ve mevâlî geçmiş mağduriyetlerinin de etkisiyle şuûbiyye hareketini başlattılar. Siyasî, kültürel yönleri belirgin bir anlayış olan bu hareket Müslüman dünyanın parçalanmasında etkili unsurlardan biri oldu.

Saray hayatında halifenin yakınında yer tutan mevâlî, elde ettikleri mevâkilerle iyice güçlendiler. Bunların bir kısmı Emevîler döneminde mevâlî olarak nitelendirilen insanlardı. Diğer bir kısmı da kölelerdi. Bu dönemde ise valilik ve mütercimlik yaptılar. Sarayda ve haremde köle/cariyelere rastlanır. Saray hayatında ümmü veled olan kadınların etkinliğinin de bu dönemde kendisinden söz ettirdiği söylenebilir.

Araçların rolü Abbâsîler döneminde durdurulamayacak bir gelişmeyi hızlandırarak bütün alanlarda olduğu gibi orduda da azaldı. Abbâsî ihtilalinin zafere ulaşmasında

*başlıca etken olan ordu Horasanlıydı. Onlar askerlik hayatında ise belirleyici rol oynadılar. Zamanla mevâliden oluşan hassa ordusunda Türkler etkin oldular. Hatta bu dönemde mevâlinin Türklerden oluştuğu söylene yanlış olmaz. Halifeler özellikle garnizon şehirlerde barındırmak üzere bir ordu kurmaya başlayınca, bunun doğal sonucu olarak kentlere doğru bir mevâlî akını başladı.*

*İslâm medeniyetinin teşekkül devrinin son büyük devleti sayılan Abbâsîlerin ilk yüzyılında mevâlî kavramının kazandığı önem hilâfet iddiasının da çöküşünün habercisiydi. Çünkü soya dayalı iddia artık mevâlinin etkinliği ile gittikçe zayıflayacak, merkezi yönetim gerilerken çevredeki unsurlar güçlenecekti.*

**Anahtar kelimeler:** İslam Tarihi, Abbâsîler, Mevâlî, Araplar, Türkler, Bağdat

**Abstract:** *This study focuses on the status of the mevâlî in the administrative levels and society during the early period of the Abbasid Caliphate. The Abbasid Caliphate which founded on the geographical and relatively political legacy of the Umayyad Caliphate who left large lands with their conquests, chose to give priority to the nations and tribes that supported the revolution while forming their own management paradigm. The conditions and preferences developed after the Abbasid revolution, which was supported by the Arabs, caused the Arabs to remain secondary. Strengthened Khorasan people and mevâlî launched the Şuûbiyya movement under the influence of their past sufferings. This movement, which had a clear understanding in terms of its political and cultural aspects, has been an influential factor in the disintegration of the Muslim world.*

*Mevâlî, who had a place in the palace life near the caliph, was strengthened by the positions they gained. Some of them were people who were described as mevâlî during the Umayyad period. The rest were slaves. During the early period of Abbasid they served as governor and translator. It can be also said that the ex-mevâlî women who had son became very effective in the palace life in this period.*

*The role of Arabs decreased in the military in the Abbasid period as in all other fields. The main factor in the victory of the Abbasid revolution was the Khorasan army. They played a decisive role in the military life. Over time, the Turks became active in the sovereign army which were consisting of the mevâlî. In fact, it would not be wrong to say that Mevâlî was composed of Turks during this period. When the caliphs began to establish an army to be hosted in garrison cities, a surge of mevâlî toward cities began. In the early period of the Abbasid dynasty which is considered the last great state of the formation of Islamic civilization, the importance of the concept of mevali became a precursor to the collapse of the claim of caliphate. The activities of mevali weakened this family-based claim, and the peripheral forces became stronger as the central government lost power.*

**Keywords:** History of Islam, Abbasids, Mevali, Arabs, Turks, Baghdad

## GİRİŞ

İslâm tarihinde Emevîlerin devlet siyasetinin farklı bir yeri vardır. Emevîlerin takip ettikleri siyaseti genellikle eleştiren tarihçiler ve çağdaş araştırmacılar daha ziyade onların mevâlîye karşı uyguladıkları siyasetin ayrımcı olduğu ve İslâm esasları ile bağdaşmadığı üzerinde dururlar. “Mevâlî” kavramı Araplar tarafından bilinmekle birlikte Emevîler döneminde siyasî bir anlam kazanmıştır. Mevâlîye takınılan tavırda farklılaşma olsa da bu kavram Abbâsiler zamanında da kullanılmaya devam etmiştir.

Abbâsîlerle birlikte soya dayalı hilâfet iddiasının çökmeye başladığı ve artık mevâlînin etkinliği ile merkezî yönetim anlayışı gerilerken “çevre”nin güçlendiği söylenebilir. Ancak Emevîlerden sonra Abbâsiler tarafından da “mevâlî” kavramı kullanılmaya devam etmiş, anlamı değişirse de Emevîlerin aksine etkinlikleri artmış, devletin kendileriyle yakın ilişki içinde oldukları bir unsur haline gelmiştir. Tarihçiler de mevâlîyi ele alırken bunu dikkate alarak incelemişlerdir. Ardından gelen İlk Abbâsî yüzyılında ortaya çıkan politikalar ve sonrasındaki değişimlerde mevâlînin doğrudan ve dolaylı etkisinin olduğu unutulmamalıdır.

Emevîlerin fetihlerde başarılı olmaları Abbâsîlere geniş bir coğrafya bırakmış, bu coğrafyanın zenginliklerinden Abbâsiler yararlanmıştır. Abbâsiler döneminde hızlı değişimler yaşanmasına rağmen toplumun şekillenmesinde Emevî tesiri büyüktür. Abbâsiler, Emevîlerden büyük miktarda köle devralmışlardır. Emevîler devrinde toplumsal tabaka olarak gelişen mevâlî artık Abbâsiler devrinde siyasî etkinlik göstermeye başlamış, fetihler sonucu artan zenginlik köle ve cariye istihdamını artırmıştır. Böylece yeni toplumun çoğunluğunu oluşturan mevâlî nüfus dengesini de değiştiren bir etken haline gelmiştir.

Diğer taraftan Abbâsî devletinin kendinden söz ettirdiği yüzyıllarda İslâm dünyasında görülen önemli ilmî ve sosyal gelişmelerde de mevâlî etkisinin etkin bir rol oynadığı da unutulmamalıdır. Bu noktalardan hareketle çalışmada Abbâsî sarayı, ordusu ve ilim hayatında mevâlînin önemi ve icraatları ele alınacaktır. Çalışmada şûûbiyenin doğuşunun mevâlî gerçeğine katkısına, saray ve askerlik alanındaki etkinliklerine de temas edilmiştir.

Ancak Abbâsîlerde mevâlî denilince akla öncelikle doğrudan azatlı kölelerin gelmesi gerektiğini belirtmek gerekir. Emevîler döneminin aksine Arap olmayan unsurlar için değil, esasen Arap geleneğinde olduğu üzere devlet hizmetine alınan Arap olmayan unsurlara “mevâlî” denilmiştir. Böylece satın alma ya da insan kaçırma yoluyla Abbâsî hizmetine giren köleler, bilinen şekliyle kölelikten çıkmış, ücretli asker, memur ya da üst düzey devlet görevlisi olmuştur. Bu dönemdeki kölelik daha ziyade siyasî, askerî ve ekonomik sebeplere dayanmakta olup sosyal tabakalaşma ile açıklanmak zordur. Çünkü kölelerin statü değiştirebildikleri dikkate alınmalıdır. Diğer bir ifade ile sosyal hareketlilik (mobilité) söz konusudur.

Araplarda “nesepe” ilminin büyük bir öneme sahip olduğu bilinmektedir. Ancak Abbâsîlerin iktidara gelişi ve mevâlînin toplumda daha etkin bir konuma yükselmesiyle bu ilim önemini kaybetmeye başlamıştır. Zira savaş esirlerinin köleleştirilmesiyle artan köleler az da olsa Araplar ile evlenmek suretiyle kaynaşmışlardır. Bir kısmı hürriyetlerine kavuşarak toplumda mevâlî olarak nitelendirilmeye başlanmış, Abbâsîlerde ise tamamen yaygınlaşmıştır. Bu dönemle birlikte İslâm dünyasının feodal yapıdan açık toplum yapısına evrildiği söylenebilir. Ayrıca Abbâsîler döneminde mevâlînin sadece nüfuz olarak değil, nüfus olarak da İslâm dünyasında etkinliği artmıştır.

Arapların ırk üzerinden toplumu şekillendirmeye çalışmaları bu dönemde de devam etmiştir. Abbâsîler döneminde bile mevâlînin etkinliği buna delildir. Diğer taraftan da mevâlîye önem vermeleri toprakların genişlemesiyle kaçınılmaz olan dışa açılmanın gerçekleştiğini de ortaya koymaktadır.

İşte söz konusu tespitler çerçevesinde bu çalışmada “mevâlî” kavramının Emevîlerden Abbâsîlere evrilen dönemdeki anlam ve kullanım değişikliğinin farklı yönleriyle ortaya konulması amaçlanmıştır.

## 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

**1.1. Mevâlî:** “Mevlâ” kelimesinin çoğuludur. Sözlük anlamı “Hilf”tir. “Köle” anlamına da gelir. Geniş anlamıyla bir kişinin nesebine azatlı olarak intisap eden kişidir. “Hilf” anlaşması yapan kişi karşı tarafın yakını sayıldığından bu kişiler için “el-Mevlâ” terimi kullanılırdı. Bundan dolayı azatlılara “Mevâlî” denilir.<sup>1</sup> Müslüman olarak İslâm devletlerinin asıl tebaası olan ile kölelikten azat olup “mevâlî” statüsü kazanan “mevâlî” birbirinden farklıdır. Bu çalışmada ikisi arasında özel bir ayırım yapılmamıştır. İlki Emevîlerden intikal eden geniş kitleler, ikincisi ise halen köle olan ve azat edilmeyi bekleyenler ile satın alınıp bir süre sonra azat edilenleri kapsar. Her iki durumun da Abbâsîler döneminde kaynaştığı söylenebilir.

Mevâlî yedi gruptur. a- Köle mevâlîler, b-Azatlı mevâlîler, c-Muvâlât mevâlîler, d-Hür mevâlîler, e-İtk mevâlîsi, f- Akd mevâlîsi, g- Rahm mevâlîsi.<sup>2</sup> Bunlara ilaveten bir de “*Ebnâu'd- devle*” vardı ki, bu ise Abbâsîler devrinde Horasanlılara ve diğer mevâlîye verilen bir isimdi.<sup>3</sup> İşte bu çalışmada yoğun olarak kastedilen mevâlî “*Ebnâu'd- devle*” olan mevâlîdir. Bu kavram da esasen kullanım itibariyle kaynaklardaki “el-Memlûk” kavramı ile örtüşmektedir.

Arapların “hizmetçi” olarak gördükleri, “Yollarımızı süpürüp temizlerler, ayakkabılarımızı dikerler ve elbiselerimizi dokurlar”<sup>4</sup> dedikleri mevâlî artık

1 Ebu'l Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Neşvü Edebü'l Hurra, ts.), 15: 408-411; Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub Firuzâbâdi, *el-Kâmusu'l-muhît*, thk. Mektebu Tahkiki't-Türas fi Müessesetü'r-Risale (Beirut: Müessesetü'r Risale,1994), 1732

2 Mahmud Mikdad, *el-Mevâlî ve nizamu'l-velâ* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr,1998), 135-136

3 Mustafa Fayda, “Ebnâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1994), 10:78-79

4 Cem Zorlu, Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyenlar (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 19

toplumda başka bir konuma, başka bir merkeze oturuyordu. Toplum içinde bir kişi tanıtılırken künyesi söylenirdi. Kişinin babasının ve dedesinin adı, “ümmü veled”, “Mevla” ve “köle” olarak belirtilmesi Abbâsîler döneminde tanınıp itibar edilmesine yol açmıştır. Böylece nesebin toplumdaki etkinliği bir başka yöne dönüşmekte olduğunun işaretleri ortaya çıkıyordu. Arap olmanın, soylu bir kabileden gelmenin önemi yerini Arap toplumunda yaşanan kırılmayla artık “mevâlî”nin itibarına bırakıyor, onların itibarları kurucu unsur olan Arap unsura galebe çalıyordu.

Emevîler döneminin sonlarına doğru Arap kabileciliği sona ermiş, cariyelerle evlilik başlamıştır. Oysa önceki devirlerde hür bir kişinin cariyeye ile evlenmesi az görülür ve toplum tarafından yadırganırdı. Halbuki Abbâsîler devrinde bu olağan hale gelmiştir. Abbâsîler, farklı milletlerden gelenlere özel kimlikleriyle ilgili isim ve künyelerini kullanmalarına müsaade etmemişlerdir.<sup>5</sup> Çünkü bir dünya devleti haline gelen Abbâsîler, tüm Müslüman milletleri kendi potalarında eritiyordu.

“Er-Rakîk”, sözlük anlamı “ince tenli” demektir. Esirin köleleştirilmiş haline “rakîk” denilir.<sup>6</sup> Bu terim, sözlük anlamının dışında hürriyetini ilan eden köleler ile hizmete ve satışa konu olan bütün köleler için de kullanılmıştır.<sup>7</sup>

Kaynaklarda köle ile mevâlîyi ayırt etmek kolay olmamakla beraber Abbâsîler döneminde toplumdaki konumları onları önemli ölçüde ayırt etmeye yardımcı oluyordu. Bu sebeple söz konusu olan şahısların çalıştıkları işler ve konumları üzerinden köle veya mevâlî olduğu sonucuna ulaşmaktayız. Çalışmada “köle” ile “mevâlî” kavramlarını anlamak için dikkate alınması gereken hususlardan biri de köleliğin geçici, mevâlînin ise kazanılmış bir statü olmasıdır.

**1.2. el-Memlûk:** Sözlük anlamı “Sahip olunan şey” demektir.<sup>8</sup> Bu sistem bir Müslüman kurumudur.<sup>9</sup> Bu terim savaşta ele geçirilen esirlerden köleleştirilenler için kullanılmaktadır.<sup>10</sup> Askerî ve idarî hizmetlerde yetiştirilmiş olanları Müslüman Yakınoğu’ya köle olarak getirildiler. Daha sonra hizmetçilik işlerini yapan kölelerden ayırmak için onlara “Memlûk” adı verildi.<sup>11</sup>

5 Zahiye Kaddura, *eş-Şuûbiyyetü ve eseruha'l-ictimaî ve's-siyasî fi hayati'l-İslâmiyyeti fi'l-asri'l-Abbâsiyyi'l-evvel* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-Hizanî, 1972), 293

6 İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 10: 124; Zebidi, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tacu'l-arûs* (Mısır: y.y., 1306), 6: 358

7 Ebû Ali Muhsin b. Ali et-Tenûhî, *el-Ferec ba'de's-şidde* (thk. Abdud eş-Şalici, Beyrut: y.y., 1978), 4:272; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdadî, *el-Buhala* (thk. Ahmed Matlub, Hatice el-Hadisi, Bağdad: y.y., 1964), 155-157; Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'udî, *Murûcu'z-zeheb ve meâdini'l-cevher* (thk. Said Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997), 3: 331.

8 Firuzâbâdi, *el-Kâmusu'l-muhît*, 1232

9 Patricia Crone, *Slaves on Horses* (Melbourne: Cambridge University Press: 1980), 80

10 Muhammed b. Cerir Ebû Cafer et-Taberî, *Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk* (thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, Beyrut: Ravâit Turâsî'l-Arabi, 1407) 4:29; Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzi Ebu'l Ferec İbnu'l Cevzi, *el-Muntazam fi Tarihi'l-mülûki ve'l-ümem* (Beyrut: y.y., 1992), 8: 241

11 Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, trc. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1979), 180

**1.3. Gulâm:** Mevâlî konusunu anlamak için kölenin ne olduğunun da anlaşılması gerekir. Buna göre “köle” esasen “mevâlî” kavramının temelidir. Bunlardan “gulâm” ; sözlük anlamı olarak “Efendinin oğlu” demektir.<sup>12</sup> “Genç” anlamına da gelir.<sup>13</sup> Bu terim bazen belirli yetenekleri sebebiyle çalıştırılan<sup>14</sup> bazen de fetihler sonrasında ele geçirilen ve köleleştirilenler için kullanılmıştır.<sup>15</sup> Genç yaşta alınıp askerî eğitimden geçirilenlere “gulâm” denir. “Memlûk” ise asker olup yaş aralığı dikkate alınmayanlardır. Zekeriya Kitapçı da Asya’nın iç kısımlarından kopup gelen Türkler için “mevâlî” ve Türklerle has olarak “gilmân” veya “gilmânü’l-etrak” diye zikredildiklerini ifade etmektedir.<sup>16</sup>

## 2. ABBÂSİLERİN ARAPLARA BAKIŞI VE ŞUÛBİYYE HAREKETİ

Birinci Abbâsî asrında İslâm toplumunu Arap, Fars, Türk, Rum, Zenci unsurlar ve diğer bazı azınlıklar oluşturmaktaydı. Bu dönemde Arapların Şam ve Arabistan’da nüfuzu varken Bağdat’ta ise devletin siyasî ve idarî mekanizmasında Farsların, askerî mekanizmasında ise Türklerin nüfuzu vardı. Halifelerin ve nüfuzlu zengin kimselerin saraylarında Rumlar hizmet ederken Kuzey Afrika kıyılarından getirilen siyahlar da ziraatle uğraşırlar, bazen de orta tabakadaki insanların evlerinde çalışırlardı.<sup>17</sup> Bu dönemde “Arap olmayan birini bulabildiğiniz takdirde Arapça konuşan bir köle satın almayın; Arap olmayan birine, kendi usul ve âdetlerine göre istediğiniz şekli verebilirsiniz, fakat dili Arapça olan birine asla” şeklinde bir anlayış vardı.<sup>18</sup>

Bütün eski medeniyetlerin karışımını derebeyliğin parçalanmaya ve gerilemeye götürdüğü imparatorluklarda bir şehir hayatının doğması ve eski medeniyetlerin birbirleriyle kucaklaşmasıyla birlikte fikrî gelişme çok daha muhteşem olmuştur. Buradan feodal toplum yapısının azalmaya başlamasıyla şehir hayatının mevâlîyi zorunlu kıldığı söylenebilir.

Abbâsîlerle birlikte toplumun sosyal, fikrî ve ekonomik yapısı da büyük değişikliğe uğradı. İktidarı kaybeden Araplar, bu defa fikrî ve ekonomik alanlarda kendilerine yeni imkânlar aradılar. Fikrî ve ticarî hayat, Emevîler devrindekiyle kıyaslanamayacak ölçüde gelişti. Arapça bütün İslâm dünyasına hâkim oldu. Büyük şehirler aynı zamanda birer ilim merkezi haline geldiler. Müslüman tüccarlar Çin’den İskandinav yarımadasına kadar uzanan geniş bir sahada ticarî faaliyetlere giriştiler.<sup>19</sup>

12 İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, 12: 440

13 Firuzâbâdî, *el-Kâmusu’l-muhîd*, 1475

14 Taberî, *Tarihu’l-ümem ve’l-mülûk*, 2: 559

15 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. İshak İbnu’l Fakih, *Kitabu’l-buldân* (Lübnan: y.y., 1996), 640

16 Zekeriya Kitapçı, *Orta Asya’da İslâmiyet’in Yayılışı ve Türkler* (Konya: Kuzucular Ofset, 1998), 198

17 Kenan Demirayak, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi* (Erzurum: Şafak Yayınevi, 1998), 5

18 Kaus b. İskender, *Kâbus-nâme*, trc. R. Levy, Haz. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974), 107

19 Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 50

Emevîler döneminde Araplar kendilerinin sadece yönetmek, diğerlerinin ise yönetilmek için yaratıldığına inanıyorlardı.<sup>20</sup> Bu dönemde toplumun bir tarafında ev işlerinden zanaate ve ticarete kadar<sup>21</sup>, fakir zanaatkârlardan, kölelerden ve azatlı kölelerden oluşan şehir işçi topluluğu(=Bir anlamda proleter sınıfı) vardı. Bunların arasında çeşitli toplum kesimlerinin temsilcileri, gezgin âlimler ve şairlerden oluşan bir nüfus büyümüşü. Bu sınıfların sosyal ve ekonomik nedenli yakınmaları sünnî kurumlarının Şîî rakiplerince istismar edildi. Fakat onların Suriye çöllerindeki bedeviler, Aşağı Irak'taki çiftçiler ve şehir proleterleri arasında elde ettikleri başarı, kültürel ideallere sebep olmadan, sadece bir sosyal düzensizlik oluşturdu.<sup>22</sup> Bu yüzden Mevâlî kendi kültürlerine sahip çıkıyordu.<sup>23</sup>

Mevâlînin toplumsal konumu ile ilgili önemli bir noktayı da belirtmek gerekirse onlara yönelik bu horlama, resmî çevreler, kabileler ve bedeviler arasında mevcut idi. Dinî ve ilmî çevreler ise mevâlîyi kendilerine eşit konumda görüyor<sup>24</sup>, niteliklerine göre meslek ve kabiliyetlerinden yararlanıyorlardı.

Emevîler döneminde gizli iken Abbâsîler devrinde şûûbiyye partizan bir niteliğe sahipti. Abbâsîlerin iktidara gelişleriyle mevâlînin nüfuzunun ardından bu hareketin mensupları da kalplerindeki korkuyu atıp gizli faaliyetlerini açıkça ortaya koymuşlardı. Bu hareketi Arap olmayan topluluklar kurdu. Hedefi Arapları kültür ve medeniyet bakımından olduğu kadar Arap dili bakımından da zayıflatmaktı. Bu doğrudan Arap-İslâm kültürüne hücum anlamına geliyordu.<sup>25</sup> Yeni Abbâsî toplumunda şûûbiyyenin ortaya çıkması sebebiyle Acem milletlerin konumu yükseldi. Bu milletlerden Farslar, Araplara üstünlük isnad ederek ortaya çıkıp, Arapların Acemlere üstün değil, eşit olduğunu savundular.<sup>26</sup> Şûûbiyyeye tesir eden durumlar arasında şunlar vardı: Fars edebiyatına ait eserlerin Arapça'ya çevrilmesi, Fars kültür tarihinin Arap soyu tarihi üzerine baskısı ve Acemlerin önemini ortaya çıkaran yeni yazarların ortaya çıkıp medeniyeti etkilemeleri gibi sebepler vardı. Şûûbiyye hareketinin altında yatan sebeplerden biri de Fars medeniyetini diriltmek ve Fars saltanatını yeniden kurmaktır.<sup>27</sup> Şûûbîlerin Arapları küçük gördükleri yazılan kitaplarla ortaya çıktı.<sup>28</sup> Konuya toplumsal açıdan bakıldığında şûûbiyyenin faaliyetlerine katılanların çeşitli düzeylerden halktan, tüccarlardan, şairlerden, vezirlerden, emirlerden, cahil ve kültürlü her sınıf insandan kişiler oldukları görülür.<sup>29</sup>

20 Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyenlar*, 19

21 Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 37

22 Hamilton Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, trc. Kadir Durak, Atilla Özkök, Hayrettin Yücesoy, Kenan Dönmez (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 32

23 Muhammed Kasim Zaman, "The Abbasid Revolution: A Study of the nature and role of religious dynamics", *Journal of Asian History*, sy: 2 (b.y.:y.y., 1987), 21:128

24 Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyenlar*, 20

25 Faruk Ömer, *et-Tarihu'l-İslâmî ve fikri'l-karni'l-İşrin* (Beirut: y.y., 1400/1980), 153

26 Şevki Dayf, *el-Asru'l-Abbâsîyyi'l-evvel* (Kahire, 1994), 75

27 Subhi Muhammed Cemil-Talib Casim Hasan, *eş-Şûûbiyye ve devruha et-tahrîbi fi'l-fikri'l-Arabîyyi'l-İslâmî* (Bağdad: y.y., 1408/1988), 29-32

28 Subhi Muhammed Cemil-Talib Casim Hasan, *eş-Şûûbiyye*, 6-9

29 Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şûûbiyye* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 87

Tercüme faaliyetleri mevâlî hareketi ile başladı. Özellikle Arap şiirinde kendini gösterdi. Ardından akaid ve siyer eserleri neşredildi, ilmî tercüme dairesi ihtilafî hedeflerle genişledi. Halifeler ilmî tedvin konusunda insanları cesaretlendirdiler. Süryanice, Yunanca, Hind dilinden ve Farsça'dan kitaplar tercüme edildi.<sup>30</sup> Basralı bir mevâlî olan İbnü'l Mukaffa, Mansur'un isteğiyle bir çok Farsça kitabı tercüme etti. O, Kelile ve Dimne'yi de tercüme eden ilk kişidir.<sup>31</sup> Şuûbiyyenin kültürel bir hamleye hazırlandığı sırada Beytül'l-Hikme'nin kurulmasıyla şuûbiyye hareketi içinde yer alan edipler, kâtipler, mütercimler, hemen Beytül'l-Hikme'nin içinde yerlerini aldılar. Mesela, Farsça'dan tercüme yapan mütercimler arasında isimleri geçen İshak b. Yezid, Musa b. İsa el-Kürdî, Zadeveyh b. Şahaveyh, Behram b. Merdenşah, Ömer b. Ferruhan... gibi isimler vardır. Bu mütercimler, aynı zamanda dönemin ünlü veziri Cafer b. Bermek tarafından desteklenmekte, hatta onlara devlet hazinesinden bol paralar verilmekteydi.<sup>32</sup>

Bu bağlamda köleler de edebi sanatların gelişmesine büyük katkılarda bulunmuşlardır.<sup>33</sup> Şiir sohbetleriyle musikî fasıllarının her şeye tercih edildiği bir cemiyette sanat kabiliyetine sahip ve eğitim görmüş kız ve erkek çocuklar en çok kıymeti haiz olanlardı. Halife Harun Reşid zamanında meşhur bir şarkıcı Bağdat'ta kendi idaresinde bulunan 80 kız kölesine sanatını öğretti. Bunun için ona 10.000 veya 20.000 dirhem verildi. Parası daha az olan sanatkârlar derslerini büyük tüccarların himayesinde verirlerdi.<sup>34</sup>

Sâsânî imparatorluğunun yıkılmasından sonra Farslar topluca Müslüman oldular. Şöyle ki; Bu topluluk üç seçkin grubu oluşturuyordu: İlki başka fikirleri terk edip Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul edip İslâm'a girenlerdir. Diğer bir grup ise İslâm'a girmekle beraber Sâsânî geleneklerini muhafaza edenler. Üçüncü bir grup ise entrikalarla Sâsânî imparatorluğunun yıkılışının kinini taşıyan görünüşte İslâm'a girenler. İşte bu son grup İslâm devletine nüfuz ettiler. Bu grubun içinde şuubiye hareketinin doğmuş olması mümkündür.<sup>35</sup> Şuubiyye "Ehlü't tesviye"<sup>36</sup> de denilmiştir. Mevâlî, Müslümanlar, dinî ve sosyal yönden olduğu kadar, mâlî ve ekonomik bakımdan da Araplar ile aynı seviyeye gelmek istiyordu. Böyle bir iddia, fiiliyat sahasına konulduğu takdirde imparatorluk içindeki Arap savaşçılarının hâkimiyetini mecburen zayıflatacaktı.<sup>37</sup>

30 Muhammed Bedi Şerif, *es-Sıra beyne'l mevâlî ve'l-Arab* (Mısır: y.y., 1954), 73-86

31 Muhammed Bedi Şerif, *es-Sıra beyne'l mevâlî ve'l-Arab*, 66

32 Mustafa Demirci, *Beytül'l-hikme* (İstanbul: İnsan yayınları, 1996), 202

33 Hüseyin Ali Ahmed Muhafaza, *er-Rakik fi'l müctemai'l-Arabiyi'l-İslâmî hatta sevrati'z-Zenc* (Amman: el-Camiatü'l Ürdüniyye, Külliyyetü'l-Adab Kismu't Tarih, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 1987), 183

34 Mez, Adam, "Ortazaman Türk-İslâm Dünyasında Köleler" *Ülkü*, sy: 63, 11:217-218, Ankara, y.y., 1938.

35 Subhi Muhammed Cemil-Talib Casim Hasan, *eş-Şuûbiyye*, 24-25

36 İbn Abdırabbih, Ebü Ömer Ahmed b. Muhammed, *İkdu'l-ferid*, haz. Ahmed Emin, Ahmed Zeyyin, İbrahim el-lybârî (Kahire: y.y., 1965), 3: 403

*Ehlü't-tesviye*: İnsanların hasep ve nesep konusunda aralarındaki üstünlük iddialarını kabul etmeyen, üstün olmayı sadece din ve ahlaka, kişinin şerefi ile azmine bağlayanlardır. Arap asıllı olmayan, bazen de Arap oldukları halde Arapların bu konudaki haksız hareketlerine karşı çıkan dindar âlimlerin pek çoğu onları teslim etmekteydi. Çünkü İslâm'ın özü ve esasları bu yolu te'yid eder mahiyettedir. (Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, 72)

37 Parry, V.J. "İslâm'da Harp Sanatı", *İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Tarih Dergisi*, sy: 28-29 (İstanbul:y.y., 1975), 195



Şuûbiyye yaygın kanaatin aksine sadece ilim hayatıyla sınırlı kalan bir görüş olmadı. Şuûbiyye değişik milletlerden çeşitli sınıflara ayrılmıştı. Onların arasında Farisî, Kıptî, Nebatî ve Endelüsî vardı. Şuûbiyye her birinin özel boyasına boyanmıştı.<sup>38</sup>

Yerel nüfusun İslâm'ı kabul etmesi İran'ın batı bölgelerinde daha çok gerçekleşti. Kabile aidiyetlerini gösteren isimler alarak mevâlî olmaya başladılar. Diğer taraftan Araplar yerel insanlarla evlilikler yaparak giyim şekillerini değiştirdiler. Bayramlarını gözlemlediler ve muhtemelen günlük konuşmalarında yerel Fars aksanını kullandılar. Durum bu şekilde devam ederken mevâlîden oluşan Arap yerleşimciler ve onların soyundan gelenler arasındakileri ayırmak gittikçe zorlaşmaya başladı.<sup>39</sup>

Emevîlerin ırkçı bir fikre sahip olmaları, mevâlînin siyasî, toplumsal, iktisadî nedenlerle Abbâsî ihtilaline katılmalarına ve devletin en yüksek makamlarına ulaşmalarına neden oldu.<sup>40</sup> Abbâsîler mevâlîyi iyice kabullenmişlerdi. Kölelerin yeteneklerinden daha çok yararlanmışlardır. Toplum kozmopolit bir yapıya bürünmüştür. Abbâsîlerin din ağırlıklı politikaları Arap dışı unsurların Arapların maiyetine girmesini kolaylaştırmıştır. Bu dönemde köleler toplumun bir parçası olarak siyasî ve toplumsal olaylarda taraf olmuşlardır. Bağdat'a gelen yabancıların sayılarının çokluğu sebebiyle Arapların Bağdat'ta azınlık durumuna düştükleri söylenebilir.

Başlangıçta mevâlî, samimi dinî duygularından ve Arapların siyasî üstünlüklerinden dolayı, toplumdaki konularından şikâyetçi olmamışlardı. Fakat zamanla Araplarla eşitlik konusunda büyük adımlar atarak siyasî, ekonomik, sosyal ve özellikle de ilmî alanlarda İslâm toplumunda önemli bir konuma kavuşmuşlardı. Hatta fakihlerden çok sayıda mevâlî kökenli olanlar vardı.<sup>41</sup> Köleler statü kazandıklarında mevâlî oluyorlardı. Abbâsîlerin ilk yüzyılında cariye ve kölelerin sayısı arttığı gibi ahlaksızlık, zındıklık ve züht de arttı. Toplumsal denge bozulduğundan bu asır "Zıtlıklar asrı" olarak isimlendirildi.<sup>42</sup>

Abbâsî rejiminin tamamen farklı olduğu iddiasına karşı çıkan söylemler de yok değildir. Buna göre Emevî ve Abbâsî dönemleri arasında çok bariz kurumsal ve ideolojik bir devamlılığın olduğu bilinmelidir. İki yönetim arasındaki kurumsal, kültürel ve hatta ideolojik devamlılık kendini fazlasıyla hissettirmiştir. Bu bakımdan Abbâsîlerin iktidara gelişi, Emevî tecrübesinden tam bir kopuş anlamına gelmemektedir. Devamlılıktan kasıt, elbette tek biçimlilik değil, Abbâsî hilâfetinde siyasete ve topluma yön veren dinamiklerin kökenlerini

38 Hüseyin el-Hac Hasan, *Hadaratü'l-Arab fi'l-asri'l-Abbâsî* (Beyrut: y.y., 1994), 33-34

39 G. R. Hawting, *The first dynasty of Islam, The Umayyad Caliphate*, Southern Illinois University Press, b.y., ts.),105

40 Zahiye Kaddura, *eş-Şuûbiyye*,24-25

41 Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, 20

42 Hüseyin el-Hac Hasan, *Hadaratü'l-Arab fi'l-asri'l-Abbâsî*, 10

veya evveliyatını Emevî tecrübesinde aramanın gerekli olduğudur. Devamlılığın en açık göstergesi, Abbâsî yönetiminin Emevîlerin hizmetinde çalışan devlet memurlarını bütünüyle tasfiye etmemesidir.<sup>43</sup>

Bir zamanlar putperestlikle karakterize olmuş mevâlî İslâm'a bazı inançlarla girdiler. Onlar samimi bir şekilde dinî ihtilaller için de çalıştılar. Zira onlar sosyo-ekonomik bozuklukların düzeltilmesini ve aynı zamanda İslâmî kurumların doğmasını bekliyorlardı.<sup>44</sup> Şuûbiyye taraftarlarının çoğunun zındık olduğu da iddia edilmektedir. Onlar Araplık fikrini yıktıktan sonra İslâm dinine yöneldiler. Kur'an, Arap yarımadasında inmesi ve Peygamberin Arap olması sebebiyle Arap Müslümanlar diğer İslâm milletlerine karşı övünüyorlardı.<sup>45</sup>

Araplar, mevâlîyi iktidar mevkiine getirerek Arapları aşağılayan Abbâsîleri öteden beri sevmediklerinden imparatorluk dahilinde bir ayaklanma unsuru oldular. Şuubiler, vaziyetten istifade ederek devleti fiilen ellerine almaya çalıştılar. Harun Reşid'in veziri Cafer b. Bermek, daha o zamanda Arap olmayan devlet adamlarından mürekkep bir eğlence meclisinde Ebû Müslim'in hilâfeti bir hanedandan diğer bir hanedana geçirebilmesinden hayretle söz ederken: "Bunu harika zannetmemelidir. Ebû Müslim buna 600.000 adam öldürerek başarılı olabilirdi. Büyüklük ve maharet kan dökmeden bir devleti bir millettten diğer millete nakledebilmektir" diyerek Arap olmayan unsurların hangi emeli taşıdıklarını ortaya koymuştur.<sup>46</sup>

Kültür ve fikir hayatı açısından da Abbâsîlerin ilk döneminde bir canlılık ve gelişme görülmektedir. Mevâlînin kendi bilgi ve tecrübeleri ile acem edebiyatından, özellikle Yunanca'dan Süryanice yoluyla hiçbir kısıtlama getirilmeden serbestçe yapılan tercüme bu canlılığa katkıda bulunmuştur. İkinci dönemde özellikle H. IV./M.X. yüzyılda gelişmenin zirveye ulaşmasıyla, buna paralel olarak Fars kültürünü ihya hareketleri yeni Farsça'nın ve Türkçe'nin zuhuru ile Arap kültürünün ihtiyarlık devri başlamış oldu.<sup>47</sup>

İslâm fetihlerinden sonra Araplar ile mevâlî arasındaki etkileşim hız kazanınca, başta Fars ve Rum asıllılar olmak üzere çok sayıda mevâlî şair ve sanatkarlar Hicaz'a gelip "velâ" yoluyla Araplara karışmışlardı. Yani mevâlînin bir kısmı önceki yerleşik nüfustu. Bu mevâlî öğrendikleri Arap şiiri ve şarkıları kendi usulleri ile seslendirmeye başladılar. Bundan etkilenen Araplar, şiirlerini artık mevâlînin bu

43 Elad, Amikam, "Aspects of transition from the Umayyad to the Abbasid caliphate", *Jerusalem Studies in Arabic And Islam*, 19, 89-132, b.y.: y.y., 1995.

44 ez-Zaman, Muhammed Kasım. "The Abbasid Revolution: A Study of the nature and role of religious dynamics", *Journal of Asian History*, sy: 2, 21:129, b.y.:y.y., 1987.

45 Zahiye Kaddura, eş-Şuûbiyye, 127-128

46 Günaltay, Şemseddin. "Selçuklular Horasan'a İndikleri Zaman İslâm Dünyasının Siyasî, Sosyal, Ekonomik ve Dini Durumu, *Belleten*, sy:25, 7: 60-61 Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1943

47 Mehmet Aykaç, *Abbâsî Devletinin İlk Dönemi İdarî Teşkilatında Divanlar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997), 12

ses ve nağmeleri ile teganni etmeye başlamışlardır.<sup>48</sup> Şiir ve lügat alanlarında yapılan rivayet ve derlemelerde çok sayıda mevâlî görülmektedir. Zira Arap dilini öğrenmeye Araplardan çok mevâlînin ihtiyacı vardı.<sup>49</sup>

Köleler hürriyetlerine kavuşuyor ve arkadaşlarının mevâlîsi oluyorlardı. Bu kölelerin çoğu Müslüman olmuş, fethedilmiş milletlerden oluşan hür mevâlîye kıyasla da sayıları çok azdı. Araplarla karışmışlar, diğer insanların faydalandıkları adalet ve eşitlikten de yararlanıyorlardı. Farisler ise, devlet işlerini yürütmede Araplara etkin geliyorlardı ki bunlar mevâlîden Müslüman olmamış Mecusî, Sabîi ve Hıristiyan olanlardı.<sup>50</sup>

Sosyal açıdan ilk Abbasi döneminde belirli bir ahenk içerisinde birbirleriyle kaynaşmış halde ve idarî işleri beraberce üstlenmiş olan çeşitli ırklara mensup insanların bir kısmı ikinci Abbasi döneminde araları açılmıştır. Bu durum, Emevîler devrindekine benzer bir şekilde, Arap asılların atâdan mahrum bırakılmasına kadar gitmiştir.<sup>51</sup>

Toplumda köle annelerden doğanların oranı artınca bir ön yargının başlaması edebiyatı ve diğer alanları etkiledi. Bu da ırksal ve sosyal ayrımcılığa katkıda bulundu.<sup>52</sup> “Küttâb” ile onların Arap çevresi arasında etnik ve sosyal rekabet Arap olmayan halkların, milliyetçiliği diye tanımlanabilecek “şuûbiyye” adıyla tanınan ve H.III / M. IX. yüzyılın ortalarına kadar ateşli tartışmalara neden olmuş bir hareketten kaynaklanıyordu. Fars asıllı “Küttâb” hükümet yönetmede, uzak geçmişe dayalı geleneğiyle ve çok eski kültürüyle gururlanıyordu. İmparatorluk hükümeti içindeki yerinin, İslâm-Arap kültürüne girmiş olsa dahi, öneminin bilincindeydi.<sup>53</sup> Arapların teorik üstünlüğü edebî ve fikrî hayatta, Arap olmayanların aynı haklara sahip olmalarını savunan “şuûbiyye” hareketinin doğmasına sebep oldu. Arap kelimesinde önemli değişiklik olmaktaydı. Çünkü bu devirden itibaren Araplar, soya dayanan kapalı bir sınıf olmayı terk edip bir halk haline geldiler. Mevâlî de sosyal bakımdan onlar tarafından tam bir Arap olarak kabul edildi. Horasanlılardan meydana gelen muhafız askerleri tamamen Araplaştırıldılar. Araplaştırma hareketi İran’ın batısındaki eyaletlerde terhis edilen askerlerin etrafa dağılması ve şehirler ile civar köylerde Arapçanın üstünlüğü sayesinde hızlandı. Bu gelişme Mısır’da Koptlar ile Araplar’ın müştereken H. 216 / M. 831 yılında çıkardıkları isyanda açıkça görülür. Sonuçta Irak, Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika’da yaşayan Yahudi ve Hıristiyanlar bile Arapça’yı kullanmaya başladılar. Arap kelimesi, yalnız bedeviler için kullanılıyordu.<sup>54</sup>

48 Kadri Yıldırım, *I. Abbâsiler Dönemi Arap Dili ve Edebiyatında Mevâlî Tesirleri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1996), 130

49 Yıldırım, *I. Abbâsiler Dönemi Arap Dili ve Edebiyatında Mevâlî Tesirleri*, 49

50 Şevki Dayf, *el-Asru'l-Abbâsiyyi'l-evvel*, 89-90

51 Aykaç, *Abbâsî Devletinin İlk Dönemi İdarî Teşkilatında Divanlar*, 12

52 Bernard Lewis, *Race and slavery in the middle east* (New York: Oxford University Press, 1990), 15

53 Claude Cahen, *Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*, trc. Mermi Erendor (Ankara: Bilgi Yayınları, 1990), 106; Cahen, “İmparatorluk hükümeti” şeklindeki ifadesi Abbasi devletini kastetmektedir. Kendisinin ait olduğu dünyanın kavram ve ifadelerini kullandığı görülmektedir. (Mehmet Nadir Özdemir)

54 Lewis, *Tarihte Araplar*, 112

Şuûbiyye, Arap gururuna karşıt olan veya Arap olmayanları Arapların üstünde gören ve yahut da genellikle Arapları hor görüp küçümseyen fırka idi. Bu fırkaya taraftar olana “şuûbî” denilirdi. Bu, çeşitli şekillerde ortaya çıkardı. Örneğin doğuda Farslar ve Haricilerce şuûbîlik, belirli bir hanedan ve siyaset fırkasıydı. Farslarca, içinde itizal ve zındıklığı da ihtiva eden bir fırka sayılırdı. Şuûbiyye, Şiiiler ve diğer İslâm topluluklarından ayrılanlar ile alakalı idi. Bu sebeple şuûbiyye hareketinin İslâm ülkelerinde yeni devirde mevcut olan milliyetçilik ile bir nevi akrabalığı vardır.<sup>55</sup> Özellikle Arapların kavmî şuurundan meydana gelen ve ondan Arapların milli duygusundan gıdasını aldığı şu sebeple de şuûbiyyenin en çok müdahale ettiği anlaşılabilir bir ilim sahasına, Arapların İslâmiyetten önceki tarihini tetkik etmesi nedeniyle nesep ilmine değinmenin, Şuûbîlerle Araplar arasındaki amansız kültürel ve siyasî mücadelenin önemini anlamak için zarurî olduğu kanaati ortaya çıkmıştır.<sup>56</sup> Hakları için mücadele veren köle ve mevâliden olan kitleler ilk yüzyıllarda dikkate değer bir çaba gösterdiler.<sup>57</sup>

Araplarla Farslar arasında bozulan denge ve zayıflayan yardımlaşma ile Fars aristokrasisinin arzularını gerçekleştirememeleri, geniş Fars halk kitlelerinin Bâbek el-Hürremî öncülüğünde isyanları, Emin'in öldürülüşünden sonra Arap varlığının sarsıntı geçirmesi, Fars ve Arap unsurlarından oluşan Abbâsî ordusunun bağıllığı konusundaki güvensizlik, Abbâsî sınırlarını tehdit eden Bizans tehlikesinden kaynaklanan kargaşa, devletin varlığını tehdit eden bu kargaşayı yok edecek hızlı ve kesin bir çözüm gerektirdi. Bu çözüm, halifenin devlet gücünü istikrara kavuşturacak ve kendisine dayanabileceği, Arap-Fars unsurlarının da üstünde genç, dinamik askerî bir unsur sokmasıydı. İşte Türkler sahaya Mu'tasım döneminde böyle girdiler. Zorunluluklar ve tecrübeler Türklerin hem politik oyunlar ve manevralarla dolup taşan Bağdat ortamından bağıllığında tereddüt ve tepki olan eski ordunun merkezinden uzak bulunmasını hem de dinamik ve halifenin yakın koruma gücü olarak kalabilmesi için başkent lüksünden ve çekiciliğinden uzaklaştırılmasını gerektiriyordu. Bu da Sâmerâ'nın seçilmesine ve Bağdat yerine devlet merkezi yapılmasına neden oldu. Başkent değişikliğinin anlamı eski başkent temsil ettiği ilkelerin değiştirilmesidir. Bu da Abbâsî devletin temellerini sarsacak, bocalamasına ve zayıflamasına etki edecekti.<sup>58</sup> Bu şartlar altında Türkler politize olmamış, yıpranmamış olarak tarafsız bir şekilde Abbâsî hizmetine girmiş oldular.

### 3. SARAY HAYATINDA MEVÂLÎ

Bu dönemde mevâlî çeşitli devlet kademelerinde görev almış, özellikle Farslar devlet işlerinde vezirlik gibi önemli mevkiler elde ederken, Türkler de askerî alanda, valilik ve divan kâtipliklerinde çalışmışlardır. Devletin kurulmasını

55 D.B. Macdonald, “Şuûbiyye”, *Millî Eğitim İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1970), 11:585-586

56 Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, 191

57 Daniel Pipes, *Slave Soldiers And Islam* (London: Yale University Press, 1981), 140

58 Abdülâziz ed-Dürî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, trc. H. Yücesoy (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 132-133

mevâlîye özellikle Horasanlılara borçlu olan Abbâsîler, Araplarla mevâlî arasında, siyasî ve sosyal haklarda bir güç dengesinin kurulmasını başlangıçta sağlamış ise de bu siyaset sürekli olarak başarılı olamamıştır. Çünkü çok değişik karaktere sahip üç ayrı ırkın farklı düşünceleri zamanla kendini göstermiştir.<sup>59</sup> Buna örnek olarak Halid b. Bermek'i verebiliriz. Bermekîler mevâlî olarak Bağdat'a gelerek sarayda önemli bir etkinlik elde etmişler ve vezirlik görevini yürütmüşlerdir.<sup>60</sup>

Arap unsurunun siyasî gücü önemli ölçüde azalırken Abbâsîlerin Emevîlere karşı kampanyalarının bir parçası da himaye edilenlerin haklarını temin etmektir. Bu bilhassa Farsların ve Farslaşmış Aramî unsurların siyasî gücünün artışı anlamına geliyordu. Buna paralel olarak hükûmetin başşehri ve yerleşim merkezi, Arap olan Şam'dan, Farslaşmış Bağdat'a taşındı. Devlet bürokrasisi genellikle Fars devleti memurlarının çocuklarının elindeydi. Hükûmet şekli ve saray teşrifatı, merkeziyetçi, Fars geleneği örnek alınarak yeniden tanımlanması ayrıca bir zorunluluktur. Çünkü uzun tartışmalar sonucunda karar alınabilen daha demokratik Arap şekilleri büyük bir imparatorluğun etkili bir şekilde kontrol edilmesine imkân tanımıyordu.<sup>61</sup> Arap kabile reisleri ile birlikte köleler ve mevâlî de Abbâsî ihtilaline katılmıştır.<sup>62</sup>

Bu dönemde Arapların yönetimde etkilerinin azalmasına rağmen ihtilalin Arap unsuruna dayandığını iddia etmek zordur.<sup>63</sup> Çoğu zaman hangi milletten oldukları da bilinmeyen mevâlînin ilk dönem Abbâsî halifelerinin yakınında çalıştıkları bilinmekteydi.<sup>64</sup> Bu konuda mevâlîyi çeşitli görev ve işlerde çalıştıran ilk halife Ebû Cafer Mansur'dur. Ardından gelen halifeler de kendisini takip ettiler.<sup>65</sup>

Abbâsîler yönetimi ele geçirdikleri zaman devletlerinin merkezini Irak'ta kendi taraftarları arasında bir araya getirerek önce Küfe'de ikâmet etmişler, sonra Mansur tarafından Dicle üzerinde Bağdat şehri kurulunca burasını hükûmet merkezi yapmışlardır. Kendilerine destek olan Farsları ve onlardan da özellikle Horasanlıları, Ebû Müslim el-Horasânî'nin mahiyetinde bulunan adamları itimat ve iltifata layık görerek kendi beraberlerinde devletin önemli makamlarında görevlendirmede tereddüt etmemişlerdir.<sup>66</sup>

Abbâsî bürokratları, kariyerlerine Emevîler devrinde başlamış olan kimselerdi. Çoğunlukla Irak'taki valiliklerde görevliydi. Mesela Mansur'un veziri Ebû Eyyüb el-Muriyânî ve özellikle Fars eserlerinin meşhur mütercimi ve redaktörü Razbih b. el-Mukaffa bunların ileri gelenlerinden di. Bu yollar İslâm toplumunda

59 Demiryak, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*, 5

60 Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lami'n-nübelâ* (thk. Şuayb el-Arnavut, Beyrut, 1413), 9: 59-60

61 W. Montgomery Watt, *İslâm Nedir*, trc. Elif Rıza (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1993), 154-155

62 Moshe Sharon, *Black Banners from the East* (Leiden: E. J. Brill, 1983), 108, 109, 145

63 Nahide Bozkurt, "Sosyal Kökleri ve Sonuçlarıyla Abbâsî İhtilali", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti Abbâsîler-I* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 5: 29-30

64 Taberî, *Tarih*, 4: 525

65 David Ayalon, *Eunuchs caliphs and sultans* (Jerusalem: The Magnes Press The Hebrew University, 1999), 24-25

66 Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiye*, 127

erken dönemlerden itibaren ilhamını kısmen Sâsânî geleneğinden alan bir kurumsallaşma yaşandı.<sup>67</sup>

Abbâsî döneminin ilk günlerinde başlayan Arap ve Arap olmayanlar arasındaki bütünleşme işlemi Me'mun döneminde hızlandırıldı. İlk günlerindeki aşirete dayalı organizasyon, neredeyse ortadan kalktı. Eski ve yeni Müslümanlar arasında yapılan evlilikler çok eşlilik, cariyelik ve kölelik, bu boşluğu dolduran unsurlardı.<sup>68</sup>

Arap ileri gelenlerinin çevresinde çok sayıda mevâlî toplandı. Bunlar o kişilere hizmet ediyor, aynı zamanda da onlara toplum nezdinde bir ağırlık, bir önem kazandırıyorlardı. Patron diğer bir ifade ile "efendi" durumundaki kişi mevâlîsinin geçimini az ya da çok üstlenmekteydi. Patronlarına karşı kişisel bağları ne tarzda ve ne derecede olursa olsun, büyük merkezlerde haliyle belirli bir mevâlî sınıfı ortaya çıktı. Zamanla da hiç kuşkusuz bir sınıf bilinci oluştu. Diğer bir ifade ile sadık bir tebaa meydana geliyordu. Mevâlînin önceki yaşadığı coğrafyalardan ve mensubu oldukları toplumlarda öğrendikleri meslek, bilgi ve beceriler Abbâsî yönetimi nezdinde teveccüh buluyordu. Mevâlîsinin bilgileri ve deneyimleri sayesinde efendi, henüz yeterince tanımadığı ülkenin işlerine daha çok nüfuz edebiliyor ve bunlara yön verecek gücü kendinde bulabiliyordu. Ortaya çıkan durumun doğal sonucu olarak memurların, görevlilerin çoğunluğu mevâlîsinin günün birinde yeni kabul ettikleri dine, kendi düşünce tarzlarına ve kültür birikimlerine göre katkıda bulunmaları, böylece İslâmiyet'in gelişimini etkilemeleri kaçınılmazdı.<sup>69</sup>

Öte yandan halifeler, çeşitli israf ve savurganlığa kapılarak cariyeler, tiftik, ipek mefruşat ve sim edindikleri gibi, kendileri için bahçeler, saraylar, şehirler inşa ederek nedimleri ile birlikte çalgı ve zevku safa bezmelerini ihdas etmişler ve her türlü israfı yapmışlardı.<sup>70</sup> Me'mun ve Mu'tasım zamanlarında halifelerin saraylarında çok sayıda hizmetçi bulunuyordu. Hizmetçilerden hocaları sorumluydu.<sup>71</sup> Mu'tasım, Vâsık ve diğerlerinin sarayları da cariyelerle dolu olduğu gibi vezirlerin ve emirlerin sarayları da onlarla doluydu. Yahya b. Halid el-Bermekî'nin karısı Attâbe'nin 100 cariyesi vardı.<sup>72</sup> Cariyeler sebebiyle halifelerin bazı devlet adamlarını öldürttüğü de kaydedilmiş olaylardandır.<sup>73</sup>

Nakledilen bazı olaylar vardır ki bunlar da bize sarayda sayıları gittikçe artan köle ve cariyelerin bir takım uygunsuz davranışlarda bulduklarını da ortaya

67 Bünyamin Duran, *İslâm Tarihinin Konjonktürel Değişimi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1997), 182

68 Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, trc. Ali Zengin (İstanbul: Risale Yayınları, 1995), 106

69 Cahen, *Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*, 45

70 Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, trc. Zeki Meğamiz (İstanbul: Üçdal Neşriyat: 1971), 2: 213.

71 Ahmed Muhafaza, *er-Rakik fi'l-müctemai'l-Arabiyyi'l-İslâmi*, 142

72 Şevki Dayf, *el-Asru'l-Abbâsiyyi'l-evvel*, 58

73 Mes'ûdi, Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed, *Murûcu'z-zeheb ve meâdini'l-cevher* (thk. Said Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997), 4: 5

koymaktadır. Bunlardan biri de İbrahim b. Mehdî<sup>74</sup> nin İshak adındaki kölenin kendisine ve soyuna hakaret ettiğini söylemesidir. O da Halife Harun Reşid'e durumu anlattı. Halife olayı tetkik etti. Ardından İshak'a kızdı ve İbrahim'e onu hilâfet sarayından uzaklaştırmasını söyledi.<sup>75</sup> Mesrur ismindeki köle saraydaki sanat gecelerinde önemli görevler aldığı anlaşılıyor. O, bu toplantılarda kasideler okuyordu.<sup>76</sup> Cariyelere şarkıcılık yaptırıldığı ve onlarla eğlence âlemleri düzenlendiği anlaşılmaktadır.<sup>77</sup>

Mehdî döneminde mevâlî farklı görüşlere sahip olmaya başladılar. Kötü durumlar ortaya çıkmaya başladı.<sup>78</sup> Batınî hareketi mevâlînin de içinde yer aldığı bir harekettir.<sup>79</sup> Öte yandan Halife Mehdî döneminde mevâlînin halifenin yakın çalışma arkadaşları konumuna yükseldiklerini de ifade etmek gerekir.<sup>80</sup>

Mevâlînin sarayda bir takım suikastlara karıştığı da kaynaklardan anlaşılmakta<sup>81</sup>, ayrıca mevâlîden olan bu kişilerin sarayda gelişen bazı olayları halifeye haber vermeleri sebebiyle istihbarat görevi de yaptıkları görülmektedir.<sup>82</sup>

Saray hayatında hiçbir kadın diğerinden aşağı konumda değildi. Hepsî çocukları da dahil olmak üzere eşit statüdeydi. Sadece eğer evlilik akdinde özel bir şart mevcutsa, o zaman farklı bir muamele söz konusu olabiliirdi.<sup>83</sup> Bununla birlikte halifelerin kendilerinden çocuklarının doğduğu cariyelerinin hemen hepsinin nitelikli kadınlar oldukları söylenebilir. Buna Halife Mehdî'nin hanımı Hayzuran örnek verilebilir. Kendisinin Yemen meliki olduğu da ifade edilmektedir. Güzelliği yanında kültürü ve edebi yetenekleriyle kısa sürede halifenin gözdesi haline gelen Hayzuran, daha sonra Musa el-Hâdî, Harun Reşid ve Abbâse'yi dünyaya getirerek ümmü veledi oldu. Hayzuran, Halife Mehdî tarafından H.159/M.775 yılında azat edilerek nikâh altına alındı. Hükmedici ve nüfuzlu bir kadın olan

74 *İbrahim b. Mehdî*: Me'mun'un Merv'de oturduğu sırada Bağdat'ta halife ilan edilen Abbâsi hanedanına mensup emir. H. 162/M.779'da Bağdat'ta doğdu. Babası halife Mehdî, annesi Şekle(Şikle) adında Deylemlî bir cariyedir. Annesine nisbetle "İbn Şekle" denilir. İbrahim b. Mehdî'nin en önemli özelliklerinden biri devrin önde gelen muğanni ve bestekârlarından olmasıdır. Altı yaşında babasını kaybettikten sonra himayesinde hayatını sürdüren İbrahim, üvey kız kardeşi Uleyye ile birlikte musiki çalışmaya başladı. Harun Reşid de onların yöndeki eğitimiyle bizzat ilgilendi. İbrahim sarayın en büyük musikişinaslarından. O okumaya başladığı zaman herkes meşguliyetini, bırakıp onu dinlerdi. İbrahim Arap ve Fars musiki lahinlerini birleştirerek romantik bir üslup geliştirmiş, sonuçta Fars romantik musiki hareketinin öncüsü olmuştur. Aynı zamanda iyi bir musiki nazariyatçısı olan İbrahim, bir öğrenci yetiştirmiştir. (Sarçam, İbrahim b. Mehdî ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21: 320-321, İstanbul: TDV Yayınları, 2000)

75 İsfahânî, Ebu'l Ferec Ali b. Hüseyin, *Kitabu'l-eğâni* (Beirut: y.y., tsz.), 5: 307-308

76 İsfahânî, *Kitabu'l-eğâni*, 4: 306

77 Mes'udi, *Murûcu'z-zehab*, 4: 14

78 Ahmed Zeki Safvet, *Cemheratü hutabî'l-Arabî fi usurî'l-Arabîyyeti'z-zâhira* (Beirut: y.y., tsz.) 3: 65-69

79 Muhammed Bedî Şerif, es-Sırau beyne'l-mevâlî ve'l-Arab (Mısır: y.y., 1954), 64

80 İbnü'l Cevzi, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fi tarihî'l-mülûki ve'l-ümmem* (Beirut: y.y., 1992), 8: 214

81 Caşşiyari, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdüs, *Kitabu'l-vüzerâ ve'l-küttab* (Kahire: Matbaatü Mustafa Elbani el-Halebi ve Evladühü., tsz.), 175

82 Hilal es-Sâbi, Muhassin, *Rûsumu dâri'l-hilâfe* (b.y.: y.y., tsz.), 27

83 Marshal G.S. Hodgson, Dünya Tarihinde İslâm, tsz. Ahmet Kanlıdere (İstanbul: Phoenix Yayınları, 1997), 35

Hayzuran, Mehdî'nin hoşgörülü ve yumuşak karakterinden faydalanarak onu ve bütün sarayı etkisi altına almıştı. Devlet işlerine açıkça müdahale ediyordu.<sup>84</sup>

Haremın toplum yaşamından ayrılması özgür doğmuş Arap kadınlarını esir ya da doğuştan köle kardeşlerinden daha çok etkiledi. İnsanlık tarihinde benzer ya da paralel durumlarda olduğu gibi, bu şartlar altında da sapık ve doğal olmayan yöntemlerle tatmin arayışı, toplumda, özellikle de üst sınıflar arasında yayıldı.<sup>85</sup> Devlet düzeninde daha çok Sâsânîlerle Bizanslıları örnek alan Arapların sarayda istihdam ettikleri hadımların sayısı Abbâsîler döneminde özellikle Halife Emin'den itibaren artmıştır.<sup>86</sup>

#### 4. ASKERLİK ALANINDA MEVÂLÎ

Mevâlînin etkinliğinin artmasında asker ihtiyacı sebebiyle askerlik alanının özel bir yeri vardır. Hatta mevâlînin Abbâsîler döneminde yeniden anlam kazanmasında da askerlik sisteminin yeri değerlendirilmesi gereken bir durumdur.

Asker köleler (gulâm /memlûk) İslâm'ın ilk iki yüz yılında yoktu. Barış zamanında sıradan köleler askerlik dışı işlerde, şahsî hizmetlerde, iç hizmetlerde, ekim-dikim işçisi olarak ve insanların ihtiyaç duydukları alanlarda çalıştırılıyordu.<sup>87</sup>

Bununla birlikte Yemen asıllı olmak üzere oldukça fazla sayıda Arabın da ihtilal hareketinde rol oynadığı, hatta ordu komutanlarına bizzat destek olduğu ve sonuçta Arap unsuru olarak, mevâlînin konumunu son derecede tehlikeye düşüren yasal imtiyazları elinde tutmaya devam ettiği kesindir. Diğer yandan mevâlîlere, toplum ve saray çevresinde daha önemli vazifeler verme eğilimine Emevî döneminin sonuna doğru zaten başlanılmış olunuyordu. Abbâsî ihtilalinin yaptığı iş, şayet böyle bir terim kullanmak uygunsa, Iraklı ve Fars mevâlîlerin sadece çevresindekilerinin Suriyeli mevâlîlerle değişmemesinden ibaretti.<sup>88</sup>

Asker köleler Abbâsî ordusunda H.III/ M.IX. yüzyıldan itibaren baskın hale gelerek önemli bir rol oynadılar.<sup>89</sup> Bu dönemde Abbâsî ordusu beş kısma ayrılmıştı: Horasanlı, Türk, Mevlâ, Arap, Bedevi. Daha sonra ise Arap, Fars ve Türk unsurlarından meydana geldi.<sup>90</sup> Abbâsî ordusu Emevî ordusundan farklı olup Emevî ordusu gibi kabilesel özellikler taşıyor, kabilelere ayrıcalık tanımıyordu. H. 130/M. 747'de Abbâsîler ordularını kontrol etmek ve kendilerini destekleyenlerin eşit katılımını sağlamak için çaba sarf ettiler. Bu sebeplerle onlar kabilesiz bir ordu kurdular. Ebû Müslim, Horasan'a H. 130/ M. 747'de girdikten sonra ilk kabilesiz Müslüman ordusunu kurdu. O, bu müessese ile beraber yeni

84 Kasım Kırbıyık, "Hayzuran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17: 106-107, İstanbul: TDV Yayınları, 1998

85 Nabia Abbott, *Bağdat'ın İki Kraliçesi*, trc. Suat Kaya, (Ankara:Yurt Kitap Yayınları, 2000), 29

86 Aydın Taneri, "Hadım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15: 1-3, İstanbul: TDV Yayınları, 1997

87 Pipes, *Slave soldiers and Islam*, 25

88 D. Sourdel v.dğr., *İslâm Kültürü ve Medeniyeti*, trc. Hamdi Aktaş v.dğr. ( İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 1:119

89 Pipes, *Slave soldiers and Islam*, 47

90 Kaddura, eş-Şuûbiyye, 318



bir askerî kayıt müessesesi kurdu. Askerleri kabilelerine, babalarının ve köylerinin adlarına göre listeledi.<sup>91</sup> Ebû Müslim, İslâm devletini Abbâsî ihtilali ile dönüştüren ilk askerî liderdir. H. II /M.VIII. yüzyılın ortasında toplum kölelerle kaynaştı ve onlara özgürlük verdi. İslâm inancının H.I /M. VII. ve H. II/M. VIII. yüzyıllarda büyük Arap ordularının genişlemesi çok sayıda insanın fethedilmiş ülkelerde tutuklanması köleleştirilmesi, ihtida etmesi ve bunların büyük sayılarda İslâm ordularına katılmaları söz konusudur.<sup>92</sup>

Abbâsîler zamanında Arapların rolü, bütün alanlarda olduğu gibi orduda da azaldı.<sup>93</sup>Abbâsî devrimi durdurulamayacak bir gelişmeyi hızlandırmış ve aynı zamanda bu gelişmeye değişik bir yön vermişti. İhtilalin zafere ulaşmasında başlıca etken ordu ise Horasanlıydı ve yerini koruduğu için de Araplar, daha önce savaş yönetiminde ve bundan sağlanan kazançta ön planda bulunan yerlerini kaybettiler. El-Me'mun'un hükûmeti zamanındaki olaylar, halifelerin Araplara karşı güvensizliğini daha da güçlendirdi.<sup>94</sup>

Abbâsîler bu dönemde özellikle garnizon şehirlerde barındırmak üzere bir ordu kurmaya kalkınca, bunun doğal sonucu olarak kentlere doğru bir mevâlî akını başladı.<sup>95</sup> Askerlik alanında mevâlînin konu edilmesi Abbâsîlerin Emevîlerden yönetim anlayışından farklılaşmasında en belirleyici alan askerlik olması önemli bir etkidir. Bu dönemde ordunun ve muhafız birliğinin teşekkülünde mevâlînin istihdamını Arapların eski savaşçı özelliklerini kaybetmeleri ile açıklamak yeterli olmaz. Bu durum yukarıda da belirtildiği üzere Abbâsîlerin yönetim anlayışları ile açıklanabilir.

Konuyu anlamak için Abbâsî ihtilali yıllarındaki gelişmeleri hatırlamak gerekir. Buna göre Kûfe halkından mevâlî olan 7000 kişinin Horasan bölgesinde savaştığı nakledilmektedir.<sup>96</sup> Bazı araştırmacılar ise Abbâsî hareketini destekleyen Horasanlıların çoğunun yerleşmiş ve kabilecilikten uzaklaşmış Araplar olduğu ve diğerlerinin de oradaki ordularda istihdam edilen kabile üyeleri olduğu tespitinde bulunarak, Abbâsî hareketini başarıya taşıyan orduların üç kısımdan oluştuğunu, bunların Arap kabileleri, Arap olmayanlar ve Farslar olduğunu ifade ederler. Yine, Abbâsîler iktidara gelince askerlere güvenmediğini, temkinli olduklarını ancak buna rağmen ordunun bu dönemde askerî köleliğe ihtiyacı olmadığını göstermeyeceğini de ilave ederler.<sup>97</sup>

91 Pipes, *Slave soldiers and Islam*, 174-175

92 Lewis, *Race and slavery in the middle east*, 62

93 Taberî, *Tarih*, 4: 493-494

94 Cahen, *Doğuştan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*, 164-165

95 Cahen, *Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*, 45

96 Belâzûrî, Ebu'l Abbas Ahmed b. Yahya, *Fütuhu'l-buldân*, trc. Mustafa Fayda (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987), s. 413

97 Pipes, *Slave soldiers and Islam*, 176-177

Abbâsî ordusundaki askerleri köle ve mevâlî olarak ayrı ayrı değerlendirmek güçtür. Çünkü köle olarak alınıp yetiştirilenler olduğu gibi, farklı unsurlardan orduya katılan askerler de vardı. Diğer bir ifade ile ordunun tek bir kaynağı yoktu. Mevâlînin orduya bu dönemde girmesi onların etkinliğini artıran en önemli gelişme olmuştur. Artık güç ve iktidar mevâlînin eline geçmiş olmaktadır.

Köleler daha kolay bir şekilde hem tüccarlardan hem de müttefik devletlerden elde edilebiliyordu. Satın alınmak suretiyle, yakalayarak ve kaçırarak olabiliyordu. Bir köle orduya katılmaya zorlanabiliyor, tüccarlar eliyle de alınabiliyordu. Asker köleler genellikle çocuklardan tedarik ediliyordu.<sup>98</sup>

Abbâsî ordusundaki mevâlînin sayısı yıllara göre farklılık göstermiştir. Ebu'l Abbas es-Seffâh zamanında 4000 zenci askerinin bulunduğu bilinmektedir.<sup>99</sup> Bu askerlerden köle olup daha sonra komutan olanlar vardı. Bu sebeple hepsine köle nitelendirmesini yapmak doğru olmaz.

Askerlik alanında mevâlî denilince akla Türkler gelmektedir. Türkler Müslüman devletlerin hizmetine köleler veya paralı askerler olarak girmişlerdir. Asker olarak yetiştirilmek için köle olarak getirilmeye başlandı. Türkler zamanla Arapları ve Farsları ordudan ve böylece de politik hayattan uzaklaştırdılar. Askerî sınıf Türklerin eline geçtikçe ve İslâm rejimleri de giderek otoriterleştikçe Türkler bin yıl sürecek bir hâkimiyet kurma imkânı buldular. Müslüman Mısır'da ilk bağımsız hanedan daha H. 254/M. 868 yılında bir Türk asker kölesi (memlük) tarafından kurulmuştur.<sup>100</sup>

Türklerin askerî varlığı ile ilgili diğer bir yaklaşıma göre ise, Türkler Arap şehirlerine ve hilâfet merkezine paralı asker olarak sevk edilirken, diğer taraftan da yine bu Türklerden oluşan ilk ordu birlikleri teşekkül etmiş ve Arap ordularının yanında bir takviye gücü olarak çalışmışlardır.<sup>101</sup> Zekeriya Kitapçı, Türklerden oluşan saray muhafızları ve cephedeki ordu birliklerine "mevâlî" kavramını kullanmaktadır.<sup>102</sup>

Abbâsîlerin köle (gulâm) askerlerle çalışmaları onların Türklerin önemini anlamalarındandır. Türkler Ortadoğu'da hemen hemen her asker köle topluluğunda hizmet ettiler.<sup>103</sup> Türkler Abbâsîlerin büyük sosyal problemlerle, iç ve dış tehditlerle yüzleşmeye başladığı bir dönemde yeni bir asabiyet dalgası ve taze kan olarak sahneye dahil edildiler. Abbâsîler H. III. /M IX. asra girerken hâkim oldukları bütün coğrafyalarda iç çalkantılar ve isyanlar ile yüzleşmeye başladılar. Bunların bir kısmı Haricî, Şîî, İsmailî, Zeydî isyanları idi. Bir kısmı Fars

98 Daniel Pipes, *Slave soldiers and Islam*, 87

99 Terzi, Mustafa Zeki, "Gulâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14: 180. İstanbul: TDV Yayınları, 1996

100 Bernard Lewis, *Ortadoğu*, trc. Mehmet Harmanlı (İstanbul: Arkadaş Yayınları, 1996), 69

101 Zekeriya Kitapçı, *Ortadoğu'da Türk Askerî Varlığının İlk Zuhuru* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1987), 35

102 Kitapçı, *Ortadoğu'da Türk Askerî Varlığının İlk Zuhuru*, 21

103 Pipes, *Slave soldiers and Islam*, 55

kökenli inanç ve grupların isyanları idi. Diğer bir isyan da sosyal problemlerden kaynaklananlardı. Bu isyanlarla başa çıkmak için Abbâsî idarecileri Arap veya Fars unsurlarına dayanmanın sakıncalarının farkındaydılar. Bu yüzden üçüncü bir alternatifi devreye soktular. Bu alternatif de Türklerdi.<sup>104</sup>

“İlk dönemlerde ne Müslümanların ne de Arapların profesyonel askerler olarak savaşmadıkları bilinmektedir. Mevâliden oluşan bu askerler de halifeden daha profesyonel değildi. Köle veya Mevla efendisine bağlıydı. Sadece hür askerler İlk Abbâsîler döneminde uzmanlaşmaya başladılar”<sup>105</sup> şeklinde değerlendirmede bulunan Daniel Pipes’in bu görüşü isabetlidir. Zira muhafız ve özel muharip gücü mevâliden oluşuyordu. H. III / M. IX. yüzyılın sonu ile H. IV/M.X. yüzyılın başlarında beş ayrı müfrezede toplam 20-25.000 Türk muhafız vardı. Bir piyadenin aylık maaşı 4 ila 7 dinar arasında değişmekteydi ve ortalama 5 dinar olarak belirtilebilir. Bir sipahi yaklaşık iki kat fazla maaş alıyordu. Bu muhafızların idamesi için yıllık 1,6 milyon dinar harcama yapılırdı. Muhafızların sayısının dengede olması ve onların idamesi için yapılan harcamalar, H. IV /M. X. yüzyılın başlarına kadar halifelik müessesenin oldukça istikrarlı düzeyde devlet gelirlerine sahip olduğu bir ortamda gerçekleşti.<sup>106</sup> Arapların devamlı ordu yerine para ile asker toplama usulleri yabancı kavimlerin yavaş yavaş hâkim bir duruma geçmelerini sağladı. Özellikle Türkler askerî maharetleri sayesinde iyi işler buluyorlar, sonra kendileri yerleşince akrabalarına da haber salarak akın akın onları da getiriyorlardı. Abbâsîler döneminde Arap olmayan kavimler ve bilhassa Türkler büyük mevkiler kazandıkça Araplar arasında bunlara karşı nefrette arttı. Fakat İslâm dünyasında hâkimiyet artık Arapların elinden çıkıyor ve Türklerle geçiyordu.<sup>107</sup>

Merkezî idarenin Türklerin kontrolüne gelmesini belirleyen arka plandaki unsurları incelemek gerekir. Burada üç nokta dikkat çekmektedir. Birincisi, iki asırdır siyasî ve askerî otoriteyi temsil eden Araplar, ardından Farslar, yerleşik hayatın verdiği rahvet, asabiyet duygusunun zayıflaması ve siyasî-dinî hizipleşmeler içinde enerjilerini tüketmeleri, artık devletin beklentilerini karşılayamaz hale getirmiştir. Bundan dolayı da Mu’tasım halifelîğe geldikten kısa bir zaman sonra divanlardan maaş alan Arapları çıkararak onların yerine Türkleri yazması tamamen devletin beklentilerini karşılayıp-karşılayamama olgusuyla alakalıdır. Makrizî, bu konuda, Mısır vilayetinden söz ederken şöyle demektedir: “Halife Mu’tasım başa geçince Türk kökenli askerleri çoğalttı ve divana kaydetti. Mısır valisi Kayder b. Nasr es-Safedî’ye, Mısır divanında bulunan Arapların kayıtlarının silinmesini ve maaşlarının kesilmesini emretti. Daha sonra bunların yerine mevâlî ve acemler geçtiler.”<sup>108</sup>

104 Mustafa Demirci, “Bir Şehrin Kuruluşu Bir Devrin Başlaması: Abbâsî Tarihinde Sâmerra”, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti Abbâsîler 1*, 5:283, İstanbul: Siyer Yayınları, 2018

105 Pipes, *Slave soldiers and Islam*, 149

106 Farda Asadov, “VIII-X. Yüzyıllarda Abbâsî ordusundaki Türk muhafızların sayısı ve onlar için yapılan harcamalar”, *Türkler*, 4: 379, Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara, y.y., 2002

107 Erol Güngör, *İslâm’ın Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1991), 179

108 Demirci, “Bir Şehrin Kuruluşu Bir Devrin Başlaması: Abbâsî Tarihinde Sâmerra”, 5: 282

Türk komutanlardan Eşnas bir Türk kölesiydi ve İbn Reşid'i İbrahim b. Mehdî'ye karşı korumaktaydı.<sup>109</sup> Boğa el-Kebîr, Benî Nümeyr üzerine yapılan savaşta komutandı.<sup>110</sup> Mu'tasım döneminde yapılan askerî seferlerde Türkler ön planda idi. Ammûriye'yi fetheden odur. Rum hükümdarı Müslüman beldelerine saldırdı ve bir kaleyi zorla aldı. Erkekleri öldürüp, çocukları ve kadınları da esir aldı. Rivayete göre esir kadınların tamamı Hâşimî kadınlardı. Bu durumu işitince halk Mu'tasım'a yakındı. Haber Mu'tasım'a ulaşınca büyüklüğünü göstermek üzere sinirlendi. Meclisinde "Buyrun! Buyrun" diye bağırdı. Sarayından seslendi: "Yolculuk! Yolculuk!" dedi ve ardından atına bindi. Yolculuk hazırlıklarını yaptı. Askerlerini topladı...Rumlarla savaştı, Ammûriye'yi yıktı ve esir kadınlar aldı.<sup>111</sup>

İlk Abbâsî döneminde köle askerlerden bir ordu kuran kişinin Abbâsî halifesi Mu'tasım olduğu anlaşılmaktadır. Onun ordusu İslâmiyet'in doğu sınırlarının ötesindeki bozkırlarda küçük yaşta yakalanan ve askerlik eğitimi gören Türk kölelerdi. Müslüman hükümdarlarından çoğunun gerek savaşan gerekse garnizon güçleri çok kısa bir sürede kölelerden oluşmuştu. Müslümanların uzak batı topraklarında, Kuzey Afrika ve İspanya'da elverişli olduğu sürece, Avrupa'dan Slav köleler toplanmıştı. Özellikle Fas ve Mısır'dan da askerlik için zaman zaman zenci köle toplanırdı. Ancak köle askerlerin çoğu, Türklerin İslâmlaştırılıp da bunun artık hukuken mümkün olmamasına kadar Türk'tü. Türk hükümdarlar da kendi köle askerlerini Kafkasların ve Balkanların Müslüman olmayan halkları arasından toplarlardı.<sup>112</sup>

Taze insan gücü diyebileceğimiz askerî köleliğe<sup>113</sup> D. Pipes "Din veya İslâm medeniyeti ile ilgili olabilir. Eğer dinin bir parçası veya meşru sistemi olarak düşünülürse İslâmî diye adlandırabiliriz. Eğer daha çok yaygın bir medeniyetin yönlerini düşünürsek İslâmîleştirilmiş diye adlandırabiliriz"<sup>114</sup> demektedir. "Aslında Mu'tasım çoğu ücretli Türk askerlerinden ibaret bir ordu teşkil etmeye karar vermek suretiyle, âkibeti vahim bir adım atmış oldu. Bu yabancı hâssa askeri gittikçe cür'etini arttırdı"<sup>115</sup> tespiti Abbâsî hilâfeti açısından tarihi bir gerçekliğe dönüşmüştür.

Bu dönemin ünlü Türk komutanlarından Afşin, Mu'tasım'ın Bâbek el-Hürremî'nin yakalanıp getirilmesi emrine karşı çıktı. Bunun üzerine Mu'tasım, onun üzerine İbn Tahir önderliğinde bir ordu gönderdi. İbn Tahir, Afşin'e galip geldi. Afşin, "ed-Dînü'l-Ebyad" yani Mecûsî olması sebebiyle öldürüldü. Diğer bir rivayete göre ise yakalanarak Uşrusana'ya getirilmiş, orada 1000 kırbaç

109 İbnü'l-Esir, Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-tarih* (Beirut: y.y., 1965), 6: 342

110 Taberî, *Tarih*, 5: 291

111 İbn Tiktaka, Muhammed b. Ali b. Tabataba, *el-Fahrî fi'l-adâbi's-sultaniye ve'd düveli'l- İslâmiyye* (Beirut: y.y., tsz.), 229-230

112 Lewis, *Ortadoğu*, 156

113 Buna D. Pipes, insan gücü kitliği demektedir. (Pipes, *Slave soldiers and Islam*, 159-160)

114 Pipes, *Slave soldiers and Islam*, 59

115 Zettersteen, K.V., "Abbâsiler", *Millî Eğitim İslâm Ansiklopedisi*, 1: 19, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1965

ile cezalandırılmıştır.<sup>116</sup> Başka bir rivayete göre ise, Mu’tasım, Afşin’i Bâbek el-Hürremî isyanını bastırmak üzere hazırladığı ordunun başında gönderdi.<sup>117</sup> Halife Mu’tasım’ın sadece Afşin ile değil, Boğa el-Kebîr ile de sorunlarının olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre halife, Boğa el-Kebîr’i hapse attırmıştır.<sup>118</sup>

Afşin, Mu’tasım döneminde başkomutan olsa da Eşnak et-Türkî, İnak ve Boğa gibi Türk komutanların maiyetlerinde zaten özel birlikleri bulunuyordu. Bunlara Sâmera’da özel bölgeler de tahsis edilmişti.<sup>119</sup> İtah, Mu’tasım tarafından H.199/M.814 yılında satın alındı. Mu’tasım ve Vâsık onu bir çok işte yardım etmesi için İshak b. İbrahim ile beraber Sâmera’ya götürdü. Mu’tasım birisinin öldürülmesini istediği zaman İtah onu öldürüyordu.<sup>120</sup> Mesrur el-Kebîr ise Halife Harun Reşid’in kendisine Cafer b. Yahya’yı öldürmesini emrettiğini rivayet etmektedir.<sup>121</sup>

Mu’tasım, Rum kralı ile savaştan ele geçen ganimetlerin 1/3’ünü sadaka, 1/3’ünü çocuklarına ve 1/3’ünü de mevâlîsine veriyordu.<sup>122</sup> Horasan’ın yıllık haracının bir kısmı Türk kölesi olarak gönderiliyordu. Me’mun devrinde Abdullah b. Tahir harac olarak 2000 oğuz kölesi göndermiştir.<sup>123</sup> H. 134/M.751 yılında Ebu’l Abbas, Musa b. Ka’b’ı Hindistan’a Mansur b. Cumhur ile savaşmak için gönderdi. Araplardan ve mevâlîden 3000 kişi Basra’ya yerleştirdi.<sup>124</sup> Ortaasya’da Arap isyanından sonra Arap halkı eski alışkanlıklarını burada da sürdürüp Türkleri satın alıp Semerkand pazarında satmış olabilirler.

İktâ sistemi gelişimini H. VI./M.XII ve H. VII./M. XIII. yüzyıllarda ulaştı. Kendilerine söz konusu iktâlar ihsan edilen askerlerin iki vasfı dikkat çekicidir. Bunlar Türk olmaları ve atlı okçu olmalarıdır.<sup>125</sup> İtah et-Türkî’ye katia bir köy verildi.<sup>126</sup> Vasîfe de iktâ verildi. Halifenin sarayına bitişikti.<sup>127</sup> Bu dönemde Ahmed b. Tolun da Türk kölelerini(memlûk) Mısır’a ilk olarak getiren ve asker olarak istihdam eden komutandır.<sup>128</sup>

116 Zehebî, *Siyeru a’lami’n-nübelâ*, 10: 298-299

117 Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *el-İber fi haberi men ğaber* (Kuveyt: y.y., 1948), 1: 378-379

118 İbn Kesir, İsmail b. Ömer b. Kesir, *el-Bidaye ve’n-nihâye* (Beyrut, tsz.), 10: 293

119 Ekrem Pamukçu, *Bağdat’ta İlk Türkler* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1994), 119

120 İbnü’l Esir, *el-Kamil fi’t-tarih*, 7: 43

121 Şihabüddin Muhammed b. Ebi’l Feth el-İbşihî *el-Mustadraf fi külli fennin mustazraf* (Beyrut: y.y., 1986), 1: 437

122 İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-nihâye*, 10: 286

123 Ebû Kasım Ubeydullah b. Abdullah İbn Hurdazbih, *el-Mesalik ve’l-memâlik* (Leiden: y.y., 1889), 39

124 Taberî, *Tarih*, 4: 369-370

125 Parry, “İslâm’da Harp Sanatı”, 201

126 Ahmed b. Ebû Ya’kub b. Cafer b. Vehb el-Ya’kubî, *Kitabu’l-büldân* (Beyrut: y.y., 1988), 32; Le Strange Guy, *Büldânü’l-hilâfeti’ş-şarkiyye*, trc. (Arapça’dan) Beşir Fransis Körkis Avvad (Beyrut: y.y., 1405/1985), 82

127 Ya’kubî, *Kitabu’l-büldân*, 32

128 Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu’l-aşa fi sinâati’l-inşâ*, haz. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Vezâratü’s Sekâfe ve İrşadu’l-Kümü, 1407/1987), 3: 266

## SONUÇ

Abbâsîlerin ilk yüzyılında “mevâlî” üzerine yapılan bu çalışmada mevâlîden ne anlaşıldığından hareketle Abbâsîlerin Araplara bakışı ve şuûbiyye hareketinin devlet, toplum ve askerî hayattaki yerinin ortaya konulması amaçlanmıştır.

Kavramsal olarak bu dönemde “mevâlî” kavramı sözlük anlamlarından bir kaçını ihtiva ederken aynı zamanda Araplar tarafından ilk kullanıldığı anlamdan da gittikçe uzaklaşmıştır. Böylece “mevâlî” kavramının daha çok askerî istihdamı kapsayacak bir anlama evrildiği söylenebilir. Bununla birlikte elbette siyasî ve sosyal hayatta da yer tutan mevâlîler bilinen yaygın anlamlarıyla kullanılmaya devam etmiştir.

Mevâlînin bu yüzyılda etkinliğini Emevî fetihlerinden ele geçen kölelerin Abbâsîlerce saray hayatında görevler verildiği de unutulmamalıdır. Diğer taraftan teokratik bir devlet anlayışına sahip olan Abbâsîler bunun sonucu olarak da mevâlîye teveccüh ettiler.

Toplumun değişim yaşadığı ve toplum katmanları arasında hızlı geçişlerin olduğu, yönetimin dayandığı esasların değiştiği bu dönemde Emevîlerin bıraktığı devlet, toplum ve askerî düzenin ne şekilde değiştiği de bu çalışmada ortaya konulmuştur. Bu bağlamda hanedan el değiştirse de gelenekler önemli ölçüde korunmuştur. Ancak Arapların etkinliğinin yerini mevâlî almıştır. Mevâlî Arap olmayan toplulukları ifade etse de Horasanlılar, azatlı köleler, asker yapılmak için getirilenler, ücretli istihdam edilenler olarak da anlaşılmıştır.

Geleneksel “kölelik” sistemi el değiştirirken yerini saray muhafızı, hacib, hassa birlikleri, mütercimler vb. görevliler almıştır. Hanedana bağlılık esas olmakla birlikte Arapların etkinlikleri azalırken mevâlînin şuûbiyye hareketini başlatmaları ise çok alanda değişimin habercisi olmuştur. Mevâlînin etkinliğinin artmasında askerliğin özel bir yeri vardır. Çünkü asker ihtiyacı daha ziyade “mevâlî” kavramında anlam değişikliğine yol açtı. Temel amaç asker edinme ve saray görevleridir.

İlimlerin teşekkülünün yaşandığı bu dönemde mevâlî etkin rol almıştır. Dönemin halifelerinin önerileri ve teşvikleri de mevâlîyi ilme yöneltmiştir. Mevâlînin etkinliği Arapların İslâm dünyasındaki etkinliklerini de azaltmış, buna mukabil Fars, Türk ve Deylem gibi unsurları devletin icracıları yani hükümet edicileri konumuna taşımıştır.

Bu gelişmelere Abbâsî coğrafyasındaki insan kaynağının oran olarak mevâlîye göre azalmasını da gösterebiliriz. Coğrafya olarak Emevîlerle birlikte büyüyen İslâm dünyası, ona unsur sayılan Arapların etkinliğinin büsbütün zayıflaması ile sonuçlanan bir duruma gelmesi beklenmedik bir durum değildir. Bunu merkezin periferi karşısındaki yenilgisi olarak da açıklamak mümkündür. Abbâsîler artık siyasî, askerî ve toplumsal olarak kozmopolit bir toplum olmuşlardı.

Sonuç olarak İslâm medeniyetinin teşekkül devrinin büyük devletlerinden sayılan Abbâsîlerin ilk yüzyılında “mevâlî”nin konumunun anlaşılması medeniyet tarihi açısından önem arz etmektedir. Pek çok milletten insanların bir potada eridiği Müslümanların dış dünyadan yenilikler aldıkları, dış dünyanın da İslâm dünyasına dahil olduğu bir dönem olması söz konusu dönemin anlaşılması gereğini ortaya koymaktadır.

Mevâlî kavramı etrafında şekillenen tartışmalara bir katkı olması bakımından söylenebilecek en mühim hususlardan biri de Ortaçağ toplumunun ırkların saf olmaktan çıkıp daha çok kaynaştığı bir toplum özelliği göstermesidir. Bu yönüyle bu çalışma Abbâsîler dönemiyle birlikte artık Arap toplumuna girmenin kültürel olarak Araplaşmak anlamına gelmeyeceğini de göstermektedir. Türkler ve diğer milletler Arap kültüründen etkilenmiş olmaları da asimilasyon inkültürasyon olmayıp doğal bir etkileşim olarak görülmelidir. Türk ve Fars kültürleri gibi güçlü olanlar Abbâsî potası içinde erimezken zayıf kültürlerin eridikleri de bilinmektedir. Kölelikle başlayan sürecin bu noktaya gelmesinin dikkat çekici olduğu bilinmelidir.

## KAYNAKÇA

- Abbott, Nabia. *Bağdat'ın İki Kraliçesi*. Trc. Suat Kaya, Ankara: Yurt Kitap Yayınları, 2000.
- Ahmed Zeki Safvet. *Cemheratü hutabî'l-Arabi fi usuri'l-Arabiyyeti'z-zâhira*. 3. Cilt, Beyrut: y.y., tsz.
- Ahsan, S.M. Manazir. *Social Life Under the Abbasids*. London: 1979.
- Amikam Elad. “Aspects of transition from the Umayyad to the Abbasid caliphate”, *Jerusalem Studies in Arabic And Islam*. 19, b.y., y.y.,1995, 89-132.
- Asadov, Farda. “VIII-X. Yüzyıllarda Abbâsî ordusundaki Türk muhafızların sayısı ve onlar için yapılan harcamalar”, *Türkler*. 4: 379, Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara: y.y., 2002.
- Ayalon, David. *Eunuchs Caliphs And Sultans*. Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1999.
- Aykaç, Mehmet. *Abbâsî Devletinin İlk Dönemi İdarî Teşkilatında Divanlar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Buhala*. Thk. Ahmed Matlub, Hatice el-Hadisi, Bağdad: y.y., 1964.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud. *Fütuhu'l-büldân*. Trc. Mustafa Fayda, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2002.
- Bozkurt, Nahide. “Sosyal Kökleri ve Sonuçlarıyla Abbâsî İhtilali”, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti Abbâsîler-I*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018, 5: 29-30.
- Cahen, Claude. *Doğuştan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*. Ankara: Bilgi Yayınları, 1990.

- Cahşiyârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdüs. *Kitabu'l-vüzerâ ve'l-küttâb*. Kahire, Matbaatü Mustafa Elbani el-Halebî ve Evladühü, tsz.
- Crone, Patricia. *Slaves on Horses*. Melbourne, Cambridge University Press, 1980.
- Demircan, Adnan. *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Demirayak, Kenan. *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*. Erzurum: Şafak Yayınevi, 1998.
- Demirci, Mustafa. "Bir Şehrin Kuruluşu Bir Devrin Başlaması: Abbâsî Tarihinde Sâmerra", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti Abbâsîler 1*. 5:283, İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Demirci, Mustafa. *Beytül-hikme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Duran, Bünyamin. *İslâm Tarihinin Konjonktürel Değişimi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1997.
- ed-Dürî, Abdülaziz. *İlk Dönem İslâm Tarihi*. Trc. Hayrettin Yücesoy, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Fayda, Mustafa. "Ebnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 10:78-79, 1994.
- Firuzâbâdi, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmusu'l-muhît*. Thk. Mektebu Tahkiki't-Türas fi Müessesetir Risale, Beyrut: 1994.
- Fuad Efram el-Büstânî. "Nemazicu'l-anâsır-ı-beşeriyeti", *el-Meşrik*. 32/3, Beyrut: y.y., 1934.
- Günaltay, Şemseddin. "Selçuklular Horasan'a İndikleri Zaman İslâm Dünyasının Siyasî, Sosyal, Ekonomik ve Dinî Durumu", *Bellekten*. Sayı:25, 7:60-61, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1943.
- Güngör, Erol. *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*. (İstanbul: Ötüken Yayınları), 1991.
- Hitti, Philip K. *Arap Tarihinin Mimarları*. Trc. Ali Zengin, İstanbul: Risale Yayınları, 1995.
- Hodgson, Marshal G.S. *Dünya Tarihinde İslâm*. Trc. Ahmet Kanlıdere, İstanbul: Phoenix Yayınları, 1997.
- Hüseyin Ali Ahmed Muhafaza. *er-Rakik fi'l müctemai'l-Arabiyyi'l-İslâmî hattâ sevrati'z-Zenc*. Amman: y.y., 1987.
- Hüseyin el-Hac Hasan. *Hadaratü'l-Arab fi'l asri'l-Abbâsî*. b.y., y.y., tsz.
- İsfahânî, Ebû'l Ferec Ali b. Hüseyin. *Kitabu'l-eğânî*. b.y., y.y., tsz.
- el-İbşihî, Şihabüddin Muhammed b. Ebi'l Feth. *el-Mustadraf fi külli fennin mustazraf*. Beyrut: y.y., 1986.
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed. *el-İkdu'l-ferîd*. şrh. Ahmed Emin, Ahmed Zeyyin, İbrahim İybârî, 1.-3. Ciltler, Beyrut: y.y., 1965.
- İbn Hurdazbih, Ebû Kasım Ubeydullah b. Abdullah. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Leiden: y.y., 1889.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer b. Kesir. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: y.y., tsz.
- İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: y.y., tsz.
- İbn Tiktaka, Muhammed b. Ali b. Tabataba. *el-Fahrî fi'l adabi's-sultaniyye ve'd düveli'l-İslâmiyye*. Beyrut: y.y., tsz.



- İbnu'l-Cevzi, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzi Ebu'l Ferec. *el-Muntazam fi tarihi'l-mülûki ve'l-ümem*. Beyrut: y.y., 1992.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. İshak. *Kitabu'l-büldân*. Lübnan: y.y., 1996.
- İbnü'l-Esîr, Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybanî. *el-Kâmil fi't-tarih*. Beyrut: y.y., 1965.
- Kaddura, Zahiye. *eş-Şuûbiyyetü ve eseruha'l-ictimâi ve's-siyasî fi hayati'l-İslâmiyyeti fi'l asri'l-Abbâsiyyi'l-evvel*. Beyrut: Daru'l Kütübü'l-Hizânî, 1972.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subhu'l-a'ş'a fi sinâati'l-inşâ*. Haz. Muhammed Hüseyin Şemseddin, (Beyrut: Vezâratü's Sekâfe ve İrşadu'l-Kûmî, 1407/1987), 3: 266
- Kaus b. İskender. *Kâbus-nâme*. Trc. R. Levy, Haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974.
- Kılıçlı, Mustafa. *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- Kırbıyık, Kasım. "Hayzuran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 17: 106-107, 1998.
- Kitapçı, Zekeriya. *Ortadoğu'da Türk Askerî Varlığının İlk Zuhuru*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1987.
- Kitapçı Zekeriya. *Orta Asya'da İslâmiyetin Yayılışı ve Türkler*. Konya: Kuzucular Ofset, 1998.
- Lassner, Jacop. "Some speculative thoughts on the search for an Abbasid capital", *The Muslim World*. sy: 2, 55: 141, Paris: y.y., 1979.
- Le Strange Guy. *Büldânü'l-hilâfeti's-şarkıyye*. Trc.(Ar.) Beşir Fransis Korkis Avvad, Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Lewis, Bernard. *Ortadoğu*. Trc. Mehmet Harmancı, İstanbul: Arkadaş Yayınları, 1996.
- Lewis Bernard, *Tarihte Araplar*. Trc. H. D. Yıldız, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1979.
- Lewis Bernard, *Race And Slavery in the Middle East*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Macdonald, D.B. "Şuûbiyye", *Milli Eğitim İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 11: 585-586, İstanbul, 1970.
- Mahmud Mikdad. *el-Mevâlî ve Nizamu'l-velâ*. Dımaşk, Dâru'l-Fikr, 1998.
- Mes'ûdî, Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin. *Murucu'z-zehab ve meâdini'l-cevher*. Thk. Said Muhammed, Beyrut: Daru'l Fikr, 1997.
- Mez, Adam. "Ortazaman Türk-İslâm Dünyasında Köleler", Trc. Cemal Köprülü, *Ülkü*. sy: 63, 11: 217-218, Ankara: y.y., 1938.
- Muhammed Bedi Şerif. *es-Sıra beyne'l mevâlî ve'l-Arab*. Mısır: y.y., 1954.
- Muhammed Kasım Zaman. "The Abbasid revolution: A Study of the nature and role of religious dynamics", *Journal of Asian History*. sy: 2, 21:129, b.y.,y.y., 1987.
- Pamukçu, Ekrem. *Bağdat'ta İlk Türkler*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1994.
- Parry, V.J. "İslâm'da Harp Sanatı", *İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Tarih Dergisi*. sy: 28-29: 195, İstanbul: y.y., 1975.
- Pipes, Daniel. *Slave Soldiers And Islam*. London: Yale University Press, 1981.

- es-Sâbî, Hilâl b. Muhassın. *Rûsumu Dari'l-hilâfe*. b.y., y.y., 1965.
- Sarıçam, İbrahim. "İbrahim b. Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 21:320-321, 2000.
- Sharon, Moshe. *Black Banners From The East*. Leiden: E.J. Brill, 1983.
- Sourdel, D., Shaid İrfan, Watt, Montgomery, Vaglieri Laura Veccia, Spuler Bertold, Lewis Bernard, İnalçık Halil, Lambarton Ann K.S. *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Subhi Muhammed Cemil- Talib Casim Hasan. *eş-Şuûbiyye ve devruha et-tahribi fi'l fikri'l-Arabiyyi'l-İslâmî*. Bağdad: y.y., 1408/1988.
- Şevki Dayf. *el-Asru'l-Abbâsiyyi'l-evvel*. Kahire: y.y., 1966.
- Taberî, Muhammed b. Cerir Ebû Cafer. *Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk*. Beyrut: Ravai'd Türası'l-Arabi, H.1407.
- Taneri, Aydın. "Hadım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 15: 1-3, 1997.
- Tenûhî, Ebû Ali Muhsin b. Ali. *el-Ferec ba'de's-şidde*. thk. Abdud eş-Şalici, Beyrut: y.y., 1978.
- Terzi, Mustafa Zeki. "Gulâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 14: 180, 1996.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Nedir*. Trc. Elif Rıza, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1993
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Ya'kub b. Cafer b. Vehb. *Kitabu'l-büldân*. Beyrut: y.y., 1988
- Yıldırım, Kadri. *I. Abbâsiler Dönemi Arap Dili ve Edebiyatında Mevâlî Tesirleri (Basılmamış YL tezi)*. Şanlıurfa: 1996.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseyini. *Tacu'l-arûs*, Mısır: y.y., 1306.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-İber fi Haberi men ğaber*, Kuveyt: y.y., 1948.
- Zehebî, *Siyeru A'lamu'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut: 1413.
- Zetterstéen, K.V. "Abbâsiler", *Milli Eğitim İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1:19, 1965.
- Zeydan, Corci. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Trc. Zeki Meğamiz, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1971.
- Zorlu, Cem. *Abbâsilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyenlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

## Mümkün Âlemlerin En Mükemmeli ve Semhûdî'nin Gazzâlî Savunması\*

### *The Best of All Possible Worlds and Samhûdî's Defense of Ghazzâlî*

Azer ABDURRAHMAN

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri  
Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı

Ph.D. Student, Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of Basic  
Islamic Sciences, The Discipline of Kalam

Istanbul, Turkey

azerabdurrahman@gmail.com

orcid.org/0000-0003-0336-6094

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 15 Ekim / October 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 18 Kasım / November 2019  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2019  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 307-332

#### Atıf / Cite as

Abdurrahman, Azer. "Mümkün Âlemlerin En Mükemmeli ve Semhûdî'nin Gazzâlî Savunması". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2019): 307-332

Doi: 10.33460/beuifd.633503

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal olmadığı teyit edildi.

*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.

*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Gazzâlî'nin, "mevcut evrenden daha mükemmeli yaratmak imkân dâhilinde değildir" şeklinde ifade ettiği âlemin mükemmelliği ile ilgili düşüncesi, kendisi henüz hayattayken büyük tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Gazzâlî ile bu konuda aynı görüşleri paylaşan Semhûdî de onu takip ederek, içerisinde belli bir amaca yönelik kötülükler ve iyilikleri aynı anda barındıran bu âlemin, mümkün âlemler içerisinde seçilen en mükemmel âlem olduğu görüşünü savunmaktadır. Ona göre âlemin en mükemmel şekilde yaratılması, Allah'ın hür seçiminin ve mutlak iradesinin bir sonucu olarak ve hikmetinin gerektirdiği en mükemmel oluş şeklinde tezahür eder. Allah'ın hikmeti iradesi ve kudretinin sınırsız olanı sınırlı yapabileceğini söyleyen Semhûdî, Allah için her zaman daha mükemmeli yaratmanın imkân dahilinde olmasına rağmen bir

\* Bu makale, yazarın Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı'nda savunma aşamasında olan doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

fert için en mükemmellik vasfının seçilmesi, seçilenin o an için en mükemmel olduğu ve onun Allah tarafından sınırlandırıldığı anlamına geldiğini savunur. Aynı zamanda âlemin, aklın algıladığı itibarî kavram olan en mükemmellik ile vasıflanması, onun bu özelliğinin tüm zamanlar için sabit kalarak değişmez olduğu anlamına gelmemekte, mükemmel olarak var olan her şey, ilâhî hikmet böyle gerektirdiği için kendi zamanına göre en harika olarak yaratılmaktadır. Sonuç olarak içinde bulunduğumuz âlemin imkân dahilinde en mükemmel olması tartışılmaz bir gerçektir.

Bu çalışmanın ana hedefi, Gazzâlî'nin, tartışmalara vesile olan âlemin mükemmelliğine dair temel düşüncesi üzerine İbnü'l-Müneyyir'in ileri sürdüğü eleştirileri ve bu eleştirilere Semhûdî'nin verdiği cevapları ana hatlarıyla ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Gazzâlî, İbnü'l-Müneyyir, Semhûdî, teodise-kötülük problemi, mümkün âlemlerin en mükemmeli, hikmet, adâlet

**Abstract:** Ghazzâlî's thought about the perfection of the world which we can express it as "it is impossible to create more perfect than the current world", caused great disputes while he was still alive. Samhûdî, who shared the same views with Ghazzâlî on this subject, following him, defends the thesis that the existing world which contains good and evil for a certain purpose at the same time is the best of all possible. According to him, the most perfect creation of the world is the result of God's wisdom, free choice and absolute will. Samhûdî, who said that God's will, power and the divine wisdom is capable of making the limited unlimited, also defends the view that God's choice of excellence for an individual means that it is perfect for that very moment and it is restricted by God, although it is always possible for God to create more perfect. At the same time, describing the world with the perceptual most excellent concept does not necessarily mean that it is invariable for all times and everything that exists perfectly is created to be the greatest in its own time, as divine wisdom requires it. As a result, it is an indisputable fact that the world we are in is the best of all possible.

Main purpose in this article is to outline the criticisms of Ibn al-Munayyir on Ghazzâlî's controversial thought about the perfection of the world and Samhûdî's defense against these criticisms.

**Key words:** Kalam, Ghazzâlî, İbn al-Munayyir, Samhudi, theodicy, best of all possible worlds, divine wisdom, divine justice, divine will

## GİRİŞ

Alemde var olan kötülük olgusuyla, zulüm yapmayan, kötü olmayan, en mükemmel şekilde yaratan, âdil, kudretli ve hikmet sahibi olan Allah'ın varlığının çelişkili olduğu düşüncesi, insanlık tarihinde başlangıçtan beri tartışılan en önemli konulardan biri olmuştur. Bu sebeptendir ki, kötülük olgusu ve doğurduğu sorunlara dair tartışmalar günümüze kadar süregelmiş ve popülerliğini kaybetmemiştir.

Alemin mükemmelliği düşüncesi de bu problemin çatısı altında tartışılan en önemli konulardan biridir. Yaşadığımız bu dünya gerçekten en mükemmel şekilde mi yaratılmıştır, yoksa Allah bundan daha mükemmelini yaratabilir miydi? Eğer bu alem var olan alemlerin en mükemmeliyse o zaman neden insanlık kötülüklerle karşı karşıya bırakılmıştır? Allah hiçbir kötülüğün bulunmadığı, her kesin mutlu olarak yaşayabileceği bir dünya yaratmaktan âciz midir? Eğer buna kudreti yetiyorsa neden böyle bir dünya yaratılmadı? İnsanlık, zihnini meşgul eden bu tarz soruları düşünmekten kendini alıkoyamamış ve problemi çözmek adına çeşitli teoriler geliştirmiştir.

İslam kelimasında Mûtezile ile birlikte başlayan kötülük ve dünyanın en mükemmel şekilde yaratılması konusu ile ilgili tartışmalar, Gazzâlî'nin konuyu birkaç eserinde<sup>1</sup> o zamana kadar pek de alışlagelmeyen bir üslupta ifade etmesiyle alevlenmiş ve kendisinden sonra uzun bir dönem gündemden düşmemiştir.

Temelinde, eski Yunan felsefi düşüncesinin esintilerini barındıran<sup>2</sup>, “mevcut evrenden daha mükemmelini yaratmak imkân dâhilinde değildir (leyse fi'l-imbân

1 Gazzâlî, *Makâsîdül-felâsîfe, lhyâ'u 'ulûmi'd-dîn, el-Maksadül-esnâ fi şerhi esmâillahi'l-hüsnâ, Cevâhiru'l-Kur'ân*'ın bir bölümü olan *Kitâbu'l-Erbain ve el-İmlâ' fi işkâlâtî'l-lhyâ* isimli beş eserinde bu konu ile ilgili fikir beyan etmektedir. Bk. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Makâsîdül-felâsîfe*, trc. Cemaleddin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2001), 186, 230-233; *lhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1939), 4: 252-253; *el-Maksadül-esnâ fi şerhi esmâillahi'l-hüsnâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 43-44; *Cevâhiru'l-Kur'ân ve dureruhu*, thk. Hatice Muhammed Kâmil (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2011), 66; *Kitâbu'l-Erbain fi usûli'd-dîn* (Kahire: Matbaatu Kürdistanî'l-İlmiyye, 1328), 275-277, 280-283, 307-312; *el-İmlâ' fi işkâlâtî'l-lhyâ* (lhyâ'nın zeylinde), 4. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Hayr, 1997), 6: 235-236. Ayrıca eserlerin yazılma sırası ile ilgili bk. Abdurrahman Bedevî, *Muellerfâtül-Gazzâlî*, 2. Baskı (Kuvveyt: Vekaletül-Matbuat, 1977), 23, 98, 135, 143, 149, 219.

2 Sorun ilk olarak Sokrates (m.ö. 469-399) ve Platon'un (m.ö. 427-347) konuya iyimser yaklaşımından sonra Lactantius'un (m.s. 260-340) kendi eserinde düzenli bir şekilde aktardığı, Epikür'ün (m.ö. 341-270) kötümser yaklaşımı ve sorgulaması sonucu problemi ilk formüle edişyle felsefi edebiyata girmiştir. Yunanca “Tanrı” ve “adalet” kelimelerinin birleşmesinden ortaya çıkan teodise kavramını ise ilk olarak Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), 1714 yılında Prusya kraliçesi Sopphe Charlotte'a ithaf ettiği *Essais de Theodicee sur la bonte de Dieu, la liberte de l'homme et l'origine du mal; La Monadologie* isimli eserinde kullanmıştır. Bu anlamda teodise, kötülük karşısında Tanrı'nın adaletini ve haklı olduğunu savunmak anlamına gelmektedir. (Bk. Eflatun, *Theaitetos*, trc. Macit Gökberk (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1945), 75-76; *Politeia*, trc. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999), 66; *Timaios*, trc. Erol Güney-Lütfi Ay (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 24-26; David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, trc. Mete Tunçay (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979), 165; Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, 4. Baskı trc. Lutfi Ay (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1973), 1: 101-102; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 3. Baskı trc. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1964), 89-90, 241; John Hick, *Evil and the God of Love* (London: Macmillan, 1993), 5-6).

ebde'u mimmâ kân)<sup>3</sup> şeklinde formüle edilen Gazzâlî'nin varlığın mükemmelliği ile ilgili görüşü, hem içerdiği anlam ve ifade tarzı bakımından, hem de Mûtezilî ve felsefî görüşlere benzerliği sebebiyle birçok sıkıntılı konuyu içerisinde barındırmasından dolayı onu eleştirilerin odağı haline getirmiş, düşünürü bu konuda savunan ve yeren birçok eserin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Konuyla ilgili hacimli bir araştırma yapan Eric Linn Ormsby, bu tartışmaların Gazzâlî'nin kendi zamanından başlayarak on dokuzuncu yüzyıla kadar sürdüğünü söylemekte, tartışmaya doğrudan katılan yirmi altı müellif ve on yedisi bağımsız eser olmak üzere lehte ve aleyhte yazılan kırk üç adet çalışmanın listesini vermektedir.<sup>4</sup>

Temel amaç Allah'ın adaletini, irade ve kudretini mevcut kötülükler karşısında koruma olmasına rağmen tartışmacılar ifade ettikleri düşünceler ve kullandıkları yöntemlerden dolayı birbirilerine ters düşmüş, hatta bu ifadesinden dolayı Gazzâlî'yi eleştirenler ona dinden çıkmaya kadar varan en ağır ithamları bile yöneltmekten çekinmemişleridir. Gazzâlî aleyhtarları, onun bu görüşünün, filozofların Allah'ın zâtı gereği tabii bir zorunlulukla yaratma, aynı zamanda Mûtezile'nin yine Allah'a kulları için en iyi olanı yaratma konusunda zorunluluk atfettiği aslah görüşünden ve diğer yanlış görüşlerden kaynaklandığı iddiasında bulunmuş, söz konusu düşüncesinden dolayı onu Ehl-i Sünnet çizgisinden çıkmak gibi bir ithamla karşı karşıya bırakmışlardır.<sup>5</sup>

Konuyla ilgili görüş beyan eden âlimlerden bir kısmı bu ifadeyi kabul etmeyip inkâr etmekte, bir kısmı bunu yorumlamaya çalışmakta, diğer bir kısmı da bu sorunlu görüşün Gazzâlî'ye ait olmadığını söyleyerek onun gibi birisini böyle bir şey söylemekten tenzih etmektedir.<sup>6</sup>

3 İbrahim b. Ömer el-Bikâî (809-885/1404-1480)'ye kadar konu ile ilgili yapılan lehte ve aleyhteki çalışmalarda ifadenin aynen bu şekilde kullanımına rastlayamadık. Dolayısıyla onu ilk olarak bu şekilde Bikâî'nin kullandığını düşünmekteyiz. Şöyle ki Süyûtî, Gazzâlî'nin bu ifadesini savunduğu eserinin giriş kısmında Bikâî'nin Gazzâlî'ye yaptığı acımasız eleştirilerini konu alan *Tehdîmu'l-erkân min leyse fi'l-imbân ebde'u mimmâ kân* isimli bir eser yazdığını, kendisinin de bu eleştirilere karşı Gazzâlî'yi savunmak adına *Teşyidü'l-erkân fi leyse fi'l-imbân ebde'u mimmâ kân* isimli bir eser kaleme aldığını belirtmektedir. Daha sonra Süyûtî'nin eseri ile aynı isme sahip bir çalışma yapan Ebu'l-Hasan Nüreddin Ali b. Muhammed b. İsa el-Eşmûnî (ö. 929/1464) de eserinin giriş kısmında Bikâî'nin *Tehdîm*'ini zikrederek, onun getirdiği eleştirileri savunma amaçlı kendi eserini yazdığını ifade eder. (Bk. Celâleddin Süyûtî, *Teşyidü'l-erkân fi leyse fi'l-imbân ebde'u mimmâ kân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 2707, 70a; Ebu'l-Hasan Nüreddin Ali b. Muhammed b. İsa el-Eşmûnî, *Teşyidü'l-erkân fi leyse fi'l-imbân ebde'u mimmâ kân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 2707, 80a). Bikâî, bu konu ile ilgili içerik olarak ilk eserine benzeyen ikinci bir çalışma yapmış ve bunu da *Delâletü'l-burhân 'alâ enne fi'l-imbân ebde'u mimmâ kân* olarak isimlendirmiştir. Eserin elyazması, Semhûdî'nin eserinin de bulunduğu bir mecmua içerisinde Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa bölümünde nr. 2707'de 53-68. sayfalar arasında bulunmaktadır.

4 Eric Linn Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought; The Dispute Over al-Ghazali's Best of All Possible Worlds*, trc. Metin Özdemir (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 43, 99-137.

5 Nüreddin Semhûdî, *İdâhu'l-beyân limâ erâdehu'l-Hucce min leyse fi'l-imbân ebde'u mimmâ kân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2187, 2a., 3a.

6 Süyûtî, *Teşyidü'l-erkân*, 70a; Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *İthâfû's-sâdeti'l-muttakin bi-şerhi esrar-i lhya-i ulûmi'd-dîn* (Kahire: Matbaatü'l-Meymeniyye, 1311), 1: 33; Ahmed b. el-Mübârek, *el-lbriz min kelâmi Seyyidi Abdülaziz ed-Debbâğ* (b.y: Dârü'l-Fikr, ts.), 473.

Anlaşıldığı kadarıyla, Gazzâlî'nin bu ifadesi ona saygı duyan düşünürlerin bir kısmını hayal kırıklığına uğratmıştır. Bundan dolayıdır ki, yukarıda da dediğimiz gibi bu düşünürler ya bu ifadeden dolayı Gazzâlî'nin, Mütezile'nin ve filozofların etkisi altında kalarak büyük bir yanılığa düştüğünü, ya da bu tartışmalı ifadenin onun eserlerine sonradan sokulduğunu söylemektedirler. Bu makalede âlemin mükemmelliğine dair görüşlerini aktaracağımız Şafiî fakihî, mutasavvîf, hadis âlimi, daha çok Medine tarihi ile ilgili çalışmaları ile tanınan ünlü Mısır tarihçisi Nûreddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Ahmed es-Semhûdî'nin (844/1440-911/1506) de arasında olduğu diğer bir grup ise Gazzâlî'nin Ehl-i Sünnet çizgisinden çıkmadığını savunmakta ve onun bu görüşünde herhangi bir sıkıntının olmadığını iddia ederek buna açıklık getirmeye çalışmaktadırlar.

Tâcu'l-Arûs adlı eseri ile meşhur olan Murtazâ ez-Zebîdî (1145-1205/1732-1791) *İhyâ* üzerine şerh olarak telif ettiği *İthafü's-sâdeti'l-müttakin bi-şerhi esrarı İhyâ-i ulûmi'd-dîn* isimli çalışmasının birinci cildinde özet olarak, dokuzuncu cildinde ise konuyla ilgili çok geniş açıklama yaparak tartışmaya dâhil olan neredeyse tüm müelliflerin görüşlerini aktarmaktadır.<sup>7</sup>

Gazzâlî'nin çağdaşları olan Endülüslü fıkıh âlimi ve muhaddis olan Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri et-Turtûşî (451-520/1059-1126)<sup>8</sup> ve Mâlikî mezhebi fakihî, kelâm ve hadis âlimi Ebû Abdullah Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî el-Mâzerî (453-536/1061-1141)<sup>9</sup>, onu bu konuda eleştiren ilk muhaliflerden sayılmaktadırlar. Bu âlimler, Gazzâlî'yi tasavvuf ve felsefenin tehlikeli düşüncelerini kabul etmek ve bu düşünceleri Ehl-i Sünnet itikadına sokmakla suçlar ve bu konuda onu aşırı bir şekilde eleştirmekten kaçınmazlar. Kendisine Gazzâlî ve onun *İhyâ* isimli eseri ile ilgili soru sorulan Mâzerî, bu eseri okumadığını ve bu konuda onun öğrencilerinin aktardıkları bilgilere dayanarak fikir belirttiğini itiraf eder. Mâzerî, Gazzâlî'nin kelâm ve usûl ilminde derin bilgi sahibi olmadığını ve düşüncelerinde İhvânu's-Safâ, İbn Sînâ ve Ebu Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) gibi filozoflardan etkilendiğini, bu yüzden de doğru yoldan saptığını iddia eder. Turtûşî daha da ileri giderek Gazzâlî'nin *Makâsîd* isimli eserinde anlattığı felsefi görüşlerinde, *Mi'yâru'l-ilm* adlı eserinde anlattığı mantıkla ilgili görüşlerinde İbn Sînâ'yı taklit ettiğini, fakat felsefe bilgisi derin olmayan bu adamın hiçbir zaman İbn Sînâ ile karşılaştırılmayacağını da söylemektedir.<sup>10</sup>

7 Bk. Zebîdî, *İthâf*, 1: 32-33; 9: 440-460.

8 Bk. Muharrem Kılıç, "Turtûşî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 430-431.

9 Bk. Eyyüp Said Kaya, "Mâzerî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 193-195.

10 Turtûşî ve Mâzerî'nin eleştirileri için bk. Şemsuddîn Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Târihu'l-İslâm va vafeyâtü'l-meşâhîr va'l-a'lâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 11: 66-68; Tâceddîn Ebî Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şafi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv (b.y: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1968), 6: 240-243; Zebîdî, *İthâf*, 1: 28-29, 9: 442; Lisânuddîn İbnü'l-Hatîb, *el-İhâtâ fi ahbâri Gîrnâta*, 2. Baskı thk. Muhammed Abdullah İnan (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1975), 3: 265-267.

Gazzâlî'ye yapılan bu eleştirilerin birçoğunun sağlam delillere dayanmadığı, bazılarının da art niyet taşıdığı sezilmektedir. Nitekim Ormsby, Gazzâlî'nin filozofların, özellikle de İbn Sînâ'nın düşüncelerini aktardığı *Makâsîd* isimli eserini esas alarak ve onun filozofları eleştirdiği *Tehâfutü'l-felâsife* isimli eseri başta olmak üzere diğer eserlerinde filozoflara getirdiği eleştirilerden hiçbir alıntı dahi yapmadan onu eleştiren düşünürlerin bu tarz eleştirilerini samimiyetsiz bulmaktadır.<sup>11</sup> Şafîî âlimi Taceddîn es-Sübki (727-771/1327-1370) de Gazzâlî'ye yöneltilen bu eleştirilerin asılsız olduğunu, onun Eş'arî mezhebinin güvenilir âlimlerinden biri ve tasavvufta da derin bir bilgiye sahip olduğunu söyler. Sübki yapılan eleştirilerden farklı olarak Gazzâlî'nin eserlerinde Tevhîdî'ye istinat etmediğini, onun tasavvufi görüşlerinde dayandığı esas kaynağın Ebû Tâlip el-Mekkî'nin (ö. 386/1006) *Kûtu'l-kulûb*<sup>12</sup> ve Ebû'l- Kâsım el-Kuşeyrî'nin (376-465/986-1072) *Risâle*'si olduğunu belirtir. Ayrıca ona göre eserlerinde İbn Sînâ'yı ve diğer filozofları tekfir eden ve bu konuda bir eser yazan Gazzâlî, nasıl olur da onların yolunda ilerler?<sup>13</sup>

Gerçekten de bu konuda Ormsby ve Sübki'ye katılmamak mümkün değildir. Mâzerî'nin Gazzâlî'nin hiçbir eserini okumadan sadece duydukları ile bir görüş belirtmesi, yine Turtûşî'nin de eserlerin sadece birkaç yerinden aldığı örneklerle tutunarak Gazzâlî'ye saldırması ve onun filozofları eleştirmeye ilişkin eserlerinde naklettiği düşüncelerinden hiçbir alıntı yapmaması, bu eleştirilerin objektiflik ve sağlamlık konusunda yetersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Gazzâlî *el-Munkız*'da, felsefeye ilgilenme sebebini anlatırken bir ilmin yanlışlığının, o ilmin son noktasına kadar kavrandığı zaman ortaya çıkabileceğini, bir mezhebi anlamadan, onun inceliklerine vâkıf olmadan reddetmenin karanlığa taş atmak anlamına geldiğini ve bu yüzden de kelim ilmini bitirdikten sonra felsefeye başladığını ve bu işte hiçbir üstat ve hocadan yardım almadığını söyler. İki yıldan az bir sürede felsefenin en ince ayrıntılarını öğrendiğini söyleyen Gazzâlî, geldiği son noktanın, tüm felsefi akımların küfre düşmekten kurtulamadıklarını anlamak olduğunu belirtir.<sup>14</sup>

Aktardığımız üzere ilk başta bu eleştirilerin geneli, Gazzâlî'nin felsefeciler ve Mûtezile'den etkilendiği ve onların yöntemlerini benimsediği şeklinde seyretmekteydi. Ne var ki, XIII yüzyılda Malikî fakih İbnü'l-Müneyyir (620-683/1223-1284) konu ile ilgili kendi zamanına kadar yapılmamış daha kapsamlı ve sistemli bir şekilde ileri sürülmüş eleştirileri içeren *ed-Dıyâu'l-mutele'li fi taakkubi'l-İhyâ li'l-Gazzâlî* isimli bir çalışma yapar. Gazzâlî'nin en sağlam muhaliflerinden biri olarak bilinen ve gramer, edebiyat, tefsir, hukuk gibi birçok

11 Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 106.

12 Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl* isimli eserinde tasavvuf terbiyesini edindiği kaynakların başında ilk olarak bu eseri zikretmektedir. Bk. Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, trc. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 39.

13 Sübki'nin bu ve zikretmediğimiz benzeri eleştiriler ve onlara verdiği cevapların tamamı ile ilgili bk. Sübki, *Tabakâtü's-Şafî'iyyeti'l-kübrâ*, 6: 240-253; Zebîdî, *İthâf*, 1: 28-32.

14 Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 13-14.



alandaki bilgi sahibi olan İbnü'l-Müneyyir ilk başta *İhyâ'nın* tamamına dair bir reddiye yazmayı düşünmüş fakat "canlılarla mücadeleyi bitirdin de ölülerle mi mücadele edeceksin?" diyen annesinin itirazı üzerine bu düşüncesinden vazgeçmiştir.<sup>15</sup> Günümüze ulaşmayan bu eserde yapılan eleştirileri, Semhûdî, *İdâhu'l-beyân limâ erâdehu'l-Hucce min leyse fî'l-imekân ebde'u mimmâ kân* isimli bir eser yazarak kapsamlı bir şekilde cevaplandırmış ve bu eserinden dolayı da en etkili Gazzâlî savunmacısı olmayı başarmıştır.

Çalışmamızın temel kaynağını oluşturan Semhûdî'nin *İdâhu'l-beyân* adlı eseri, yukarıda da kısaca bahsettiğimiz gibi Gazzâlî'nin "*leyse fî'l-imekân ebde'u mimmâ kân*" şeklinde formüle edilmiş ifadesi üzerine yapılmış tartışmaları ele alan kapsamlı bir çalışmadır. İki bölümden oluşan eserin birinci bölümünde Semhûdî, Gazzâlî'nin eserlerinde bu ifadenin geçtiği metinleri aktarmaktadır. Eserin asıl tartışma konusunu oluşturan ikinci bölümünde ise bu ifadeye ilk sağlam ve sistematik eleştiri getirenlerden biri olan İbnü'l-Müneyyir'in, Gazzâlî'nin âlemin mükemmelliğine dair söz konusu ifadesinin Allah'a atfettiği zorunluluk çağırışımı, ilâhî kudreti sınırlandırması ve Mûtezile'nin hüsun ve kübuh meselesi ile benzerlik arz etmesi şeklinde ifade edilen itirazlar ele alınmaktadır. Ayrıca mükemmel ve eksiğin birlikte yaratılması, Allah'a güvenmeyi teşvik etme, Mûtezile'nin aslah teorisi ile ilgili tartışmalar, ilâhî hikmetin rolü, cömertlik ve cimrilik, adalet ve zulüm gibi meseleler de ikinci bölümde tartışılan konular arasında yer almaktadırlar. Eserde Semhûdî'nin esas amacı, İbnü'l-Müneyyir'in eleştirilerine karşı Gazzâlî'yi savunmak ve bu ifadenin yanlış anlaşıldığını ve onun Ehl-i Sünnet'ten kopmadığını kanıtlamaktır.

Netice itibarıyla söylemek gerekir ki, bu çalışmanın temel maksadı, klasik anlamda bir kelamcı olarak bilinmeyen Semhûdî'nin ilgili ve bu konudaki tek eserinden hareketle âlemin mükemmelliğine dair dile getirmiş olduğu fikirlerinin özgünlüğünü değerlendirmektir.

## 1. ÂLEMİN MÜKEMMELİĞİ DÜŞÜNCESİ

Semhûdî'nin âlemin mükemmelliği düşüncesi bağlamında dile getirdiği fikirleri anlamlı kılan çerçeve, İbnü'l-Müneyyir'in Gazzâlî'ye dair sergilemiş olduğu eleştirilere karşı geliştirilen savunma çizgilerinden oluşmaktadır. Bu hakikatten hareketle söylemek mümkündür ki, Semhûdî'nin söz konusu eserinin temel niteliğini belirleyen ana kaygı, özellikle bir teodise inşa eylemek değil, Gazzâlî'nin kelâmî düşünceye yenilikler katarak gerçekleştirdiği ve âlemin mükemmelliğini ispat etmek üzere kullandığı argümanların yetersizliğine dair İbnü'l-Müneyyir'in dile getirdiği eleştirilerin anlamsızlığını kanıtlamaya çalışmaktan ibarettir. İşbu nedenle, eserde sistematik bir teodise ile karşılaşmamaktayız. Semhûdî'nin bu konudaki fikirleri, Gazzâlî'nin görüşlerini açıklarken ve onu itirazlara karşı savunurken ifade ettiği düşüncelerden oluşmaktadır.

<sup>15</sup> Semhûdî, *İdâh*, 2a.; Süyûtî, *Kitâbu Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyin ve'n-nuhât* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1326), 168.; Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, 113.

Belirtmek gerekir ki, İbnü'l-Müneyyir'in eleştirileri de hem Semhûdî'nin teodise ile ilgili görüşlerinin ortaya çıkması hem konunun bu kadar geniş bir yelpazede ele alınması hem de daha sonraki tartışmacılara malzeme oluşturması bakımından azımsanmayacak bir önem arz eder.

Tartışmaya başlamadan önce konuya açıklık getirme amacıyla Gazzâlî'nin, âlemin mükemmelliği ile ilgili büyük tepkilere neden olan görüşünü kısaca özetlemekte fayda vardır:

Hayır ve şer takdir edilmiştir. İlâhî iradenin ezelde takdir etmesinin ardından takdir edilen her şeyin meydana gelmesi zorunludur. Hiçbir kuvvet Allah'ın hükmüne karşı gelemmez, hiç kimse O'nun takdirini ve emrini değiştiremez. Küçük ve büyük her şey ezelde takdir edilmiştir ve takdir edildiği şekliyle de olacaktır.<sup>16</sup>

Rızık, ecel, mutluluk, hüzn, acziyet, kudret, iman, küfür, itaat ve isyan gibi Allah tarafından insanlara bağışlanan şeyler tamamen adalet üzerine olup, asla zülüm ve haksızlık içermemekte, bilakis bunlar hepsi en mükemmel ve güzel şekilde, olması gerektiği gibi, olması gerekene uygun, olması gerektiği ölçüde zorunlu hak düzene göredir. İmkân dâhilinde bundan daha mükemmel, daha tam ve daha iyi, hiçbir şey yoktur. Eğer daha mükemmel olsaydı ve Allah'ın kudreti dâhilinde olduğu halde bunu yaratmayı esirgeseydi, bu cömertliğe zıt olan cimrilik, kudrete zıt olan acziyet ve adalete zıt olan bir zulüm olurdu. Ve yine eğer Allah'ın bunu yapmaya gücü yetmeseydi, bu da ulûhiyete ters olan âcizlik olurdu.<sup>17</sup>

Bu dünyadaki her türlü fakirlik ve zarar, bu dünyada eksiklik, âhirette ise artıştır. Şöyle ki, gece olmasaydı gündüzün değeri bilinmezdi, hastalık olmasaydı sağlıklı insanlar sıhhaten keyif almazlardı, cehennem olmasaydı cennet ehli nimetin değerini bilmezdi. Ayrıca hayvanların ruhlarının insanların ruhlarına feda edilmesi ve insanlara onları kesme yetkisinin verilmesi; cehennem ehlinin azabını artırarak cennet sakinlerine nimetin bol bol verilmesi ve küfür ehlinin iman ehline feda edilmesi; insan hayatını kurtarmak için kangren olmuş elin kesilmesi gibi mükemmel olanın eksik olana tercih edilmesi durumları zulüm değil, bilakis adaletin ta kendisidir.<sup>18</sup>

Sonuç olarak ilâhî iradenin ezelde takdir ettiği ve bu takdirin ardından var olması zorunlu olan bu âlem, şekil olarak mümkün âlemlerin en mükemmel, tasarımı en güzel olanı ve yaratılış açısından en kusursuz olanıdır.<sup>19</sup>

Bu dikkat çekici ve iddialı düşünce, Gazzâlî'nin, kendisi henüz hayattayken birçok çağdaşı tarafından eleştirilmesine neden oldu. Yapılan ilk itirazlardan biri,

<sup>16</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, 4: 253.

<sup>17</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, 4: 252.

<sup>18</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, 4: 252-253.

<sup>19</sup> Gazzâlî'nin âlemin mükemmelliğine dair görüşleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 4: 252-253; Gazzâlî, *Kitâbu'l-Erbâin*, 307-312; Gazzâlî, *el-İmlâ fi İşkâlâtî'l-İhyâ*, 6: 235.

onun bu ifadesinin Filozofların ve Mûtezile'nin yaratılış ve kul için en uygun olanı yaratması gibi konularda Allah'a zorunluluk atfetme düşüncesinden farklı bir sonucu doğurmadığı ve bu konuda Gazzâlî'nin onlardan etkilendiği iddiasıdır. Daha sonra bu ilk iddiayı, aşağıda İbnü'l-Müneyyir üzerinden tartışacağımız, düşüncenin felsefi ve Mûtezilî görüşlere benzerliği, ilâhî kudreti sınırlandırması vs. gibi çeşitli eleştiriler takip eder.

Bu çalışmadaki temel hedef, İbnü'l-Müneyyir'in eleştirilerinin anlatımından daha ziyade, Semhûdî'nin *İdâhu'l-beyân*'da parçalar halinde var olan ilgili düşüncelerini bir araya getirerek Semhûdî savunmasının ve teodisesinin temel niteliklerini ortaya koymak ve bir kompozisyon oluşturmaktır. Bu düşünceleri fonksiyonel olarak aşağıdaki şekilde bir araya getirebiliriz.

### 1.1. Yaratılması Zorunlu Âlem

Gazzâlî ile bu konuda aynı görüşü paylaşan Semhûdî'ye göre bu âlem, Allah'ın bilgisi ve iradesinin takdiri ile mümkün âlemler içerisinde hür bir irade ile seçilmiş, bilgi ve hür iradenin ezelde takdirinden dolayı hikmet gereği yaratılması zorunlu hâle gelen en mükemmel âlemdir. Fakat buradaki "yaratılması zorunlu hale gelen" tabiri, İbnü'l-Müneyyir ve diğer muhalifler tarafından keskin bir dille eleştirilmiştir. Nitekim İbnü'l-Müneyyir bu düşüncenin, Allah'ın ihtiyarî olarak değil de zâtî gereği yarattığını söyleyerek ona zorunluluk istinat eden filozofların görüşleri ile aynı olduğunu ve bundan dolayı da batıl bir görüş olduğunu iddia etmektedir. Semhûdî ise söz konusu iddiaya karşın bu ifadeden Allah'ın özgürlüğünü kısıtlayıcı ve O'nu bir eylem yapmaya zorlayıcı bir durumun ortaya çıkmasının söz konusu olmadığını belirterek<sup>20</sup> iddiasını desteklemek amacıyla Gazzâlî'nin *İhyâ'*da yer alan, şu görüşünü nakleder:

*"Bunlar hepsi olması gerektiği gibi, olması gerekene uygun, olması gerektiği ölçüde zorunlu hak düzene göredir".<sup>21</sup>*

Düşünür, "zorunlu hak düzene göre" ifadesinde geçen zorunluluk kavramının, Allah'ın fâil-i muhtar olmasına ters düşecek bir anlamda kullanılmadığını, O'nun özgürlüğünü kısıtlayıcı ve O'nu bir eylem yapmaya zorlayıcı bir durumu ortaya çıkarmadığını belirtir. Bilakis burada kastedilen, ortaya çıkması kaçınılmaz olan takdir edilmiş bir düzendir. Semhûdî bu iddiasını Gazzâlî'nin *İhyâ'*daki şu görüşüyle teyit etmeğe devam eder:

*"İlâhî iradenin ezelde takdir etmesinin ardından takdir edilen her şeyin meydana gelmesi zorunludur"<sup>22</sup>.*

20 Semhûdî, *İdâh*, 5b, 6a, 7a-7b, 34a-34b.

21 Gazzâlî, *İhyâ*, 4: 252.

22 Gazzâlî, *İhyâ*, 4: 253; Semhûdî, *İdâh*, 5b, 6a.

Semhûdî'ye göre Gazzâlî'nin bu ifadesindeki "meydana gelmesi zorunludur" tabiri ile anlatılmak istenen, ilâhî bilgi ve iradenin takdirinin sonucu olarak ortaya çıkan bir durumdur. Çünkü ilâhî bilgi ve irade tarafından takdir edilen bir düzenin yaratılması kaçınılmaz olarak zorunlu olmaktadır. Şöyle ki, Semhûdî'ye göre bu zorunluluğu, Allah'ın eylemde bulunması konusunda seçme özgürlüğü ve bu seçimin akabinde gelen Allah'ın hikmeti gereği en mükemmel şekilde ortaya çıkma zorunluluğu olarak algılamamız gerekmektedir. İlâhî iradenin tam anlamıyla etkisi, iradeye bağlı olan ilâhî kudret, Allah'ın lütuf ve nimetleri ile beliren cömertliği ve eşyayı hak ettiği yerine koymayı gerektiren hikmeti, bu zorunluluğu gerekli kılan başlıca etkenlerdir. İşbu sebepten dolayı burada zorunluluk dışında herhangi bir durumun ortaya çıkması imkânsızdır. Bu durum, O'nun yüceliğini ve sıfatlarının mükemmelliğini göstermektedir. Bunun için de insanlar Allah'a tam anlamıyla güvenmekte, başlarına gelenlere rıza göstermekte, üzerlerine düşeni yaptıktan sonra da işlerinin sonucunu O'na havale etmektedirler.<sup>23</sup>

Semhûdî, Gazzâlî'nin söz konusu ifadesinde Allah'ın fâil-i muhtâr olduğunu kısıtlayacak herhangi bir durumun olmadığını iddia ederek bu iddiasını kanıtlamak amacıyla aksini kabul etmemizin bizi âlemin ezelliliğine götürdüğü yaratmanın ertelenmesi<sup>24</sup> konusu ile dünyanın en mükemmel bir şekilde yaratılması gibi birbirine benzer iki olayı karşılaştırmaktadır. O, âlemin yokluktan varlık alanına getirilmesinin ertelenmesi durumunu Allah'ın özgürce seçimine bağlamaktadır. Bu durumda, Allah'ın âlemi yaratmayı ertelemesi konusunda herhangi bir sıkıntı söz konusu olamaz. Çünkü hikmetinin gerektirdiği bu durum Allah tarafından onun mutlak iradesi ile özgürce seçilmiştir. Bu yüzden de bu bizi, O'nu cimrilikle, acizyet ve adaletsizlikle suçlamaya götürmemektedir. Şöyle ki, fâil-i muhtâr olan Allah yaratmayı da yaratmamayı da seçebilir. Yaratmayı seçmesi durumunda da bu yaratma, hikmetinin gerektirdiği en mükemmel şey şeklinde tezahür etmektedir. Nasıl ki, Allah'ın dünyayı istediği bir zamanda yaratması onun hür seçiminin ve mutlak iradesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktaysa, aynı zamanda yaratmasındaki mükemmel düzey de hikmetinin gerektirdiği bir

<sup>23</sup> Semhûdî, *İdâh*, 6a.

<sup>24</sup> Âlemin hâdis olması ile ilgili kelimciler arasında genel görüş birliği olsa da müteaddimün kelimcilerden nadir de olsa Allah'ın fillinin hâdis olması gerektiğini belirtmekle beraber, madde-suret teorisinin kelama uyarlanarak kullanılmasının sonucunda ortaya çıkan âlemin kadim olmasının aklen mümkün olduğu görüşünü ileri sürülenler de olmuştur. Cürcânî'nin, Âmidi ve İcî tarikiyle aktardığı bu düşünceye göre, iradeye dayalı bir yaratmanın yaratılanın varlığını öncelemesi ile zorunlu bir yaratmanın yaratılanın varlığını öncelemesi birbirine benzerdir. Şöyle ki, zorunlu yaratmadaki önceliğin zaman bakımından değil zât bakımından olması durumunu seçime dayalı yaratmaya da şamil edebiliriz. Yani iradeye bağlı olarak yaratılan zaman bakımından aynı olsa da zât bakımından daha sonradan gelebilir ve sonuç olarak âlemin ezelde zorunlu olması ile birlikte Allah'ın fâil-i muhtâr olması aynı anda mümkündür. Bu durum, elin hareketinin, yüzüğün hareketiyle zaman bakımından aynı olmasına rağmen zât bakımından onu öncelemesine benzemektedir. Sonuç olarak varlıkta beraber olan Allah ve âlem arasında zât bakımından öncelik ve sonralık ilişkisi bulunmakta ve âlemin kadim olması ile Allah'ın muhtar olması çelişmemektedir. Yukarıda bahsettiğimiz bazı kelimciler tarafından mümkün görülen bu düşünce genel olarak kabul görmemiş ve benimsenmemiştir. (Geniş bilgi için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1: 436, 728-748; Neşredenin girişi, 1: 23, 74-77).

şey olup Allah'a herhangi bir zorunluluk atfetmez, bilakis onun hür seçiminin ve mutlak iradesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>25</sup>

Sonuç olarak Semhûdî'nin burada zorunlulukla kastettiği, Allah'ın ezelde takdir ettiğinin ve var olmasını bildiği nesnelere zamanı gelince var olmasının zorunluluğudur. Aksi halde bu durum, O'nun ilminin cehalete dönüşmesi anlamına gelen imkânsız olan bir durumun ortaya çıkmasına neden olur.<sup>26</sup>

Zorunlulukla ilgili bu tartışmada Semhûdî'nin daha tutarlı olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, düşünürün burada temel kaygısı ve odaklandığı esas nokta ezeli ilme eksiklik atfedilmemesidir. Nitekim, İbnü'l-Müneyyir ve onunla aynı görüşü paylaşanların, buradaki zorunluluk kavramını Allah hakkında sıkıntılı olarak görmelerinin temel sebebinin, onların konuya daha derinlemesine değil, yüzeysel olarak yaklaşmaları olduğunu söyleyebiliriz. Gayet açıktır ki, Allah'ın bir şeyin olacağını önceden bilmesi ve bunu takdir etmesi, O'nun zâtı gereği yarattığına değil, bilakis ilim ve irade iş birliği sonucunda o şeyin ortaya çıkacağından zorunlu olmasından başka bir şeye delalet etmez.

## 1.2. Mükemmel ve Eksikğin Birlikte Yaratılması

Yukarıda aktardığımız pasajlardan Gazzâlî'nin, eksik olanın yaratılmasının, mükemmelin bilinmesi için çok önemli olduğunu düşündüğünü görmekteyiz. Semhûdî, Gazzâlî'nin söz konusu görüşünü onaylayarak eksik olanın yaratılmasının, en mükemmel âlem için hikmetin gerektirdiği bir şey olduğunu söyler. Bu yüzden de tüm mükemmellikler ve eksiklikler hikmetin gerektirdiği şekilde ve zamanda birlikte var olmakta ve hikmetin gerektirdiği bu eksiklikler de en mükemmel bir düzenin vazgeçilmez bir parçası sayılmaktadırlar.<sup>27</sup> Semhûdî burada düşüncesini Gazzâlî'nin *İhyâ'*daki şu ifadesi ile destekler:

*"Eksik olan yaratılmasaydı, mükemmel olan bilinmezdi. Hayvanlar yaratılmasaydı insanın şerefi belli olmazdı. Gerçekten de mükemmellik ve eksiklik görecelidir. İlahî cömertlik ve hikmet, eksik ve mükemmel olanın birlikte yaratılmasını gerektirmektedir."*<sup>28</sup>

İbnü'l-Müneyyir, buna karşı çıkarak mükemmel olanı bilmeye ihtiyacımızın olmadığını, hatta insan için mükemmelin farkında olmamanın belki de en iyisi olduğunu iddia eder. Ayrıca düşünür, eksik olandan yola çıkarak mükemmel bilme düşüncesini de kabul etmemektedir. Mükemmel eksiklikten dolayı bilme durumunun Allah hakkında imkânsız olduğunu ifade eden İbnü'l-Müneyyir'e göre biz Allah'ın mükemmelliğini, O'nun hakkında imkânsız olan eksiklikten yola çıkarak değil, aklımıza herhangi bir noksan getirmeden sırf mükemmel olarak biliyoruz. Eğer, "biz Allah'ın mükemmel olmasını yaratılanların eksikliğinden yola

25 Semhûdî, *İdâh*, 6b, 7a.

26 Semhûdî, *İdâh*, 7a.

27 Semhûdî, *İdâh*, 8a.

28 Gazzâlî, *İhyâ'*, 4: 253.

çıkarak biliyoruz” denirse, bu itiraza cevap olarak Allah’ın daha ilk başta insanları mükemmelin bilgisi ile yaratabileceğini söyleyebiliriz. Bu konuda çeşitli sorular sorarak eleştirisini geliştirmeye çalışan İbnü’l-Müneyyir şöyle der: Biz eksik olandan yola çıkarak mükemmeli bildiğimizi kabul etsek bile, sonradan yaratılmış olması eksikliğe ve aynı zamanda Allah’ın mükemmelliğine işaret eden mahlukat örneği bunun için yeterli olmaz mıydı? Ayrıca kör ve sağır olanın yaratılmasına ne gerek vardı? Eksik olan bir örneğin yaratılması mükemmelin bilgisine ulaşmak için yeterli değil mi? Mahlukattan eksik olanların mükemmel olanlarından daha fazla olmasını nasıl anlamlandırılır?<sup>29</sup>

Semhûdî, bu eleştirileri yanıtlarken ilk başta söylediğimiz, “tüm mükemmellikler ve eksiklikler hikmetin gerektirdiği şekilde birlikte var olmakta ve hikmetin gerektirdiği bu eksiklikler en mükemmel bir düzenin olmazsa olmazı addedilmektedir” görüşünü yineleyerek getirilen eleştirilerin, eksik olanın yaratılmasında ilâhî hikmetin rolünü yok saymaya ve Allah’ın yaratmakta hikmet sahibi olmadığı sonucuna götürdüğünü söyler. Ona göre bu, ilâhî hikmeti tenzih etmemiz gereken bir durumdur. Bu tarz bir yaratılışın dünya hayatının nizamına da hizmet ettiğini ifade eden müellifimize göre Allah dilerse eksikliği değil sadece mükemmeli yaratabilirdi. Altın ve gümüşün taştan daha mükemmel olduğu aşıkardır. Allah eğer dilerse tüm dağları altın ve gümüşten yaratabilirdi. Fakat alemin mevcut hali en mükemmel olanıdır. Çünkü eğer tüm dağlar altın ve gümüşten olsaydı insanlar geçimlerini sağlamak için meslekler edinmeye ihtiyaç duymazlardı. Allah dünya hayatının nizamı için insanların sıradan da olsa farklı meslekler edinmelerini istemektedir.<sup>30</sup> Semhûdî, iddiasını İbn Atâullah el-İskenderî’nin (ö. 709/1309) bu konu ile ilgili görüşünü aktararak güçlendirmeye çalışır:

*“Yoksulların varlığı zenginler için Allah’ın bir nimetidir. Çünkü onlar dünyada kazandıklarını ahirete taşıyacak birini bulmuşlardır. Yoksullar eğer onların verdiklerini alırlarsa Allah da bunun karşılığında onları ödüllendirir. Eğer Allah fakirleri yaratmasaydı zenginler sadakalarını verecek ve karşılığında onları sevaba götürececek birisini nasıl bulacaklardı? Nitekim kişinin sadakasını verecek birini bulamaması kıyâmet alametlerinden sayılmaktadır.”<sup>31</sup>*

Açıklamalarına devam eden Semhûdî, İbnü’l-Müneyyir’in “mükemmeli bilmeye ne gerek var” şeklindeki itirazına cevap verirken, dinî yükümlülüklerden sorumlu olanlar için mükemmeli ve eksikliği bilmenin yaratıcıya şükretme sebeplerini anlama açısından bir ihtiyaç olduğunu söyler. Aynı zamanda Semhûdî’nin, “insan için mükemmelin farkında olmamanın en iyisi olduğu” şeklindeki iddiaya verdiği cevap da aynı mantığa dayanır. Şöyle ki, eğer insan mükemmelin farkında olmazsa belaya uğramış birini gördüğünde bunun kendisine isabet etmemesinden dolayı

29 Semhûdî, *İdâh*, 31a.

30 Semhûdî, *İdâh*, 31a-31b.

31 İbn Atâullah el-İskenderî, *et-Tevîr fi İskâti’t-tedbir* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1998), 53; Semhûdî, *İdâh*, 31b.

yaratıcıya şükretmesi gerektiğini nasıl anlayabilir? Mükemmeli eksik olandan yola çıkarak bilme düşüncesinin yanlışlığına gelince, Semhûdî bunu kesinlikle kabul etmez. Şöyle der Semhûdî: Sebepleri sonuçlara bağlamaya yardımcı olan Allah'ın koyduğu bu yasalar sayesinde biz, görünen bir zıddın ortaya çıkardığı kendi zıddının mükemmelliğini ve güzelliğini anlar ve Allah'ın nimetlerinin farkında olmama gafletinden uyanırız.<sup>32</sup>

Semhûdî Allah'ın neden örnek olsun diye bir körü veya sağırı yaratmadığı şeklindeki eleştiriyi cevaplarırken ilâhî hikmetin bu gibi örneklerin fazla olarak yaratılmasını ve yaygın olmasını gerektirdiğini ifade eder. Bu gibi eksik yaratılmanın fazla olması insanlara Allah'ın nimetlerini daha çok hatırlatır ve kendi durumlarına bakarak daha çok şükretmelerini sağlar. Eksik yaratmanın az olması veya tek bir örnek olması bu amaç için yeterli değildir. Bilakis bu durumda hikmete uygun olan eksik yaratmanın fazla olmasıdır. Ayrıca Allah'ın varlıklarda yarattığı çeşitli mükemmellik ve eksiklik sıfatları da bir amaca yöneliktir. Şöyle ki hikmet, insanların başkalarının müptela olduğu bu eksiklikleri gördükleri zaman bunun neden çok olduğunu sorgulasınlar diye değil, kendilerinden daha şiddetli sıkıntılara maruz kalanlara bakarak kendi durumlarına üzülmeler ve Allah'ın kendilerini daha ağır belalarla karşı karşıya bırakmadığı için şükretsınler diye böyle bir yaratmayı gerektirmektedir.<sup>33</sup>

Özet olarak söylemek gerekirse Gazzâlî gibi Semhûdî de ilâhî cömertlik ve hikmetin gerektirdiği mükemmel olanla eksik olan arasında var olan direkt ilişkinin önemini vurgulamaktadır. Bu ilişki onlar için en mükemmel âlem teorisinin olmazsa olmazı sayılır. Özellikle de ilâhî hikmet, hemen hemen her açıklamasında Semhûdî'nin elinden tuttuğu ve onun için büyük önemi hâiz bir yardımcıdır. Bu yüzden de ilâhî hikmet ve cömertlik konusunu ayrıca bir başlık altında özet olarak değinmekte fayda olduğu kanaatindeyiz.

### 1.3. İlahî Hikmet, Cömertlik ve Adalet

Yukarıda değindiğimiz gibi, Semhûdî teodisesinin muhaliflerin sıkıntılı olarak gördükleri hemen hemen her sorununun çözümünde ilâhî hikmet merkezî bir yer tutmaktadır. Belirtmek gerekir ki, Gazzâlî gibi Semhûdî'nin de ilâhî hikmete yüklediği anlam onu Eş'arîlik'ten daha ziyade, Mâtürîdî çizgiye yaklaştırmıştır. Bize göre bu durum, Semhûdî için, Allah'ın fillerinde herhangi bir amaç maksat ve

32 Semhûdî, *İdâh*, 31b-32a.

33 Semhûdî, *İdâh*, 32a-32b.

hikmet aramayan Eş'arî ilahî hikmet anlayışına<sup>34</sup> bağlı kalarak bu tarz bir teodise oluşturmanın uygun olmamasından kaynaklanmaktadır. Zira akla daha çok önem veren Mâtürîdî anlayış bu anlamda daha elverişlidir.

Semhûdî çalışmasının henüz ilk sayfalarında ilahi hikmeti bu anlamda devreye sokar ve sona kadar kullanmaktan hiç vazgeçmez. Şöyle ki, Semhûdî eserinin başlarında muhaliflerin, Gazzâlî'nin ifadesinden var olandan daha iyi olanın yaratılmasının, Allah'ın kudreti üzerinde olduğu anlamının çıktığı şeklindeki bir itirazını dile getirirken, ifadenin bu şekilde anlaşılmadığını ve bu konunun ilâhî hikmet ve cömertlik açısından değerlendirilmesi gerektiğini söyler.<sup>35</sup> Bu konu ileride müstakil bir başlık altında anlatılacaktır. Şimdi İbnü'l-Müneyyir'in, karşı çıktığı Gazzâlî'nin "Allah, daha iyi bir dünya mevcut olsaydı bunu yaratmayıp esirgemesi halinde cimrilik ve zulüm yapmış olurdu"<sup>36</sup> şeklindeki iddiasına Semhûdî'nin yine ilahî hikmeti devreye sokarak nasıl cevaplandırıldığını anlatmaya çalışalım.

Konuya kavramsal bir bakış açısıyla yaklaşan İbnü'l-Müneyyir'e göre Allah hakkında cömertliğin yokluğu, var olması imkânsız olan salt bir olumsuzluktur.

34 Eş'arîler Allah'ın fiillerinde hikmet olduğunu kabul ederler, fakat bu konuda Allah'ın hikmetsiz bir eylemde bulunmayacağını ve onun fiillerinin hikmet dairesi dışına çıkmayacağını söyleyen Mâtürîdîye ve yine Allah'ın hikmetsiz ve maksatsız bir eylemde bulunmayacağını, hikmetsiz ve amaçsız bir eylemin de sefah ve abes olduğunu söyleyen Mütezile'den farklı bir anlayışı benimsemektedirler. Onlara göre Allah'ın fiillerindeki bu hikmet zorunlu değil, cevaz suretiyledir. Mahlukatin yaratılmasında hikmet sahibi olan Allah, mahlukatı yaratmasa da yarattığını fazlasıyla yaratsa da bu, O'nun için caiz olup hikmetten çıkma gibi bir durum söz konusu değildir. Aynı zamanda sadece kafirleri veya sadece müminleri yaratması, bunun yanı sıra sadece cansızları veya sadece canlıları yaratması da caizdir. Tüm bu durumlar hikmetsizlik olarak değil, bilakis doğruluk, adalet ve hikmet üzere meydana gelmektedir. Allah'ın fiilleri herhangi bir amaç, maksat, sebep ve hikmetle muallel değildir. O'nun fiillerini bir takım maksat, sebep ve hikmetlere bağlı kılmak bir eksiklik olup, Allah'ın şânına aykırıdır. Şöyle ki, bir fiili bir maksat ve hikmete göre işlemek, bu maksat ve hikmetle eksik olanı tamamlamak anlamına gelir. Bu takdirde maksat ve hikmet faili mükemmel hale getirmekte ve onu tamamlamaktadır. Bu durumda Allah'ın fiilleri bir maslahat elde etmek veya bir fesadı gidermek gibi bir amaçtan dolayı olmuş olsaydı, O, zâtı nedeniyle eksik olur, bu amaçtan dolayı yetkinleşirdi. Allah ise bu gibi eksiklikten münezzehtir. Bunun yanı sıra eğer Allah'ın fiillerinin hikmet ve maslahata bağlı olması gerekseydi, varlığında hiçbir fayda bulunmayan hastalıkların ve zararlı hayvanların yaratılmaması gerekirdi. (İtikadî mezheplerin hikmete dair görüşleri ile ilgili bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfu'l-musallîn*, trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabalca Yayınevi, 2005), 213; Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2002), 77, 276-279; Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-Mülhîdîti'l-Mu'attıla va'r-Râfidati va'l-Hâvâric va'l-Mütezile* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 50-52; Kadî Abdulcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmûd Muhammed Hudayrî (Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, 1963), 5: 222; Ebü'l-Yûsuf Muhammed Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, trc. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayhan Yayınevi, 1980), 62-63, 72, 180, 185-186; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2. Baskı thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1: 504-507; Neseî, *Kitâbu't-temhîd li kavâidit-tevhîd*, trc. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 60; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-ke'lâm*, thk. Alfred Guillaume (London: Oxford University, 1934), 397-398; Şehristânî, *el-Mîel va'n-nihal*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 58; Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûlî'd-dîn*, 10. Baskı trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 123; Seyfuddin Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-ke'lâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdülâtîf (Kahire: Vizaretü'l-Evkaf, 1971), 224; Ebü Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Tavdî'u'l-envâr min metâli'l-enzâr*, trc. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 212, 214; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3: 350-358; Abdurrahîm b. Ali Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid va cem'u'l-fevâid* (Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye, h. 1317), 27; Seyyid Bey, *Usûlî Fıkıh* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1338, 2: 246).

35 Semhûdî, *İdâh*, 2b.

36 Gazzâlî, *İhyâ*, 4: 252-253.



Çünkü cömertlik O'nun zâtında bulunan sübûtî bir sıfat değil, fiillerine yönelik bir sıfattır. Böyle olduğu takdirde fiillere yönelik bir sıfat olan cömertliğin yokluğu O'nun hakkında cimrilik sıfatını nasıl gerektirebilir? Bir eylemde bulunurken cömert olan Allah, âlemi en mükemmel bir şekilde yaratmasaydı, hatta hiç yaratmasaydı bile bu, O'nun cimrilikle nitelenmesini gerektirmezdi.<sup>37</sup>

Semhûdî burada eksiklik olarak tabir edilen cimrilikle, cömertliğin soyut olarak terk edilmesinin değil, daha iyi bir âlemin mevcut olması halinde Allah'ın bu âlemi değil de ondan daha az mükemmel olanı yaratmasının doğurduğu bir cimrilik halinin kastedildiğini söyler. Çünkü bu Allah'ın, hikmetinin gerektirdiği en mükemmel olan bir âlemi yaratabileceği halde, bunu yapmayarak esirgemesi anlamına gelmektedir. Şöyle ki, âlemin mevcut halinden daha mükemmel olsaydı, Allah da bunu yaratmayarak esirgeseydi, bu durum yaratmadaki hikmetine aykırı düşmüş olurdu ki, hikmetinin gerektirdiğinin tersine olan bir fiili yapmaktan Allah'ın tenzih edilmesi gerekir. Sonuç olarak burada cömertlikle kastedilen anlam, Allah'ın hikmetinin gerektirdiği en iyi şekilde yaratması, cimrilik ise onu tenzih etmemiz gereken yaratmada hikmetinin gerektirdiğine aykırı bir şekilde davranmasıdır.<sup>38</sup>

İbnü'l-Müneyyir, söz konusu ifadeye karşı çıktığı diğer bir delilinde, cömertlikle cimrilik, aynı zamanda adaletle zulüm arasında, siyahlık ve beyazlık gibi sıfatlar arasında var olan tarzda bir zıtlığın olmadığını iddia etmektedir. Şöyle ki, ona göre cimriliğin, aynı zamanda zulmün kötü olması, yine cömertliğin ve adaletin iyi olması şer'î hükümlerdir ve şeriatın cimrilik hakkında iyi, cömertlik hakkında da kötü olarak hüküm vermesi mümkündür. Sonuç olarak İbnü'l-Müneyyir, Allah yaratmada cömert davranmayabilir, fakat bu durum bizim onu cimri olarak nitelendirmemizi gerektirmez demektedir.<sup>39</sup>

Semhûdî, böyle bir iddiada bulunan İbnü'l-Müneyyir'i aklın, kemal sıfatlarından olan cömertliğin ve adaletin güzelliğini, noksan sıfatlarından olan cimriliğin ve zulmün kötülüğünü, aynı zamanda kemal sıfatlarının Allah hakkında kullanılmasını, noksan sıfatlardan da onu tenzih etmeyi idrak etmede bağımsız olması konusunda gaflet içerisinde olmakla suçlar.<sup>40</sup> Nitekim aklın kendi başına yetkinlik ve eksiklik sıfatlarını idrak edebildiği ve bunun şeriatla hiçbir ilgisinin bulunmadığı konusunda âlimlerin görüş birliği içerisinde olduğunu ifade eden Semhûdî, kemal sıfatlarından olan ilim ve adaletin güzel, noksan ifade eden sıfatlardan olan cehaletin ve zulmün kötü olmasını, aynı zamanda kemal sıfatlarının Allah hakkında kullanılmasını, noksan sıfatlardan da onu tenzih etmeyi aklın idrak etmesi konusunda âlimler arasında hiçbir ihtilafın bulunmadığını söylemektedir. Bu düşünceden yola çıkarak da Allah'ın ezeli ilminde var olacağına bilgisi olan bir

37 Semhûdî, *İdâh*, 8a.

38 Semhûdî, *İdâh*, 8a-8b.

39 Semhûdî, *İdâh*, 8a.

40 Semhûdî, *İdâh*, 8b.

şeyin var olmasının zorunlu, var olmamasının da imkânsız olduğu, aksi durumda Allah hakkında bilgisizlik gibi bir durumun ortaya çıkması ve bundan da Allah'ın münezzehe olduğuna dair de görüş birliği bulunmaktadır.<sup>41</sup> Semhûdî, bu eleştiriye de yukarıdakine benzer bir şekilde ilahi hikmet odaklı cevap vererek burada Gazzâlî'nin iddiasını bina ettiği şeyin tamamen farklı olduğunu ve onun kesinlikle, Allah'ın herhangi bir yaratma anında cömert davranmamasının O'nu cimrilikle nitelendirmemizi gerektirdiğini kastetmediğini ifade eder. O'na göre Gazzâlî'nin cimrilik tabiriyle anlatmak istediği, ilâhî hikmetin, yaratmada cömertliği gerektirmesi halinde Allah'ın böyle davranmayıp bunu esirgemesidir.<sup>42</sup>

Cömertlik ve cimrilik konusuna dair yönettiği bir diğer itirazında İbnü'l-Müneyyir, Gazzâlî'nin, "Allah, eğer dünyanın mevcut halinden daha mükemmeli olsaydı ve onu yaratmasaydı bu, O'nu cimri olarak isimlendirmemizi gerektirirdi" şeklinde bir iddia ileri sürmesinin yanlış olduğunu bir başka açıdan daha ispat etmeye çalışır. Yani Gazzâlî aslında bunu mevcut dünya gerçekten en mükemmel olduğu için değil, böyle bir düşüncenin zorunlu olarak Allah'ın cömertlik sıfatına halel getirmesi gibi bir sorunu ortaya çıkaracağı için kabul etmez. Fakat İbnü'l-Müneyyir, daha önceki eleştiride de ifade ettiği gibi bu şekildeki bir isimlendirmenin vaz'î olup, akli olmadığını söylemektedir. Şöyle ki, İbnü'l-Müneyyir, Allah'ın daha mükemmelini yaratmamasının akli, yani zorunlu olarak O'nun cimrilikle isimlendirilmesini gerektireceği gibi bir iddianın anlamsız olduğunu, eylemlerinde hür olan Allah'ın mükemmeli yaratmasa bile cimri olarak isimlendirilemeyeceğini söylemeye çalışır.<sup>43</sup>

Semhûdî'nin İbnü'l-Müneyyir'in bu eleştirisine karşı yanıtında da ilâhî hikmet devreye girer. Ona göre Gazzâlî asla iddiasını mücerret bir isimlendirme üzerine kurmamıştır. Gazzâlî'nin burada dikkat çektiği nokta, hikmetin gerektirmediği şekilde davranmaktan Allah'ın tenzih edilmesinin gerekliliğidir. Nitekim daha mükemmel bir dünya mümkün olsaydı ve Allah bunu yaratmayıp esirgeseydi, hikmetin gerektirdiği bir fiili yapmamış ve bu lütfu esirgemiş olurdu ki, bu da ilâhî hikmet, adalet ve cömertliğe aykırıdır. Çünkü ilâhî hikmetin gereği, adil davranmaktır. Adil davranmakla kastedilen de eşyayı yerli yerine koymaktır. Bunun zıddıysa sefihlik ve ayıptır. Allah, hikmetin kemalinden yoksun bulunan fillerden münezzehtir.<sup>44</sup>

Semhûdî'ye göre, Allah'ın, hikmeti gereği adil davranmasını bir zorunluluk olarak değil, lütuf ve ihsan olarak anlamamız gerekir. Çünkü Allah kullarını türlü türlü azaplarla, bela ve musibetlerle karşı karşıya bırakmaya kâdirdir. Böyle

41 Semhûdî, *İdâh*, 7b. Bu konuya dair geniş bilgi için ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 251-252; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmî'l-usûl* (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-Arabi, 1324), 1: 55-57; Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 2. Baskı (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012), 221-225, 233, 244; Fahreddin Râzî, *el-Muhassal*, trc. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 221-222; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 312.

42 Semhûdî, *İdâh*, 8b.

43 Semhûdî, *İdâh*, 8b.

44 Semhûdî, *İdâh*, 8b.

yapmış olsaydı bile adaletli davranmış olur ve bu davranış asla çirkin ve zulüm olarak isimlendirilmezdi. Allah kullarını kendisine zorunlu olduğu için değil, lütfu ve kereminden dolayı mükafatlandırır. Zira O'na hiçbir şey zorunlu olmaz, O'nun hakkında asla zulüm tasavvur olunmaz.<sup>45</sup>

Semhûdî burada haklı olarak Gazzâlî'nin Allah'ın kendi mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunması şeklindeki bir adalet tanımının, Mûtezile'nin anlayışından farklı olarak Ehl-i Sünnet anlayışı ile tam olarak örtüştüğünü vurgulamaya çalışır. Ne var ki, İbnü'l-Müneyyir söz konusu adalet tanımını, Gazzâlî'yi eleştirmek amacıyla kullanır. O, Gazzâlî'nin Allah daha iyi ve daha mükemmel bir dünya yaratmasaydı adil davranmaz ve zulüm yapmış olurdu ifadesindeki kastının, bu durumda Allah'ın başkasının mülkünde tasarruf etmesi olduğunu iddia eder.<sup>46</sup>

Semhûdî, böyle bir iddianın saçma olduğunu, Allah hakkında başkasının mülkünde tasarrufta bulunma gibi bir durumun düşünülmemeyeceğini söyler. Zulüm kavramını eşyayı gerektiği yerine koymamak veya yanlış yerine koymak şeklinde açıklayan Semhûdî, konunun yanlış anlaşıldığını, mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunan Allah için en mükemmel olmayana yaratmanın mümkün ve kudretinin buna yeterli olduğunu, böyle bir yaratmadan dolayı O'nun zalim olarak nitelendirilemeyeceğini söyler. Fakat Allah'ın, en mükemmel şekilde yaratmayı ezelde dilemesi ve hikmetinin böyle bir yaratmayı gerektirmesi, aynı zamanda mülkünde mutlak tasarrufta bulunmak suretiyle adaleti tahsis etmesi, Allah'ı tenzih etmemiz gereken ve O'nun adaletine zıt olan eşyayı kendi yerine koymama fiilini olumsuzlamayı gerektirir. Sonuç olarak Allah hakkında zulüm tasavvur edilemeyeceğine göre O, en mükemmel olanı yaratır.<sup>47</sup>

#### 1.4. İlahî Kudreti Sınırlama

Allah'ın kudretinin belirli bir sayıyla sınırlandırılması ve kudretin kapsamı altında olan sınırsız mümkünlerin sınırlı yapılması, söz konusu ifadeye yöneltilen en önemli eleştirilerden biridir.<sup>48</sup> Allah için bu dünyadan daha mükemmelini yaratmanın imkân dâhilinde olduğunu ve mümkün mükemmelliklerin sınırsız olduğunu herkesin kabul ettiğini söyleyen İbnü'l-Müneyyir, O'nun kudretini var olan bir en mükemmelle sınırlamanın imkânsız olduğunu iddia eder. Çünkü böyle bir sınırlama hem mümkünlerin hem de Allah'ın kudreti ve bilgisinin sınırsız olması ile çelişmektedir. İbnü'l-Müneyyir aynı zamanda insanın en mükemmel şekilde yaratılmasını<sup>49</sup> örnek göstererek buradaki mükemmelliğin var olan yaratıklar arasında geçerli olduğunu, mümkün mükemmelliklerin ise sınırsız olarak kaldığını söyler. Kendisinden daha iyi bir mükemmelin bulunmadığı bir

45 Semhûdî, *İdâh*, 9b.

46 Semhûdî, *İdâh*, 9b.

47 Semhûdî, *İdâh*, 9b.

48 Semhûdî, *İdâh*, 19b.

49 et-Tîin, 95/4.

en mükemmelin var olduğunu kabul ettiğimizi farz edersek bu, sınırsız olanı sınırlamak anlamına gelir. Fakat bu imkânsızdır. Allah'ın kudreti de imkânsız olana taalluk etmemektedir. Bu sebeplerden dolayı Gazzâlî'nin, bu dünyanın imkân dâhilinde var olan en mükemmel dünya olduğunu ifade eden görüşü sınırsız mümkünleri sınırlı yapmakta, aynı zamanda Allah'ın kudretini de bir tek en mükemmelle sınırlamaktadır. Böylece mevcut âlemin imkân dâhilindeki en mükemmel olmasının imkânsızlığı ortaya çıkmaktadır.<sup>50</sup>

Semhûdî bu iddiayı yanıtlamadan önce Allah'ın kudreti dâhilinde olanların ve bilgisinin sınırsız olmasının tartışılmaz olduğunu ve Gazzâlî'nin de bundan farklı bir düşüncede olmadığını<sup>51</sup> yineler. Ayrıca ona göre bu dünyanın en mükemmel olması, kesin olarak Allah'ın kudreti dâhilinde olanları ve onun bilgisini sınırlandırdığı şeklinde bir sonuca götürmemektedir. Çünkü makdûrâtın var olan ve var olacak her bir şeyin en mükemmel olarak yaratılması, Allah'ın bu mümkünler için en mükemmellik vasfını seçmesinden dolayı olup, Allah'ın kudretinin ve bilgisinin sınırsız olması ile çelişmemektedir. Bu varlıkların hikmetin gerektirmesinden dolayı en mükemmellik sınırında durması ve daha ötesinin olmaması Allah'ın o varlıklardan biri için en mükemmellik vasfını seçerek onu sınırlandırmasından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, Allah'ın bir fert için bu vasfı seçmesi onun bu konuda sonluluğunu gerektirir. Allah için her zaman daha mükemmelin yaratılmasının mümkün olması, O'nun makdûrâtın bir fert için en mükemmellik vasfını seçmesine engel değildir. Nitekim Allah'ın bilgisi ve kudreti dâhilinde olanların sınırsız olması ile kastedilen, her bir ferdin zât ve sıfat olarak sonsuz olması değildir. Allah'ın bazı varlıkları belli bir sayıda ve mükemmellikte yaratarak onları sınırlı yapması O'nun bilgisini ve kudretini sınırlandırmaz.<sup>52</sup>

Semhûdî, hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmadan oluşan<sup>53</sup>, cevherlerin kesin olarak bu dört sınıftan biriyle birlikte olduğu ve bunların dışında beşinci bir halin olmadığını her kesin kabul ettiği dört oluşu (ekvân-ı erba'a) örnek göstererek şöyle devam eder: Hiç kimse bu şekildeki bir yaratmanın hem gerçekte var olmasına hem de imkân bakımından durumun sınırlı bulunmasına rağmen Allah'ın bilgisini ve kudretini sınırlandırdığını iddia etmemektedir. Ona göre en mükemmellik vasfı ile varlığın sınırlandırılması da böyledir ve bu durum Allah'ın

50 Semhûdî, *İdâh*, 25b.

51 Bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 1: 95; Gazzâlî, *Kavâ'idü'l-akâ'id*, 2. Baskı thk. Musa Muhammed Ali (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 55-56.

52 Semhûdî, *İdâh*, 19 b.

53 Filozofların arazları nicelik, nitelik, mekân, zaman, durum, iyelik, görelilik, etkenlik ve edilgenlikten oluşan dokuz kategoriye ayırmalarına karşın kelamcılar arazi canlılara özgü olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayırırlar. Canlılara ait olan arazlara örnek olarak hayat, ilim, irade, kudret, arzu ve nefret gibi vasıfları gösterebiliriz. Bunların on ile sınırlandırılması kesinlikle yanlıştır. Canlılara özgü olmayanlar ise hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmadan ibret olan oluşlar ile beş duyudan biri ile idrak edilen sesler, renkler, kokular, tatlar, sıcaklık ve bunlar gibi olan diğer duyulurlardır. Canlıya özgü olan ve olmayan arazlar altına giren bu kısımlardan her birinin türleri varlık açısından sonludur. (Geniş bilgi için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 20-38; Abdullatif Harputi, *Tenkîhu'l-kelâm fi akâid-i ehli'l-islâm*, trc. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman (Elâziğ: Türkiye Diyanet Vakfı Elâziğ Şubesi Yayınları, 2000), 44-45).

bilgisi ve kudretini sınırlandırmaz. Çünkü Allah'ın yaratılmış ve yaratılacak olan bir şeydeki en mükemmellik vasfını bilmesi ve bunu tercih etmesi, kudreti dâhilinde olanların sonsuz ve mükemmelliklerin de sınırsız olması ile çelişen bir durum değildir.<sup>54</sup>

Semhûdî, yukarıda anlattıklarına karşı şöyle bir itiraz yapılabileceğini belirtir: “Bir cinste ya hareket ya da sükûn veya ya birleşme ya da ayrılma vardır, başka bir durum söz konusu değildir ve bu da imkân ve gerçekte var olma bakımından o cinsin sonlu ve sınırlı olmasını gerektirir, fakat âlemin en mükemmel olması bunun gibi değildir”. Bu itiraza o, mükemmelliklerin imkân olarak sınırsız olduğunu, fakat hikmetin gerektirmesinden dolayı yaratmanın en mükemmellik vasfı ile sınırlandırıldığını açıklayarak, semâvâtın belli bir sayıda yaratılmasını da buna örnek göstererek cevap verir.<sup>55</sup>

Fakat İbnü'l-Müneyyir bu örneğin yetersiz olduğunu söyler. Şöyle ki, ona göre Allah'ın mevcut olanın dışında başka semâvâtı ve arzı yaratmayacağını haber vermesi ve bilgisinin de verdiği haber ile doğru orantılı olmasından dolayı, başka semâvât ve arzın yaratılması mümkün değildir. Semhûdî bu iddiaya cevap verirken duyu organlarının gerçekte var olma ve imkân açısından sınırlı olması şeklindeki benzer bir örnekten yola çıkarak İbnü'l-Müneyyir'in verdiği örnekte doğru düşünmediğini kanıtlamaya çalışır. O, elem ve lezzetlerin idrakinin bu beş duyu ile idrak ettiklerimize ilave olup olmadığı konusunda alimler arasında olan ihtilafa<sup>56</sup> rağmen gerçekte var olan duyularımızın beş ile sınırlı olması konusunda genel ittifakın bulunduğunu söyler. Filozofların kabul ettiği batınî duyular<sup>57</sup> ise kelamcılar tarafından kabul edilmemektedir. Çünkü kelamcılar, filozofların iç duyularla ilgili delillerinin iddialarını ispat etmekte yetersiz kaldığını söylerler. Vuku bulma açısından mevcut olan bu sınırlamanın çok bariz olduğunu söyleyen Semhûdî, konunun imkân tarafına baktığımız zaman burada başka idraklerin olup

54 Semhûdî, *İdâh*, 19b.

55 Semhûdî, *İdâh*, 19b-20a.

56 Eş'ariler'den bir kısmı canlıların kendi nefsinde hissettiği elem ve lezzetlerin idrakinin beş duyu ile hissettiklerimizin dışında kaldığını iddia ederler. Fakat bir kısım Eş'ariler de bu beş zahiri duyu dışında kalan elem ve lezzetin idrak edildiği iki duyunun varlığını ihtilafli görerek kabul etmemektedirler. (Bk. Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 36-38; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002), 1: 80-81; Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâitü'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 173-174; Abdulkâhir Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, trc. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 35-36.)

57 Kelamcılardan farklı olarak filozoflar sem' (işitme duyusu), basar (görme duyusu), şemm (koklama duyusu), zevk (tatma duyusu) ve lems (dokunma duyusu) şeklinde var olan beş zahiri duyuların dışında el-hissü'l-müşterek (ortak duyu gücü), el-kuvvetü'l-musavvire (tasavvur gücü), hayvanî nefis söz konusu olduğunda el kuvvetü'l-mütehayyile veya insanî nefis söz konusu olduğunda el-kuvvetü'l-mütefekkiye (hayal gücü), el-kuvvetü'l-vehmiyye (vehim gücü), el-kuvvetü'l-hafıza (hatırlama gücü) olmak üzere beş iç duyunun varlığını da kabul etmektedirler. (Bk. İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*, 2. Baskı thk. Muhyiddin Sabri el-Kürdi (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1938), 158-163.)

olmadığı meselesinin ihtilafı olduğunu ifade etmektedir. Düşünür, Eş'arîler'in vuku açısından mevcut duyuların sınırlı olmasını kabul etmelerine rağmen imkân olarak bunları herhangi bir sayıyla sınırlandırmadıklarını söyler.<sup>58</sup>

Bu ve benzeri örneklerde gördüğümüz gibi makdûrâtın sonsuz olması ile yaratılanların mükemmelliğin son sınırında bulunması birbiriyle çelişmemektedir ve burada İbnü'l-Müneyyir'in iddia ettiği gibi Allah'ın kudretini ve bilgisini sınırlandıracak herhangi bir durum söz konusu değildir.

İbnü'l-Müneyyir Allah'ın kudretinin sınırlandırılmasına dair eleştirisine devam ederek Gazzâlî'nin bu görüşü benimsemekle varlığa, en mükemmellik sınırında bulunması durumunun ötesinde herhangi bir şey eklenmesini imkânsız kıldığını söyler. Bu da açıkça Allah'ın kudretini sonlu bir sayı ve aşılamaayan bir sınırla kısıtlamak anlamına gelir.<sup>59</sup> İlahî kudretin sınırsız olduğunu söyleyen Semhûdî'nin bu eleştiriye cevap niteliğinde *Mevâkıf*'tan yaptığı alıntı çok isabetlidir:

*"Allah'ın kudreti ister zât, isterse de taalluk ettiği şeylerle ilişkisi bakımından sonlu olmakla nitelenemez. Zât bakımından sonsuz olması, sonluluğun niceliğin özelliklerinden olmasından dolayıdır. Çünkü kudret için nicelik değil nitelik söz konusudur. Taalluk ettiği şeylerle ilişkisi bakımından sonsuz olması ise kudretin, taallukunun ötesinde başkasına taalluk etmesinin imkânsız olduğu bir sınırdadır durmayacağı anlamına gelir. Eğer kudretin bilfiil taalluk ettiği nesnelere hepsi sonluysa, her zaman bilkuvve sonsuz olmasına rağmen onun kudretin nesnelere ile olan ilişkisi de nesnelere sonlu olmasından dolayı bilfiil sonlu olmaktadır."*<sup>60</sup>

Semhûdî, bu referansın cevap olarak yeterli olacağını düşünerek daha önce de ifade ettiğimiz gibi Gazzâlî'nin ilâhî kudreti herhangi bir sayı veya sınırla kısıtlamadığını, bilakis onun nesnelere ve ilâhî bilginin sınırsız olduğunu ifade ettiğini<sup>61</sup> söyler, ayrıca İbnü'l-Müneyyir'in nasıl böyle bir düşünce içerisinde olduğuna hayret eder. Durumun burada farklı olduğunu söyleyen Semhûdî, Allah'ın sayısız en mükemmellikler yaratabileceğini ve buna kâdir olduğunu, fakat bu durumun O'nun bu mümkünler içerisinde hikmetin ve ilâhî iradenin gerektirdiği bir en mükemmeli seçmesine engel olmadığını iddia etmektedir. Ayrıca burada mevcut varlığa herhangi bir şey eklemenin imkânsız olması, kendi özünde imkânsızdır anlamına gelmemektedir. Bilakis daha önce de defalarca belirtildiği gibi var olan en mükemmelden başkasının yaratılmasının imkânsız olması, Allah'ın hikmeti, iradesi ve kudretinin sınırsız mümkünler arasından en tam, en uygun ve en mükemmel olanı seçmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>62</sup>

58 Semhûdî, *İdâh*, 20a.

59 Semhûdî, *İdâh*, 22a.

60 Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelem* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ts.), 282; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 96-97.

61 Gazzâlî, *İhyâ*, 4: 346.

62 Semhûdî, *İdâh*, 22b.

“Mümkün, var olması ve olmaması eşit olandır” tanımını hatırlatarak savunmasına devam eden Semhûdî, İbnü'l-Müneyyir'in “mükemmellikler imkân olarak sınırsızsa kendisinden daha mükemmelinin bulunmadığı bir en mükemmelden bahsedemeyiz” şeklindeki itirazına cevap verirken şunları söyler: Mevcut mükemmelden daha mükemmelinin olması konusundaki mücerret imkân, Allah'ın kudreti ile bu en mükemmel arasındaki ilişkinin imkânsızlığını gerektirmez. Şöyle ki, biz Allah'ın, kudretinin taalluk ettiği şeyden daha mükemmel olan mümkünü yaratmayı istemediğini düşünürsek, o zaman Allah'ın kudretinin yaratılmasına taalluk ettiği varlık, hatta ondan daha mükemmeli imkân dâhilindeyse bile, var olma açısından en mükemmel olan durumuna gelir. Ve düşünüre göre bu durumda daha mükemmel olan her zaman mümkün görülse bile, Allah'ın kudretinin var olma açısından daha mükemmel olmasını istemediği mükemmellik derecelerinden biri ile ilintili olması çelişkili ve imkânsız değildir.<sup>63</sup>

Semhûdî'nin burada anlatmak istediği, Allah'ın irade ve hikmetinin sınırsız mükemmellikler arasından bir en mükemmeli tercih etmesinin, imkân olarak bundan daha mükemmelinin mümkün olmasına rağmen, tercih edilenin o an için en mükemmel olduğunu gösteriyor olmasıdır. Allah'ın diğer en mükemmellerin yaratılmasını dilememesi de yaratılma için tercih edilenin mükemmellik olarak en üstün olduğunu ispatlar. Ayrıca Allah'ın hikmeti iradesi ve kudreti sınırsız olanı sınırlı yapabilir. Nitekim Semhûdî, yukarıda İbnü'l-Müneyyir'in Allah'ın kudretinin bir en mükemmelle sınırlanmasının muhal olduğu ve kudretin imkânsız olanla, yani var olan en mükemmelle hiçbir ilişkisinin olmadığı şeklindeki iddiasını, ümmetin Hz. Muhammed'i gelmiş geçmiş en üstün ve en faziletli insan olarak kabul etmesinin çürüttüğünü söyler. İşbu sebepten, der Semhûdî, Allah'ın makdûrâtı imkân açısından sınırsız olsa da O'nun Hz. Muhammed'i en mükemmel şekilde yaratması, kudretin bir en mükemmelle ilişkisinin muhal olmadığını ve hikmetin, sınırsız olanı bir en mükemmelle sınırlayabileceğini kanıtlar niteliktedir. Sonuç olarak kendisinden daha mükemmeli bulunmayan bir en mükemmelin var olması imkânsız değildir ve Allah imkân olarak sınırsız olanı sınırlı yapmaya kâdirdir. Ve işte bu durum O'nun âciz olmasını değil, bilakis kudretinin ve hikmetinin gücünü gösterir.<sup>64</sup>

İbnü'l-Müneyyir'i Allah'ın kudretinin sınırlandırılmasıyla ilgili olarak rahatsız eden diğer bir konu da Gazzâlî'nin âcizlik ile kudretin yokluğunu kastetmiş olmasıdır. Şöyle ki, o Gazzâlî'nin “eğer var olandan daha mükemmel bir dünya mevcut olsaydı ve Allah bunu yaratmaya kâdir olmasaydı bu âcizlik olurdu” demesinin anlamsız olduğunu, âcizliğin kudretin yokluğu anlamına gelmediğini ve bunun örfi bir kullanım olduğunu ifade eder. Bu tarz kullanım yanlışır diyen İbnü'l-Müneyyir, bir taşın da kudretinin olmadığını, fakat onu âciz olarak

63 Semhûdî, *İdâh*, 26b-27a.

64 Semhûdî, *İdâh*, 27a.-27b.

isimlendiremeyeceğimizi söyler. Ezeli kudret imkânsız olana taalluk etmediği için burada herhangi bir acziyetten bahsedemeyiz diyen İbnü'l-Müneyyir, Eş'arî'nin de âcizliği kudretin yokluğu değil, onun zıddı olarak tanımladığını<sup>65</sup> belirtir. Ayrıca sadece hâdis olana taalluk eden âcizlik, hâdis kudretin var olduğu zaman yapılacak olana taalluk etmesi gibi, var olduğu zaman yapılamayacak olana da taalluk etmesidir. Bu durumun, İbnü'l-Müneyyir'e göre ezeli kudretle herhangi bir ilişkisi olamaz. Şöyle ki, o, eğer Allah var olandan daha iyi bir dünyayı yaratmadıysa, bu O'nun âciz olmasından dolayı değil, böyle bir şeyin muhal olması ve ezeli kudretin imkânsızla herhangi bir ilişkisinin olmamasından kaynaklandığını belirterek, Gazzâlî'nin, kudretin herhangi bir şeye taalluk etmemesini âcizlik olarak tanımlamasının yanlış olduğunu iddia etmektedir.<sup>66</sup>

Semhûdî, İbnü'l-Müneyyir'in bu eleştirilerine karşı sert çıkarak onu Gazzâlî'nin gerçek amacını tahrif etmekle suçlar. Çünkü Gazzâlî bu görüşünü, Allah'ın en mükemmel olanı yaratmasının hikmetin gerektirdiği bir şey olması üzerine inşa eder. Burada anlatılmak istenen şudur: eğer biz mevcut dünyanın mükemmelliğinin üzerinde bir mükemmelin mümkün olduğunu ve Allah'ın hikmetin gerektirdiği bu en mükemmel yaratmaya gücünün yetmediğini farz etseydik, bu durumda Allah'ın bu mümkünü yaratma konusunda kudretinin yetersiz olması, uluhiyet ile bağdaşmayan âcizlik olurdu. Tüm mümkünleri kapsayan ilâhî kudretin bazı mümkünler konusunda yetersiz kalması eksiklik olur. Gazzâlî'nin âcizlikle kastettiği şey de tam olarak budur. Eş'arî'nin bu eksikliği âcizlik olarak adlandırması durumun böyle olmadığını göstermez. Aynı zamanda İbnü'l-Müneyyir'in Gazzâlî'ye atfettiği kudretin herhangi bir şeye taalluk etmemesini âcizlik olarak adlandırdığı iddiası da sırf kuru iftira ve onu küçük düşürmekten başka bir şey değildir. Zira burada kast olunan kudretin yokluğu değil, Allah'ın mümkün olan bir en mükemmel yaratmaya muktedir olmamasıdır. Eğer mevcut âlemden daha mükemmel olanı mümkünse ve Allah'ın bunu yaratmaya gücü yetmiyorsa, bu durumda O'na âcizlik atfedilebilir. Netice-i kelâm şudur ki, mevcut âlem imkân dâhilinde en mükemmel olanıdır.<sup>67</sup>

Buraya kadar dile getirilen fikirleri özetle şu şekilde ifade etmek mümkündür: Bu âlem, Semhûdî'ye göre Allah'ın bilgisi ve iradesinin takdiri ile mümkün âlemler içerisinden hür bir irade ile seçilmiş, içerisinde belli bir amaca yönelik kötülükler ve iyilikleri aynı anda barındıran, bilgi ve hür iradenin ezelde takdirinden dolayı hikmet gereği yaratılması zorunlu hâle gelen en mükemmel âlemdir. Allah'ın kudreti dahilinde olanlardan yaratılan ve yaratılacak olan her bir şeyin en mükemmel olması, Allah'ın bunlar için en mükemmellik vasfını seçmesinden kaynaklanmakta ve bu duruma bağlı olarak bu dünyanın en mükemmel olması,

65 Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma' fi redd alâ ehli'z-zeyğ va'l-bida'* (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbil-Emiriyye, 1975), 39-40.

66 Semhûdî, *İdâh*, 28a.

67 Semhûdî, *İdâh*, 28a.



O'nun kudretini ve bilgisini sınırlandırmamakta, bilakis, âlemin en mükemmel olması ve ötesinin imkânsız olması, hikmeti iradesi ve kudretinin sınırsız olanı sınırlı yapabilen Allah'ın hikmetinin gerektirdiği bir sınırdan onu durdurmasından kaynaklanmaktadır.

## SONUÇ

Semhûdî'nin, *İdâhu'l-beyân*'ında âlemin mükemmelliğine dair Gazzâlî'nin fikirlerini savunurken kullandığı yöntemlerin ve bu doğrultuda sergilediği argümanların özgün olduğunu söylemek mümkündür. Eleştiri ve baskılar açısından Gazzâlî'den daha avantajlı bir durumda olan Semhûdî, bu konuda görüş belirtirken klasik Eş'arî düşünce geleneğinin sınırları içerisinde kalmak için bir gayret sarf etmez. Onun bu konudaki rahatlığının, hadis ve fıkıh alanında da eserler yazmasına rağmen çalışmalarında daha çok tarih üzerine yoğunlaşan bir âlim olmasından, aynı zamanda Gazzâlî gibi bir Eş'arî düşünce okulunun önemli bir temsilcisi olmamasından kaynaklanmış olabileceğini düşünmek yanlış olmasa gerek. Şöyle ki, yukarıda gördüğümüz kadarıyla Semhûdî, Gazzâlî'nin bu konuda görüş belirtirken ima ettiği fakat açıkça ifade etmediği birçok konuda detaylara inerek üstü kapalı kalan yerleri açıklığa kavuşturmuş ve Gazzâlî'nin temellerini attığı dogmatik Eş'arî düşüncesini yumuşatma çabasını daha da ileri taşımıştır. Nitekim Semhûdî'nin, hemen hemen tüm eleştirilere karşı geliştirdiği savunmalarında her zaman destek aldığı ilahi hikmet ve adalet gibi kavramları Mâtürîdiyye'nin kabul ettiği şekliyle ve zaman zaman da filozofların ve Mûtezile'nin görüşlerini Ehl-i Sünnet düşüncesine uygunlaştırarak kullanması bu konuda belli bir mezhebe bağlı kalmadığını gösterir niteliktedir.

Durumu bir az daha ileri götürerek Semhûdî'nin bu çabasının, olaylara sadece tek bir itikâdî mezhebin penceresinden değil de Eş'arıyye, Mâtürîdiyye ve bazı konularda da Mûtezile gibi ekolleri tek çatı altında birleştiren yeni bir Ehl-Sünnet bakış açısıyla bakma olduğunu söylemek yanlış bir iddia olmazdı. Ne var ki, Semhûdî'nin sadece burada değil, genel olarak böyle bir yöntemi benimsediği şeklinde bir fikir ileri sürmek için maalesef elimizde yeteri kadar bilgi ve işbu iddiayı ispat etmemiz adına kelâmî konuları tartışan başka bir eseri bulunmamaktadır. Bu sebepten de mevcut durumu göz önünde bulundurarak bu konuda kesin olarak bir kaniya varmanın şimdilik anlamsız olduğu söylenebilir.

Ve nihayet bu çalışma sayesinde farkına varılan hakikat şudur ki, Semhûdî'nin, âlemin mükemmelliği meselesine dair kurduğu argümanlarını kıymetli bulduğu Gazzâlî'nin fikirlerini özellikle İbnü'l-Müneyyir'in eleştirilerine karşı savunurken sergilediği tutarlı akıl yürütmelerinin sağlam fikirler hâlinde dile gelmesi özellikle takdire değer bir niteliktir. Ve nihâyet, Semhûdî'nin söz konusu fikirler ve eleştiriler düzlemine inşa ederken tek bir mezhebe bağlı kalmayarak tüm mezhepleri kuşatacak bir metodolojiye varma çabası, kelâm tarihi bakımından önemli bir niyet ve hatırlanmaya değer bir çaba olması hasebiyle övgüyü hak etmektedir.

## KAYNAKÇA

- Âmidî, Seyfuddin. *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*. Thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif. Kahire: Vizaretü'l-Evkaf, 1971.
- Âmidî. *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. 5 Cilt. Thk. Ahmed Muhammed Mehdi. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002.
- Bağdâdî, Abdulkâhîr. *Kitâbu usûli'd-dîn*. Trc. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Temhîd fî'r-red 'ale'l-Mülhideti'l-Mu'attıla va'r-Râfidati va'l-Hâvâric va'l-Mûtezile*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1947.
- Bedevî, Abdurrahman. *Muellefâtü'l-Gazzâlî*. 2. Baskı. Kuveyt: Vekaletü'l-Matbuat, 1977.
- Bezvâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*. Trc. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkîf*. 3 Cilt. Trc. Ömer Türker İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî. *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*. Thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950.
- Eflatun. *Politeia*. Trc. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.
- Eflatun. *Theaitetos*. Trc. Macit Gökberk. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1945.
- Eflatun. *Timaios*. Trc. Erol Güney-Lütfi Ay. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
- Eş'arî. *Kitâbu'l-Luma' fi redd alâ ehli'z-zeyğ va'l-bida'*. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbi'l-Emîriyye, 1975.
- Eş'arî. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. Trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Eşmûnî, Ebû'l-Hasan Nûreddin Ali b. Muhammed b. İsa. *Teşyîdü'l-erkân fi leyse fi'l-imbân ebde'u mim mâ kân*. Şehit Ali Paşa, nr. 2707: 79b-90a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Makâsidü'l-felâsife*. Trc. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2001.
- Gazzâlî. *Cevâhiru'l-Kur'ân ve düreruhu*. Thk. Hatice Muhammed Kâmil. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2011.
- Gazzâlî. *el-İktisâd fi'l-itikâd*. 2. Baskı. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012.
- Gazzâlî. *el-İmlâ fi işkâlâti'l-İhyâ*. (İhyâ'nın zeylinde). 4. Baskı. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Hayr, 1997.
- Gazzâlî. *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâillahi'l-hüsnâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Gazzâlî. *el-Munkız mine'd-dalâl*. Trc. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Gazzâlî. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1324.
- Gazzâlî. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1939.
- Gazzâlî. *Kavâ'idü'l-akâ'id*. 2. Baskı. Thk. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Gazzâlî. *Kitâbu'l-Erbâin fi usûli'd-dîn*. Kahire: Matbaatu Kürdistani'l-İlmiyye, 1328.

- Harputî, Abdullatif. *Tenkîhu'l-kelâm fi akâid-i ehli'l-islâm*. Trc. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman. Elâziğ: Türkiye Diyanet Vakfı Elâziğ Şubesi Yayınları, 2000.
- Hick, John. *Evil and the God of Love*. London: Macmillan, 1993.
- Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Trc. Mete Tunçay. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979.
- İbn Sinâ. *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*. 2. Baskı. Thk. Muhyiddin Sabri el-Kürdi. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1938.
- İbnu'l-Hatîb, Lisânuddîn. *el-İhâtâ fi ahbâri Gırnâta*. 2. Baskı. 4 Cilt. Thk. Muhammed Abdullah İnan. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1975.
- İbnü'l-Mübarek, Ahmed. *el-İbriz min kelâmi Seyyidi Abdülaziz ed-Debbağ*. B.y: Dârü'l-Fıkr, ts. İcî, Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkif fi ilmi'l-kelâm*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ts.
- İskenderî, İbn Atâullah. *et-Tenvîr fi iskâti't-tebdîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Kadı Abdulcebbar. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. 13 Cilt. Thk. Mahmûd Muhammed Hudayrî. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mâzerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 193-195. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kılıç, Muharrem. "Turtûşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 430-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Mâtürîdî. *Kitâbu't-tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2002.
- Nesefî. *Kitâbu't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*. Trc. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Nesefî. *Tebîrâtü'l-edille*. 2. Baskı. 2 Cilt. Thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Ormsby, Eric Linn. *Theodicy in Islamic Thought; The Dispute Over al-Ghazali's Best of All Possible Worlds*. Trc. Metin Özdemir. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. Trc. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980.
- Râzî, Fahreddin. *el-Muhassal*. Trc. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Sâbûnî. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. 10. Baskı. Trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Semhûdî, Nüreddin. *İdâhu'l-beyân limâ erâdehu'l-Hucce min leyse fi'l-imbân ebde'u mim mâ kân*. Ayasofya, nr. 2187: 15b-39b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Seyyid Bey. *Usûl-i Fıkıh*. 2 Cilt. İstanbul: Karabet Matbaası, 1338.
- Sübkî, Tâceddîn Ebî Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. 10 Cilt. Thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv. B.y: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1968.
- Süyûtî, Celâleddîn. *Teşyîdü'l-erkân fi leyse fi'l-imbân ebde'u mim mâ kân*. Şehit Ali Paşa, nr. 2707: 69b-78b. Süleymaniye Kütüphanesi.

- Süyûtî. *Kitâbu Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1326.
- Şehristânî. *el-Milel va'n-nihal*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Şehristânî. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*. Thk. Alfred Guillaume. London: Oxford University, 1934.
- Şeyhzâde, Abdurrahîm b. Ali. *Nazmu'l-ferâid va cem'u'l-fevâid*. Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye, h. 1317.
- Voltaire. *Dictionnaire Philosophique*. 4. Baskı. 4 Cilt. Trc. Lutfi Ay. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1973.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. 3. Baskı. Trc. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1964.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî. *İthâfî's-sâdeti'l-muttakîn bi-şerhi esrar-i İhya-i ulûmi'd-dîn*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Meymeniyye, 1311.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm va vafeyâtü'l-meşâhîr va'l-a'lâm*. 17 Cilt. Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 2003.

## Osmanlı Devlet Teşkilâtında Yargının İdari Denetimi: Kadiasker Teftiş Örneği

### Administrative Supervision of the Judiciary in the Ottoman State Organization: Inspection Example About Qadiasker

Cihan KILIÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Islamic History  
Altındağ/Ankara, Turkey  
cihan.kilic@asbu.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-5216-183X

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 27 Eylül / September 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 29 Kasım / November 2019  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2019  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 333-365

#### Atıf / Cite as

Kılıç, Cihan. "Osmanlı Devlet Teşkilâtında Yargının İdari Denetimi: Kadiasker Teftiş Örneği". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2019): 333-365

**Doi:** 10.33460/beuifd.626012

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal olmadığı teyit edildi.

*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Adalet teşkilâtının düzenli işleyebilmesi, adaletin temini için gerekli şartların sağlanmasının yanı sıra muhtemel aksaklıklar ve bunlara bağlı olarak gelebilecek şikâyetlerin dikkate alınmasına bağlıdır. Osmanlı Devleti de adalet teşkilâtına önem vermiş devletin her tarafına yayılan kadılık teşkilâtı ve bir yönüyle üst mahkeme sayılan *Dîvân-ı Hümayun* ile adaleti tesis etmeye çalışmıştır. Adalet teşkilâtının iş ve işlemlerini yerine getiren kadılar ile bu teşkilâtın insan kaynağını yetiştirme görevini üstlenen medreseler, ilmiye teşkilâtı adı altında organize edilmiştir. İlmiye teşkilâtının iş ve işlemleri ise Kadiaskerler tarafından organize edilmiştir. Kadiaskerler adalet sisteminin başında bulunsa da onların yaptığı faaliyetler zaman zaman şikâyete konu olmuştur. Özellikle görevden ayrıldıktan sonra veya haklarında şikâyet olması durumunda Kadiaskerlerin faaliyetleri görevlendirilen üst düzey ulemâ tarafından tetkik edilmekte, haklarında mahkeme kurulmaktadır. Bu çalışmada Rumeli Kadiaskeri hakkında merkezi yönetim tarafından görevlendirilen müfettişin gördüğü davalar konu edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Tarihi, Kadiasker, İlmiye, Ulema, Adalet, Kadı

**Abstract:** *The regular functioning of the judicial organization depends on ensuring the necessary conditions for the provision of justice as well as considering possible inconveniences and the possible complaints that may arise. The Ottoman Empire attached importance to the judicial organization and tried to establish justice with the judiciary (qadi) organization spreading all over the state and Dîvân-ı Hümâyûn, which was considered as the upper court in one aspect. The qadis who carried out the tasks and operations of the judicial organization and the madrasas that undertook the responsibility of training the human resources of this organization were promoted under the name of "ilmiye" organization. The task and operations of the İlmiye organization were promoted by Qadiasker. Although the Qadiasker were the head of the judicial organization, their activities have sometimes been subject to complaints. Especially after resignation or in case of complaints, the activities of the Qadiaskers were inspected by the appointed senior ulama and were sued at the court. This study discusses the cases about the Qadiasker of Rumeli which were realized by the inspector appointed by the central administration.*

**Key Words:** *Ottoman History, Qadiasker, İlmiye, Ulama, Justice, Qadi*

## GİRİŞ

Osmanlı Devleti adalet teşkilâtına önem vermiş onun sağlıklı işleyebilmesi için gerekli kurumları devletin ilk yıllarından itibaren teşekkül ettirmiştir. Bu kapsamda kadılık teşkilâtı ile topraklarının her tarafında adaleti sağlamaya çalışmıştır. Adaleti sağlamakla görevli kadıların atanmasını ve görevlerinin suistimale uğramadan devam etmesini önemsemiştir. Kadılık kurumunun yanı sıra bu kuruma insan kaynağı sağlayan tedris görevini üstlenen medrese teşkilâtına da önem verilmiş ve her iki kurumun iş ve işlemleri ilmiye teşkilâtı adı altında organize edilmiştir.

İlk kadı olarak Dursun Fakih<sup>1</sup> (ö. 1326), ilk müderris olarak Davud-ı Kayseri<sup>2</sup> (ö. 1350) atandıktan sonra gerek kadılık kurumu gerekse müderrislik mesleği teşkilâtı Fatih dönemine kadar çeşitli aşamalardan geçerek kurumsal teşkilatlanmasını tamamlamış, Kanuni döneminde klasik şekline ulaşmıştır.<sup>3</sup> Bu bağlamda kuruluş yıllarında Bursa kadısı tarafından düzenlenen süreç,<sup>4</sup> Çandarlı Kara Halil Paşa'nın (ö. 1387) ilk Kadiasker olarak ilmiye sınıfının başına atanması ile hızlanmıştır.<sup>5</sup> Kadiaskerlik makamı devletin büyümesi ile iş ve işlemlerinin çoğalması sonucu Fatih Sultan Mehmed döneminde, Karamanî Mehmed Paşa'nın arzı ile Anadolu

1 Aşıkpaşazâde, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, nşr. Atsız (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), 25; Hasan Aksoy, "Dursun Fakih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 7-8.

2 Mehmet Bayraktar, "Dâvûd-i Kayserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 33.

3 Hasan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi (Amaç, Yapı, İşleyiş)* (İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997), 260.

4 Mehmet İpşirli, "Anadolu Kadiaskeri Sinan Efendi Hakkında Yapılan Tahkikat ve Bunun İlmiye Teşkilâtı Bakımından Önemi", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 8/1-4 (1984): 205.

5 Münir Aktepe, "Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 215.

ve Rumeli Kadıaskerliği olarak ikiye ayrılmıştır.<sup>6</sup> Yavuz Sultan Selim döneminde Diyarbakır merkezli Arap ve Acem Kadıaskerliği kurulduysa da sonrasında bu üçüncüsü kapatılmış ve Anadolu Kadıaskerliği bünyesinde faaliyet yürütmüştür.<sup>7</sup>

Devletin hemen her köşesine yayılmış, dolayısıyla taşrada devletin en önemli temsilcilerinden olan kadılık ve müderrislik gibi kurumların Kadıaskerlik makamına bağlı olması bu makamın önemini göstermektedir. Şeyhülislâmlık makamının Ebussuud Efendi döneminde önem bakımından birinci sıraya geçmesine kadar kadı ve müderris atamalarının tümünün arzını gerçekleştiren Kadıaskerlik makamı,<sup>8</sup> bu tarihten sonra mülâzemet kayıtlarını tutmanın yanı sıra 20-25-30 ve 40 akçe yevmiye alan müderris atamalarının<sup>9</sup> ve mevleviyet derecesine kadar olan kadı atamalarının arzını gerçekleştirmiştir.<sup>10</sup> Ebussuud Efendi'den sonra Şeyhülislâmlık makamı atama iş ve işlemlerinin bir kısmını üstlendiyse de nicel olarak görev yükünün çok önemli bir kısmı hala Kadıaskerler üzerinden devam etmiştir.<sup>11</sup>

Osmanlı Devleti'nde herhangi bir şekilde haksızlığa uğrayan veya uğradığını düşünen kişiler öncelikle mahalli kadılara başvururlardı. Bu başvurularında da adaletin tam tesis edilmediğini düşünürlerse taşrada bir itiraz mercii bulunmamakla birlikte<sup>12</sup> kadınların hükümlerini ve diğer konuları şikâyet için en üst temyiz makamı olan Dîvân-ı Hümâyûn'a başvurmaları mümkündü. Kadının hükmünü beğenmeyenler, askeri sınıflardan şikâyetçi olanlar ile diğer davalar

6 İkiye ayrılma olayını Karamanî Mehmed Paşa'nın, Kadıasker Mevlanâ Müslîhiddin Efendi'nin etkisinden çekindiği için gündeme getirdiği ve Fatih Sultan Mehmed'i ikna ettiği belirtilse de Fatih dönemi teşkilât yapısının doğal sonucu olma ihtimali daha kuvvetlidir. Belki bu bireysel çekişme ikiye ayrılma sürecini hızlandırmıştır (Mehmet İpşirli, "Osmanlı Devleti'nde Kadıaskerlik (XVII. Yüzyıla kadar)", *Belleten* 61/232 (Aralık 1997): 610.

7 İdris-i Bitlisi, *Heşt Behişt VII. Ketibe, Fatih Sultan Mehmet Devri (1451-1481)*, nşr. Muhammed İbrahim Yıldırım, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), XXXVII; İpşirli, "Osmanlı Devleti'nde Kadıaskerlik", 598.

8 Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, trc. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 179.

9 Abdurrahmân Abdî Paşa, *Abdurrahmân Abdî Paşa Kanunnâmesi*, nşr. H. Ahmet Arslantürk (İstanbul: Okur Kitaplığı Yayınları, 2012), 60.

10 Kadıasker atamalarının kapsamı ile ilgili detaylı bilgi için bk. Yasemin Beyazıt, *Osmanlı İlimiye Mesleğinde İstihdam (XVI. yüzyıl)* (Ankara: TTK, 2014); Ercan Alan, *Kadıasker Ruznamçelerine göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015); Levent Kuru, *Kazasker Ruznamçelerine Göre XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016); Cihan Kılıç, *Osmanlı İlimiye Teşkilâtında İstihdam ve Hareket (Anadolu Kadıaskerliği Örneği)* (Doktora Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2017).

11 Cahid Baltacı, *XV ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2005), 1/139.

12 "İslam hukukunda temyiz kurumu yoktur. Kadının verdiği hüküm kesindir. Bu nedenle temyiz ya da istinaf hatta bugünkü anlamıyla karar düzeltme gibi kavramlar İslam hukukunda yerleşmemiştir." (Ahmet Mumcu, *Hukuksal ve Siyasal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun* (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1976), 91). Dolayısıyla klasik dönemde belli bir sistematîği olan temyiz uygulamasından bahsetmek zordur (Mustafa Şentop, *Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazaskerlik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 118).

için Dîvân kapısı her zaman açıktı.<sup>13</sup> Dîvân-ı Hümâyûn'da şer'i davalara Rumeli Kadıaskeri bakardı. Yerinde denetim ise müfettişler aracılığı ile gerçekleştirilirdi. Bu denetimler bazen Beylerbeyi bazen de Sancak Beyi ile beraber yapılırdı.<sup>14</sup> Ancak yargılamadaki sorumluluk yine kadıya aitti.

Kadıların denetlenmesi komşu kadılıklarca veya merkezden görevlendirilen ilmiye sınıfı üyeleri aracılığıyla yapılırdı. Bu işlem için infisâldeki<sup>15</sup> meslek mensupları kullanılırdı.<sup>16</sup> Mehayif müfettişi<sup>17</sup> adı ile görevlendirilen kadılar, özellikle şikâyet gelen bölgelere görevlendirilirler ve buralarda kadı ile naiplere aldırış etmeden dava görürler, yaptıkları işler için doğrudan Dîvân-ı Hümâyûn'a bilgi verirlerdi. Bazen de şikâyete konu olan kadılar davaları görölmek üzere Dîvân-ı Hümâyûn'a gönderilirlerdi.<sup>18</sup> Aynı şekilde müderrisler de çeşitli sebeplerle şikâyetlere konu olurlar ve teftiş geçirirlerdi.<sup>19</sup>

Kadı ve müderrislerin uygulamaları şikâyete konu olduğu gibi bu şikâyetleri Dîvân-ı Hümâyûn adına tahkik eden Kadıaskerlerin de faaliyetleri özellikle idari yönden şikâyete konu olmaktadır.<sup>20</sup> Şikâyetler daha çok mülâzemetle<sup>21</sup> ilgili olmakla birlikte kadı ve müderris atamaları hakkındadır. Kadı ve müderris atamaları sadece mağdur kişiler tarafından değil devletin teşkilâtı hakkında görüş

13 Kağıt üzerinde zengin ya da yoksul Müslüman ya da gayri Müslüm ve de hangi toplumsal sınıftan olursa olsun Sultan'ın uyuğu davasını Dîvân-ı Hümâyûn'a sunabilirdi. Ancak uygulamada bir davayı Dîvân-ı Hümâyûn huzuruna çıkarmak büyük mali yatırım gerektirmekteydi. Dîvân'a getirilen vesikalı kanıtlar genellikle şer'iye mahkemelerinin hüccetleri şeklinde sunulmalıydı ve başvurulur Dîvân'a yazılı olarak yapılmıyordu bu da şikâyetçinin bizzat başkente gelmesi veya vekilini tayin etmesi gerekliliğini gösterir. Söz konusu durum da belli bir mali külfet getirmektedir (Maurits H. van den Boogert, *Kapitülasyonlar ve Osmanlı Hukuk Sistemi 18. Yüzyılda kadılar, konsololar ve beratlılar*, trc. Ali Coşkun Tuncer (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014), 47).

14 Mustafa Şentop, *Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik Kurumu (XVII. Yüzyılın Sonuna Kadar)* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002), 122.

15 Infisâl: İlmiye teşkilâtında bir görevden diğerine atanma esnasında beklenen süreyi ifade etmektedir.

16 Stanford J. Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, trc. Mehmet Harmanlı (İstanbul: e Yayınları, 2008), I: 176.

17 Mehayif müfettişi: Bir kadının faaliyetlerini denetlemek amacıyla görevlendirilen diğer ilmiye mensubuna verilen isim.

18 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 133.

19 Şentop, *Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazaskerlik*, 106.

20 Bu durumla ilgili örnekler Kadıasker ruznamçe defterlerinde de rastlamak mümkündür. Örneğin Anadolu Kadıaskeri Mustafa Efendi el-Bursevi'ye hitaben kadıların şikâyeti üzerine yazılmış bir emir şu şekildedir: "İzzetli faziletli Anadolu Kâdi'askeri Efendi hazretleri, Kuzât-ı Anadolu'dan birkaç nefer kadı selefleri olan Mehmet Said Efendi'den şikâyet idüb kendüleri Âsitâne'ye mülâzemette iken asla mülâzemeti olmayanların hilâf-ı kânûn ve mugâyır-ı hatt-ı hümâyûn ayaklarına mansıb gönderip mülâzemette olup menâsıba müstehak olan fukahanın mağdur olduklarını i'âm eyledikleri filhakika olmaküle hilâf-ı kânûn menâsıb tevcih edip tevcihi müstehak olanları sıfrulyed kalûb gadr olundukları vaki' ise tevcih eylediğine asıl mansubdur ve tevcihle fuhakâ-i kuzâta gadr olunmuş ahvâllerini mübeyyin defter idüb huzûrunuza arz eyleyesiz deydü 3 Şaban 1085".

"İzzetli faziletli Anadolu Kâdi'askeri, hilâf-ı kânûn ve mugâyır-ı hatt-ı hümâyûn eğer bilâ mülâzemet tevcih olanlar ve eğer ecnebî olanları ve tensib olunanları 'an asl ilgâ idüb mülâzemeti olan müstehakikine tevcih idüb vukû' ve mülgât olanlara ne müddetten ve ne vehile tevcih olunmuş ise müstahak olanlara kezalik öyle tevcih idüb kânûn üzre temessüklerin veresiz deydü fi 28 Şaban 1085" (Nuruosmaniye Kütüphanesi (NOK), *Anadolu Kadıaskerliği Ruznamçesi (AKR)*, 5193/11, Vr. 1).

21 Mülâzemet: İlmiye teşkilâtına girişte beklenen zamanı ve bir görevden diğerine atanırken beklenen zamanı ifade etmektedir (bk. Beyazıt, *Osmanlı İlmiye Mesleğinde İstihdam*, 28). Bu çalışmada daha çok birinci anlamı ile kullanılmıştır.



bildiren rical tarafından da dile getirilmiştir.<sup>22</sup> Bu konudaki en ağır eleştirilerden biri Mustafa Âli tarafından yapılmaktadır. O, ilmiye teşkilâtının 1001/1592-3 yılından itibaren bozulduğunu rüşvet sebebiyle mülâzemet sisteminin tahribata uğradığını ve adam kayırmanın temel problem olduğunu ifade etmektedir.<sup>23</sup> Koçi Bey ise mülâzımlıkların iltimas yüzünden ehil olmayan kişilere verilmesinden Kadiaskerleri sorumlu tutmaktadır.<sup>24</sup> Yine Kadiaskerlerce gerçekleştirilen kadı ve müderris atamalarına ilişkin itirazlar sık sık dile getirilmektedir.<sup>25</sup>

Kadiaskerlerin görevlerini gereği gibi yerine getirmemeleri üzerine azledilmeleri ve bu azli takiben uygulamalarının denetlenmesi mümkün olmakla birlikte kaynaklarımızda bu gibi hususlara ait kayıtlara pek rastlanmamaktadır. Kadiasker teftişine dair en detaylı bilgilere Anadolu Kadiaskeri Sinan Efendi'nin Fatih camisinde devam eden ve sonunda temize çıkması ile sonuçlanan tahkikattan ulaşılabiliyoruz.<sup>26</sup> Burada Sadece Sinan Efendi değil Rumeli Kadiaskeri Bostan Efendi<sup>27</sup> ve İstanbul Kadısı Saçlı Emir Efendi'de (ö. 963/1555-6) teftiş edilmiş ancak hepsi temize çıkmıştır. Atâyi'nin belirttiğine göre bu üç âlim Rüstem Paşa'nın onlara şahsi kını yüzünden haksızlığa uğramışlardır.<sup>28</sup> Bu durum teftişin idari baskı aracı olarak kullanıldığını ancak davaya müdahil olunmadığını göstermektedir. Bir diğer Kadiasker yargılaması ise Şam kazasından ma'zul olan Kadı Şemseddin'in Rumeli Kadiaskeri Hâmid Efendi için yaptığı teftiştir.<sup>29</sup> Ancak bu teftişle ilgili detaylı bilgilere henüz sahip değiliz. Söz konusu kayıtlara ulaşılmaması ile sadece davaya konu olan hususlar hakkında değil verilen cevaplar ve şikâyete konu olan durumlardan yola çıkılarak ilmiye teşkilâtının işleyişi hakkında da kıymetli bilgiler edinmemiz mümkün olacaktır.

## 1. TEFTİŞ DEFTERİ

Bu araştırmanın konusu olan teftiş defterinin yazılış amacı belgenin giriş kısmında açıkça ifade edilmektedir: Buradan anlaşıldığına göre defteri kaleme

22 Bu bozulma ve sebepleri hakkında bir değerlendirme için bk. Yasemin Beyazıt, "XVI. Yüzyıl Osmanlı İlmiye Kanûnâmeleri ve Medrese Eğitimi", *Belleten* LXXVIII/283 (2014).

23 Gelibolulu Mustafa Âli, *Mevâ'idü'n-Nefâis Fi-Kavâ'di'l-Mecâlis*, nşr. Mehmet Şeker, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997), 314-316.

24 Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, nşr. Yılmaz Kurt (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 43.

25 Zeki Salih Zengin, "Osmanlı Medreselerindeki Gerilemenin Sebep ve Sonuçları Üzerine Bir değerlendirme", *Vakıflar Dergisi*, 26 (1997), 404.

26 Mehmet İpşirli, "Anadolu Kadiaskeri Sinan Efendi Hakkında Yapılan Tahkikat", 205-218.

27 Bostan Efendi 932/1526 senesinde mülâzemetle nail olmuş, 935/1529'de Bursa Molla Yegan Medresesi'ne müderris olarak görevlendirilerek ilmiye tarihine dahil olmuştur. Çeşitli medreselerde görev yaptıktan sonra sırasıyla Bursa, Edirne ve İstanbul Kadılığı görevinde bulunmuştur. 954/1547 senesinde önce Anadolu sonra Rumeli Kadiaskerliği görevlerine getirilmiştir. 16 Şevval 958/17 Ekim 1551 tarihine kadar bu görevde kalmış çeşitli müfettişlik görevlerinde bulunduktan sonra 27 Ramazan 977/5 Mart 1570 tarihinde vefat etmiştir (Nev'izâde Atâyi, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik Fi Tekmileti's-Şakâ'ik (Nev'izâde Atâyi'nin Şakâ'ik Zeyli)*, nşr. Suat Donuk, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), I: 527-531).

28 Veziriazam Rüstem Paşa ile Vezir Haydar Paşa arasındaki bir davada Haydar Paşa'nın haklı olduğuna hükmetmesi üzerine 1551'de görevinden alınmışlar ve haklarında davalar açılmıştır (Atâyi, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 529).

29 Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivleri (BOA), *Topkapı Müzesi Arşiv Defterleri (TS.MA.d)*, 5789/1, Vr. 003.

alanın denetlenmesi için hükm-i şerif uyarınca teftiş meclisi kurulmuştur. Teftiş esnasında davacıların davaları yazılmakta ve bunlara detaylı cevaplar verilmektedir. Teftiş edilen kişi (aşağıda makamı ve kendisi hakkında tartışmaya yer verilmiştir) teftiş esnasında verdiği cevapların olduğu gibi yazılıp yazılmadığını kontrol amacıyla kayıtları görmek istemekte ve kayıtların bir örneğini de talep etmektedir. Ancak talebi kabul edilmediğinden şikâyetçilerin ifadelerini ve verdiği cevapları kendisi ayrıntılı olarak kaydetmiştir. Elimizdeki belge teftişe tâbi tutulmanın kendi tuttuğu kayıtları ihtiva etmektedir. Asıl teftiş metnine ise yapmış olduğumuz araştırmalar sonucunda henüz ulaşamadık.

Teftiş belgesinde, belgenin tarihi ve kim tarafından kaleme alındığına dair net ifadeler bulunmamaktadır. Bununla ilgili gerek metnin içeriğinden gerekse Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı'ndan elde edilen bilgiler doğrultusunda yorum yapmak mümkündür. Dört varak-yedi sayfadan oluşan belge, Türkiye Cumhuriyeti, Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivlerinde Topkapı Müzesi Arşiv Defterleri kataloğunda 5789 numara ve 21 Safer 974/7 Eylül 1566 tarihi ile kayıtlıdır. Ancak belgenin içerisinde bu net tarih zikredilmemiştir. Arşiv kayıtlarında Topkapı Sarayındaki belgelerin çuvallar içerisinde tarihlenmiş ve mühürlenmiş olduğu, bu çuvallardan çıkan belgelerin kataloglanırken bu tarihlerin esas alındığı belirtilmektedir. Teftiş evrakı muhtevasında net tarih bulunmasa da tarihlendirmede kullanılacak birtakım bilgiler bulunmaktadır. Bunlardan birisi önceki Kadıaskerlerden bahsederken ismi geçen Rumeli Kadıaskeri Muhyiddin Çelebi<sup>30</sup> (ö.1548) diğeri ise Anadolu Kadıaskeri Mevlânâ

30 Muhyiddin Çelebi, ilk Şeyhülislam Molla Fenarî'nin torunlarından. Çeşitli medreselerdeki müderrislik görevinden sonra kadılık mesleğine geçerek 925/1519'da Edirne, 926/1520'de İstanbul kadılığına getirildi. 929/1523'te Anadolu Kadıaskeri, 930/1524'te Rumeli kazaskeri oldu. Bu görevde iken Vezirîâzam Pîrî Mehmed Paşa yerine Vezirîâzam olmak isteyen Hain Ahmed Paşa'nın tertibiyle, Mısır'dan vaktiyle sürülenlerden rüşvet alıp gitmelerine izin verdiği yolunda yapılan şikâyetleri teftişe görevlendirildi. Kaynakların belirttiğine göre Hain Ahmed Paşa taraftarı olan Muhyiddin Çelebi bu soruşturmada adaletsiz davranmış ve teftiş Pîrî Mehmed Paşa'nın aleyhine sonuçlandırmıştı. Pîrî Mehmed Paşa'nın hizmetinde bulunmuş olan Celâlzâde Mustafa Çelebi bu olay dolayısıyla, Muhyiddin Çelebi'nin zulüm ehline tâbi olarak "nakd-i adli zâyî ettiğini" yazar. Ancak bu iktidar mücadelesinde Hain Ahmed Paşa'nın uzaklaştırılıp vezirîâzamlık makamına Makbul İbrâhim Paşa'nın tayinini desteklediği anlaşılan Muhyiddin Çelebi, daha sonra Molla Kâbız olayındaki yetersizliği sebebiyle İbrâhim Paşa'nın ve Padişahın gazabına uğradıysa da görevini sürdürdü. Fakat Molla Kâbız'ın iddialarını Anadolu kazaskeri Kadîrî Çelebi ile birlikte şerh olarak reddetme hususunda yetersiz kalmaları Muhyiddin Çelebi'nin prestijini çok sarstı. Vezirîâzam Ayas Pâşâ'nın vefatı ile (1539) yeniden nüfuzunu arttırmaya başladı. 949/1543'te Şeyhülislam oldu. İki yıl on ay bu makamda kaldıktan sonra yaşlılığı sebebiyle ve kendi arzusuyla görevinden ayrıldı. (Müstakimzade Süleyman Saadeddin, *Devhat ül-Meşayih, Osmanlı Şeyhülislamlarının Biyografileri* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978), 22-23; Mehmet İpşirli, "Fenarîzâde Muhyiddin Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 340).

Sinan Efendi'dir<sup>31</sup> (ö.1578). Muhyiddin Çelebi 1524-1539 tarihleri arasında Rumeli Kadiaskerliği, Mevlânâ Sinan ise 1547-1551 tarihleri arasında Anadolu Kadiaskerliği yapmıştır. Dolayısı ile söz konusu defterin bu tarihlerden sonraki bir döneme aidiyeti kesindir. Defterin kataloğunda yer alan 974/1566 tarihinin doğru olması teftiş defterinin içeriğindeki bilgilerden de hareketle muhtemeldir.

Müphem olan diğer konu defterin kime ait olduğudur. Teftiş konularına bakıldığında büyük bir kısmının kadı ve müderris atamaları ile alakalı olduğu görülmektedir. Söz konusu atamaların belgenin kaleme alındığı devirde üç makamın uhdesinde olduğu bilinmektedir. 300 veya 499 akçeye kadar kadılıklar ile 40 akçeye kadar müderris atama arzları Kadiaskerlerin uhdesinde, 500 akçelik Mevâlî kadılıkları ile 50 akçe ve üzeri müderris atama arzları Şeyhülislâm görev sahasında bulunmaktadır.<sup>32</sup> Bu bilgilerden hareketle defterde şikâyete konu olan atamalar Kadiasker'in yetki sahasında bulunan kadılıklar ve medreselerdir. Ayrıca defterde birkaç yerde geçen "bu fakîrin tezkirecisi"<sup>33</sup> tabiri de tezkirecinin<sup>34</sup> kadiasker'in yardımcısı olmasından dolayı Kadiaskere ait olduğunu ispatlamaktadır. Defterin Rumeli Kadiaskerine ait olduğu ise kadılıklar ile medreselerin buldukları yerlerden (Edirne Çukacı Medresesi, Gelibolu Saruca Paşa Medresesi, Siroz, Dimetoka, Malkara, İstanköy, Hurpeşte kazâları...) ve metinde geçen "Anadolu Kadiaskerine gönderelim müşâvere edelim", "Anadolu Kâdiaskeri ile ma'hâ imtihan edib"<sup>35</sup> gibi ifadelerden anlaşılmaktadır.

Teftiş belgesinin katalog tarihi olan 21 Safer 974 / 7 Eylül 1566 tarihinde görevde bulunan Rumeli Kadiaskeri Çivizâde Damadı Hâmid Efendi'dir.<sup>36</sup> Nev'izâde Atâ'î ve İlmiye Salnamesi kayıtlarına göre Şevval 964 / Temmuz-Ağustos 1557 tarihinden 3 Rebiülâhir 974 / 18 Ekim 1566 tarihine kadar Hâmid Efendi Rumeli Kadiaskerliği makamında görev yapmıştır. Katalog tarihinin teftiş tarihi olarak kabul edilmesi durumunda teftişin, Ebussuud Efendi'den sonra

31 Mevlânâ Sinan Efendi, 893/1488 tarihinde dünyaya geldi. 928/1522'den itibaren müderrislik, 946/1539'dan itibaren kadılık yaptı. Şâban 954/1547'de İstanbul kadısı ve on gün sonra Anadolu kazaskeri oldu. Kanûni Sultan Süleyman ile birlikte Elkâs (Tebriz) seferine katıldı (955/1548). Değirmen (âsiyâb) vak'ası sırasında (Şâban 958/Ağustos 1551) Rumeli kazaskeri ve İstanbul kadısı ile birlikte görevinden azledildi. Bu arada hacca giden Sinan Efendi, hakkında yapılan teftiş sonunda temize çıktı. Rebiülâhir 969/Aralık 1561'de Süleymaniye Dârülhadisi müderrisliğine tayin edildi. Ebüssuûd Efendi'nin vefatı üzerine (982/1574) şeyhülislâmlık makamına geçmesi yönündeki teklifi kabul etmedi. Safer 983/Mays 1575'te yaşlılığı sebebiyle vazifeden ayrıldı ve 12 Safer 986/20 Nisan 1578 tarihinde İstanbul'da vefat etti (Eyüp Said Kaya, "Sinan Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 229).

32 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, 159; Kılıç, *Osmanlı İlmiye Teşkilâtında İstihdam ve Hareket*, 227; Beyazıt, *Osmanlı İlmiye Teşkilâtında İstihdam*, 10.

33 BOA, *TS.MA.d*, 5789/1, Vr. 002.

34 Tezkireci: Kadiasker kaleminin amiri olup kadıların tevcih beratları bu kalemden çıkardı (Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, 158).

35 BOA, *TS.MA.d*, 5789/1, Vr. 003.

36 Hamid Efendi, 900/1594 yılında Konya'da doğdu. Çivizâde Muhyiddin Efendi'nin öğrencisi ve damadı oldu. Tezkirecilik görevinden sonra çeşitli medreselerde müderrislik yaptı. 963/1556 yılında İstanbul kadılığına ve sonrasında Rumeli Kadiaskerliğine (964/1557) getirildi. Dokuz buçuk yıl bu görevde kaldı. Sekiz yıl süren ma'zûliyetten sonra Şeyhülislam makamına Ebussuud Efendi'den sonra getirildi. Bu görevde iken 3 Şâban 985/16 Ekim 1577'de vefat etti (Atâ'î, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 764-766).

Şeyhülislâmlık makamına getirilen, o dönemde Rumeli Kadıaskeri olan Hâmid Efendi'nin Rumeli Kadıaskerliği döneminde yapılmış olması gerekmektedir.

Teftiş tarihi Kanuni Sultan Süleyman'ın ölümünden (20 Safer 974/ 6 Eylül 1566) bir gün sonrasını göstermektedir. Hâmid Efendi, Kanuni'nin son seferi olan Zigetvar seferinde bulunmuş ve Belgrad'da iken emekliye sevk edilmiştir.<sup>37</sup> Emekliye sevk edilmesinin bu teftiş sonucu olup olmadığı belirsizdir. Ancak Selaniki'nin belirttiğine göre Zigetvar seferinden dönülürken Kanuni Sultan Süleyman zamanındaki içki yasağının devam etmesini isteyen Hâmid Efendi'nin bu yüzden yeni Padişah II. Selim tarafından görevden alındığı rivayet edilmektedir.<sup>38</sup> Eğer anlatılan olay doğruysa, Kadıaskerin böyle bir sebeple görevden alınması huzursuzluğa yol açabileceğinden görevden alınması için daha makul bir sebep bulunması gerekecektir. Bu gerekçenin teftiş neticesi elde edilmek istenmesi mümkündür. Belgenin girişinde yazılı gerekçesi olarak teftişe gelenlerin mahkeme tutanaklarını vermemeleri gösterilmektedir. Hâmid Efendi'nin azil tarihi de 18 Ekim 1566 tarihi olduğundan azlin gerekçesi olarak söz konusu teftişin gösterilmesi ihtimal dahilindedir.

Bununla beraber teftiş belgesinde geçen Mevlânâ Muhyiddin'in yargılanmasında geçen "azlimizden 1 ay önce risale getirdi"<sup>39</sup> ifadesinden hareketle defteri kaleme alan Kadıaskerin katalog tarihinde görevde olmadığı yorumu gündeme gelmektedir. Bu durumda ise defterin Abdurrahman Efendi'ye veya Bostan Efendi'ye ait olma ihtimali doğmaktadır. Abdurrahman Efendi'nin 964/1557 Bostan Efendi'nin ise 958/1551 tarihinde Rumeli Kadıaskerliği'nden ayrıldığı<sup>40</sup> düşünüldüğünde katalog tarihinin teftiş tarihinden en az 10 yıl sonrasını gösterdiği düşünülmelidir. Bu durumda katalog tarihinin evrakın temize çekildiği tarih olma ihtimali göz önüne alınmalıdır.

Nihayetinde defter hangi Kadıaskere ait olursa olsun ilmiye teşkilâtı açısından kıymetli bilgiler içermektedir. Bu bilgiler defter içerisinde şikâyet edenlere göre belli başlıklar altında incelenmiştir. Birinci başlıkta müderrislerin, ikinci başlıkta kadıların, üçüncü başlıkta henüz mansıba girmemiş mülâzım zümresinin davaları incelenmiş son kısımda ise müezzin, mütevellî, seyyid ve müteferrika zümresinin davaları kaydedilmiştir.

Metin tahlil edildikten sonra metnin sonuna "çeviri metin" eklenmiştir. Bu işlem gerçekleştirilirken mümkün olduğunca asıl metne sadık kalınmış, isimler günümüzde söylendiği şekilde ancak kelime sonlarındaki sessiz harfler yumuşatılmadan Ahmed, Mehmed gibi verilmiştir. Asıl metinde olmayan

37 *İlmiye Salnamesi (Osmanlı İlmiye Teşkilâtı ve Şeyhülislamı),* nşr. Seyit Ali Kahraman-Ahmed Nezhil Galitekin-Cevdet Dadaş (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), 326.

38 Selâniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selâniki,* nşr. Mehmet İpşirli (Ankara: TTK, 1999), 1: 52.

39 BOA, TS.MA.d, 5789/1, Vr. 003.

40 Atâyi, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik,* 469.

noktalama işaretleri eklenmiş, ayrıca olub, olân geri, edib, görülmâsı, virilmâsı, eyledüğü gibi kelimeler okuyuşu kolaylaştırması amacıyla günümüz kullanımına uygun olub, olan, geri, edib, görülmesi, verilmesi şeklinde ifade edilmiştir.

## 2. MÜDERRİSLERİN ŞİKÂYET KONULARI VE VERİLEN CEVAPLAR

İstanbul Efdalzâde Medresesi'nden 40 akçe ile ma'zul olan Mevlâna Şemseddin Efendi, medresenin vakfiyesine uyulmadığını, vakfiyede müderrisliğin kendisine şart kılındığı halde elinden alındığını, 42 aydır ma'zul olduğunu ve bu süre içerisinde istediği iki medresenin kendisine tevcih edilmeyip başkalarına verildiğini söylemektedir. Ancak ondan medrese vakfiyesinde bahsettiği durumu kanıtlaması istendiğinde, bunu gösteremediği ve diğer iki medreseye atanan kişilerin ise daha ehil kişiler olduğu cevaben belirtilmiştir.

Edirne Çukacı Hâci Medresesi'nden ma'zul olan Mevlâna Hasan, 32 aydır ma'zul olduğunu belirtmekte istediği medresenin talep ettiği halde kendisine değil de 6 ay mülâzemeti olan Mevlânâ Alâeddin'e verilmesini şikâyet etmektedir. Verilen cevapta daha az mülâzemeti olmasına rağmen Alâeddin'in müderris olarak atanmasının hayatta olan vâkıfın şartı olduğu ifade edilmektedir.<sup>41</sup>

Gelibolu Saruca Paşa Medresesi'nden 48 aydır ma'zul olan Mevlânâ Şüca', istediği Sultan Murad Han Medresesi'nin kendisine değil Ahizâde'ye verilmesini şikâyete konu etmektedir. Ancak Ahizâde'nin imtihan sonucu ehil olduğunun anlaşıldığı ve bu sebepten İstanbul'a arz olunarak görev verildiği belirtilmiştir.<sup>42</sup>

Mevlânâ Carullah, İznikmid'de (İzmit) bir medreseden 20 akçe ile ma'zul olup 25 akçe ile İstanbul ve Edirne'de boşalan medreselere atanamamasını davaya konu etmektedir. Kadiaskeri kendi mülâzımlarını hak etmedikleri halde atamakla suçlamaktadır. Kadiasker verdiği cevapta ilmiye teşkilâtının kuralları gereği işlem yaptığını belirtmektedir. Kadiasker bu kurallar ile kenar medreselerinden<sup>43</sup> ma'zul olanlara iç-il<sup>44</sup> de terakki ile medrese verilemeyeceğini ve Anadolu medreselerinde görev alması dolayısıyla Rumeli'de bir medreseye atanamayacağını hatırlatmaktadır. Ayrıca müderris olarak atananların imtihan edilerek belirlendiğini dolayısıyla iç-il medreselerine atanmayı hak ettiklerini ifade etmektedir.<sup>45</sup>

## 3. KADILARIN ŞİKÂYET KONULARI VE VERİLEN CEVAPLAR

İstanköy kazasından 50 akçe ile ayrılmış olan Alaeddin, bazı kötü niyetli kişilerin şikâyetleri ile süresinin bitmesine iki ay kala azledildiğini 17 aydır ma'zul olduğunu

41 BOA, TS.MA.d, 5789/1, Vr. 001.

42 BOA, TS.MA.d, 5789/1, Vr. 001.

43 İç-il medreseleri dışındaki diğer medreseler.

44 İç-il medreseleri; İstanbul, Edirne ve Bursa şehirlerinde bulunan medreselere verilen isimdir. İçil medreselerinden mezun olmanın en önemli avantajı Sahn medreselerine atanma şansına sahip olmaları ve buradan 500 akçeli mevleviyet kadılıklarına ve Kadiaskerlik ile Şeyhülislamlık makamlarına ulaşma imkanı tanınmasıdır.

45 BOA, TS.MA.d, 5789/1, Vr. 001.

ifade etmekte ve talep ettiği Malkara ve Hayrabolu kazalarının kendisine tevcih edilmediğinden şikâyet etmektedir. Verilen cevapta, rûznâmede<sup>46</sup> müddetinin bitmesine yakın bir zamanda şikâyet edildiği için görev süresinin bitmesinden 2 ay önce azledilmesinin arz edildiği kayıtlı denilmektedir. Dolayısı ile 2 ay önce azledilmesinin hukuki zemininin olduğu belirtilmektedir. İsteddiği kazâların ise kendi hakkı olmadığı, Malkara kazasının 70 akçe ile Hayrabolu kazasının ise 80 akçe ile başkasına tevcih kılındığı belirtilmiştir.<sup>47</sup>

Mevlânâ Hüsrev, 35 akçe ile Hurpeşte kadısı iken 40 akçe ile Usked? kazasına atanmıştır. Ancak sancak beyi ondan şikâyetçi olmuş, kazanın nizamsız ve boş olduğunu bildirdiği için kaza, 30 akçe ile başkasına verilmiştir. Kadı Hüsrev yapılan suçlamaları kabul etmekte, şikâyetçi olmadığını bildirmekte ancak müfettiş defterinde durumu bilinmeyenlere “mansıb yoktur” denildiği için halini bildirmeye geldiğini ifade etmektedir.<sup>48</sup>

Mevlânâ Muhyiddin, 10 yıl mülâzemeti olduğunu iç-il medresesine talip iken 35 akçe ile İpsala kazasına görevlendirildiğini belirterek davacı olmaktadır. Cevapta iç-il medresesine atanma hakkının olmadığı ve kenar medresesini de kabul etmediği yazılıdır. Semâniye müderrislerinden olan kardeşi Şemseddin, “kadılık verirsiniz kabul eder” dediği için İstanbul’a sorularak kadılığa atandığı belirtilmiştir. Ayrıca gelen kararda eğer kabul etmez ise yeniden değerlendirilmesinin uygun görüldüğü belirtilmektedir.<sup>49</sup>

Rahoviçe kadısı Şüca`, 14 aydır mülâzemette bulunduğunu, bu süre zarfında bazı kadılıkların boşaldığını ancak kendisine verilmeyi söylemektedir. Kendisine bu kadılıklara atanmayı talep edip etmediği sorulduğunda talep etmediğini ama mülâzemet ettiğini bildirmektedir. Verilen cevapta atanan kişilerin göreve daha layık kişiler olduğu ve ayrıca görevi talep ettikleri için onlara verildiği belirtilmiştir.<sup>50</sup>

Siroz Selçuk Hatun Medresesi’nde 20 akçe ile müderrislik yapmakta iken kendisine sorulmadan 30 akçe ile Köprülü kadılığına atanan Mevlânâ Sinan,

46 Rûznâme: Kadıasker tarafından tutulan, günlük kadı ve müderris atamalarını içeren defter.

47 Kazâların sınıflandırılması kazadaki hane sayısından yola çıkılarak kadının bir günlük yevmiesi hesaplanmak sureti ile yapılmıştır. Kadıaskerin atama yaptığı kazaların derecelendirmesi 30, 40, 45, 50, 60, 70, 80, 100, 130, 150, 200, 300, 400, 450 ve 499 akçe şeklinde yapılmaktadır. Bu derecelerden birinden ayrılan kadının bir sonraki görevinin normal silsile takip edildiğinde bir üst derece olması beklenmektedir.

48 BOA, TS.MA.d, 5789/1, Vr. 001.

49 BOA, TS.MA.d, 5789/1, Vr. 001.

50 Buradan kadıların göreve atanmak için bizzat başvuruda bulunmuş olmaları gerektiği anlaşılmaktadır. Furat, müderris atamalarında talipilerin kendilerinin mi başvuruda buldukları yoksa Kadıaskerler tarafından mı tespit edildikleri konusunun açık olmadığını ama adayların da başvurularının muhtemel olduğunu belirtmektedir (Ayşe Zişan Furat, “Fetih Sonrası Osmanlı Eğitim Anlayışının Şekillenışı: Klasik Dönem Müderrislik İmtihanları”, *Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (İstanbul’un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar)*, ed. Ömer Mahir Alper-Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 21). Ancak yukarıdaki ifadede başvuruda bulunması gerektiği açıkça ifade edilmektedir. Biz bunun kadı ve müderris atamaları için de geçerli olduğunu düşünmekteyiz.

Kadiasker'in kendi mülâzımlardan bir cahili Selçuk Hatun Medresesi'ne görevlendirdiğini, kendisinin ise korkusundan ses çıkaramadığını ifade etmektedir. Sonrasında bir medreseye atanmak şartı ile kazadan feragat (istifa) ettiğini, "düştüğü (boşaldığı) vakit verelim" deyip kendisini görevden aldığını ve boşta kaldığı için şikâyetçi olduğunu belirtmektedir. Verilen cevapta Kadiasker, kayınbabasının Sinan'ın kazayı istediğini söylediğini bunun üzerine kendi mülâzımlarından 34 ay mülâzemeti olan Ahmed'e Selçuk Hatun Medresesi'ni verdiğini ve Sinan'ın da bu durumu kabul ettiğini söylemektedir. 8 ay sonra geldiğinde medreseye atanmak istediğini, feragat edip imtihan olduğunu ve risale verdiğini ancak ona uygun bir medrese olmadığından beklemeye başladığını dolayısıyla bir haksızlık olmadığını iddia etmektedir.<sup>51</sup>

Mevlânâ İsa, 40 akçe ile Priştine kazasından müddetini tamamlamadan azledildiğini, 48 aydır mülâzemette olduğunu, bunun bir yılının mülâzemet müddeti olarak kabul edilebileceğini, diğer 3 yılı için haksızlığa uğradığını ve bu süre için kazanın gelirini istediğini belirtmektedir. Kadiasker, kadılık mahsulünü talep etmesinin şer'i olmadığını ve kendisinin bilgisizliğine delil olduğunu söylemektedir. Atama kayıtlarının tutulduğu rûznâmede Mevlânâ İsa hakkında şikâyet olduğu ve kanuna aykırı hükümlerinin bulunması sebebiyle azledildiği kaydedilmektedir. Bu delillerde hâlâ şüphe bulunmadığı, medreseye atanmak istediğini ancak mülâzemette bulunmasında da eksiklik olduğu bu yüzden atanmadığı belirtilmekte ayrıca teftiş meclisinde bir yıl istifasını itiraf ettiği zikredilmektedir.<sup>52</sup>

30 Akçe ile Ebulmarina kazasından ma'zul olan Abdullah, kadısı olduğu kale dizdarının ona iftira ettiğini ve onun isnadı üzere haksız yere azledildiğini, onun isnatlarının doğru olmadığına dair elinde temessukler bulunduğunu belirtmekte ve şahitgöstermektedir. Kadiasker cevabında, kale dizdarının onun hakkında "gece gündüz fisk üzere olup bazı kimseleri yalandan yere dava ederek cezalandırdığını ve halkın nefretini kazandığını" söylediğini ifade etmektedir. Şahitlerin de isnat olunan suçların bazılarını kabul ettiğini bazılarını da kabul etmediğini, bu sebeple dava sonuçlanana kadar yerine başkasının görevlendirildiğini belirtmektedir.<sup>53</sup>

Hurpeşte kazasından ma'zul olan Mevlânâ Şemseddin, 18 aydır ma'zul olduğunu, birçok kere talep ettiği mansıpların ona değil başkasına verildiğini söyleyerek şikâyetçi olmaktadır. Kadiasker ise atanmış kişilerin hem zaman olarak hem de ehil olma noktasında Mevlânâ Şemseddin'den daha layık olduklarını belirtmektedir.<sup>54</sup>

51 Furat, medreselere atanmada birden fazla talipli olması durumunda talipliler arasında seçim yapmak üzere imtihan yapıldığını belirtmekte, tek bir talibin yeteneklerini ve meziyetlerini ispat için yapılan bir imtihan kaydına rastlanılmaması dolayısıyla imtihanın talipliler arasında başarılı olanı belirlemek amacıyla yapıldığını düşünüldüğüne gerektiğini belirtmektedir (Furat, "Fetih Sonrası Osmanlı Eğitim Anlayışının Şekillenmesi", 20). Ancak buradaki ifadelerden henüz atanılacak medrese belli olmadan, herhangi bir medreseye atanmak için de bir sınav yapıldığı bilgisine ulaşılabilmektedir.

52 BOA, TS.MA.d, 5789/1, Vr. 001.

53 BOA, TS.MA.d, 5789/1, Vr. 002.

54 BOA, TS.MA.d, 5789/1, Vr. 002.

Girebene kazasından 12 aydır ma'zul olan Mevlânâ Nasuh, "bir buçuk yılım var iken müddeti doldu diye beni görevden aldılar" demektedir. Verilen cevapta altı aylık cezanın kürekçi<sup>55</sup> ve avarız<sup>56</sup> vergilerinin gecikmesinden dolayı<sup>57</sup> verildiği halde kaza isimleri ile tarihlerin bulunduğu, özet rûznâmede sehven bir yıl önce yazıldığı ve müddeti tamam oldu diye azledildiği kaydedilmiştir. Buradan anlaşıldığına göre bir buçuk yıl değil ama 12 ay önceden yanlışlıkla azledildiği kabul edilmiştir.<sup>58</sup>

Karadağ kazasından 19 aydır ma'zul olan Mevlânâ Mukarreb, istediği kazâlara atanmadığı için şikâyetçi olmaktadır. Başvurduğu ancak kabul edilmediği kazalara kadıaskerin kendi mülâzımını, tezkirecisini ve mücrim bir kişiyi atadığını belirtmektedir. Ayrıca her atamada imtihan istediğini ancak imtihan dahi edilmediğini eklemektedir. Kadıasker tarafından Mevlânâ Mukarreb'in iddialarının her birine ayrı ayrı cevaplar verilerek iddialarının asılsız olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Böğürdelen kazasına atanmak istediğinde onun 6 ay mülâzemetinin, atanmaların ise 18 ve 20 şer ay mülâzemetleri olduğu, davacı Mukarreb'in 12 ay mülâzemeti olduğunda atanmayı istediği zaman ise atanmış kişinin tezkireci olduğu ve 15 ay mülâzemetinden başka sefer-i hümayuna katıldığı belirtilmiştir. Pınarhisarı kazasına atamada, onun 9 ay mülâzemetine karşın atanmış kişinin cürmünün bilinmemesinin yanı sıra defterdarların padişah hizmetinde çalışkan dedikleri sebebiyle atandığı ve atanmış tüm kadıların asıl mülâzım, "mevâli-i 'izâm"dan mülâzım, olduğu belirtilmiş ancak Mukarreb'in Mevlânâ Hidâyet'in umumdan mülâzım olduğu belirtmiştir. Limni kazasına atanmış kadı, Mukarreb'in 20 akçeden ma'zul olmasına karşın, 25 akçeden ma'zul ve daha çok ilim ehli olduğu kayıt altına alınmıştır. İmtihan yapılmama nedeni ise atanmış kişilerin daha ehil olduğuna dair hiçbir şüphenin bulunmaması gösterilmiştir.<sup>59</sup>

Mevlânâ Sinan, rûznâmede "görev süresinin bitmesine 2 ay kala feragat etti" diye azledilmesinden şikâyetçi olmuştur. Kadıasker azledilmesine gerekçe olarak görev süresinin bitmesine 40 günü kaldığı halde görev yerinde değil de İstanbul'da olmasını göstermiştir. Kırk günde görev yerinde olmasına imkân olmadığı sebebiyle feragat etmiş sayıldığı bildirilmiştir.<sup>60</sup>

55 Kürek ve kürekçi vergisi, donanma ihtiyaç duyduğu zaman 50 hane başına bir kürekçi olmak üzere çıkarılıyordu. Kürekçi ihtiyacı giderildiğinde yerine bedel olarak para da alınabiliyordu (Halil Sahillioğlu, "Avâız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4: 108; Feridun Emecen, "Bedel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 4: 301; Mehmet Akif Aydın, "Osmanlı Ceza Hukuku", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 479).

56 Mali bir terim olarak avarız, 4 ile 50 haneden alınan, düzenli olmayan örfi bir vergidir. Genellikle savaş zamanlarında ihtiyaç duyulduğu zamanda toplanmıştır. Ancak sürekli yapılan savaşlar bu vergiyi de normal vergiler arasında dahil etmiştir (Sahillioğlu, "Avâız", 108).

57 Avarız vergilerinin toplanması, sefer zamanında gerekli okçu, kürekçi, beygir temini ve bunların nakli için iskelede at gemilerinin toplanması kadıların görevleri arasındadır (İlber Ortaylı, "Osmanlı Devleti'nde Kadı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 24: 72). Bunlarda aksama olması durumunda çeşitli yaptırımlar söz konusu olduğu gibi vergi toplamadaki başarı taltif sebebidir.

58 BOA, TS.MA.d, 5789/1, Vr. 002.

59 BOA, TS.MA.d, 5789/1, Vr. 002.

60 BOA, TS.MA.d, 5789/1, Vr. 002.



Aydos kazasından ma'zul Mevlânâ Sinan, Kadıaskerin menâsıb tevzî'inde adaletli olmadığından şikâyet etmektedir. Bu durumu örnekleri ile açıklamaktadır. Ona göre Yazıcızâde Mehmed 25 akçeden 50 akçe ile Zihne kazasına, Kara Recep 35 akçelik kazadan 100 akçe ile Budin kazasına, Behram isimli kadı ise 30 akçelik kazadan 60 akçelik kazaya atanmıştır.<sup>61</sup> Mevlânâ Sinan kendisinin Şeyhülislâm Efendi'nin<sup>62</sup> Kadıaskerliği döneminde tezkirecisi olduğunu ve Çorlu kazasına atanmayı istediğini ancak kadıaskerin kendi tezkirecisi, 30 akçe ile Silivri kazasından ma'zul Sinan'ı tercih ettiğini belirtmektedir. Yine İvranya kazası boşaldığında atanmayı talep ettiğini ancak mansıp alamadığını şikâyet etmektedir. Kadıasker verdiği cevabında ilmiye teşkilâtının işleyişi hakkında önemli hususları açıklamaktadır. Burada kimlere hangi vesileler ile terakki verileceği anlatıldıktan sonra şikâyete konu olan tüm atamalar hakkında tek tek tafsilatlı bilgiler verilmiştir. Yazıcızâde'nin Müfti Efendi'den mülâzım olduğunu, üstün vasıfta olduğu için terakki aldığını; Kara Recep'in Mevlâna Kemal Paşazâde'den mülâzım olduğunu, asla kendi mülâzımı olmadığını, 35 akçeden değil 50 akçe ile Drama kadılığından atandığını, Eskaradin? kazasının uç olup kimse gitmediği için 60 akçe görevlendirildiğini, oradan sonra 70 akçe ile Malkara kazasına sonra 80 akçe ile Hayrabolu kazasına, buradan da Budin kazasına kimsenin gitmemesi üzerine, onun terakki almaya hakkı olması ve uç yerlere devletin hükmünün gitmesi için 100 akçe ile atandığı belirtilmiştir. Behram kadı ise sâbık İstanbul kadısı Mevlânâ Hasan'ın mülâzımı olup terakki almayı hak etmiş bir kişi olduğu belirtilmiştir.

Şikâyete konu bir diğer atamada Seluri kazasından ma'zul olan Sinan, Defter-i Hakanî'de 35 akçe ile kayıtlı bulunan Çorlu kazasına atanmış ama şikâyetçi Sinan orayı 40 akçe ile istemiştir. İvranya kazası da yine 35 akçelik kaza olarak kayıtlı olduğu için arz olunmuştur. Şikâyetçi Sinan'ın ise yeterliliğine dair şüphe duyulmaktadır. Görev yaptığı her yerde şikâyetçileri eksik olmamıştır. Hatta teftiş meclisinde birçok kimse onun düğün edip uygunsuz şarkılar çaldırıldığını haber etmiştir. Bu yüzden terakki alamamıştır. Kadıasker verdiği terakkilerin rûznâmede örnekleri olduğunu ve terakki verilmesi için gerekli şartların sağlandığını belirtmektedir. Çoğu medreselere ise vâkıfın şartı ile müderris tayin ettiğini belirtmektedir. Ancak bu gibi tafsilatın rûznâmelerde yazılmasının gelenek olmadığını bildirmekte, terakki gerekçeleri için verilen battal arzlara bakılması gerektiğini, bunların ise müfettiş efendiye gösterilip teslim edildiğini kaydetmektedir. Kanun dışı bir atama yapılmadığını hatta vâkıf şartıyla mansıp alanların atamalarının ekine ilmiye tarikine girmemeleri gerektiğini yazdığını eklemiştir.<sup>63</sup>

61 Normal şartlarda silsile takip edilmeli ve 35 akçelik kazadan 40 akçelik kazaya, 30 akçelik kazadan 35-40 akçelik kazaya, 25 akçelik kazadan ise 30 akçelik kazaya atama olması beklenmektedir.

62 Ebussuud Efendi olmalıdır.

63 BOA, TS.MA.d, 5789/1, Vr. 002.

#### 4. MANSIBA GİRMEMİŞ MÜLÂZIM ZÜMRESİNİN ŞİKÂYET KONULARI VE VERİLEN CEVAPLAR

Mevlânâ Muhyiddin, 4 yıldır mülâzemette beklemekte olup Kadri Efendi'den nevbette<sup>64</sup> mülâzım olmuştur. İç-il medreselerinden birçoğu boşaldığı halde kendisine verilmediğini, Kadıaskerin mansıpları kendi mülâzımlarına ve başkalarına verdiğini, kendisinin mağdur edildiğini bildirmektedir. Cevapta İç-il medreseleri tevcih kılınırken imtihan yapıldığını ancak Muhyiddin Efendi'nin asla imtihana gelmediği, sadece kadıaskerin azlinden bir ay kadar önce bir risale getirdiği belirtilmiş, bu risalenin de onun tarafından yazıldığının anlaşılacağı bildirilmiştir.<sup>65</sup>

Vefat eden Mısır Kadısı Abdulkadir'in danışmentleri mülâzım olduklarını, kendilerine "karışıklık çıkarmamaları halinde mülâzım defterine kayıt olacakları" söylendiğini, sonra ise defterden isimlerinin silinerek "padişah size imtihan emreyledi" diye cevap verildiğini söylemektedirler. Cevapta Padişahın sefer-i hümâyûnda iken hepsinin mülâzım olmasını emrettiğini, seferden dönülünce tayin olsunlar dediğini, ancak onların anlaşmazlığı son bulmayıp uzadığı ifade edilmiştir. Sonrasında kendileri gelip anlaştıklarını bildirmişler, bu durum Anadolu Kadıaskeri'ne danışılmak istenmiştir. Tezkireci ise onların isimlerini yanlışlıkla mülâzım defterine yazarak temize çekmek için mücellide göndermiş, bu arada padişah ise imtihana tabi tutulmalarını istemiştir. Tezkirecinin hatası sebebiyle mülâzım defterine yazılan isimler mülâzım defterinden bu sebeple çıkarılmıştır.

İstanbul kadılığından ma'zul olup Semaniye medreselerinde müderris iken vefat eden Hasan Çelebi'nin, Edirne kadılığından emekli Mevlânâ Çelebi'nin ve Bağdat kadısı iken ölen Mevlânâ Kemal'in danışmentleri, zamana bakılmadan istihkakları ile 15 kişinin mülâzım alınıp, kalanlarının nevbet mülâzımı alınmaları doğrultusunda ferman verildiğini belirtmişlerdir. Kalanlar ise mülâzım alındığı zamanda tekrar isbata muhtaç olmamak için isimlerinin kayıt altına alınmasını istemişler ve kabul görülmüştür. Sonrasında ise Hasan Çelebi'nin mülâzımları yukarıda bahsedilen karara rağmen isimlerinin yazılmamış olmasını şikâyet etmektedir. Verilen cevapta, şikâyet edenlerin Anadolu kadıaskeri ile yapılan imtihan başarı gösteremeyenler oldukları bildirilmektedir.

#### 5. DİĞER KONULAR HAKKINDA DAVALAR

Kara Hasan isimli biri Canbaz Mustafa evkafında mütevellî olduğunu ve vakfiyede tedris ücreti olarak 13 akçe, talebe için 6 akçe öngörüldüğünü, vakfin

64 Nevbet: Belirli sürelerle ilmiye mesleğindeki kişilerin mülâzım alınması anlamını taşımaktadır. Her yedi yılda bir nevbet ilan edilmekle birlikte, bir zafer kazanılması, sefer-i hümâyûn, cülus gibi sebeplerle de nevbet ilan edilmiştir. (Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, 55; Beyazıt, *Osmanlı İlmiye Mesleğinde İstihdam*, 72.)

65 İmtihan risalelerinin imtihan esnasında mı yazıldıkları yoksa daha sonra mı derlenip toparlandıkları tam belli değildir. (Furat, "Fetih Sonrası Osmanlı Eğitim Anlayışının Şekillenmesi", 24.) Buradaki ifadeden anlaşıldığı üzere risaleler, verilen bir konu üzere atama öncesinde serbest bir şekilde de yazılmaktadır. Ancak risalenin ilgili kişi tarafından yazıldığının kanıtlanması için belli bir yerde gözetim altında yazmış olması önemlidir.

geliri müsait olduğunda ise ücretlerin 20 ile 10 akçe olarak uygulanmasının şart koşulduğunu ifade etmektedir. Buna dayanarak gelir müsait olduğunda 20 akçe verildiğini belirtmektedir. Gelir azaldığında ise İstanbul kadısı merhum Mevlânâ Saidi Çelebi'nin vakfın asli malından vermesini sonra vakfın mahsulünden alabileceğini gösteren hüccet<sup>66</sup> verdiğini, buna dayanarak müderrise yine 20 akçe verildiğini belirtmektedir. Böylece vakfın asli malından 34 bin akçe alınmıştır. Buhari isimli bir kadı müfettiş olarak gelince "vâkıfın şartına aykırı iş yapılmış" diyerek "verdiğin yerden al" diye bahsedilen miktarı Hasan'a ödetmiştir. Hasan bu durumu Dîvân'a götürmüş Anadolu Kadiaskeri Mevlânâ Sinan Çelebi müfettiş tayin olunmuş ve o merhamet ederek, "kendine değil, vakfa sarf eylediğinden mütevellilik yine ona verilsin ve harcadığı meblağı vakfın fazlalığından alsın" diye işaret buyurmuş ama "arz benim uhdemde değildir, Rumeli Kadiaskeri'nindir" demiştir. Kara Hasan, Rumeli kadiaskerinin ise arz etmediğini ve kendisine haksızlık yapıldığını ifade etmektedir. Verilen cevapta Rumeli Kadiaskeri tüm olanların kendi bilgisi dışında olduğunu vakıf malında 34 bin akçe zarar bulunduğunu, ma'zul olan mütevellinin hali bilinmeden İstanbul'a arz edemem diye zamanında karar verdiğini bildirmiştir.

Teftiş meclisinde bulunmayıp başvurusu olduğu anlaşılan Hayreddin, Grebene kazasından 25 akçe ile ma'zuldur. 35 akçe ile Lofça kazası sadaka buyrulduğunda Müfettiş Mevlânâ Şemseddin, Hayreddin için "Anadolu Kadiaskeri mahiyetinde olması gereken birisidir" demiş ve Anadolu Kadiaskeri ile konuşulduğunda o da bunu doğrulamıştır. Bu sebeple Anadolu'ya geçmesi gerektiğinden yeri başkasına verilmiştir. Ancak kendisi rûznâmede "feragat etti" diye yazıldığını ancak feragat etmediğini söylemiş ve mansıp istemiştir. Rûznâmeye bakıldığında tezkirecinin Anadolu Kadiaskerine sorulma isteğini yanlış olarak feragat hükmünde anladığı ve öyle yazdığı anlaşılmıştır. Dolayısıyla isteği yersizdir. Hatta Anadolu Kadiaskeri'ne başvurması gerekmektedir.

Kadiasker, Nâkibü'l-eşrâf hakkında kanuna aykırı dava yaptığı, ona hürmet etmediği ve mahkemeye çağırdığı gerekçesi ile şikâyet edilmektedir. Ancak Kadiasker bunu kabul etmemekte, kendisinin Seyyitlere uygun olmayan bir davranış yapmadığını söylemekte ve mahkemeye çağırmak için kimseyi göndermediğine dair yemin etmekte, bunların iftira olduğunu bildirmektedir.

Üsküb'lü Ömer isimli birisi bazı kişilerin kendisinden 30 bin akçe dava ettiğini bunun isbatı için yalancı şahitler getirdiklerini ancak kadiaskerin onları araştırmadan, kendisini nice zaman hapsedtiğini ve türlü eziyetler yaptığını belirterek şikâyet etmektedir. Cevapta şikâyetlerin şer'i olarak değerlendirildiği ve ona göre karar verildiği belirtilerek tekrar mahkeme talep ettiğinde "görülmemiş

66 Hüccet: Bir hükmün doğruluğunu kanıtlamak amacıyla ileri sürülen delil; (Yusuf Şevki Yavuz, "Hüccet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 445) kadı tarafından hukuki bir hadiseye dair düzenlenen vesika (M. Zeki Pakalın, "Hüccet", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983), 1: 865).

kanıtların var ise ona göre hüküm verilsin” denilmiş ancak yeniden dava edilmesini gerekecek belgeler sunulmamış ve “kanuna aykırı bir uygulama görülmemiştir” diye belirtilmiştir.

Bundan başka da nice kimseler gelerek kanun bilmemekten kaynaklanan itirazlar ettikleri bunların dava olarak görülmeleri bile gerekmezken itiraz edilmediği ve hepsinin şer’i olarak görüldüğü eklenmiştir.

## **6. TEFTİŞ DEFTERİNDE İLMİYE TEŞKİLÂTININ İŞLEYİŞİNE AİT UYGULAMALAR**

İlmiye teşkilâtının işleyişine ait uygulamaların bir kısmını kânûnnâmelerden, rûznâmçelerden, tarîk defterlerinden ve diğer atama kayıtlarından edinmek mümkündür. Ancak sistem içerisinde aksayan veya şikâyete konu olan uygulamaları tespit edebilmek için teftiş defterleri ayrı bir önemi haizdir. Şikâyet defterleri her ne kadar şikâyet ve bunlara verilen cevaplar açısından zengin bilgiler ihtiva etse de özellikle şikâyete konu durumların ifadesi esnasında ve bunlara verilen cevaplarda cârî olan sistemi açıklayan önemli bilgiler de içermektedirler. Bu açıdan incelenen defter dikkate alındığında ilmiye teşkilâtı hakkında aşağıdaki uygulamaların yürürlükte olduğu anlaşılmaktadır:

- Kânûn-ı kadîm ile kadı ve müderrislerin terakki alarak normal silsileden hızlı ilerlemeleri mümkündür. Ancak ilmiye kademeleri arasında hızlı ilerlemek için bazı durumlar şart koşulmuştur. Bu şartlar şu şekilde belirtilmiştir: Padişahın lütfuna nail olma, mevâli-i ʻizâmdan mülâzım olma, çalışkan ve ilim ehli olma, mehayif teftişinde görev alma, defterdarın yanında müfettiş olarak çalışma, şehzade şefaati, görev yerleri başka bir iş için lazım olup görevi elinden alınması durumunda, sefer-i hümayûna katılma, uç bölgesinde olan veya kimsenin tercih etmediği kazalarda görev alma, hakkında şikâyet gelmeyecek halkı memnun etme gibi durumlar terakki elde edilebilecek hususlar olarak ifade edilmiştir.
- Medreseye müderris tayinlerinde vâkıfın şartları belirleyicidir. Ancak bu şekilde görev alan müderrislerin ilmiye tarîkine girmemeleri için gerekli önlemler alınmış, bu müderrisler silsile dışında tutulmuştur.
- Kadılıktan medreseye atanmada medreseye atanmak istenen kişi tek kişi bile olsa sınava tabi tutulmaktadır.
- Aynı özelliklere sahip adayların bir medreseye talipli olmaları durumunda Kadıasker tarafından imtihan yapıldığı ve risale yazmaları istendiği görülmektedir.
- Atamaların tamamı İstanbul’da arz edilmektedir. Mevleviyet derecesine kadar kadı atamaları ile 40 akçeye kadar müderris atamaları Kadıasker yetkisi dâhilindedir. Ancak bu atamaların resmî geçerlilik kazanabilmesi için padişah onayından geçmesi gerekmektedir.

- Kenar medreselerinden ma'zul olanlara iç-il de terakki ile medrese verilmemektedir. İç-il medreselerinde görev yapmak ilmiye tarikinde önemli avantaj sağladığı için buralarda görev yapmanın şartları daha ağır olmuş, kenar medreselerinde görevli müderrisler iç-il medreselerinde görev yapmak istediklerinde ayrıca sınava tabi tutulmuşlardır.
- Kadılık görevinden sonra müderrislik görevine atanmak isteyenler tekraren imtihana tabi tutulmaktadır.
- Bir mansıba atanmak için mülâzemette beklemek ve boşalan görevleri takip ederek başvurmak gerekmektedir. Sadece mülâzemette bekleyerek hak kazanmak mümkün değildir. Hem mülâzemette olmak hem de boşalan mansıbı takip ederek başvurmak gerekmektedir.
- İlimiye mensupları hakkında şikâyet gelmesi üzerine soruşturma sonuçlanana kadar görevden el çektirme yapılabilmektedir.
- Anadolu ve Rumeli Kadiaskerliği'nin hangisinde görev yapılıyorsa göreve orada devam etmek gerekirken, farklı kadiaskerlik bölgesine atama tespit edildiğinde görev sonlandırılmaktadır.
- Atamalarda dereceler arası sıralamaya dikkat edilmektedir. Şikâyetlerin önemli bir kısmını sıralamaya uyulmadığı iddiası oluşturmaktadır.
- Sancak beyi, kadıların görev yapmamasından şikâyetçi olabilmekte ve Kadiaskere başvurarak görevden aldirabilmektedir.
- Kürekçi ve avarız vergilerinin geciktirilmesi görev süresinin kısaltılması cezasına sebep olmaktadır.
- İlimiye teşkilâtına ilişkin kayıtlar tarih ve isimlerin bulunduğu özet rûznâme ile bir de detaylı rûznâmeye kaydedilmektedir. Ancak atamaya ilişkin detaylar rûznâmelerde bulunmamaktadır. Atamaların detayları arz edildiği battal arzlar içindedir.
- Görev süreleri rûznâmelere zaman zaman yanlış kaydedilmekte ve bu yüzden mağduriyetler yaşanmaktadır.
- Mevâlî-i 'ızâmdan mülâzım olanlar asıl mülâzım olarak değerlendirilmekte, umumdan mülâzım olanlar ise ikinci derece önemli kabul edilmektedir.
- Bir kazaya veya medreseye başvuran kişilerin ehil olmaları hususunda kesin kanaat varsa sınav yapılmayabilmektedir.
- Görev yerinden uzun süre ayrılmak istifa olarak değerlendirilmektedir.
- Hakkında şikâyet olması terakkiye engel bir durumdur.
- Vefat eden mevâlî danışmendleri sınava tabi tutulmuş, geçemeyenler umumdan mülâzım için bekletilmiştir.
- Şikâyete konu olan hususlar aşağıdaki gibi gruplanmıştır:

- Vâkıfların şartlarına uyulmaması
- Hak etmeyen kişilere mansıpların verilmesi
- Mansıp verilirken mülâzemet süresine dikkat edilmemesi
- Kadiaskerlerin kendi mülâzımlarını tercih etmesi
- Kadiaskerlerin kendi tezkirecilerini tercih etmesi
- Düşmanlarının şikâyetleri üzerine azledilme
- İftira ile azledildiğini iddia etme
- Görevden alındığı için mahsul-ı kaza isteme
- İmtihan ile atanma istenildiği halde yapılmaması
- Hak ettiği halde terakki alamama
- Mülâzım defterinde isimleri yazılı olduğu halde atanamama
- Mülâzemet defterine isimlerinin yazılmasının unutulması
- Diğer müfettişlerin raporlarına itiraz
- Yalancı şahitlerin yeterince araştırılmaması.

## SONUÇ

Herhangi bir kurumun işleyişini ve bu işleyiş esnasındaki sıkıntıların neler olduğunu tespit edebilmek için ilgili kurum hakkında gelen şikâyetlerin ve bu şikâyetler sonucu yapılan tahkikatları içeren kayıtların incelenmesi önem arz etmektedir. Bu araştırmada da ilmiye teşkilâtının en önemli üyelerinden olan Kadiasker hakkında yapılan bir tahkikat ele alınmış ve sistemin işleyişine yönelik önemli bilgilere ulaşılmıştır.

Teftiş defteri içerisinde defterin ait olduğu tarihe, kişiye ve makama ait kesin hükümler bulunmamaktadır. Ancak yapılan incelemeler sonucunda defterin XVI. asrın üçüncü çeyreğine ait olduğu, Rumeli kadiaskeri hakkında yapılan bir teftişin kayıtlarını içerdiği ve kuvvetle muhtemel olarak Rumeli Kadiaskerlerinden Abdurrahman Efendi, Bostan Efendi veya Hâmid Efendi'den birine ait olduğu anlaşılmıştır.

Araştırma, ilmiye teşkilâtının işleyişi ve şikâyete konu olan hususlar hakkında önemli sonuçlara ulaşmıştır. Araştırmada kadı, müderris ve mülâzım zümresinin Kadiaskerin uygulamalarından şikâyetleri detaylı bir şekilde verilmiştir. Buna göre kadı ve müderrislerin şikâyetlerinin en önemli kısmını haksız olduğuna inandıkları atamalar teşkil etmektedir. Bu iddialar haksız bir şekilde görevden alınma, hak etmeyen bir kişinin göreve atanmasını ele alabildiği gibi yersiz terakkileri de konu edinmiştir. Atamalarda sınav yapılmadığı veya yapılsa bile sonucuna riayet edilmediği belirtilmiştir. Yine mülâzım zümresinde olanlar da haksız olarak mülâzım defterine kaydolmadıklarından veya isimlerinin bu defterden silinmesinden yakınmaktadır.

Kadiaskerin verdiği cevaplar incelendiğinde şikâyete konu olan uygulamaların hepsinin gerekçesinin detaylı olarak açıklandığı görülmektedir. Gerekçelerin büyük kısmı somut delillere veya ilmiye teşkilatına ait mevcut kurallara dayanmaktadır. Çok az atamada kadiaskerin somut olmayan delillere dayandığı ve atanmış kişinin daha ehil olduğunu belirttiği görülmüştür. Bu durumda sonuç olarak Kadiasker tarafından yapılan işlemlerin hukuka uygun olduğu sonucuna ulaşılabilecektir.

İlgili defterdeki kayıtlar şikâyete konu olan hususların neler olduğunu göstermenin yanında, özellikle Kadiaskerin şikâyetçilere verdiği cevaplarda, teşkilâtın işleyişine dair kıymetli bilgiler içermektedir. Bu cevaplarda ilmiye teşkilât mensuplarının terakki almaları için gereken şartlar ayrıntılı olarak ifade edilmiştir. Bir mansıba atanmada başvurular arasında öncelik sebebi olan durumlar açıkça belirtilmiş ve bu işlemlerin kânûn-ı kadîm icabı yapıldığı belirtilerek cârî olan kanun da açıklığa kavuşturulmuştur. Müderris atamalarında hangi şartlarda sınav yapıldığı ve kısıtlı da olsa sınavların çeşidine ilişkin bilgiler de sunulmuştur.

İlmiye teşkilâtı araştırmalarında henüz istenilen seviyede kullanılmayan teftiş defterlerinin araştırmalara daha fazla konu edilmesi teşkilâtın süreç içerisinde aksayan yönlerini daha net bir şekilde ortaya çıkarılabilecektir. Farklı dönemlere ait teftiş defterlerinin çalışmalara konu edilmesiyle süreç içerisinde şikâyete konu olan hususların gösterdikleri değişikliklerin tespit edilebileceği böylece ilmiye teşkilâtının süreç içerisindeki değişim ve dönüşümünün aydınlatılmasına önemli katkı sağlanacağı değerlendirilmektedir.

### Çeviri Metin

Dergâh-ı gerdûn iktidârdan bu fakîr kesîrû't-taksîrin teftîşî için hükm-i şerîf ve el hubbu'l-ımtisâl vârid olub imtisâla el-irâl'âlî meclis-i teftîşe vârilub teftîşe şurû' olundukda meclise gelenlerin kaziyeleri yazılmağa mübâşeret olunub akvalları tamâm-ı ma'lûmumuz olub mukâbelede 'ale't-tâfsîl cevâblar verilip ve rûznâmeden yazdıkları maddelerin ve istiksâ tarîki ile mesmû'ları olan maddelere dahî 'ale't-tâfsîl cevâb-ı şâfiyeler verilip lakin verilen cevâblar kema hüve'l-vaki yazıldı mı görelim dîdukde men' edib ve suret de taleb etdikde sûretde dahî vermedikleri ecilden meclise gelenlerin akvâlleri ve bu fakîrin mukâbelede vâkı' olan cevâbları 'ale't-tâfsîl yâzılmağa akdâm olundu. Ve rûznâmeden ve gayrıdan yazdıkları mâddelerin 'ale't-tâfsîl ihâtâsı mümkün olmamâğın cemî' vâkı' olan terakkîlerin cevâb-ı şâfiyesi dahî yâzılmaya akdâm olunub Âsitâne-i Sa'âdet'e irsâl olundu.

Âsitâne-i Sa'âdet'e mülâzemet iden tevâifden ve ğayrıden meclise gelenler bunlardır.

### Zümre-i Müderrisinden Gelen Mevlânâ Şemseddin Ki

Mahrûse-i İstanbul'da vâki' olan merhûm Efdalzâde Medresesi'ne sâbikâ yevmî kırk akçe ile müderris olup ma'zûl olmuştur. Pâdişâh-ı 'âlem-penâh hazretleri sefer-i hümâyûna buyurmazdan evvel medrese-i mezbûrenin vakfiyesinde "medrese-i mezkûre bana meşrûtdur" dîdûgumde "fi'l-vâki' meşrût ise senden alınmâs" demişler idi. Ba'dehû müddetim tamâm olıcâk sefer-i hümâyunda âhara tevcîh edib 'arz edib sadaka buyurulmuş idi. Ve seferden geldiklerinden sonra medrese-i mezbûre evkâfının muhasebesini gördürüb 'adem-i musâ'adesi ma'lûmu olmuş iken rakabeye hükm etmeyib geri âhara tevcîh etdi. "Üç buçuk yıldır ma'zûlin matlabında Kasım Pâşâ ve Çelebi ve Mustafa Pâşâ Medreseleri mahlûl olup bana tevcîh etmeyib aharlara verilmişdir" dîdükde, cevâb: Vakfiyenin mezmûnû önümüzde şer'ân sâbit olmayüb ve vâkif vakfiyede medrese şart etdiği kimesne mezbûr idûği dahî şer'ân sübût bulmâdığı ecilden âhara tevcîh olunduktan sonra banâ meşrût" deyû taleb eyledüğünde fi nefsi'l-emr meşrût idûği "şer'ile isbât et" dinledikde kabûl etmeyüb ellili medreseye tâlib olup ve evkâfın muhâsebesini ma'zûl kuzâtdan birine gör denildikde 'adem-i musâ'adesi fehm olunub lakin mütevellî-i vakf muhasebesini Mürtezika rakabe olunmasını talep etmeyib kadı Hanefi 'arz etmediği ecilden 'arz olunub rakabeye hükm olunmamışdır. Ve medrese tevcîh olunan müderris akçesi tamâma vâsıl olmâz denilib ne olur ise olsun deyû kabûl etmiş idi. Lakin mezbûr müderrisden suâl olundukda vech-i meşrûh üzere kabûlüne inkâr eyledi ve matlabında düşen Kasım Pâşâ ve Çelebi Medreseleri sadaka olunan kimesneler mezbûrdan ehak oldukları ecilden tevcîh olunmuştur. Ve Mustafa Pâşâ Medresesi bu hakîrin tevcîhi ile verildi. Lakin ol medreseye müderris olan dahî mezbûrdan ehakdır.

### Ve Mevlânâ Hasan

Ki yirmi beş akçe ile mahrûse-i Edirne'de Cukacı Hâcî binâ eylediği medreseden ma'zûldur. "İki yıl sekiz aydır ma'zûlun. Matlabında yine medrese-i mezbûre düştü. Yevmî yirmi beş akçe ile Dimetoka'da vâki' olan merhûm Mevlânâ Abdolvânî' Efendi Medresesi'nden ma'zul olup altı ay müddet-i mülâzemeti olan Mevlâna Alaaddin'e tevcîh eyledi" dîdükde, cevâb: Medrese-i mezkûrenin vâkifi hayy olup vakfiyesinden tevcîh-i medrese-i nefesine şartedib yevmî otuz akçe ile müşârun ileyh Alaaddin'e verilmesi murâdı idûgunu mahrûse-i mezbûre kadısı 'arz etdiğinden gayrı vâkif-ı mezbûre husûs-ı mezbûru bizzât gelib bu fakire 'ilam eyledikde mâ hüve'l-vâki' Pâdişâh-ı 'âlem-penâha 'arz olundukda ol zamânda medrese-i mezbûreye yevmî yirmi beş akçe ile müderris olan Mevlânâ Muslihiddine yer görülmesi emr olunub, halle kâbil Dimetoka'da merhûm Oruç Pâşâ Medresesi bulunub yirmi beş akçe ile sadaka buyurulub, yeri vâkif-ı mezbûr murâdı olan mezbûr Mevlâna Alaaddin'e yevmî otuz akçe ile ber mûcib-i şart-ı vâkif sakada buyruldu.



### **Mevlânâ Şücâ'**

Ki yevmî yirmi beş akçe ile mahrûse-i Gelibolu'da merhûm Sârûca Pâşâ Medresesi'nden ma'zûldur. "Dört yıldır ki ma'zûlun matlabımda câmi'i 'atîk kurbunda vâki' olan merhûm Sultân Murâd Hân teğammedellahu bi'l-gufrân Medresesi düşûb bana tevcih etmeyûb kasaba-i Seluri'de vâki' olan merhûm Pir Mehmed Pâşâ Medresesi'nden yevmî yirmi beş akçe ile müderris olub ma'zûl olan Ahîzâde'ye tevcih eyledi" didükde, cevâb: Mezbûr Ahîzâde imtihân edib kemâl-i istihkâk ile müstehak bulub mezkûr Şücâ' ile aslâ münâsebeti oldûğu ma'lûmumuz olduğu ecilden Âsitâne-i Sa'âdet'e 'arz olunub sadaka buyrulmuştur.

### **Mevlânâ Cârullah**

Ki Anadolu vilâyetinden İznikmîd nâm kasabada vâki' olan medresede yevmî yirmi akçe ile müderris olub ma'zûl olmuştur. "Mahrûse-i İstanbul'da ve mahmiyye-i Edirne'de benim matlabında yevmî yirmi beş akçe yâzar medreseler düşdü. Bana virmeyûb Kîmini kendi mülâzımlarına ve kîmini gayrılara tevcih eyledi" didükde, cevâb: Mezkûrun medresesi vilâyet-i Anadolu'da olub ve kenar medreselerinden ma'zûl olanlara iç-il'de terakki ile medrese verilmek kânûn olmayub ve ol medrese verilen kimesnelerin istihkâkları mezbûrdan ziyâde idûğu imtihân tarîki ile bu fakîrin yanında ma'lûm olmuştur.

### **Ve Tâife-i Kuzâtdan Gelen Mevlânâ Alaaddin**

Ki İstanköy kazâsından yevmî elli akçe ile kadı olub ma'zûl olmuştur. "Bazı ehl-i garaz kimesneler şekvalarıyla müddetinden iki ay dahî var iken 'azl edib bir yıl beş aydır ma'zûlun. Matlabımda Malkara ve Hayrabolu kazâları düşdü. Bana tevcih etmeyib âhara tevcih ettin" didükde, cevâb: Rûznâmeye nazar olundukda "müddet-i karîb olmağın 'azli buyuruldu" deyû mukayyed olub ve mezbûrdan şikâyetçiler dahî olub şikâyet edenler ehli garaz idûğu ma'lûmumuz olduğu ecilden, iki ayı dahî vâri iken 'arz olunub 'azli buyurulmuştur. Ve Malkara kazâsı yetmiş ile ve Hayrabolu seksen ile tevcih olunub sadaka buyurulmuştur.

### **Mevlânâ Hüsrev**

Ki kazâ-i Usked'den? yevmî kırk akçe ile ma'zûldur. Bundan esbak yevmî otuz beş akçe ile Hurpeşte Kadısı iken yevmî kırk akçe ile Ösek kazâsını tevcih edib sadaka buyurulub Ösek'e vâriüb üç ... hasıl olub cihet-i ma'îşetime hâsılı vefâ etmediğine sancak beyinden 'arz olmak üzere iken üç ... emr-i kazâ muhteldir deyû 'arz gelmeğın bî-hâsıl olduğu ecilden yevmî otuz akçe ile gayra sadaka olunmuş "hâliyen şikâyetim yok emma müfettiş defterinde hâli ma'lûm olmayânlara mansıb yokdur dedikleri ecilden hâlimi i'lâma geldim" dedi.

### **Ve Mevlânâ Muhyiddin**

Ki sâbıkan Edirne kadısı iken fevt olan Mevlânâ Bedreddin'in oğludur. "On yıl mikdârı müddet mülâzemetim olub iç-il medresesine tâlib iken banâ otuz beş akçe ile İbsala kazâsını tevcih etmişler" didükde, cevâb: İç-il medresesine istihkâkın yok idüğü ma'lûmumuz olub ve kenâr medresesini kabûl etmeyüb ve Semâniye Medreselerinin birine hâliyen müderris olan biraderi Mevlânâ Şemseddin "kazâ tevcih idûn kabûl ider" deyû i'lâm etmeğin Âsitâne-i Sa'âdet'e 'arz olunub "kadılık virülsûn kabûl etmez ise yine görüle" deyû emr olunmuştur.

### **Mevlânâ Şücâ'**

Ki on beş akçe ile Rahoviçe kazâsından ma'zûldur. "Bir yıl iki aydır ma'zûl mülâzemet iderîn zamân-ı mülâzemetimde bazı kadılıklar düşdü. Banâ vermeyüb âhara virdi deyüb matlabında düşen kadıkları talep etti deyû sual olunub talep etmedim amma mülâzemet vârir idim" didükde, cevâb: Zikr olunân kadılıklar, verilenlerin mezbûrdan zâtâ ve zamâna istihkâkları ziyâde olduğundan gayri talep etmişlerdir. Mezbûr talep etmemeğin aharlara tevcih olundu.

### **Mevlânâ Sinân**

Ki yevmî otuz akçe ile Köprülü kazâsından ma'zûldur. Bundan esbak mahrûse-i Siroz'da vâki' olan Selçuk Hâtûn Medresesi'ne yevmî yirmi akçe ile müderris iken râzî olmadı banâ yevmî otuz akçe ile Köprülü kazâsın tevcih edib medrese-i mezbûre kendi mülâzımlarının bir câhiline tevcih etti. Ben dahî havfımdam mezbûr kazâyı kabûl etdim. Ba'dehû 'azb? ve 'avârız getirmeğe geldiğimde yine yed-i âbid bir medrese tevcih etmek şartı ile mezbûr kazâdan ferâğat etdüm idi. "Düşdüğü vakit virelûm" deyüb beni meccânen ma'zûl etdi" didükde, cevâb: Mezbûr Sinân'ın kâynatâlığı mezkûrun kazâyı tevcihini i'lâm etmeğin tevcih olunub, sadaka buyurulub medrese bu fakirden nevbette mülâzım olub iki yıl on ay müddet-i mülâzemeti olan Pîr Ahmed'e yevmî yirmi akçe ile sadaka buyurulub merkûm Sinân dahî kazâ-i mezkûru kabûl edib sekiz ay tasarruf etdükden sonra 'azb? götürdüğünde yine medreseye tevcih edib kazâ-i mezbûrdan ferâğat edib medrese için imtihân olunub risâle virmişdi. Ol zamân hâline mülâyim medrese bulunmadığı sebebden verilmeyüb kazâ-i mezbûr âhara tevcih olunub mezkûr Sinân'ın medreseye istihkâkı olduğu sebebden düşdüğü ve ... medrese tevcih etmeğe müteveccih olmuş idik.

### **Mevlânâ İsa**

Ki Piriştine kazâsından kırk akçe ile ma'zûldur. "Müddetim tamâm olmadan 'azl edib dört yıldır ki ma'zûl gezerin. Bir yılın müddet-i mülâzemeti tut üç yıllık kazâ-i mahsûlin talep ederîn" didükde, cevâb: "Vech-i meşrûh üzerine kadılık mahsûlün talep etdüğün şer'i değildir ve senin cehline dahî delildir" dinildikde sonra rûznâmeye nazar olunub "hilâf-ı şer'i hüccetleri ve nakilleri olduğu 'arz olunub 'azl buyuruldu" deyû mukayyed bulunub zikr olunân hüccetler ve nakiller

bu fakirden taleb olundukda, ol zamân mezbûr kadının şikâyetçileri gelüb nice hilâf-ı şer'î imzâsıyla ve mührü ile hüccetlerin ve nakillerin getürüb görüb ma'lûmumuz olub 'arz olunub 'azl buyurulmuştur. Hâliyen zikr olunân hüccetleri ve nakilleri ihzâra kâbiliyyet yokdur denildi. Ve pâdişâh-ı 'âlem penâh hazretleri sefer-i hümâyundan gelince asla mülâzemetem gelmeyüb, ba'dehû birkaç gün gelüb, Edirne'ye bile vârmayüb mahrûse-i İstanbul'a gelindüğünde kazâya tâlib olmayüb, medreseye tâlib olub istihkâkı dahî ma'lûmumuz olmayüb, ba'dehû nice zamân yine mülâzemetem gelmemişdur. Dinledükden sonra mezbûr dahî meclis-i teftişde bir yıl ferâğatın i'tirâf eyledü.

**D\_05789\_0001\_00\_002**

### **Ve Masdarzâde Abdullah**

Ki otuz akçe ile Ebulmarina kazâsından ma'zûldur. "Kadısı olduğum kal'anın dizdârı banâ hilâf-ı vâki' bazı nesnelere isnâd edib 'arz etmeğîn, nâmahall olmâğîn "azl buyuruldu" deyû rûznâmede mukayyed olmuş, isnâd itdügü kaziyyeler hilâf-ı vâki' idügüne elimde temessuklerim dahî vârdır ve vilayet? yazan Mevlânâ Şis Efendi dahî isnâd olunân kaziyyeler, hilaf-ı vâki' idügü ma'lûmları olub i'lâm itmişlerdir" didükde, cevâb: Sa'âdetlû pâdişâh sefer-i hümâyûnda iken dizdârın 'arzi gelüb mezbûr, gece ve gündüz fışk üzere olub ve bazı kimesnelere mecruh edib ve meclisinde katl-i nefis olmağla halk müteneffir olub emr-i kazâda mürâca'at etmeyüb ahvâl-i kazâ muhtel idüğün 'ilam edib Âsitâne-i Sa'âdete 'arz olundukda memleketden irâk yerde olmâğîn tamâm-ı ma'lûm olunca memlekete ahvâli muhtel olmak ihtimâli ile 'arz olunub âhara verilmesi buyurulmuştur. Ve mezbûr Şis kadı dahî "isnâd olunan kaziyyelerin bazıları vukû'unu ve bazıları 'adem-i vukû'unu haber verdiler" deyû haber vermişdür ve elinde olan temessüklerine nazar olunub isnâd olunân kaziyyelerin da'vâsından ibrâ hüccetleri imiş.

### **Mevlânâ Şemseddin**

Ki yevmî otuz beş akçe ile Hurpeşte kazâsından ma'zûldür. Bir buçuk yıldır ki ma'zûldür. "Nice def'a matlubimda mansıplar düşdü banâ tevcih etmeyüb aharlara tevcih etmişdir" didükde, cevâb: Cem'i verilenler zâtâ ve zamâna müstahaklardır. Kemâl-i istihkâkları olduğu ecilden tevcih olunmuştur.

### **Ve Mevlânâ Nasuh**

Ki Girebene kazâsından ma'zûldür. "Müddetimden bir buçuk yılım daha var iken "müddeti tamâm olmuşdur deyû 'azl edib bir yıl mikdârî vârdır ki mülâzemet iderîn" didükde, cevâb: Altı ayı kürekçi ve 'avâriz eclîçün buyurulan halde dâhil olub ve kazâ-yı esâmisi ve târihleri hıfzî için olan icmâl rûznâmede bir yıl sehven mukaddem yazılmış bûlunüb müddeti tamâm oldu deyû 'arz olunub 'azl buyurulmuştur. Hâliyen mansıbı terakki ile istemeğîn mülâzemet üzere olmuşdur.

### **Ve Mevlânâ Mukarreb**

Ki yirmi akçe ile Karadağ kazâsından ma'zûldur. "Bir yıl yedi aydır ma'zûl mülâzemet iderîn zamân-ı mülâzemetimde güvâhla matlabımda kadılıklar düşûb bazını kendü mülâzımlarına ve bazını gayri mülâzımlara tevcîh edib beni mahrûm etdi. İki def'a Ferecik kadılığı düşdü. İkisini dahî kendü mülâzımlarına tevcîh etdi. Ve iki def'a Böğürdelen kazâsı düşûb bir sene de Kâdrî Efendi mülâzımına ve bir sene de kendü tezkirecisine tevcîh etdi. Ve Pınarhisar kazâsı düşûb bir mücrim kimesneye tevcîh etdi. Ve Limni kazâsı düşdü ânı dahî bir mülâzım olmâmiş kimesneye tevcîh etdi. Her birinde imtihân taleb etmişdim. Beni imtihân dahî etmedi" didükde, cevâb: Ferecik kazâsı evvel düşdüğü vakit mezbûrun altı ay mülâzemeti vâri idi. Ve verilen mülâzımın bir yıl sekiz ay müddet-i mülâzemeti vâri idi. Def'a-i sâniyede verilen istikâmetde ve diyânetde ve 'ilimde her vechle mezbûrdan ehak olmağın tevcîh olunub sadaka buyurulmuşdur.

Ve Böğürdelen evvel düşdüğü vakit mezbûrun altı ay müddet-i mülâzemeti vâri idi. Verilen mülâzımın bir buçuk yıldan ziyâde müddet-i mülâzemeti vâri idi. Ve hem diyâneti dahî mezbûrdan râcih idi. Def'ayı sâniyede mezbûrun bir yıl müddet-i mülâzemeti vâri idi. Ve verilen tezkireci olub sefer-i hümâyunu bile seferledüğünden gayrî bir yıl üç ay müddet-i mülâzemeti vâri idi. Ve Pınarhisar kazâsı düşdüğünde kendünün dokuz ay müddet-i mülâzemeti vâri idi. Verilen kimesnenin cerîmesin bilmeziz. Fevt oldu deyû yeri verilüb ve derfterdârlar mâl-ı pâdişâhî hizmetinde sâ'idir didikleri sebebden verilmişdir. Ve hem mansıb verilenler asıl mülâzımlardır. Mevâli-i 'izâmdan mülâzımlardır. Mezbûr mukarreb merhûm Mevlânâ Hidâyetin 'umûmundan mülâzım olmuştur. Ve Limni kazâsı düşdükte verilen kimesne ile zamânları mütekarrib idi. Lakin verilen kimesne yirmi beşden ma'zûl idi. Ve mezbûr mukarreb yirmiden ma'zûl idi. Misli ile istedüğü sebebden vech ve müstekım ehl-i 'ilm olmağın istihkâkı üzere tevcîh olunub Âsitâne-i Sa'âdet'e 'arz olunub sadaka buyruldu. Zâtlarında ve zamânlarında ve mülâzım oldukları maddelerde verilen menâsıba mezbûrdan ehak idüklerinde kıt'â iştibah olmâmağın imtihân olunmamışdır.

### **Ve Mevlânâ Sinân ki**

Delvine kazâsından ma'zûldur. "Beni rûznâmede iki ay kâlmağın ferâğat etdi deyû 'azl etmişsin. Ferâğat etmedüm deyû yemîn etdükde" cevâb: Rûznâme görüldükde müddetinden kırk gün kalmış bulunüb ve ol zamânda mezbûr kadılığında olmayüb Âsitâne-i Sa'âdet'de olmağın kırk günde kadılığına vârnağa kâbiliyyet olmadığı ecilden feragat etmişdir. Hâliyen yalân yere yemîn etmişdir. Ve ol zamân Âsitâne-i Sa'âdet'de olması feragatine delildir. Ve ol mikdar zamân tamâm addolunmâk dahî vâridir.

### **Ve Mevlânâ 'Imâd Sinân**

Ki otuz beş akçe ile kazâ-i Aydos'dan ma'zûldur. "Kâdiasker oldukları zamânda fakir otuz akçe ile İvranya kazâsından ma'zûl idim. Yevmî otuz beş akçe ile Aydos

kazâsı verilip kıdemle ma'zûl olub bir yıldır mülâzemet iderîn. Menâsib tevzî'inde 'adâlet üzerine olmayûb Yazıcızâde Mevlâna Mehmed'i yirmi beş akçelik kadılıktan ma'zûl bulûb terakkiler edib hâliyen elli akçe ile Zihne kadısıdır. Ve Kara Recep nâm kimesne otuz beş akçelik kazâda bulunûb suhtesi olmâğın terakkiler edib hâliyen yüz akçe ile Budin kadısıdır. Ve Behrâm nâm kimesneyi otuz akçelik kazâda bulup hâliyen altmış akçe ile Esferâdîn kazasından ma'zûldur. Ve bu hakîr, müftü efendi kadiasker iken tezkirecisi idim. Benden beş yıl sonra kendü tezkireci edildiği Sinân, otuz akçe ile kazâ-i Silivriden ma'zûl idi. Çorlu kazâsı düşdü taleb ettim, banâ tevcîh etmeyûb mezbûr Sinan'a tevcîh etdi. Ve İvranya kazâsı düşdü taleb ettim banâ tevcîh etmeyûb âhara tevcîh etdi" didukde, cevab: Ehl-i 'ilm ve sâlih ve mütedeyyin ve müstakim olub yollarıyla mevâlî-i 'izâmndan mülâzım olub ve hal-i pâdişâhîde sâ'yi olub kemâl-i istihkâkları olanlara iltifât-ı pâdişâhî olub terakkiler olmak kânûn-ı kadîm-i Pâdişâhîdir. Ve ba'zı kadılıklar vârdır ki uç ve bi-hâsıldır. Kimesne gitmemek sebebiyle silsile lâzım olub ve ba'zı kadılar müddeti ile ma'zûl olub terakkiyle verilmek lâzım olur. Ve ba'zı kadılıklarda mâl-ı Pâdişâhî olub nâzar lâzım olmâğla kadısı olana âhar yere terakki lâzım olub silsile olur. Ve ba'zı kadılıkların mâl-ı Pâdişâhiye sa'yi olub mal-ı Pâdişâhiye sâ'yi olanlara terviç için terakki lâzım olur. Ve ba'zı kadılıklar vâki' olub ol matlabda taleb bulunmaz. Eşfasında çok mülâzemet etmiş ba'zı kimesneler bûluna anların için silsile lâzım oldukda yolu ile mevâlî-i 'izâmndan mülâzım olanları ve kemâl-i istihkâkları olanları ve aslâ şikâyetçileri gelmeyenleri bildiğimiz üzerine vâkı' oldukça mâ hüvel-vâkı' Âsitâne-i Sa'âdet'e 'arz edib terakkiler buyrulur. EVELLA mezbûr Yazıcızâde Müfti Efendi'den mülâzım olub ilm-i salâh ve diyânet ve takva ile mevsûf olub düşdüğe kânûn üzere terakkiler olmuşdur. Ve merkûme Kara Recep, merhûm Mevlânâ Kemâl Pâşâzâde'den mülâzım olub aslâ bu fakirin suhtesi olmâmişdir. Ve 'âlâkası dahi yokdur. Kadiaskerlik sadaka buyurulduğu zamân otuz beşlikde olmayûb elli akçe ile Drama kadısı idi. Kazâ-i Eskaradin mahlûl olub uç olmağın, kimesne getmeyib yevmî altmış akçe ile mezbûra sadaka buyurulub kazâ-i mezbûrdan ma'zûl oldukda altı ay mülâzemet etdi. Sonra yetmiş akçe ile Malkara kazâsı sadaka buyurulub Malkara Kazâsı müfettişi ve emvâl-i pâdişâhi olan Mevlânâ Hüsrev lâzım olmağın seksen akçe ile Hayrabolu kazâsı sadaka olunub Budin kazâsı mahlûl oldukda uç bi-hâsıl olmâğın kimesne getmeyib terakkiye kemâl-i istihkâkı ma'lûmumuz olduğundan gayrı uç yerlere icrâ-yı şer'i için cerî ve müstakîm kadı lazîm olmâğın yevmî yüz akçe ile sadaka buyurulmuşdur. Ve mezbûr Behrâm dahi sabıkan Mahrûse-i İstanbûl kazâsından ma'zûl olan merhûm Mevlânâ Hasan Çelebi'den mülâzım olub gulâm-ı pâdişâhî ve maslahatgüzâr ve mustakîm ve her mertebede terakkiye istihkâkı ma'lûmumuz olmuş, ehl-i 'ilm olduğuna binâen düşdüğe kânûn-ı pâdişâhî üzere terakki buyurulmuşdur. Ve bu fakirin tezkireciliğinden mülâzım olub yevmî otuz akçe ile Seluri kazâsından ma'zûl olan Sinân, Çorlu mahlûl oldukda, çorlu kazâsı defter-i hâkânide yevmî otuz beş akçe olub ve mezkûrun matlabı dahî otuz beş akçelik olub merkum 'Imâd Sinân kırk akçe ile taleb edib ve defterdâr efendiler mal-ı pâdişâhî husûsunda ber-

vech-i el-'adile mezkûr Silivri'den ma'zûl olan Sinân'ın sa'yi ve kifâyeti vârdır deyû taleb edib ve kemâl-i istihkâk ile müstehak olduğuna binâen defter-i hâkânide mukayed oldûğu üzere yevmî otuz beş akçe ile Âsitâne-i Sa'âdet'e 'arz olunub sadaka buyuruldu. Ve İvranya kazâsı defterde otuz beş akçe olmağın yine otuz beş ile 'arz olunub sadaka buyurulmuşdur. Ve mezbûr 'Imâd Sinân'ın diyânetine 'itimâdımız olmayûb her yere ki kadı ola şikâyetçileri eksik olmayûb ve bazı kazâya ya istihdâm olundukda mütehâssımız mezbûrun kazâsından dahî değiliz zîrâ istikâmeti yokdur. Beyne'n-nâs ehad-ı mütehasımına meyl ile meşhûrdur didûkleri sebebden terakkî olunmadı. Hatta meclis-i teftişde nîce kimesneler mezbûr 'Imâd Sinân "dûğün edib 'alâniyete menhî çalkûlar çaldırılmışdır" deyû muvâcehesinde haber vîrdiler. Ve rûznâmede dahî bunun emsâli nîce terakkiler vârdır. Bazısı nûrhadeka? saltanat-ı şehzâdeler hazretleri Teâlâ bekâühüm şefâ'at-nâmeleriyle ve bazısı hân şefâ'atiyle ve bazısı mal-ı Pâdişâhiye müfettiş temyiz etmekle ve bazısı mehânif teftişine istihdâm ile ve bazı vilâyet yâzmağa emr olunmak ile ve müfettiş mal-i pâdişâhî olanlara ve mâl-ı Pâdişâhiye sa'yi olanlara tervîc için terakkiye 'arzları ve terbiye nâmeler virmek ile ve bazıların zâtâ ve zamâna istihkâkları ile ve bazının yerleri lâzım olmağla ve sefer-i hümâyûna tevcîh buyuruldukda kâbil-i kadılıklar olub talebler dahî olmayûb yirmi beş ve otuz ve kırk akçe kadılıklara taleb olub rikâb-ı hümâyûnda mülâzemet idenler kandeliği ma'lûm olmayanlardan mukaddem olmağın emr-i pâdişâhi ile nice silsileler vâki' olmuşdur. Ve nice medreseler ber-mûcib-i şart-ı vâkif 'arzları ile ve terbiyenâmeler ile istihkâkları üzere 'arz olunub sadaka buyurulmuşdur. Ve lakin bu makûle tafsilât rûznâmelerde tahrîr olunmak mu'tâd olmâyûb bizden evvel gelenlerin rûznâmeleri hod dahî îcâz üzeredir. Ve terakkiler için vâki' olan 'arzların ekseri bunda kalân battal 'arzlar içinde bulûnub müfettiş efendiye gösterilib teslim olunmuşdur. Ve aslâ mülâzım olmayub ve mansıb tasarruf etmeyenlere mansıb tevcîh olunmamışdır. Amma mansıbdâ bulunanlar ber-mûcib-i emr-i Pâdişâhî istihkâkları üzere tarikenden âhara ihraç olmayûb mansıb tevcîh olunmuşdur. Ve ber mûcib-i şart vâkif mansıb sadaka buyurulanların zeylinde "tarîka duhûl etmemek şartıyla sadaka buyurulmuşdur" deyû kayd olmuşdur. Ve tarakkiler ki vâki' olur müstehaklara olmuşdur. Sâbikan rûznâmelere ve kânûn-ı kadîme muhâlif bir kazıyye vâki' olmamışdır. Rûznâmeden ve istiksa tarîkiyle yazdıkları maddelerde cümlesine cevablarımız bunlardır.

### D\_05789\_0001\_00\_003

#### Mansıba Duhûl İtmeyen Mülâzımın Zümresinden Mevlânâ Muhyiddin

Ki Mevlânâ Kâdirî Efendi'den nevbette mülâzımdır. "Dört yıl mikdârı zamândır mülâzemet iderin. İç-il medreselerinden nîce medâris dûşdü. Bazını kendü mülâzımlarına ve bazısını gayrılara tevcîh edib beni mahrum eyledi" didükde, cevab: İç-il medreselerini habs ile imtihân edib görülmeden verilmez idi. Mezbûr Muhyiddin aslâ imtihâna gelmez idi. Lakin 'azlimizden bir ay mikdârı evvel mutavvele müte'allık bir risâle getirdi. Kendinin idûğü dahî ma'lûmumuz olmadı.

### Mısır kadısı iken fevt olan merhûm Mevlânâ Abdulkâdir'in dânişmendleri

“Biz cümlemiz mülâzım olub amma nevbetimiz ve intihâbımız ta'yîn etmede nizâ'mûz olub hocası oğlu hemşehrileri de ri'âyet için bize düzenlik edin deyûb biz dahî düzenlik edûb mezbûr düzenliğimiz mülâzımın defterine kayd olunub sonra mülâzım defterinden ihraç edib Pâdişâh-ı 'âlem-penâh size imtihân emr eyledi deyû cevâb virdi” dediklerinde, Cevab: Pâdişâh-ı 'âlem-penâh hazretleri sa'âdetle sefer-i hümâyûna buyurub Sivâs'a varıldığında Dâvud Pâşâ'nın esâmi defteriyle 'arzı gelûb Âsîâne-i Sa'adet'e 'arz olundukda cem'isi mülâzım olmak emr buyurulub ama niyâbet ve intihâb ve 'umûm sefer-i hümâyûndan gelinûb cem' olduklarında ta'yîn oluna deyû fermân olmuşdu. Ba'dehû sa'âdetle İstâbul'a gelinûb ve merhûmun dânişmendleri cem' olduklarında niza'ları munkatî' olmayûb nice zamân muhâlefetleri mümted oldu. Âhar kendü reyleri ile biz düzenlik edib düzenliklerini gelûb takrîr eylediklerinde bu fakîr, tezkireciye “defter ile Anadolu Kadiaskerine gönderelûm müşâvere idelûm” dedikde tezkireci sehven mülâzım defterini vâki' oldukça esâmi-i mülâzımın kaydolunub tamâm oldukda, beyâz olunmak üzerine olan mücellid müsevvide defterine kayd edib ve mezbûrûn dânişmendler dahî ba'dehû nice zamân gelmeyûb ahz-ı düzenlikleri mukarrer olmâğçün pâdişâh-ı gerdûn iktidâra 'arzuhal sündüklerinde düzenlikleri makbûl olmayûb imtihân olunub bî-hasbil istihkâkım üç nevbet ve altı intihâb ve sârî-yi 'umûm olmak buyurulub arzuhallerinde deftere mukayyed olmuş dâdikleri sebebden defter yoklanûb mezbûr defter-i müsevvede de yazılmış bulunûb, tezkireciye “emr olunmadın niçün deftere kayd eyledin” deyincek “sizin defter iden dedîğünûzden ğalat edib mezbûr müsevvede defterine yazmışsın” deyû cevâb virûb hilâf-ı kânûn ve hilâf-ı emr olmâğın tashihi dahî bu fakîre lâzım olub tashih ve ıslâh içün mezbûr defterden ihrâc olunmuşdur.

#### Mevâlî-i Mevt Dânişmendlerinden

Merhûm Mevlânâ Hâfız dânişmendlerini imtihân edib eşbehlerinden nihâyeti on beşe vârinca almak buyurulub cümleliz cem' olub ittifâkınız ile bir defter götürün. Cümleliz görölüb on beşe vârinca eşbehleriniz ber mücib-i emr-i celilü'l-kadr alınsın denildikde, ahz-ı ittifâkları ile bir defter götürûb defterde mevcûd olanları Anadolu Kadiaskeri ile imtihân edib istihkâkları üzere içlerinden dokuz nefer dânişmend ve merhûmun oğlu mülâzemeti ta'yîn olunub ve ğâyet eskilerinden kadîm oldukları cihetden beş kimesne 'arz olundukda 'umûm mülâzımı olmak buyuruldu idi. Bâkiyesi mülâzım olmayacak meclise gelûb mülâzım ta'yîn olanlara kimine “ehl-i cihet ve kimine irtibatı sâbit degûldür1 deyû isnâdlar edib fî nefsi'l-emr isnâd eyledikleri kazâya dahî sâbit olmayûb 'arzlari tekrâr görölmekdir.

Ve İstâbul Kadılığından ma'zûl olub Semâniye Medreselerinden birinde müderris iken fevt olan merhûm Hasan Çelebi'nin ve Edirne kadılığınan

mütেকâ'id iken fevt olan merhûm Mevlânâ Çelebi'nin ve Bağdâd kadısı iken fevt olan merhûm Mevlânâ Kemâl Çelebi'nin dânişmendlerinden zamân-ı i'tibâr olunmayûb istihkâkları ile on beş kimesne mülâzım alınûb bâkiyyesi mevâliden 'umumâ nevbet mülâzımı alındıkda görüle deyû fermân olunmuş idi. Mezbûr mülâzemetden kalân dânişmendler mülâzım alındığı zamânda isbâta muhtâç olmayalûm hâliyen ma'lûmunûz olduğu üzere isimlerimiz yazılısın deyû tazarru'lar eyledikleri ecilden fi nefsû'l-emr lâzım dâhi değil iken hâliyen mülâzemetden mahrûm olub ba'de bâri ta'ab çekmesûnler deyû yâzılmağa tecvîz olunmuş idi. Binaen 'ala zalik tezkireci şerhleri ile müsvedde olan defterin zuhûruna Kemâl Çelebi'nin ve Mevlânâ Çelebi'nin dânişmendleri yazılıb ve mevlânâ Hasan Çelebi'nin dânişmendleri yazılmamış bulundu. Ve hâliyen gelib şikâyet eden dânişmendler ol zamân Anadolu Kâdiaskeri ile ma'â imtihân edib kemâl-i cehilleri zâhir olanlardır. Hâliyen mülâzım olmadıklarına harâretlerinden meclise gelûb envâ'-ı kelimât ve atâlâ etmişlerdir.

### **Ehli Cihâtdan Gelen Bunlardır**

Mahrûse-i İstanbul'da merhûm Hüseyin Ağâ Mu'allimhânesi'nin mu'allimi "ta'limimi bilâ sebep ve 'adem-i istihkâkım ma'lûm olmâdan alıb nâmahall bir kimesneye tevcîh etdi" didükde, cevâb: 'Arzı makbûl olan nâzırın 'arzı ile âhara sadaka buyurulmuşdur. Âharın 'arzı ile olucak istihkâk ve 'adem-i istihkâkı ma'lûm edinmek lâzım değildir.

### **Muhyiddin Nâm Kimesne**

Ki merhûm Sultân Mehmed Hân teğammedellahu bi'l-gufrân câmi'-i şerifi müezzinlerindedir. "Kasaba-i Çorlu'da bir mezra'a mahlûl olub bu fakîre sadaka buyurulmuşdu. Hâliyen bilâ sebep âhara tevcîh etmişlerdir" didükde, cevâb: Fakîrin tevcîhi ile olmamışdır. Ama salihâdan Beşiktaş'da sâkin bir sâlih kimesneye mezbûr müezzinden müstehak olmağın Dîvân-ı 'Âlî'den sadaka buyurulmuşdur.

### **Kara Hasan Nâm Kimesne**

"Mahrûse-i İstanbul'da vâki' olan merhûm Cân bâz Mustafa evkâfına mütevellî idim. Vâkîf ve vakfiyesinde cihet-i tadrîs yevmî on üç akçe ve cihet-i talebe yevmî altı akçe olmak üzere evvela eğer mahsûl-ü evkâf müsâ'id olur ise cihet-i tadrîs yevmî yirmi akçe ve cihet-i talebe yevmî on akçe ola deyû şart etmeğin sâbikan mahsûl-i evkâf müsâ'id olub yevmî yirmi akçe ile vîrilmîş îdi. Ba'de ğalle-i vakfa naks gelûb medrese-i mezbûra dahî yevmî yirmi akçe ile verilmiş bulunûb ol 'asırda Rumeli Kâdiaskeri olan merhûm Mevlânâ Muhyiddin Çelebi'ye vârûb adem-i müsâ'adesin i'lâm etdigimde aslâ mukayyed olmayûb ve ol 'asırda mahrûse-i İstanbul kadısı olan merhûm Mevlânâ Sa'dî Çelebi kaziiye-i i'lâm eylediğimde "asl-ı mâl-ı vakıfdan ver, sonra mahsûl-i vakıfdan yerine koyasın" deyûb bu minvâl üzere olsûn deyû elime hüccet verib mûcibi ile asl-ı mâl-ı vakıfdan otuz dört bin akçe harc alınıb sonra Buhuri nâm bir kadı müfettiş ta'yin olundukda hüccet



ile 'amel etmeyüb hilâf-ı şart-ı vâkîfi itlâf eylemiş. "Sen vâr vîrdüğün yerden al" deyû meblağ-ı mezbûru bana ödedmiş idi. Hâliyen ol deyn zimmetimdedir deyû dîvân-ı 'adâlet 'unvâna vârûb hâlimi i'lam eyledüğümde, Anadolu Kâdiaskeri Mevlânâ Sinan Çelebi müfettiş ta'yîn buyurulub anlar dahî teftiş edib cem' akvâlimi takrîrime mutâbık bulub hâlimi sa'adetlû pâşâ hazretlerine i'lâm edecek, kendi mesârife sarf etmeyib yine mesârif-i vakfa sarf eylediğim ma'lûmları olduğuna binâen merhamet edib buna tedârikündür deyû buyurdıkları zamân müşârun ileyh Sinân Çelebi Efendi meğer "tevliyeti yine bunlara ihsân buyurasız, harac eyledüğü mablağî cihet-i tevliyet ve zevaid-i vakf ile yerine koyub tekmiil ede" deyû cevâb verecek 'arz edin deyû işâret buyuruldukda, anlar dahî "'arz benim 'uhdemde değildir. Rumeli Kâdiaskeri'nindir" deyücek. Rumeli Kâdiaskeri yine tevcîh buyurulub siz 'arz edin deyû buyurdıklarında emirleri üzere 'arz etmeyüb bana hayf olmuşdur" didükde, cevâb: Cem' ahvâli benûm ma'lûmum olmâmiştir. "Zâhiren mal-i vakfdan otuz dört bin akçe itlâf edib cerîme ile ma'zûl olan mütevellinin ahvâli ma'lûmum olmadın. Âsitâne-i Sa'adet'e 'arza kâdir değilim" deyû ol vakitte dahî cevâb verilmişdir.

#### **Hâliyen Meclis-i Teftişe Hâzır Olmayan Hayreddin'in Kazıyyesidir.**

Sâbıkan sefer-i hümâyûnda yirmi beş akçe ile Grebene kazâsından ma'zûl olub mülâzemet üzere iken otuz akçe ile Lofça Kazâsı sadaka olunub sefer-i hümâyûndan gelindikde Şam kazâsından ma'zûl olub bu fakîre müfettiş ta'yîn olunân Mevlânâ Şemseddin'e ol zamân Şam kazâsı sadaka buyurulmuş idi. Mezbûr Hayreddin için "bize müte'allıktır, Anadolu'ludur ve hemende vârması lâzım olmuşdur. Anadolu Efendisî ile dahî söyleşdim mansıb tedârikindedir" demişler idi. Bu fakîr dahî Anadolu Kâdiaskeri hizmetlerinden istinsâr ettiğimde fi'l-vâki' ismarladılar, tedârik üzerine yazdıkları sebebden müşârun ileyhe müte'allık olub ve mu'temed oldukları ecilden kavilleri makbûl olub mâ hüve'l-vâki' pâye-i serîr-i 'alâya 'arz olunub Anadolu'ya geçmek ricâsıyla âhara sadaka buyurulmuşdu. Ba'dehû mezbûr Hayreddin gelüb geri mansıb sadaka buyurulub gitmişdir. Hâliyen bunda dahî değildir. Lakin rûznâme okundukda tezkireci rûznâmenin bir yerinde "hâliyen Şam kadısı olan Mevlânâ Ahmed Anadolu'da olması lâzım olmâğın feragatin i'lâm ettiği sebebden 'azl buyuruldu" deyû yazmış. Ba'dehû mezbûr mansıb sadaka buyurulduğu yerde Anadolu'ya tevcîh etmekle ma'zûl olan denilmiş ve mezbûr müfettiş Anadolu'ya tevcîhini i'lâm edib "Anadolu Kadı'askeri ile söyleşdim ama ferâğatin i'lam etmedim" dediğinde tezkireci dahi Anadolu'ya tevcîh edib Kadiasker ile söyleşmeği feragat hükmünde olmak zan edib "bir yerde feragat yazdım ve bir yerde Anadolu'ya tevcîh etmeğide yazdım" deyû cevâb verib hilâf-ı vâki' olanları rûznâmeye kayd olunmuş deyû defterlerine yazdıkları ecilden mâ hüve'l-vâki' tahrîr olundu.

Seyyidü's-Sadât Nakîbü'l-Eşrâf cânibinden sâdâtdan birîne kimesneler gelüb "müşârun ileyh nakîbin hilâf-ı şer' kazıyyesini hükm edib tahfîf edib muhızır ve çavuş gönderdi" didüklerinde, cevâb: Hâşâ ben sâdâta tahfîf etmedim ve tahfîf

edib mahzar dahî göndermedim deyû yemîn edib ve çavuşlar Kadıaskerler sözüyle kimesneye varmazlar ben ana kâdir değilim. Ehali ile cümlesi bana bühtândır ve anlara müte'allik kazıyye dahî hükm olunmamıştır. Lakin yanımızda Mevlânâ Samsunizâde'nin anların kazıyyelerine müte'allik hüccetinin mazmûnu sâbık olub şer'î idiği ma'lûmumuz olmağın tenfizi için bir hüccet verilmiştir. Ve zikrolunân hüccetler meclis-i teftişe gelib hilâf-ı şer'î idiği dahî zâhir olmuştur.

Ve müteferrika zümresinden Pervâne Bey oğlu Muhammed Bey meclise gelüb "züemâ zümresinden Kara Ali ile Seluri kurbunda olan çayır husûsunda husûmetimiz olub pâdişâh-ı gerdun-ı iktidar hazretlerine ihzâr-ı husemâ kalûb da'valarını istima' edib hak, Kara Ali'nin olub Kara Ali'ye hükm etmeye müteveccih olmuş iken benden 'arz eylediler" deyû ilâm etdüğü sebebden sa'adetlü pâdişâh hazretleri çayırı Kara Ali'ye virdiler" didükde, cevâb: Hâşâ ben da'valarını dinlemedim ve hükm etmedim. Âsitâne-i Sa'âdet'e hilâf-ı vâki' kazıyyede arz etmedim. Lakin kazıyyeleri Anadolu Kadıaskeri tarafından görülmeğın Âsitâne-i Sa'âdet'e 'arz etdüklerinde arz-ı miri olacak Kara Ali'ye vermeye şer'an kâdir olur muyuz deyû buyurdıklarında, şol gerçi meşû'lar anın üzere hâk-i pâyi şeriflerine ilâm olunmuştur. Ve husus-ı kazıyye-i pâdişâh 'âlempenah hazretlerinin ilm-i şerifleri muhîtdir.

**D\_05789\_0001\_00\_004**

### **Üsküblü Ömer Nâm Kimesne**

Ahrîzâde Mevlânâ Muslihiddin, vilâyetimiz kadısı iken "bazı kimesneler benden otuz bin akçe da'vâ etdikde isbâtı için ve hâtûnumu benden boşdur deyû şâhidler şâhâdet etdikde, şâhidlerin sebep-i cerhini istimâ' etmedin, hükm edib beni nice zamân habs edib cemi' esbâbımı kıymetinden eksiğe satdırıb enva'-ı zulümler ve te'addiler edib Âsitâne-i Sa'âdet'e gelüb şekvâ etdiğimde görülmesi için Sofya ve Üsküb kadılarına hükm verilip varıb görüldükde kadının biri 'arz edib ve birinin 'arzi gelmeyib, "gelmeyen 'arz dahî lâzımdır" dedikleri ecilden ben 'arz götürmeye gedib hasımlarıma istinâf olunmaya deyû hükm virmişler. Tekrâr hükm taleb etdiğimde hükm vermeyib benim mazlûm idiğim görülmedi" didükde, cevâb: Hasımları cem'-ı kazıyyeleri şer' ile görülüb fasl olunmuş deyû sâbıkan görülmek için hükm verilen Sofya ve Üsküb kadıları ve Üsküb'de mütekâ'id olan Mehmed Bey'den 'arzlard götürüb pâye-i serîr-i a'lâyâ 'arz olundukda ber-mûcib-i şer'-i fasl olunân kazıyyelerin cümlesi istinâf olunmaya deyû fermân olunmağın hükm verilmiştir. Mezbûr tekrâr hükm taleb etdiğinde "fasl olunmamış kazıyyelerin vâri ise hükm verilsin" denilib istinâf için taleb etdiği ecilden hilâf-ı şer' ve hilâf-ı emr olmâğın verilmemiştir.

Ve eşirradan nice kimesnelerin dört beş yıldan berû görülüb bazısı bermûcib-i şer'-i emr-i pâdişâhî ile ve bazısı nice dikkatler ile fasl olunân kazıyyeleri ve hâtûnlardan şer'isini anlamayıb meclise gelenlerin kazıyyeleri için emr-i şerif vâcibü'l-imsâlde bu makûle kazâyâ dahî görülmek fehm olunmaz iken, asla

muhâlefet olunmayûb her birinde bizzât meclîs-i teftîşe hâzır olub nice dikkatler ile görüldükde cem'isi ber-mûcib-i şer'i görüldüğü sâbit olub hilâf-ı şer'î kaziyeye sâbit olmâmışdır.

## KAYNAKÇA

### Arşiv Belgeleri

- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivleri (BOA). *Topkapı Müzesi Arşiv Defterleri. (TS.MA.d). 5789/1.*
- Nuruosmaniye Kütüphanesi (NOK). *Anadolu Kadiaskerliği Ruznamçe Defterleri(AKR).* Eski kayıt 5193/11 (Yeni kayıt 4569/11).

### Basılı Eserler ve İncelemeler

- Abdurrahmân Abdî Paşa. *Abdurrahmân Abdî Paşa Kanunnâmesi.* Nşr. H. Ahmet Arslantürk. İstanbul: Okur Kitaplığı Yayınları, 2012.
- Akgündüz, Hasan. *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi (Amaç, Yapı, İşleyiş).* İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997.
- Aksoy, Hasan. "Dursun Fakih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 9: 7-8. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aktepe, Münir. "Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 8: 214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Alan, Ercan. *Kadiasker Ruznamçelerine göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi.* Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- Âşıkpaşazâde. *Âşıkpaşaoğlu Tarihi.* Nşr. Atsız. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Aydın, Mehmet Akif. "Osmanlı Ceza Hukuku". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 7: 478-482. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Baltacı, Cahid. *XV ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri.* I. Cilt. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Bayraktar, Mehmet. "Dâvûd-i Kayserî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 9: 33. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Beyazıt, Yasemin. *Osmanlı İlmiye Mesleğinde İstihdam (XVI. yüzyıl).* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Beyazıt, Yasemin. "XVI. Yüzyıl Osmanlı İlmiye Kanûnnâmeleri ve Medrese Eğitimi". *Belleten LXXVIII/283 (2014),* 955-981.
- Boogert, Maurits H. van den. *Kapitülasyonlar ve Osmanlı Hukuk Sistemi 18. Yüzyılda Kadılar, Konsoloslar ve Beratlılar.* Trc. Ali Coşkun Tuncer. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014.

- Gelibolulu Mustafa Âli. *Mevâ'idü'n-Nefâis Fi-Kavâ'di'l-Mecâlis*, Nşr. Mehmet Şeker, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- Emecen, Feridun. "Bedel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 301. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Furat, Ayşe Zişan. "Fetih Sonrası Osmanlı Eğitim Anlayışının Şekillenışı: Klasik Dönem Müderrislik İmtihanları". *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar)*. Ed. Ömer Mahir Alper - Mustakim Arıcı. 11-31. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- İpşirli, Mehmet. "Anadolu Kadıaskeri Sinan Efendi Hakkında Yapılan Tahkikat ve Bunun İlmiye Teşkilâtı Bakımından Önemi". *İslâm Tetkikleri Dergisi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. 8/1-4. (1984): 205-218.
- İdris-i Bitlisi. *Heşt Behişt VII. Ketibe, Fatih Sultan Mehmet Devri (1451-1481)*. Nşr. Muhammed İbrahim Yıldırım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*. Trc. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- İlmiye Salnamesi (Osmanlı İlmiye Teşkilâtı ve Şeyhülislâmlar)*. Nşr. Seyit Ali Kahraman-Ahmed Nezih Galitekin-Cevdet Dadaş. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- İpşirli, Mehmet. "Fenârizâde Muhyiddin Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 339-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İpşirli, Mehmet. "Osmanlı Devleti'nde Kadıaskerlik (XVII. Yüzyıla kadar). *Belleten*, 61/232: (Aralık 1997): 597-699.
- Kaya, Eyüp Said. "Sinan Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 228-229. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kılıç, Cihan. XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı İlmiye Teşkilâtında İstihdam ve Hareket (*Anadolu Kadıaskerliği Örneği*). Doktora Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2017.
- Koçi Bey. *Koçi Bey Risalesi*. nşr. Yılmaz Kurt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Kuru, Levent. *Kazasker Ruznamçelerine Göre XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.
- Nev'izâde Atâyî. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fi Tekmiletî's-Şakâ'ik (Nev'izâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli)*. I. Nşr. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Mumcu, Ahmet. *Hukuksal ve Siyasal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun*. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1976.
- Müstakimzade Süleyman Saadeddin. *Devhat ül-Meşayih Osmanlı Şeyhülislâmlarının Biyografileri*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- Ortaylı, İlber. "Osmanlı Devleti'nde Kadı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 69-73. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Sahillioğlu, Halil. "Avârız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- Selânikî Mustafa Efendi. *Tarih-i Selânikî*. Nşr. Mehmet İpşirli. 2 Cilt. Ankara: TTK Yayınları, 1999.
- Shaw, Stanford J. *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*. 2 Cilt. Trc. Mehmet Harmancı. İstanbul: e Yayınları, 2008.
- Şentop, Mustafa. *Osmanlı Yargı Sistemi ve Kazaskerlik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Şentop, Mustafa. *Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik Kurumu (XVII. Yüzyılın Sonuna Kadar)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: TTK Yayınları, 2014.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hüccet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 445-446. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Zengin, Zeki Salih. "Osmanlı Medreselerindeki Gerilemenin Sebep ve Sonuçları Üzerine Bir değerlendirme". *Vakıflar Dergisi*, XXVI (1997), 401-409.



المفاضلة بين الرواة بلفظ "فلان أحبُّ إليّ" عند نقاد الحديث

## Hadis Münekkidleri Tarafından Râviler Arasında "Bana Daha Sevimli" Lafzıyla Tercih Yapılması

### The Preference in Between of the Narrators with the State of "He Is More Loved to Me" By the Hadith Critics

Mohamad Anas SARMINI

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Assistant Professor Istanbul 29 May University, Faculty of Theology, Department of Hadith  
Ümraniye/Istanbul, Turkey  
asarmini@29mayis.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-6396-374X

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 19 Eylül / September 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 3 Aralık / December 2019  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2019  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume**: 6 • **Sayı / Issue**: 2 • **Sayfa / Pages**: 367-384

#### Atf / Cite as

Sarmini, Mohamad Anas. Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6/2 (2019): 367-384

Doi: 10.33460/beuifd.622369

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal olmadığı teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

#### المخلص

تجه هذه الدراسة إلى البحث في وجه من وجوه المفاضلة بين الرواة الصادرة عن كبار النقاد، ألا وهو المفاضلات النسبية الواردة بلفظ المحبة، وتهدف إلى شرح هذا الجانب من الأحكام النقدية نظريا عند النقاد، ومن ثم استقراء هذا اللفظ استقراء تاما في أربعة كتب من مصادر العلل، ومن ثم تجلية هذا اللفظ وبيان سياقاته وأغراضه ومعانيه الأصلية والثانوية لدى النقاد، وذلك لمعرفة فيما إذا تأثر سياق الحكم به بالمعنى اللغوي فظهر فيه ميل ذاتي، أمر أنه مصطلح نقدي يُصرَّح فيه الناقد برأيه في الرواة. ووصلت الدراسة إلى نتائج منها: شيوع هذا النوع من المفاضلة عند النقاد، خصوصا في الترجيح بين الرواة المتقاربين في الضبط والعدالة. وأن هذا النوع من المفاضلة إذا ورد في السياقات الأصلية كان مصطلحا نقديا يدل على الترجيح، وأنه غالبا ما يُرفق ببيان أسبابه وبيان نتيجة الحكم في كلا الراويين. وأنه إذا كان في السياقات الثانوية ظهر فيه أثر العامل الذاتي، وعكس أفكار الناقد واختياراته الذاتية.

الكلمات المفتاحية: الحديث، المفاضلة، نقد الرواة، أحب إليّ، علل الحديث، الرواة المتقاربون

**Öz:** Bu çalışma önde gelen münekkidler tarafından ortaya konulan, raviler arasındaki tercih yönlerinden birini; "sevgi" kelimesi kullanılarak yapılmış kısmi tercih yönünü araştırmaya yöneliktir. Çalışma münekkidler nezdindeki tenkid kurallarının bu yönünü açıklamayı hedeflemektedir. Çalışmada öncelikle İlelü'l-hadis türü eserlerin dördünde bu kelime ayrıntılı bir şekilde incelenecektir. Daha sonra eleştirmenler için bu kelimenin yansımaları, kullanıldığı bağlamlar, kullanılma amaçları, aslı ve yan anlamları incelenecektir. Bu incelemenin amacı hadis hakkında verilen hükmün, bu kelimenin sözlük anlamından etkilenip bunun sonucunda tamamen şahsi bir meyille mi verildiğinin yoksa bu kelimenin münekkidin ravi hakkındaki görüşünü açıkladığı bir tenkid kavramı mı olduğunun anlaşılmasıdır. Çalışmada üç temel sonuca ulaşılmıştır. Bunlardan ilki, bu tercih kriterinin özellikle adalet ve zabt bakımından birbirine yakın olan raviler arasında tercih yapılırken kullanıldığının tespit edilmesidir. Bir diğer sonuç kelime, aslı anlamında kullanıldığında tercihe delalet eden bir tenkid terimi olarak kullanılmıştır. Genellikle tercihle beraber bunun sebebi ve iki râviden her birinin tercih edilmesi durumunda doğacak sonuç da zikredilmiştir. Son olarak bu kelimenin münekkidler tarafından yan anlamlarda da kullanıldığı ve bu yolla münekkidlerin tercihlerini, fikirlerini ve seçimlerini yansıttığı görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Tercih, Râvi Tenkidi, Bana Daha Sevimli, İlelü'l-Hadis, Birbirine Yakın Râvileri

**Abstract:** This paper aims at study one aspect of the preference among the narrators by the critics. It is the words of "he is more loved to me" which is one of the relative preferences. It aims to explain this aspect of critical judgments theoretically in the critics, and then extrapolate this term fully in four books of sources of Ilalu Hadith. This term has lingual connotation and terminological connotation. Critics usually use this term for its terminological connotation. This paper aims to make sure if the critics used this term in some contexts in the lingual connotation which implies to the sense of tendency towards people of issues.

The study reached some results, the prevalence of this type of the preference with critics, especially in the weighting between the narrators who are similar to each other in credibility and justice. This type of preference, if it is given in the original contexts, is a terminological judgment for weighting between narrators, especially when it is accompanied by a statement of its reasons and the outcome of the judgment in both narrators, and if it is given in the secondary contexts, it can be noticed the effect of self-tendency, and reflected the critic personal opinions and his own choices.

**Key Words:** Hadith, Preference, Critique of Narrators, More Loved to Me, Ilalu Hadith, Similar Narrators



## المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد، فإن وجوه المفاضلة بين الرواة كثيرة، أولى لها النقاد اهتماما خاصا لبيان الفروق الدقيقة بين الرواة المتقاربن في الضبط والعدالة، وتركوا لنا بهذه المفاضلات ثروة عظيمة تفيد القارئ والمدقق في الأسانيد بعدهم، وتفيد في فهم مناهجهم في عصر الرواية، كيف كانت تجري التريجات بين الروايات والرواة، وأثر ذلك في التصحيح والتضعيف والعمل، ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة وكل دراسة في هذا الميدان.

على أن الدراسات التي تناولت ألفاظ المفاضلة بين الرواة قد تعددت مؤخرا، إذ يأتي في مقدمتها كتاب الدكتور محمد خرويات: علم الموازنة بين الرواة: تنظيرا وتأصيلا، وهو الجزء السابع من كتابه أبو حاتم الرازي وجهوده في خدمة السنة النبوية، وهو كتاب عظيم الفائدة في بابه تناول أنواع الموازنات بين الرواة بوجه عام، وأصل لها وبين فائدتها ومقصدتها ومعانيها، ولكنه لم يخص كتابه بلفظ معين، وإنما خصصه بأحكام أبي حاتم الرازي فحسب من النقاد، ولم يدرس لفظ المحبة بل اهتم بالألفاظ «أوثق وأقرب وليس كمثل»، ثم يعقبه في الأهمية كتاب الدكتور إبراهيم الاحمر: الجرح والتعديل، أفرد فصلا لتأسيس علم الموازنة، « في ماليزيا لعلي ماما ساموه: صيغة أفضل التفضيل واستخدامات المحدثين OIS كما أن هناك دراسة مقتضبة منشورة في مجلة » لها في توثيق الرواة.

فهذا ما حملني إلى أن أفرد دراسة في لفظ مخصص من ألفاظ المفاضلة هو لفظ «أحب إلي»، لأنه لم يخص بالدرس فيما وجدت، ولأنه لفظ له خصوصية الانتشار على ألسنة النقاد، وأنه ليس من ألفاظ النقد الصريحة كأوثق وأصبط وأعدل، بل يمكن على سبيل الاحتمال- أن يعبر به الناقد عن حكم نقدي موضوعي أو عن حكم قلبي ذاتي، وهذه الأسباب هي أسئلة الدراسة في واقع الأمر فالتعريف باللفظ، وبيان سياقات استخدامه ومعانيها عند النقاد هو هدف الدراسة.

ولقد حددت البحث باللفظ المذكور فقط، وحددت مصادره بأربعة كتب هي علل أحمد وعلل أبي حاتم وضعفاء العقيلي وعلل الدارقطني، لعدة غايات، أهمها ضبط الموضوع والمساحة بحيث لا يتشعب البحث ويطول عن الحدود المعروفة، فالعينة المأخوذة تعبر عن واقع الرواية والنقد عند المتقدمين، ومن الملاحظ أنني اخترتها من كتب العلل لا الرجال والجرح والتعديل رغم أن المسألة من المسائل المشتركة بين الكتابين، وأسباب هذا الترجيح هو تميز كتب العلل بأنها تورد الحكم المذكور مع بيان أسبابه ومستنداته غالبا بما يجعل أمر استنباط الأحكام الكلية من ألفاظ النقاد أمرا أكثر انضباطا ودقة من الأحكام المطلقة التي لا تبين الأسباب، كما في تاريخ ابن معين الذي انتشر فيه هذا الوجه من المفاضلة ولكن من غير تعليق. ومن ذلك أن كتب العلل يمكن فيها الاستقراء التام بحيث تتحصل لدى القارئ صورة مناسبة عن أحكام الناقد المدروس، بالإضافة إلى أن الدراسات السابقة قد اعتمدت بكتب الجرح والتعديل أكثر من عنايتها بكتب العلل في هذه المسألة، رغم أن كتب العلل هي الميدان التطبيقي لعلم الرجل من جهة، والمؤسس له من جهة أخرى، ففيها الأحكام على الرواة والأحكام على الروايات مع الأسباب والتعليل.

وقد اعتمدت في الإجابة عن أسئلة الدراسة على منهج الاستقراء التام للكتب المشار إليها، ومن ثم والمنهج الوصفي في وصف مناهج النقاد في استخدام هذا المصطلح، والمنهج التحليلي في استنباط الفروق الدقيقة في هذه الاستخدامات ووجوه الاستفادة منها لفهم تلك الأحكام، والله نسأل أن يكون في هذا العمل ما هو خير ونافع للباحث والقارئ، والله الموفق.

## 1. القسم النظري: المفاضلة بين الرواة عند نقاد الحديث، منهجها وأسبابها

أتوقف في هذا المبحث عند التعريف بأهم مصطلحات البحث، وبمنهج النقاد في إيراد المفاضلات، وأسباب ذكرها، ووجوهها ونماذجها.

## 1.1. التعريف بمصطلحات البحث

لعله من المناسب أن نبتدئ الكلام بالتعريف بمصطلحات البحث لغة، وهي المفاضلة والموازنة و«أحب»، ثم التعرف على سياقاتها الاصطلاحية. فاما المفاضلة لغة، فهي من الجذر فضل، وهو أصل يدل على زيادة في شيء، وهو الزيادة والخير، خلاف النقص، وفاضلته ففضله، إذا غلبته بالفضل<sup>1</sup>.

1 أحمد بن فارس، معاني اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، (بدون مكان الطباعة: دار الفكر، 1399هـ-1979م)، 4: 508. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ-1987م)، 5: 1791.

وأما الموازنة فهي من الجذر وزن، وهو أصل يدلُّ على تُعْدِلُ وَاسْتَيْقَمَتْهُ. وَالرَّهْبَةُ قَدْرُ وَزْنِ السِّيءِ، وَهَذَا يُؤَاوِزُ ذَلِكَ، أَيُّ يُحَادِثُهُ وَيُقَارِبُهُ، والموازنة المقابلة بين القراء. ووازنته: عَادَلَتْهُ وَقَابَلَتْهُ؛ وأيضاً كَأَقَاهُ عَلَى فِعَالِهِ<sup>2</sup>.

وأما لفظ «أحب» فهو من الجذر حب، ومصدره الحبُّ ويعني المحبَّة والوَدَاد، تَقْبِضُ التُّغْبُضُ، يُقَالُ أَحْبَبْتُهُ فَهُوَ مُحَبَّبٌ، وَحَبَّتْهُ يَحِبُّهُ فَهُوَ مَحْبُوبٌ، والتفضيل منه أَحَبُّ، وهو المقصود هنا.<sup>3</sup>

## 2.1. منهج النقاد في إيراد المفاضلات

إن مناهج النقاد في الحكم على الراوي تفاوتت بين التصريح والتلميح، فمن التصريح بذكر الحكم المباشر على الراوي قولهم حافظ ضابط ثقة، ومن التلميح قولهم شيطان وجبل وغيره، والثاني منه تفاوت الأفهام في تحديد المراد منه، لندرة استخدامه، أو عدم وضوح دلالاته المجازية، أو التعارض بين النقاد في دلالات استخدامه.

كما أن أحكام النقاد بنوعها التصريحي والتلمحي، قد تكون مطلقة بمعنى أنها تشمل أحوال الراوي كلها أو جُلها، فيكون ثقة في جميع مروياته أو ضعيفا فيها، إلا ما أثرت فيه القرائن فغيرت من الحكم الكلي عليه، أو أنها تكون نسبية بحيث يوثق الراوي في الرواية عن شيخ دون غيره أو يضعف عن شيخ دون سائر شيوخه، أو في بلد دون آخر، سواء أفي روايته عنهم أم في روايتهم عنه، أو في حال معين أو موضوع بذاته دون غيره.<sup>4</sup>

وأما التلميح من غير نص صريح على درجة الراوي الدقيقة في العدالة والضبط، فيفهم من الحكم تقديما عاما أو تأخيرا عاما، دون حكم دقيق بأنه ثقة أو صدوق أو ضعيف أو متروك، وغالب ما يكون ذلك الأمر في الموازنات بين الرواة والمفاضلة بينهم، ففي قول الناقد فلان أفضل من فلان، غموض في الدلالة من جهات.

أولها جهة الأفضلية، لأن ظاهر العبارة أفضلية في الضبط والحفظ والرواية، وأفضلية في الدين والاستقامة والأمر كلها. ولو كانت في الضبط فهل هي في أنواع الضبط كلها أم في الكتاب دون الحفظ؟ أم أنها في كثرة الرواية وقتلتها؟

وثانيها مقدار الأفضلية، أهما متقاربان فتكون الأفضلية هي أفضلية التقدم بدرجة واحدة أم متباعدان فتكون أفضلية تقدم بدرجات متعددة؟

وثالثها إطلاق الأفضلية، فهل تعمر أفضلية ذلك الراوي على مقابله المواضيع والروايات كلها أم أنها نسبية تختص بالرواية والسياق الذي ورد السؤال عن الراويين فيها ثم جاء التصريح من الناقد على تلك المفاضلة، أو تختص بمواضيع وأحوال فحسب دون غيرهما.

ولعل الأرجح من الاحتمالات في النقطة الأولى هو الأفضلية في الضبط لأن سياق المقارنة إن خلا عن مؤشر لأحد جهات المفاضلة فهو يعود إلى السياق الأصلي لدى النقاد ألا وهو الحكم على ضبط الرجال. وعليه تكون نتيجة الموازنة حكما تلميحيا فحسب من الناقد عن حال ذلك الراوي، يجب أن يفهم بضوء الاستشكالات السابقة، دون أن يعمر ويحمل على غير مراد الناقد. وهنا تجدر الإشارة إلى أهمية العودة إلى كلام الناقد نفسه والبحث في أقوال أخرى له في الراوي المذكور نفسه، فإنها ستفسر على الأغلب مراده بوجه التفضيل، فكلام النقاد متنسق مع نفسه.

## 3.1. وجوه المفاضلات ونماذجها

يمكن تقسيم المفاضلات بحسب موضوعها إلى نوعين:

الأول: المفاضلات المطلقة: وهي التي لا يتم فيه التصريح بالمقارنة بين راويين بعينهما، بل تكون تفضيلا مطلقا للراوي على غيره من الرواة، وكذلك بتقدير الراوي على غيره من الرواة تقديما كليا في المواضيع والأحوال والشيوخ جميعا، وهو من القليل النادر،

2 ابن فارس، معاني اللغة، 6: 107. الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 9، ط1، 1413هـ-1993م)، 36: 251-252. الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، 6: 2213.

3 الرُّبَيْدِيُّ، تاج العروس، تحقيق مجموعة، (الكويت: دار الهداية)، 2: 212. الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، 1: 105.

4 ينظر: ابن رجب، شرح علل الترمذي، تحقيق همام عبد الرحيم، (الأردن: المنار، ط1، 1407هـ)، 2: 813-781. صالح بن حامد الرقاعي، الثقات الذين ضعفوا في بعض شيوخهم، (المدينة المنورة: دار الخصري، ط2، 1418هـ). سوالات ابن أبي شيبة لعلي بن المديني، تحقيق موفق عبد القادر، (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1404هـ)، ص116. سوالات أبي داود للإمام أحمد، تحقيق زياد منصور، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكمة، ط1، 1414هـ)، ص264. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (بيروت: دار الكتاب العربي)، 7: 125.

ومنه ما قاله يحيى بن معين في سفيان الثوري «ليس أحد يخالف سفيان إلا كان القول قول سفيان»، وأبو حاتم «لا أقدم على سفيان في الحفظ أحدا من أشكاله». ومثله ما قاله شعبة «ما رأيت أثبت من عمرو بن دينار ولا الحكم وقتادة»<sup>5</sup>. فلا مقارنة فيما سبق بين سفيان ورايٍ آخر، أو بين عمرو والحكم وقتادة وغيرهم، وإنما هو مطلق التقدير في الأمور كلها.

الثاني: المفاضلات النسبية: وهي التي يتم فيها التصريح بالمقارنة بين راويين أو مجموعة رواة بأعيانهم، أو التي يتم فيها التصريح بوجه من وجوه التفضيل كالحفظ عن شيخ معين أو موضوع معين أو رواية بلد معين.

فمن الأول ما قاله أحمد «الثوري أعلم بحديث الكوفيين ومشايخهم من الأعمش»<sup>6</sup>، ويدخل فيه ما كتب في علم طبقات الأصحاب وتفاوت التلامذة في الضبط عن شيخهم. ومنه قول إسحاق بن هانئ لأحمد: «أيما أثبت عندك في سفيان الثوري، أبو نعيم أو وكيع؟ قال لا يقاس بوكيع، قلت أنا له: في الصلاح لا يقاس به، فأبما أصح حديثاً؟ قال: أبو نعيم أصح حديثاً، ثم ابتداءً فذكر الفريابي، فقال: ما رأيت أكثر خطأ في الثوري من الفريابي»<sup>7</sup>.

ومن الثاني ما قاله يحيى القطان: «ما رأيت شامياً أوثق من ثور بن يزيد»، وقاله أبو حاتم أيضاً<sup>8</sup>.

وموضوع هذه الدراسة هو المفاضلات النسبية إن شاء الله.

#### 4.1. أهمية المفاضلات وأسباب إيرادها

أهمية المفاضلات بالنسبة للقارئ والدارس بعد عصر الرواية، أنها تعطيه الفروق الدقيقة بين الرواة المتقاربين، وتكشف له المنهج النقدي عند الإمام المفاضل. فالتمكن من الموازنة بين الرواة المتقاربين لا تتأتى إلا ممن بلغ في العلم والدقة والاطلاع مبلغاً واسعاً وعميقاً.

فالتصريح بتفاوت الرواة المتقاربين وتقدم أحدهما على الآخر هو حكم مهم في أبواب الترجيح بين الرواة، خصوصاً عندما يكونان في طبقة واحدة عن شيخ مشترك، ويختلف أصحابه عليه في رواية معينة، فيأتي الحكم النقدي بتقديم أحدهم ليؤكد أرجحية إحدى الروايتين على الأخرى.

كما أنه يمكن أن يعد مرحلة من مراحل الحكم على الراوي يستفيد منها الناقد المتأخر في الوصول إلى حكم كلي على كلا الراويين أو الرواة فيما لو تعددت المفاضلات. وتأتي المفاضلة أحياناً مع بيان أسباب الترجيح فيها وقد تخلو من ذلك كما سلف<sup>9</sup>.

وأسباب المفاضلات بين الرواة كثيرة، أذكر منها:

-القرابة بين الرواة، كيزيد بن يزيد بن جابر وعبد الرحمن بن يزيد.

-اشتراكهم في الاسم والكنية كأشعث بن عبد الملك وأشعث بن سوار.

-اشتغالهم بالأخذ عن شيخ معين أو اتحادهم في الطبقة كأبي الزبير بن مسلم وأبي سفيان بن نافع عن جابر، وأبان وثابت عن أنس<sup>10</sup>.

ولقد اختصت هذه الدراسة بذكر وجه من وجوه المفاضلات ألا وهو المفاضلات النسبية، ويلفظ محدد منها وهو «أحب إلي»، وتهدف إلى استقراء هذا اللفظ استقراء كلياً في الكتب التي اختيرت ميداناً للدراسة، وهي أربعة كتب هي علل أحمد (241هـ)، وعلل أبي حاتم (277هـ)، وضعفاء العقيلي (322هـ)، وعلل الدارقطني (385هـ)، وهدفت إلى تجلية هذا اللفظ وبيان سياقاته وأغراضه ومعانيه لدى النقاد، لمعرفة فيما إذا تأثر سياق الحكم به بالمعنى اللغوي فظهر فيه ميل لشخصية الراوي، أم أنه مصطلح

5 ينظر: الخطيب، تاريخ بغداد، 9: 168. ابن أبي حاتم، علل ابن أبي حاتم، تحقيق: فريق من الباحثين، (بدون مكان الطباعة: مطابع الحمضي، ط1، 1427هـ - 2006م)، 2.

372: المروزي، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، رواية المروزي، تحقيق: وصي الله عباس، (الهند: الدار السلفية، ط1، 1408هـ)، 2: 230.

6 إسحاق بن هانئ، مسائل أحمد، رواية إسحاق بن هانئ، تحقيق: زهير الشاويش، (بدون مكان الطباعة: المكتب الإسلامي)، 2: 312. إبراهيم الاحمر، الجرح والتعديل، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2003م)، ص159.

7 مسائل أحمد، رواية إسحاق بن هانئ، 2: 239.

8 المزني، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد، (بيروت: الرسالة، ط1، 1400هـ)، 4: 422. وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي البغدادي، (بدون مكان الطباعة: دائرة المعارف العثمانية، 1371هـ - 1952م)، 3: 289.

9 وسياقي مزيد تفصيل له، انظر القسم 2.1 من هذه الدراسة.

10 ينظر إبراهيم الاحمر، الجرح والتعديل، ص161-174.

لمعنى المفاضلة المباشرة النقدية من حيث الضبط. وذلك من خلال الموازنة بين عددٍ من كبار النقاد وهما أحمد ويحيى بن معين (233هـ) وأبو حاتم، وقد شاع استخدامه بينهم على ترتيب ذكر أسمائهم، وعدل عن هذا اللفظ من التفضيل الدارقطني وغيره.

## 2. القسم التطبيقي: المفاضلة بلفظ «أحب إليّ» عند نقاد الحديث

استخدم عدد من النقاد المفاضلة بين الرواة بلفظ «أحب إليّ»، في عدة سياقات، أشيعها أن يصرّحوا بأن فلان «أحب إليّ من» فلان، ولها سياقات أخرى ثانوية سيأتي ذكرها. وقد أكثر من استخدام هذا اللفظ الإمام أحمد فذكره في ثلاثة وعشرين موضعاً، وجاء أيضاً على لسان أبي حاتم في ثلاثة مواضع، ولهذا تم تحديد كتاب العلل ومعرفة الرجال لأحمد وكتاب علل الحديث لابن أبي حاتم ميداناً للتبع هذا اللفظ وتحليل مراميهِ ومعانيهِ. وكذلك استخدمه يحيى بن سعيد القطان، وعليّ بن المديني، وشعبة، وابن المبارك وآخرون، وحددنا لتتبع أقوالهم كتاب الضعفاء الكبير للعقيلي لأنه نقل ما يقارب ثلاثين حكماً بالمفاضلة بالحب كما سيرد.<sup>11</sup>

وقسمت سياقات استخدام لفظ المفاضلة بالحبية وكما وجدته لدى النقاد إلى نوعين، سياقات أصلية وسياقات ثانوية، فالأصلية ما كانت متعلقة بالموازنة بين راويين اثنين أو مجموعة رواة نصرياً، كفلان أحب إليّ من فلان وفلان، فهذا ترجيح وتفضيل صريح يأتي ضمن الأحكام النقدية الأصلية والصريحة في الموازنة بين الرجال، وأما الثانوية فهي التي لا يقصد منها الناقد الموازنة بين راويين اثنين، بل يقصد تعديل راوٍ أو تضعيفه، أو تفضيله على سائر الرواة، أو ميل الناقد لأحد المواضيع والعلوم والفنون بأكثر من ميله لعلم وفن آخر، فهي ثانوية لأنها ليست على بابها في التفضيل بين اثنين، خلافاً للسياقات الأصلية.

### 1.1.2 السياقات الأصلية في المفاضلة بين الرواة بالحبية

أقصر في هذا المبحث على إيراد السياقات المباشرة والصريحة في المفاضلة بالحبية بين الرواة المذكورين بأعيانهم، معتمداً على ما جاء في المصادر المذكورة من أحكام عن أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وأبو حاتم، ولهذه السياقات أشكال ونماذج عند النقاد، فالغالب أنهم يوردون المفاضلة مع بيان سبب التفضيل وقد يعدلون عن ذكره، وقد يصرحون مع المفاضلة بثقة أحدهما أو صدقه، وقد يتروكون ذلك فلا يصرحون، وقد تأتي المفاضلة بين الرواة بإطلاق، أو تكون مقتصرة على سياق بعينه.

والغاية من ذلك تحرير معنى المفاضلة بالحب عند النقاد موضوع الدراسة، وإلحاقها بالمصطلح النقدي الأشهر أو الأوضح.

ومن أقدم ما وقعت عليه من هذه المفاضلات، ما قاله ابن عُمَر لمجاهد: لَأَنْ يَكُونَ نَافِعٌ يَحْفَظُ حِفْظَكَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِي دِهْمٌ رَيْبٌ، فَقُلْتُ لَهُ: أَلَا جَعَلْتَهُ جَيْدًا؟ قَالَ: كَذَلِكَ كَانَ فِي نَفْسِي.<sup>12</sup> وهنا يظهر زهد ابن عمر عند الموازنة إذا لا يخطر على باله إلا القليل من المال، كما أنه امتدح حفظ مجاهد بأن جعله معيار المقارنة بينه وبين نافع، ثم يمني لو كان نافع يحفظ حفظ مجاهد، وهذا يمكن أن يفهم منه تقدير مجاهد على نافع في الحفظ، أو يفهم منه إشارة لنافع بأن يهتم بالحفظ كاهتمام مجاهد به، فالمخاطب هو مجاهد والرسالة هي لنافع، والله أعلم.

### 1.1.1.2 المفاضلة بلفظ «أحب إليّ» مع التصريح بالحكم النقدي دون أسبابه

وهي كما ظهر لنا على أربعة أنواع، فمنها ما كان بالتصريح بأن الراويين ثقتان، وأحدهما أوثق من الآخر، أو هما ثقة وصدوق، أو هما صدوق وضعيف، أو كلاهما ضعيف وأحدهما أقل ضعفاً من الآخر، فيأتي سياق التفضيل بالحبية ليرجح الراوي الأقوى على الأضعف، وذلك على حسب اجتهاد الناقد، وقد يتفق النقاد على ذلك وقد تتباين آراؤهم كما في الأمثلة الآتية.

#### 1.1.1.2.1 التصريح بالتفضيل لأن أحد الراويين أوثق من الآخر

بأن يصرح الناقد أن الراوي أعلى لديه من فلان، وكلاهما ثقتان:

-وفي ذلك يقول الإمام أحمد: نافع بن عمر أحب إليّ من عبد الجبار بن الوليد، وهو أصح حديثاً، وهو في الثقات ثقة.<sup>13</sup> فإن الراويين متقاربان عند أحمد، ونافع عنده أعلى من عبد الجبار، وقد اتفق على هذا النقاد مع أحمد، ولعل هذا سبب إيراد أحمد لهذه المفاضلة.

11 الأرقام المذكورة هي حصيلة الاستقراء الذي قام به الباحث في الكتب المذكورة، وهي ميدان الدراسة التطبيقية في واقع الأمر بحيث لم يستغن الباحث مما سبق سوى ما حصل فيه التكرار.

12 عبد الله بن أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال لأحمد برواية ابنه، المحقق: وصي الله بن محمد عباس، (الرياض: دار الخاني، ط2، 1422هـ)، 1: 362، 687

13 عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، 1: 408.

فنافع وثقه ابن معين والنسائي، وسئل أبو حاتم عنه فقال: ثقة، قيل: يحتج بحديثه؟ قال: نعم. وكذلك قال أحمد في موضع آخر: ثبت ثبت، صحيح الحديث<sup>14</sup>. وأما عبد الجبار، فقال فيه البخاري: يخالف في بعض حديثه، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: يخطئ ويهم، وقال ابن عدي: هو عندي لا بأس به يكتب حديثه. وقال ابن المديني: لم يكن به بأس. وكذلك قال أحمد فيه: ثقة لا بأس به. وقد وثقه ابن معين وأبو حاتم وأبو داود<sup>15</sup>. فهو في موضع دون نافع عند أحمد وعند النقاد، والمفاضلة هنا على وجهها في الضبط، والحب متجه إلى الضبط بين ثقتين متقاربتين. على أن أحمد في موضع آخر وازنه بعد الله بن المؤمل (150هـ)<sup>16</sup>، وهو قريب من عبد الجبار، قال فيه يحيى بن معين مرة: ضعيف، وفي أخرى قال: ليس به بأس، ينكر عليه حديثه. كذلك قال أبو حاتم وأبو زرعة: ليس بقوي<sup>17</sup>.

وسئل أحمد عن يزيد بن إبراهيم (161هـ)، أثقة هو؟ قال ثقة. قيل هو أحب إليك أو علي بن علي الرقاعي (161هـ)؟ قال: يزيد أحب إليّ منه<sup>18</sup>. ويزيد قال فيه وكيع: ثقة ثقة، وقال ابن المديني: ثبت في الحسن وابن سيرين<sup>19</sup>. وقد وصلنا عن يحيى بن معين موازنات عديدة يزيد ورواة آخرين سوى علي الرقاعي، ففضله يحيى على السري، وعلى جرير بن حازم، وعلى جعفر بن حبان، وعلى هشام بن حسان في عدة سؤالات<sup>20</sup>. وهذه الكثرة مشعرة بوجود بيئته مشكل في ضبطه، ولعله هو الذي نبه عليه الحافظ ابن حجر بقوله ثقة ثبت إلا في روايته عن قتادة فيها لين<sup>21</sup>. وعلى أي حال فإن الرقاعي دونه، قال فيه أبو حاتم: ليس بحديثه بأس. لكن لا يحتج بحديثه. ومراده الضبط لأنه قال فيه أيضا كان فاضلا في نفسه. ووثقه يحيى بن معين وأبو زرعة. واختار ابن حجر أن يقوله فيه: لا بأس به، وكان عابدا<sup>22</sup>.

وعليه فإن لفظ المحبة هنا جاء على المعنى الاصطلاحي بالترتيب بين الرواة المتجه إلى الضبط.

#### 2.1.1.2. التصريح بتفضيل الثقة على الصدوق

بأن يصرح الناقد أن الراوي أوثق لديه من فلان، فالأول ثقة والثاني صدوق:

ذكر أحمدُ يُؤسُّ بِنِ أَبِي إِسْحَاقَ، وَصَعَّفَ حَدِيثَهُ عَنْ أَبِيهِ [عمرو بن عبد الله (621هـ)]، وَقَالَ: حَدِيثُ إِسْرَائِيلَ [بن يونس (160هـ)] أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ<sup>23</sup>. وكان إسرائيل يروي عن أبيه وجده، وهو ثقة عند أحمد ويحيى بن معين وكثير من النقاد<sup>24</sup>. وأما يونس فهو صدوق يهم قليلا<sup>25</sup>.

وسئل يحيى بن معين عن عبد الوهاب الثقفي، فقال: ثقة، فقيل ليحيى: أيما أحب هو أو عبد الأعلى السامي<sup>26</sup>؟ فقال: الثقفي أحب إليّ من عبد الأعلى<sup>27</sup>. ووافقه في هذا أحمد، فقال: الثقفي أثبت من عبد الأعلى<sup>28</sup>. وعبد الأعلى (184هـ) قال فيه ابن معين

14 المزي، تهذيب الكمال، 29: 287. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 8: 456. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1404، 1984م)، 4: 208.

15 ابن حبان، الثقات، 7: 136. المزي، تهذيب الكمال، 16: 306. ابن عدي بن عبد الله الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق يحيى مختار غزاوي، (بيروت: دار الفكر، 1409هـ، 1988م)، 7: 15. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 2: 470. ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، (سوريا: دار الرشيد، ط1، 1406هـ، 1986م)، 1: 563.

16 المزي، تهذيب الكمال، 29: 287.

17 المزي، تهذيب الكمال، 16: 187. ابن عدي، الكامل في الضعفاء، 5: 221. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 5: 175.

18 عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، 1: 330، 590.

19 المزي، تهذيب الكمال، 32: 77. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 4: 404.

20 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 9: 252. المزي، تهذيب الكمال، 32: 77. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 4: 404.

21 ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، 1: 1071.

22 المزي، تهذيب الكمال، 21: 72. ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، 1: 701.

23 العقيلي، الضعفاء الكبير، 4: 457.

24 ابن عدي، الكامل في الضعفاء، 2: 128. المزي، تهذيب الكمال، 2: 515. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 1: 133.

25 المزي، تهذيب الكمال، 32: 488. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 4: 465.

26 وهو أحمد بن عطية الوكيل، ولقبه السامي أصح من الشامي، ينظر: أحمد بن عطية الوكيل، نثر النبيل بمعجم الرجال الذين ترجم لهم فضيلة الشيخ المحدث أبو إسحاق الحويني، (القاهرة: دار الحديث، ط1، 2007م)، ص738.

27 عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، 3: 32، 4035.

28 ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 2: 638.

في موضع آخر، وأبو زرعة: ثقة، وقال أبو حاتم: صالح الحديث.<sup>29</sup> وعبد الوهاب (194هـ) وثقه ابن معني في مواضع آخر. وقال: اختلط بأخيه.<sup>30</sup> ولكنه حُجِبَ عن الناس فيما صَرَّه تَغَيَّرَ حديثه.<sup>31</sup>

وكان عليُّ بنُ المَدِينِيّ يَقُولُ: مُرْسَلُ السَّعْيِيِّ وَسَعِيدُ بِنِ الْمُسَيَّبِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ [مُتَّصِلِ] دَاوُدَ بِنِ الْحَضْبِيِّ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ.<sup>32</sup> وداود (133هـ) ثقة إلا في عكرمة،<sup>33</sup> وليثه بعض النقاد، وقال أبو حاتم: لولا أن مالكا روى عنه لَرُكِّحَ حديثه، وقال ابن عيينة: كُنَّا نَتَّقِي حديثه، وقال أبو زرعة: لَيْسَ. <sup>34</sup> وهذا مَرَدُّ تَفْضِيلِ مَرْسَلِ السَّعْيِيِّ وَسَعِيدِ عَلَى مَتَّصِلِهِ، خُصُوصًا فِي عِكْرِمَةَ.

-وقال يَحْيَى بن معين: هِشَامُ بْنُ سَعْدٍ فِيهِ ضَعْفٌ، وَدَاوُدُ بْنُ قَيْسٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ. <sup>35</sup> فأما هشام (951هـ)، فهو صدوق له أوهام،<sup>36</sup> وقال فيه يحيى: ليس بشيء، كان يحيى بن سعيد لا يحدث عنه، وقال أبو زرعة: محله الصدق، وهو أحب إلي من ابن إسحاق. وقال النسائي: ضعيف. وقال مرة: ليس بالقوي.<sup>37</sup> وأما داود (توفي في خلافة أبي جعفر)، فوثقه أبو زرعة وأبو حاتم والنسائي، وقدمه أبو حاتم على هشام بن سعد، أي كما فعل يحيى بن معين، وقدمه القعني على ابن عجلان، واستشهد به البخاري في الصحيح.<sup>38</sup>

وكذلك الأمر هنا، فإن لفظ المحبة جاء على المعنى الاصطلاحي بترجيح الراوي الأصبط على مقابله.

### 3.1.1.2. التصريح بتفضيل الصدوق على الضعيف

بأن يصرح الناقد أن الراوي أعلى لديه من فلان، والأول صدوق والثاني ضعيف:

قال أحمد: طَلَحَةٌ بن يحيى أحب إلي من بريد بن أبي بردة، بريد يروي أحاديث متأكِّرٍ وَطَلَحَةٌ حدث يَحْدِثُ عُصْفُورَ من عصافير الجئة حدثني أبي قَالَ حَدَّثَنَا بِنِ فَضِيلِ عَنِ الْعَلَاءِ أَوْ حَبِيبِ بِنِ أَبِي عُمَرَ قَالَ أَبِي وَمَا أَرَاهُ سَمِعَهُ إِلَّا مِنْ طَلَحَةَ يَعْنِي بِنِ فَضِيلِ.<sup>39</sup> فطلحة وثقه جماعة، وقال أبو زرعة: صالح، وقال البخاري: منكر الحديث، وقال ابن حجر: صدوق يخطئ.<sup>40</sup> وأما بريد (141هـ) فقال فيه يحيى مرة ثقة ومرة ليس به بأس، وقال النسائي: ليس بذاك القوي. وقال أبو حاتم: يكتب حديثه وليس بالمتين.<sup>41</sup> وعليه يكون توجيه لفظ المحبة هنا إلى تفضيل من هو صدوق على من فيه ضعف، وهو على المعنى الاصطلاحي عند النقاد، ولم يُخَالَفَ أحمد فيه.

### 4.1.1.2. التصريح بتفضيل الراوي الأقل جرحا من مقابله

بأن يصرح الناقد أن الراوي أقل ضعفا لديه من فلان، وكلاهما ضعيف:

قال أحمد: عِيْلَانُ بن عبد الله مولى قُرَيْشٍ... وَهُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ سُهَيْلِ بنِ ذَكْوَانَ. سُهَيْلٌ رَوَى عَنْهُ عِبَادٌ وَهَشِيمٌ وَقَالَ عِبَادُ بِنِ الْعَوَامِ كُنَّا تَهْتَمُّ بِالْكَذِبِ -يَعْنِي سَهِيلاً- قَالَ عِبَادٌ قُلْتُ لَهُ: صَفِّ لِي عَائِشَةَ، قَالَ: كَانَتْ أَدْمَاءَ، قَالَ أَبِي [أحمد]: وَكَانَتْ عَائِشَةَ يُقَالُ شِقْرَاءَ يَيْضَاءُ.<sup>42</sup>

وانتهمه بالكذب يحيى بن معين وعباد بن العوام أيضا، وقال النسائي: متروك الحديث، وقال أبو داود: ليس بشيء. وبين ابن عدي ضعفه وأكد سبب تكذيبه بقوله: وسهيل بن ذكوان هذا مع ما ينسب إلى الكذب، ليس له كثير حديث، وإنما لم يعتبر الناس

29 ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 2: 465. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 6: 28

30 الذهبي، محمد بن أحمد، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق محمد عوامة، (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية مؤسسة علوم القرآن، ط1، 1413هـ-1992م)، 3: 339

31 ابن الكيال، أبو البركات محمد بن أحمد، الكواكب النيرات في معرفة من الرواة الثقات، تحقيق: عبد القيوم عبد رب النبي، (بيروت: دار المأمون، ط1، 1981م)، 1: 314

32 العقيلي، الضعفاء الكبير، 2: 35

33 ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، 1: 305

34 ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 1: 561. مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال، 4: 244

35 العقيلي، الضعفاء الكبير، 4: 341.

36 ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، 1: 1021

37 المزني، تهذيب الكمال، 30: 204. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 4: 270

38 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 3: 422. المزني، تهذيب الكمال، 8: 439

39 عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، 2: 11، 1380

40 الذهبي، الكاشف، 3: 45. ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، 1: 465

41 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 2: 426. ابن عدي، الكامل في الضعفاء، 2: 244. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 1: 218

42 عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، 1: 988، 442

بكذبه في كثرة رواياته؛ لأنه قليل الرواية، وإنما تبيينوا كذبه بمثل ما بينا، أن عائشة كانت سوداء، وإن إبراهيم النخعي كان كبير العينين، وعائشة كانت بيضاء، وإبراهيم النخعي أعور، وهو في مقدار ما يرويه ضعيف.<sup>43</sup> وأهمية ما ذكره أحمد في المفاضلة بين غيلان وسهيل، أنه النص الوحيد الذي وصلنا فيه حال غيلان،<sup>44</sup> وهو أنه ضعيف شديد الضعف لكنه لا يصل إلى الكذب الصريح. وقال يحيى بن معين: عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ زَيْدِ الْأُرَيْقِيِّ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ وَفِيهِ ضَعْفٌ، وَهُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ أَبِي مَرْيَمَ النَّسَائِيِّ.<sup>45</sup> والغساني (156هـ)، ضعفه ابن معني وأحمد وأبو حاتم، وبني علة جرحه: طريقه لصوص فأخذوا متاعه فاختلط.<sup>46</sup> وعليه فإن لفظ «أحب» هنا أعطنا معنى كونه أقل ضعفاً من حال الراوي المعروف جرحه.

## 2.1.2. المفاضلة بلفظ «أحب إليّ» مع التصريح بأسباب الحكم النقدي

- وفي ذلك يقول الإمام أحمد: ابن أبي عدي (192هـ) أحب إليّ من أزهر السمان (203هـ)، له وقار وهيبة، هو أشبه بأهل الدين وأصح حديثاً، وأزهر كان ربما حدث بالحديث فيقول: ما حدثت به.<sup>47</sup> وجه التفضيل والمحبة متجه إلى العدالة والاستقامة، مع الضبط، مقابل أزهر الذي ما كان يضبط ما يروي. وهناك لفظة نقدية هنا أن علماء الرجال والطبقات كانوا يتناقشون أي أصحاب عبد الله بن عون أقوى، فكان حَمَاد بن زيد وعبد الرَّحْمَن بن مهدي ويحيى بن معين يقدمون أزهر على سائرهم، وقدم أحمد محمد بن أبي عدي عليه. ويشهد لهم أن ابن عون أوصى لأزهر بعد موته، وكان يقول فيه: أزهر أزهر.<sup>48</sup> وقد نقلنا ترجيح النقاد لرواية أزهر على غيره من تلامذة ابن عون. وقد وثق النقاد ابن أبي عدي، فقال أبو حاتم والنسائي ومحمد بن سعد: ثقة، واختاره الذهبي وابن حجر. وذكر حضرة عبد الرحمن بن مهدي فأحسن الثناء عليه.<sup>49</sup>

والإشكال هنا، لماذا لا يقبل أحمد هذا الترجيح، بل إنه رجح على أزهر راوياً آخر وهو سليم بن أخضر (180هـ) وهو ثقة عند جمهور النقاد،<sup>50</sup> وكأنه يفرُّ من الإفراط بتقدمه فحسب، أو أن هناك ما حمل أحمد على ذلك.

بالتوسع في سيرة أزهر يظهر لنا أن أحمد كان دقيقاً جداً في وصفه له، وأنه أيضاً أحسن اختيار العبارة بأنه يحب غيره ويقدمه عليه، ولم يأت بجراح صريح، ولعله هذا سبب أن العقيلي وأبو العرب الصقلي انتقدا كلام أحمد، وقالوا: ليس هذا بجرح يوجب إدخاله في الضعفاء.<sup>51</sup> على أن أحمد لم يصرح بأنه من الضعفاء، وقد وجه أحمد نقده لأزهر في نقطتين: الأولى الهيبة والوقار، وهو من مكملات العدالة، والثانية ضبط المرويات، وقد وجدت فيما يتصل بالثانية نقلين مفيدتين: الأولى عن أحمد يقول فيه: «قرأ علينا أزهر مجلساً بالبرصة سنة ست وثمانين فيه نحو من سبعين حديثاً قال فيها كلها أخبرنا ابن عون أخبرنا ابن عون، قال: ثم لم أسمعته بعد ذلك يذكر الخبر».<sup>52</sup> ولعله سأله ولم يحدثه به ثانية كما صرح في نص المفاضلة. والثاني عن علي بن المديني قال: رأيت في أصل أزهر في حديث علي في قصة فاطمة في التسيب، عن ابن عون عن محمد بن سيرين مرسلًا فكلمت أزهر فيه، وشككته فأبى.<sup>53</sup> ولعله مقصود العقيلي بقوله: «له حديث منكر عن ابن عون».<sup>54</sup> وأما فيما يتصل بوقاره فلعل فيما أورده الذهبي في ترجمته من قصة تردده على المنصور سائلاً العظيمة ثلاث سنوات ما يفيد ذلك لو صحت،<sup>55</sup> والله أعلم. وعليه فإن لفظ المحبة هنا محمول على تقديم اصطلاحي مشفوع بنقد وجرح لأحد الرواة عن منزلته كثقة.

-ومنه أيضاً سياق المفاضلة والتصريح بالأوثق، مع ذكر مزايا أخرى للراوي الأوثق، أو ذكر مزايا أخرى للراوي الآخر لكنها أقل اعتباراً من مزايا الراوي الراجح، ومن الأول ما قاله الإمام أحمد إذ سُئِلَ عَنْ عَقْبَةَ الْأَصْمَرِ، فَقَالَ: الْبَرَاءُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْغَنَوِيُّ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ،

43 ابن عدي، الكامل في الضعفاء، 4: 521. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 2002م)، 4: 210

44 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 7: 53

45 العقيلي، الضعفاء الكبير، 2: 332.

46 المزي، تهذيب الكمال، 33: 108. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 4: 490

47 وضبط الصيغة هو من اجتهادي، وعليه يكون المقصود أنه لا يضبط عبد الله بن أحمد، العطل ومعرفة الرجال لأحمد، 2: 426، 2885. العقيلي، الضعفاء الكبير، 2: 164 مسموعاته أو كتبه، فيمنى أنه حدثت بذلك الرواية. ويرجح هذا الفهم ما سياتي عن أحمد بعد قليل.

48 ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 1: 104

49 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 7: 186. ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، 1: 820. المزي، تهذيب الكمال، 24: 321

50 أبو داود، سوالات أبي داود، ص518. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 4: 215. المزي، تهذيب الكمال، 11: 338

51 ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 1: 104

52 عبد الله بن أحمد، العطل ومعرفة الرجال لأحمد، ص511

53 ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 1: 104

54 مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال، 2: 44

55 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 9: 442

ويزيد بن إبراهيم ثقة أكبر من هؤلاء<sup>56</sup> فزيد أوثق وأكبر، والتعبير بأن فلانا أكبر يدل على تقدّم إسناده وعلوه، ولا شك أن من لقي الأكاير وأخذ عنهم له مزية على غيره. ومن الثاني قوله: أبو بشر أحب إليّ من المتهال بن عمرو، المتهال أسن، وأبو بشر أوثق.<sup>57</sup> وعليه فإن لفظ المحبة فيما سبق، ينصرف إلى المعنى الاصطلاحي بتقديم أحد الرواة في الحفظ والضبط على أقرانه في الطبقة والعلم هنا.

### 3.1.2. المفاضلة بلفظ «أحب إليّ» في سياق إسناد أو أسانيد بعينها

-وهو مما صرح به أبو حاتم فإنه ذكر حديثاً رواه عبد الله بن وهب، عن ابن جريج، عن أيوب بن هانئ، عن مسروق، عن عبد الله بن مسعود؛ وذكر حديث كل مسكر حرام. فقال: هذا أحب إليّ من حديث حماد بن زيد، عن فرقد، عن السعبي، عن مسروق، عن عبد الله، عن النبي، في هذا المَعْنَى.<sup>58</sup> فهو لا يصرح بسبب تقديم هذا الإسناد على الآخر، ويكتفي بتقديم إسناد على إسناد. ولعل الإشكال في فرقد السبخي (131هـ) قال فيه أبو حاتم في موضع آخر: ليس بقوي في الحديث، وذكر أحمد بأنه رجل صالح ليس بقوي في الحديث لم يكن صاحب حديث، وقال بأنه ضعيف مرة.<sup>59</sup>

وصرح به أبو حاتم في موضع آخر، في سياق حديث «من استلج يمين أصر على يمينه ولم يكفرها زاعماً أنه صادق» في أهله، وقد اختلف في وصله وإرساله، فوصله معاوية بن سلام، عن يحيى بن أبي كثير، عن عكرمة، عن أبي هريرة، عن النبي. ورواه معمر بن راشد، عن يحيى بن أبي كثير، عن عكرمة، مرسلًا عن النبي. وعقب عليه بقوله: لا أعلم أحداً وصله غير معاوية بن سلام، ومعمر أشهب وأحب إليّ من معاوية.<sup>60</sup> فهو تصريح بتقديم هذا الإسناد لشهرة معمر (150هـ) على معاوية (71هـ). فمعاوية ثقة عند أحمد وأبي زرعة ويحيى بن معين.<sup>61</sup> إلا أن معمر متقدم عليه، قال فيه أحمد: لا تضمن معمرًا إلى أحد إلا وجدته يتقدمه، كان من أطلب أهل زمانه للعلم، وفضله يحيى بن معين بالتصريح على رواة كثيرين، فقدمه على سفيان بن عيينة في الزهري، وعلى صالح بن كيسان ويونس مطلقاً. وعدّه علي بن المديني وأبو حاتم فيمن انتهى إليهم الإسناد ودار عليهم.<sup>62</sup>

-وسئل أحمد عن ابن عجلان وابن أبي ذئب [عن المقبري]، قال: ابن عجلان اختلطت عليه [أي سمعته من سماع أبيه]، فجعلها كلها عن سعيد عن أبي هريرة، وليث بن سعد أصح القوم عنه حديثاً، وهو أحب إليّ منهم، يعني في حديث سعيد.<sup>63</sup> وفي النص يقدم الليث على ابن عجلان وابن أبي ذئب، في أحاديث المقبري فحسب وليس بتقديم مطلق، وكذا فإنه مفسر من جهة تقديمه على ابن عجلان الذي اختلطت عليه الروايات، وهو ما اتفق عليه النقاد،<sup>64</sup> ولكنه لم يفسر أسباب تقديم الليث على ابن أبي ذئب في المقبري، علماً أن يحيى بن معين قد ساوى بينهما في الرواية عنه،<sup>65</sup> وثقل علينا خبر مناظرة بني أحمد ويحيى في تقديم ابن أبي ذئب والمخزي، فقدم يحيى ابن أبي ذئب ولم يقدمه أحمد.<sup>66</sup> فهذا مشعر بموقف نقدي من أحمد تجاهه، في موضعي. ولعل مأخذ ابن معين في تقديمه في الرواية عن المقبري، أن ثبت لديه أنه ما روى عن والد محمد بن عجلان شيئاً، فهذا الحكم دافع للوهم في روايته. على أنه وصلنا عن أحمد المساواة بينهما، إذ قيل له ابن عجلان أحب إليك أو ابن أبي ذئب؟ فقال: كلا الرجلين ثقة، ما فيهما إلا ثقة،<sup>67</sup> ولعل الحكم الأول أرجح. وقد فاضل بينه وبين مالك أيضاً، فقدم ابن أبي ذئب من جهة الفضيلة فقال: كان ثقة صدوقاً، أفضل من مالك بن أنس، ولكنه قدم مالكاً من جهة تنقية للرجال، وقال بأن ابن أبي ذئب كان لا يبالي عن يحدث. فهذا يفسر تقديمه لليث الذي ما شابت سيرته هذه الشوائب عند أحمد.

فالمحبة هنا اصطلاحية على معنى الترجيح والتفضيل.

- 56 عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، 2: 48، 1513  
 57 عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، 1: 427، 943  
 58 ابن أبي حاتم، علل الحديث، 3: 522، 1052  
 59 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 7: 81، ابن عدي، الكامل في الضعفاء، 7: 139. المزي، تهذيب الكمال، 23: 164. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 3: 384  
 60 ابن أبي حاتم، علل الحديث، 4: 157، 1330  
 61 المزي، تهذيب الكمال، 28: 184.  
 62 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 8: 255. المزي، تهذيب الكمال، 28: 303. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 4: 125  
 63 عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، 3: 286، 5270. وما بين حاصرتين عن رواية الذهبي في السير  
 64 الدارقطني، الإيضاح والتنبيه، تحقيق: مقل بن هادي الوادعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، ص207.  
 65 ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، 2: 478  
 66 المزي، تهذيب الكمال، 25: 630  
 67 المزي، تهذيب الكمال، 25: 630



#### 4.1.2. المفاضلة بلفظ «أحب إلي» من غير تصريح بوجه التقديم أو أسبابه

معظم أمثلة هذا القسم لها فوائد ولفظات نقدية لا تظهر إلا بالتتبع والموازنة بين أقوال النقاد في الرواة المذكورين، وحاولت البحث في أسباب هذا التقديم وتلك المحبة، وأدرت المطلب على أربعة أنواع كما أظهرته التقاطعات التي وجدتها عن النقاد وأرائهم في الرواة محل المقارنة. وهي سياق المفاضلة بين الثقات، وبين الضعفاء، وبين الصدوقين، وألحقت به ما كان منفكا عن أي سياق مما سبق.

##### 1.4.1.2. ما جاء في سياق المفاضلة بين الثقات

بأن يصرح الناقد بالتفضيل، وكلا الراويين ثقتان:

سئل أحمد: إن ابني أبي شيبَةَ ذكروا أنَّهمَا يقدمان بَعْدَ، فَمَا ترى فيهم؟ فَقَالَ: قد جَاءَ ابنُ الحَمَانِي إِلَى هَهُنَا فَاجْتَمَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ، وَكَانَ يَكْذِبُ جَهَارًا، فَاجْتَمَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ. ابنُ أَبِي شَيْبَةَ عَلَى خَالِ يَصْدُقُ. وَقَالَ: أَبُو بَكْرٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ عُثْمَانَ. قال السائل: إن يحيى بن معين يَقُولُ عُثْمَانُ أَحَبُّ إِلَيَّ. فَقَالَ أَبِي: لا، أَبُو بَكْرٍ أَحَبُّ إِلَيْنَا وَأَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْ عُثْمَانَ.<sup>68</sup> ففي هذا الحكم يقدم أحمد أبا بكر بن أبي شيبَةَ على أخيه عثمان، ويقدم يحيى عثمان عليه، والنص يؤكد أن المفاضلة إنما تكون بين المتقاربين في الطبقة والحفظ، وابني أبي شيبَةَ هكذا.

وقد صرَّح أحمد في موضع آخر بسبب تأخير منزلة عثمان (239هـ) عن منزلة عبد الله أبي بكر (235هـ). قال عبد الله: عرضت على أبي أحاديث عن عثمان فأنكرها جدا، وقال: هذه أحاديث موضوعة، أو كأنها موضوعة، ثم قال: ما كان أخوه تَطَطَّفُ [تدنو وتدفع] نفسه بشيء من هذه الأحاديث، ثم قال: نسأل الله السلامة في الدين والدنيا، نراه يتوهم هذ الأحاديث، نسأل الله السلامة.<sup>69</sup> وأشار إلى هذا في جوابه الأكرم: قلت لأبي عبد الله: ابن أبي شيبَةَ ما تقول فيه؟ أعني: أبا بكر، فقال: ما علمت إلا خيرا، وكأنه أنكر المسألة عنه، [على قاعدتهم بأن هذا لا يسأل عنه] قلت لأبي عبد الله: فأخوه عثمان؟ فقال: وأخوه عثمان، ما علمت إلا خيرا، وأثنى عليه، وقال: عثمان رجل سليم.<sup>70</sup> فهما ثقتان عنده، ولكن أبا بكر يفضل. ولم أجد ليحي نصوصا في أسباب تقديمه عثمان، بل الذي وجدته المساواة بينهما. قال: عثمان وعبد الله ثقتين صدوقين ليس فيهما شك.<sup>71</sup>

وعليه فإن المفاضلة بالمحبة هنا على سياقها الاصطلاحي بالتقديم والترجيح.

##### 2.4.1.2. ما جاء في سياق المفاضلة بين الضعفاء

بأن يصرح الناقد بالتفضيل، وكلا الراويين ضعيفان:

قال حجاج: سألت شُعْبَةَ عَن مَبَارِكِ [بن فضالة] وربيع [بن صبيح]، فَقَالَ: مَبَارِكٌ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ.<sup>72</sup> وقد خالفه في ذلك أحمد إذ سئل: مَبَارِكٌ أَحَبُّ إِلَيْكَ أَوْ رِبْعٌ؟ قال: ربيع، الربيع صاحب غزو وفضل. وفي رواية: ما أقربهما. وكان يأخذ على مبارك أنه يصرح بسماع الحسن من رواة، أصحاب الحسن يذكرونه عندهم بالنعنة.<sup>73</sup> وكذلك كان يحيى بن معني يضعفها، فقال عن مبارك بن فضالة، ضعيف الحديث، هو مثل الربيع بن صبيح، وفي رواية: ما أقربهما.<sup>74</sup>

قال يَحْيَى بن معين: حَبَّانُ بْنُ عَلِيٍّ، وَمُنْدَلُ بْنُ عَلِيٍّ فِيهِمَا ضَعْفٌ، وَهَمَّا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ قَيْسِ بْنِ الرَّبِيعِ.<sup>75</sup> وفي عبارة أخرى له قال: ما بهما بأس.<sup>76</sup> وقيس (561هـ) تغَيَّرَ لَمَّا كَرِهَ، وَأَدْخَلَ عَلَيْهِ ابْنَهُ مَا لَيْسَ مِنْ حَدِيثِهِ فَحَدَّثَ بِهِ. كان شعبة يثني عليه، وكان يحيى بن معني يقول: ليس بشيء. وأبو حاتم يقول: ليس بقوي ومحلل الصدق.<sup>77</sup> وَحَبَّانُ وَمُنْدَلُ أَخَوَانٌ وَهُوَ سَبَبُ الْمَقَابِسَةِ، فَأَمَّا مُنْدَلُ (167هـ)

68 عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، 3: 40، 4076  
69 المزي، تهذيب الكمال، 19: 478  
70 المزي، تهذيب الكمال، 19: 478، واحتصر ابن حجر العسقلاني الجملة الأخيرة في تهذيب التهذيب، 3: 77  
71 المزي، تهذيب الكمال، 19: 478  
72 عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، 1: 412، 3: 867، 10: 3914  
73 المزي، تهذيب الكمال، 27: 180  
74 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 8: 338  
75 العقبلي، الضعفاء الكبير، 1: 293  
76 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 434: 359، 11: 359  
77 ابن عدي، الكامل في الضعفاء، 7: 157، ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، 1: 804، ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 3: 447

فقال فيه يحيى: ليس بذاك القوي الشديد.<sup>78</sup> وضعفه البخاري والدارقطني، ووافق أحمد رأي يحيى فيهما أولاً، فقال: كذلك أقول. وعندما عرف أن البخاري أدخل مندلا في الضعفاء، قال: يُحوّل من هناك.<sup>79</sup> وقال ابن عدي: لمندل أحاديث أفراد وغرائب، وهو ممن يكتب حديثه.<sup>80</sup> وأما حبان (171هـ) فقال فيه أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به، وقال ابن عدي: له أحاديث صالحة، وعمامة حديثه إفادات وغرائب، وهو ممن يحتمل حديثه ويكتب. وقال أحمد بن صالح العجلي: كوفي صدوق.<sup>81</sup> وكما يُلاحظ فإن الرواة الثلاثة متقاربون، فقيس صدوق أو ضعيف خفيف الضعف، وكذلك الأمر في حبان ومندل، قيل فهما الأمر نفسه، صدوق وضعيف. ومن هنا يأتي أهمية ما قاله ابن معين في سياق المفاضلة بينهم حال التعارض.

وعليه فإن المفاضلة بالمحبة هنا على سياقها الاصطلاحي بالتقديم والترجيح.

#### 3.4.1.2. ما جاء في سياق المفاضلة بين الصدوقين

بأن يصرح الناقد بالترجيح، وكلا الراويين صدوقان:

وقد عرفنا أنهم صدوقين وليسوا من الضعفاء، لأن الناقد يعقب مفاضلة بالترجيح بعدم ضعف المقابل.

-سئل عن زكريّا بن أبي زائدة وعمّر بن أبي زائدة فقالَ هما أخوان، ثم وازن بين روايتهما ومشايخهما، ثم قال: عمر أقدم سنّاً، سمع من قيس، وزكرياء أحب إليّ من عمر، مع أنّ عمر ليس به بأس، وكان يرى القدر.<sup>82</sup>

-ووازن بين طلحة بن يحيى وعمرو بن عثمان، فقال: عمرو أحب إليّ من طلحة، وطلحة صالح الحديث.<sup>83</sup>

فهو يصرح بأفضلية عمرو، وصلاح طلحة، وهذا يفيد بأن منهجه في المفاضلة إنما بين المتقاربين فحسب وهم هنا من الصدوقين ممن لم يخف ضبطه ولم يكن من الضعفاء.

ويلحق بهذا توافق النقاد على نوع من أنواع المفاضلة، وقد حصل هذا بين أحمد ويحيى القطان، فقد قيل لأحمد: إن يحيى بن سعيد يقول «بشر بن حزب أحب إليّ من أبي هارون العبدى»، قال: صدق يحيى.<sup>84</sup>

وعليه فإن المفاضلة بالمحبة هنا على سياقها الاصطلاحي بالتقديم والترجيح.

#### 4.4.1.2. ما جاء من التفضيل منفكاً عن أي سياق<sup>85</sup>

وقدم أحمد بلفظ «أحبّ» صالح وهشام بن حسان على أشعث.<sup>86</sup> وكذلك عليّ بن مشهر على أبي معاوية الضريبر.<sup>87</sup> والسريّ بن إسماعيل على عيسى.<sup>88</sup> والتبراء بن عُبْدِ اللَّهِ الغنويّ على عُقبَةَ الأصرم.<sup>89</sup>

وقدم يحيى بن سعيد القطان بلفظ «أحبّ» عثمان بن الأسود وسيفاً ومحمّد بن عمرو على عبيد الله بن أبي زياد القداح.<sup>90</sup> ويحيى بن أبي أئيسه على حجاج وأشعث بن سوار ومحمّد بن إسحاق.<sup>91</sup> وعليّ بن زيد على عقيب وعاصم بن عبد الله.<sup>92</sup>

78 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 8: 434. مغلطي، إكمال تهذيب الكمال، 11: 359

79 ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 4: 152

80 ابن عدي، الكامل في الضعفاء، 8: 214

81 مغلطي، إكمال تهذيب الكمال، 3: 345. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 1: 345

82 عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، 1: 435، 971

83 عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، 2: 498، 3290

84 عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، 2: 497، 3281

85 اكتفيت في هذا الفرع بإيراد هذه التناجج لأنها ما تبقى من الاستقراء التام في المصادر الأربعة التي اعتمدها نماذج للدراسة، وبالبحث يمكن ردها إلى الأنواع الثلاثة السابقة، ولكن خشيت من الإطالة، واكتفيت بما سبق من نماذج.

86 عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، 1: 411، 863

87 عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، 2: 374، 2670

88 عبد الله بن أحمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، 3: 160، 4718

89 العقبلي، الضعفاء الكبير، 3: 353

90 العقبلي، الضعفاء الكبير، 3: 118

91 العقبلي، الضعفاء الكبير، 1: 31

92 العقبلي، الضعفاء الكبير، 3: 230

وقدم يحيى بن معين بلفظ «أحب» مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ابْنُ أَخِي الرَّهْرِيِّ عَلَى مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ.<sup>93</sup> وقدم مُحَمَّدُ بْنُ عَجَلَانَ عَلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو، ثُمَّ قَدَّمَ مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو عَلَى مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ.<sup>94</sup>

وقدم أبو حاتم بلفظ «أحب» قَيْسًا عَلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى.<sup>95</sup>

وهذا السياق أيضا على السياق الاصطلاحي للفظ المحبة.

## 2.2. السياقات الثانوية للمفاضلة بالحب عند النقاد

أنتقل هنا إلى ذكر السياقات الثانوية، وهي الواردة لا في سياق الموازنة بين راويين وإنما في سياق تعديل راوٍ بعينه أو تضعيفه، وفي سياق المفاضلة بين دقيق علوم الحديث وجليله.

### 1.2.2. في سياق تعديل راوٍ ويان فضله

بأن يصرح الناقد بلفظ التفضيل ولكن بغرض توثيق الراوي أو أحوال روايته:

قَالَ رَجُلٌ لِيَحْيَى بْنِ سَعِيدِ الْقَطَانَ: يَا أَبَا سَعِيدٍ فَإِنِ فَلَانًا فَذَكَرَ رَجُلًا - يَقُولُ: إِنَّ عَبْدِ الرَّحْمَنِ [أَي ابْنَ مَهْدِي] كَانَ سَيِّئًا الْاِخْتِذَ، كَانَ يَسْمَعُ مِنَ السُّبْحِيِّ وَالْكَتَابِ فِي كَمِهِ، فَخَضِبَ يَحْيَى، ثُمَّ قَالَ يَحْيَى: عَبْدِ الرَّحْمَنِ يَسْمَعُ تَائِمًا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَمْلِيَ عَلَيَّ ذَلِكَ الرَّجُلَ.<sup>96</sup> فالغرض هنا مطلق تعديل ابن مهدي.

وكذلك كان يقول: عرض عبد الرَّحْمَنِ بن مَهْدِي أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ سَمَاعِ غَيْرِهِ.<sup>97</sup>

وذكر أحمد بإسناده عن عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، قَوْلُهُ: لَمَجْلِسٍ مِنَ الْأَعْمَى عُبَيْدُ اللَّهِ بن عبد الله بن عتبة بن مَسْعُودٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَلْفِ دِينَارٍ.<sup>98</sup> وكلا الرجلين من أئمة الحديث والعلم. والمحبة هنا على وجهها اللغوي بالتفضيل والترجيح.

وقَالَ شُعْبَةُ: لَأَنْ أَسْمَعَ مِنْ ابْنِ عَوْنٍ حَدِيثًا يَقُولُ: أَظُنُّهُ قَدْ سَمِعْتُ، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَسْمَعَ غَيْرَهُ مِنْ ثِقَّةٍ يَقُولُ: قَدْ سَمِعْتُ.<sup>99</sup> والعبارة فيها توثيق لشك الراوي الثقة الجبل على قطع الراوي الثقة دونه، لأن الجبل لو شك نقل لنا الشك، وأما الراوي دونه فاحتمال وهمه قاتم. وعبد الله بن عون تابعي ثقة ثبت فاضل، ذكره علي بن المديني مع هشام بن حسان وخالد الحذاء وعاصم الأحول وسلمة بن علقمة وأيوب، وقال: ليس في القوم مثل ابن عون وأيوب.<sup>100</sup> وقد وجدت للعبارة أعلاه صيغة أخرى أو رواية أخرى لها نقلها العقيلي في الضعفاء الكبير، قال فيها شعبة: لَأَنَّ كُتُبَ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَكْتُبَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ قَيْسٍ،<sup>101</sup> وعمر بن قيس سندل، (160 هـ)، وقال فيه البخاري، وأبو الفتح الأزدي، والدارقطني: منكر الحديث. وقال أحمد: متروك الحديث. وضعفه أبو زرعة، وابن الجارود، والخليلي.<sup>102</sup> ويشكل فيها أنها تنص على تقديم ثقة على ضعيف متروك وهو بدعي. فلعل الأولى أولى.

وسياق المحبة هنا سياق نقدي بامتياز يعني ترجيح الراوي وتفضيله، ولكن الطرف المقابل من المقارنة وفيه السماع من النائم أو السماع حالة الظن، فاللفظ فيها ليس على ظاهره.

93 العقيلي، الضعفاء الكبير، 4: 88

94 العقيلي، الضعفاء الكبير، 4: 109

95 ابن أبي حاتم، علل الحديث، 2: 161

96 عبد الله بن أحمد، العلال ومعرفة الرجال لأحمد، 2: 445، 2970

97 عبد الله بن أحمد، العلال ومعرفة الرجال لأحمد، 3: 262، 1519

98 عبد الله بن أحمد، العلال ومعرفة الرجال لأحمد، 2: 306، 2359

99 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 5: 130

100 ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، 1: 533. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 5: 130. مغلطاي بن قليج، إكمال تهذيب الكمال، المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن

محمد، أبو محمد أسامة بن إبراهيم، (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط1، 1422هـ-2001م)، 8: 105

101 العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلنجي، (بيروت: دار المكتبة العلمية، ط1، 1404هـ-1984م)، 3: 186

102 ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 3: 247. مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال، 10: 109

## 2.2.2. في سياق تضعيف راو بعينه

بأن يصرح الناقد بلفظ التفضيل ولكن بغرض تضعيف الراوي أو أحوال معينة من روايته، وهو سياق أشهر عن شعبة وهو كثيرا ما يفاضل بين الإتيان بمحرّم أو مستقَدّر وبين رواية عن شخص بعينه، فيختار عدم الرواية في مبالغة في تضعيفه. ومن أقواله في هذا:

-لأنَّ أَشْرَبَ مِنْ بَوْلِ جِمَارِي حَتَّى أُرْوَى أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَقُولَ: حَدَّثَنِي أَبَانُ بْنُ أَبِي عَيَّاشٍ.<sup>103</sup> وقد وافقه على تضعيفه الفلاس وأحمد وابن معين والنسائي والدارقطني قالوا فيه متروك الحديث.<sup>104</sup>

-لأنَّ أَرْبَى أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُرْوَى عَنْ زَيْدِ الرَّقَّاشِيِّ.<sup>105</sup> وهو ضعيف خير من ابن أبان نص عليه ابن معين،<sup>106</sup> ولهذا استغرب أحمد حكمه هذا، فقال إنما بلغنا هذا في أبان بن أبي عياش.<sup>107</sup> وقال أيضا: كان شعبة يحمل عليه، وقال يزيد بن هارون الذي نقل حكم شعبة: ما كان أهون عليه الزنا،<sup>108</sup> مستغريا شدة قوله، وهذا يُظهر تشدد شعبة، وشدة حكمه على يزيد، واختلاف النقاد معه في الحكم.

-لأنَّ أَقْدَمَ فَيُضْرَبُ عُثْقِي أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُحَدِّثَ عَنْ أَبِي هَارُونَ الْعَبْدِيِّ.<sup>109</sup> وكان يقول: لَوْ شِئْتُ لَحَدَّثَنِي أَبُو هَارُونَ الْعَبْدِيُّ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ بِكُلِّ شَيْءٍ أَرَى أَهْلَ وَأَسِطَ يُصَدِّقُونَهُ.<sup>110</sup> وقد اشتهر تضعيف شعبة له، ونُقِلَ لنا سبب جرحه، فقال شعبة: كنت أتلقى الركبان أيام الخراج، أسأل عن أبي هارون العبدي؛ فلما تقدم أتيته فرأيت عنده كتابا فيه أشياء منكرة في علي؛ فقلت: ما هذا الكتاب؟! فقال: هذا الكتاب حق.<sup>111</sup> وضعفه أبو زرعة وأبو حاتم، وتركه يحيى القطان وابن مهدي.<sup>112</sup> وكان يحيى بن معين يفضل عليه بشر بن حرب كما سلف.<sup>113</sup>

وقد أورده العقيلي في الضعفاء في موضع آخر بلفظه نفسه ولكن على أنه أبو هارون العنوي.<sup>114</sup> وهو مشكل من جهتين أبن لم أجد من نقل هذا عن شعبة سوى العقيلي، وأن الأرجح في الراوي أنه ثقة، فلا يقال فيه ذلك. قال أبو حاتم: لا بأس به،<sup>115</sup> وذكره ابن حبان في الثقات،<sup>116</sup> ووثقه أبو زرعة وأبو داود والعجلي والنسائي وابن المديني، ورجح ذلك ابن حجر.<sup>117</sup>

-وقال ابن المُبَارَكِ: لَأَنَّ أَقْطَعَ الطَّرِيقِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُرْوَى عَنْ عَبْدِ الْقُدُّوسِ السَّامِيِّ.<sup>118</sup> وهو ابن حبيب (بعد 071هـ). وقال أبو داود: ليس بشيء، وقال النسائي: متروك الحديث، وقال البخاري: تركوه، منكر الحديث، وقال في بيان سبب ذلك: يروي عن نافع ومجاهد والشعبي ومكحول وعطاء أحاديث مقلوبة.<sup>119</sup> وعليه فحكم ابن المبارك أبعد عن تشدد شعبة. والمحبة هنا على وجهها اللغوي بالتفضيل والترجيح.

-وقال يَحْيَى بْنُ سَعِيدِ الْقَطَانَ: مُحَمَّمٌ بْنُ عَمْرٍو أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ ابْنِ حَزْمَلَةَ، قَالَ عَلِيُّ: فَكُلُّهُ لِيَحْيَى. وَمَا زَأَيْتَ مِنْ ابْنِ حَزْمَلَةَ؟ قَالَ: لَوْ شِئْتُ أَنْ أَلْفَهُ أَشْيَاءَ، قَالَ عَلِيُّ: فَكُلُّهُ لِيَحْيَى. كَأَنْ يَلْقُرُ؟ قَالَ: نَعَمْ.<sup>120</sup> فالعدول عن المحبة هنا سببه نقدي تماما، وهو سوء ضبطه وقبوله التلقين.

103 العقيلي، الضعفاء الكبير، 1: 38

104 ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 1: 55

105 الموضوع السابق. وفي: 4: 373

106 المزني، تهذيب الكمال، 32: 64

107 ابن عدي، الكامل في الضعفاء، 9: 130

108 ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 4: 403

109 العقيلي، الضعفاء الكبير، 3: 313

110 العقيلي، الضعفاء الكبير، 3: 313

111 ابن عدي، الكامل في الضعفاء، 6: 146. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 1: 149

112 ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 3: 207. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 6: 363

113 انظر المسألة 2. 1. 3. ما جاء في سياق المفاضلة بين الصدوقين.

114 العقيلي، الضعفاء الكبير، 1: 58. ويرجح لدي أن مصدر الخطأ هو العقيلي لا النساج، لأنه أتى بالترجمتين في مكانين مختلفين

115 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 2: 120

116 ابن حبان، محمد بن حبان التميمي البستي، الثقات، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، (بدون مكان الطبعة: دار الفكر، ط1، 1395هـ، 1975م)، 6: 12

117 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 2: 120. ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، 1: 1217. ابن حجر العسقلاني، تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، المحقق:

إكرام الله إمداد الحق، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1996م)، 2: 552

118 العقيلي، الضعفاء الكبير، 3: 96

119 ابن عدي، الكامل في الضعفاء، 7: 45. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، 5: 233

120 العقيلي، الضعفاء الكبير، 2: 328

ولكن يظهر في هذا السياق الأثر الذاتي للراوي في اختيار اللفظ ووجه المقارنة، فمن النقاد من كان شديدا قاسيا في عبارته، ومنهم من كان لطيفا سهلا فيها، كما أن منهم من كان متشددا في أحكام الجرح التعديل ومنهم من كان متوسطا ومنهم من كان متساهلا في ذلك، والأمر في الأول يعود إلى الجبلية والطبائع بأغلبيته، وفي الثاني يعود إلى اختلاف المناهج النقدية بأغلبيته، فالأثر الذاتي للفظ «أحب إلي» ظهر في هذا النوع من المفاضلة فحسب، ولقد اشتهر شعبة بالشدة في العبارة كما يلاحظ في الأمثلة التي جاءت في الأعلى، ولا أثر لهذا في إمامة شعبة في الرواية ودقة أحكامه في النقد، كما أنه لا يغض من علو كعبه في النقد والحفظ، لأنها فطرته وجبلته التي حُلق عليها.

### 3.2.2. وفي سياق المفاضلة بين أنواع الحديث

بأن يصرح الناقد بلفظ التفضيل ولكن بغرض إبراز قيمة علوم معينة من علوم الحديث:

فيقدم عبد الرحمن بن مهدي علم العلال على التحمل والتوسع في الرواية، فيقول: «لأنَّ أَعْرَفَ عِلَّةَ حَدِيثِ هُوَ عُنْدِي، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَكْتُبَ عَشْرِينَ حَدِيثًا لَيْسَ عُنْدِي»<sup>121</sup> والمحبة هنا على وجهها اللغوي بالتفضيل والترجيح، والميل فيها شخصي لكنه يعتمد رؤية الناقد البصيرة بأهمية علم معين، أو مسألة معينة من مسائل علوم الحديث الواسعة.

### النتائج

استُخدم المفاضلة بلفظ «أحب إلي» كأحد المصطلحات النقدية في الموازنة بين الرجال، واشتهرت عن أحمد بأكثر من غيره، واستخدمها أبو حاتم وشعبة وغيرهم، ولم نجد بعضهم استخدمها كالدارقطني وآخرين. ولعلَّ عدول النقاد عن استخدام هذا اللفظ متصل بأثر المعنى اللغوي في العبارة والتي تعطي معنى المفاضلة فحسب مقطوعا عن السبب وعن نوع المفاضلة بخلاف المفاضلة بألفاظها الصريحة، كأوثق وأحفظ وأعدل. وكان منهج النقاد في المفاضلة إنما بين المتقاربين فحسب، ولم أجد ما يشد عن هذه القاعدة إلا نصا واحدا وهو أيضا غير صريح في ذلك.

المفاضلة بالحلب اقتصر على المعنى الاصطلاحي عند أحمد وغيره، فهي مفاضلة متصلة بضبط الرواة، ولم نجد في دلالتها تأثير المعنى اللغوي، بأن يستخدم الناقد لفظ المحبة على وجهه اللغوي بالترجيح والميل إلى أحد الطرفين إطلاقا. ولكن وجدنا المعنى اللغوي أو الأثر الذاتي في هذا المصطلح في السياقات التي اصطاحت على تسميتها بالثانوية وهي التي كان فيها الناقد يفاضل بين الإتيان بمحرّم أو مستقَدَّر وبين الرواية عن شخص بعينه بمبالغة في تضعيفه، فالسياق اصطلاحى للتضعيف، ولكن اللفظ وصيغة المفاضلة ذاتية، ولم يرتضها النقاد الآخرون.

إذا فُصِّل الناقد أحد الرواة على غيره بلفظ «أحب» فإن هذا التفضيل لا يعني حكما بأن الراوي ثقة أو صدوقا، فقد جرى هذا النوع من التفاضل بين الثقات والضعفاء كما سلف، وإنما يعني تفوقا على الراوي الأخر في السياق المذكور، إلا إذا صرح الراوي في بيان سبب التفضيل بأنهما ثقتان والأول أوثق وهكذا، وبهذا تشترك نتائج هذه الدراسة مع الدراسات التي استقرت أفاظ الموازنة الأخرى عند النقاد.

ويلاحظ لطف عبارة المحدثين باختيارهم هذه المصطلحات العذبة في التعبير عن آرائهم النقدية، وهذا من محسنات العلوم ومكملاتها.

### المصادر

ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1952/هـ 1371م.

\_\_\_\_، علل ابن أبي حاتم، تحقيق: فريق من الباحثين، ط1، الرياض: مطابع الحميضي، 1427هـ - 2006م.

ابن أبي شعبة، سؤالات ابن أبي شعبة لعلي بن المديني، تحقيق موفق عبد القادر، ط1، الرياض: مكتبة المعارف، 1404هـ.

ابن الكيال، أبو البركات محمد بن أحمد، الكواكب النيرات في معرفة من الرواة الثقات، تحقيق: عبد القيوم عبد رب النبي، ط1، بيروت: دار المأمون، 1981م.

121 ابن أبي حاتم، علل الحديث، 388: 1، ذكره ابن أبي حاتم في المقدمة بإسناده عن ابن مهدي

- ابن حبان، محمد بن حبان التميمي البستي، الثقات، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، ط1، بيروت: دار الفكر، 1395، 1975م.
- ابن حجر العسقلاني، تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، تحقيق: د. إكرام الله إمداد الحق، ط1، بيروت: دار البشائر، 1996م.
- \_\_\_\_، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، ط1، سوريا: دار الرشيد، 1406هـ/1986م.
- \_\_\_\_، تهذيب التهذيب، ط1، بيروت: دار الفكر، 1404هـ/1984م.
- \_\_\_\_، لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط1، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002م.
- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، شرح علل الترمذي، تحقيق همام عبد الرحيم، ط1، الأردن: دار المنار، 1407هـ.
- ابن عدي، عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق يحيى مختار غزاوي، بيروت: دار الفكر، 1409هـ/1988م.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، 1399هـ/1979م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، سؤالات أبي داود للإمام أحمد، تحقيق زياد منصور، ط1، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكمة، 1414هـ.
- إسحاق بن هانئ، مسائل أحمد، رواية إسحاق بن هانئ، تحقيق زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ب.ت.
- البرذعي، سعيد بن عمرو، أسئلة البرذعي لأبي زرعة، مطبوع ضمن كتاب أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية، لسعدى الهاشمي، ط1، المدينة المنورة: المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، 1402هـ.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، بيروت: دار العلم للملايين، 1407هـ/1987م.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، بيروت: دار الكتاب العربي.
- الدارقطني، علي بن عمر، الإلزامات والتبع، تحقيق: مقبل بن هادي الوادعي، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الذهبي، محمد بن أحمد، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق محمد عوامة، ط1، جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية مؤسسة علوم القرآن، 1413هـ/1992م.
- \_\_\_\_، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد، ط9، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ/1993م.
- الرفاعي، صالح بن حامد، الثقات الذين ضعفوا في بعض شيوخهم، ط2، المدينة المنورة: دار الخضري، 1418هـ.
- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس، تحقيق مجموعة، الكويت: دار الهداية.
- العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط1، بيروت: دار المكتبة العلمية، 1404هـ/1984م.
- اللاحمر، إبراهيم، الجرح والتعديل، ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 2003م.
- المروزي، أحمد بن محمد، العلل ومعرفة الرجال لأحمد، رواية المروزي، تحقيق وصي الله عباس، ط1، الهند: الدار السلفية، 1408هـ.
- المزي، يوسف بن عبد الرحمن، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400هـ.
- مغلطاي بن قليج، إكمال الكمال، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن محمد، أبو محمد أسامة بن إبراهيم، ط1، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 1422هـ/2001م.
- الوكيل، أحمد بن عطية، نثر النبال بمعجم الرجال الذين ترجم لهم فضيلة الشيخ المحدث أبو إسحاق الحويني، ط1، القاهرة: دار المحدثين، 2007م.

## KAYNAKÇA

- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihah tâcü'l-lüga ve sahihu'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlm li-l'melâyîn, 1987/1407.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *el-İzâmât ve't-tetebbu'*. Thk. Mukbil b. Hâdî el-Vâdiî. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as. *Suâlat Ebî Dâvud li'l-İmâm Ahmed*. Thk. Ziyâd Mansûr. 1. Baskı. el-Medînetü'l-Münevvere: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikme, 1414.
- Hatîb el-Bagdâdî, Ahmed b. Ali. *Târihu Bagdâd*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- İbn 'Adî, Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. Thk. Yahyâ Muhtâr Gazâvî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988/1409.
- İbn Ebî Hâtim. *'İle İbn Ebî Hâtim*. Thk. Ferîk mine'l-bâhisîn. 1. Baskı. Riyad: Matâbi' el-Humeydî, 1427/2006.
- İbn Ebî Hâtim. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mü'allimî el-Yemânî. Haydarabad: Dâru'l-Ma'rif el-Usmâniyye, 1371/1952.
- İbn Ebî Şeybe. *Suâlat İbn Ebî Şeybe li-'Ali b. el-Medîni*. Thk. Muvaffak Abdulkâdir. 1. Baskı. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1404.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris. *Mekâyisü'l-Lüga*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. Thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Ta'cîlü'l-menfa'a bi zevâidi ricâli'l-eimme'l-erbea*. Thk. İkrâmu'l-Allah İmdâdü'l-Hak. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1996.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. Thk. Muhammed Avvâme. 1. Baskı. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1984.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân et-Temîmî el-Bustî. *es-Sikât*. Thk. Es-Seyyid Şerfû'd-dîn Ahmed. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1395/1975.
- İbn Receb El-Hanbelî, Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerh 'İlel et-Tirmizî*. Thk. Hemmâm Abdurrahim. 1. Baskı. Ürdün: Dâru'l-Menâr, 2002.
- İbnü'l-Keyâl, Ebu'l-berekât, Muhammed b. Ahmed. *el-Kevâkibü'n-nîrât fi m'arifeti mine'l-rivâti's-sikât*. Thk. Abdülkayyûm Abd Rabbin'-nebî. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 1971.
- İshâk b. Hânî. *Mesâil Ahmed rivâyet İshâk b. Hânî'*. Thk. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: El-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Lâhhâm, İbrâhim. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Riyad: Dâru'r-Rüşd, 2003.
- Mervezî, Ahmed b. Muhammed. *el-İlel ve m'arifetü'ricâl li-Ahmed*. Rivâyetü'l-Mervezî. Thk. Vasîullah Abbas. 1. Baskı. Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1408.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâi'r-ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd. 1. Baskı. Beyrut: er-Risâle, 1400.

- Mogultây b. Kılıc. *İkmâlu'l-ikmâl*. Thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed, Ebû Muhammed Usâme b. İbrahim. 1. Baskı. Kahire: Dâru'l-Farûk el-Hadîse, 1422/2001.
- Rifâî, Sâlih b. Hâmid. *es-Sikat ellezîne duifû fi ba'dı şuyûhıhim*. 2. Baskı. el-Medinetü'l-Münevvere: Dâru'l-Hüderî, 1418.
- Şeybânî, Abdullah b. Ahmed. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. Nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas. Beyrut: y.y. 1988.
- Uka'yîlî, Ebû Ca'fer Muhammed b. A'mr. *ed-Duafâu'l-Kebîr*. Thk. Abdu'l-Mu'tî Emîn Kalecî. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye. 1404/1984.
- Vekîl, Ahmed b. 'Aditiyye. *Neslü'l-nibâl bi-mu'cemu'r-ricâl ellezîne turcime lehum fadiletü's-şeyh el-muhaddis Ebû İshâk el-Hunî*. 1. Baskı. Kahire: Dâru'l-Muhaddisîn, 2007.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak. *Tâcu'l-Arûs*. Thk. Komisyon. Küvet: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyer 'Alâmü'n-nübelâ'*. Thk. Şuayb el-Arnâvût ve Hüseyin el-Esed. 9. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâyetün fi'l-kütübi'l-sitte*. Thk. Muhammed Avvâm. 1. Baskı. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfe'l-İslâmiyye ve Müessesetü ulümi'l-Kur'ân, 1413/1996.



**Kitap Değerlendirmesi / Book Review**

**ed-Dirâsâtü's-Savtiyye İ'nde U'lemâi't-Tecvîd, Yazar  
Gânim Kaddûrî Hamed (Ammân: Dâr-u Ammâr, 2007)**

***Silent Rules Research According to Tecvid Scholars by  
Gânim Kaddûrî Hamed (Ammân: Dâr-u Ammâr, 2007)***

**Değerlendiren / Reviewed by  
Halil İbrahim AYDIN**

Öğretim Görevlisi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Instructor, Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Zonguldak, Turkey  
berrhaya@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-7600-2334

Kur'ân'ın doğru bir şekilde okunmasını temin eden tecvid ilminin, ilk vahiyden itibaren nasıl devam edegeldiği, sistemli bir ilim haline gelmesinden önceki durumu, ilmi bir disiplin olmasının ardındaki sebeplerin neler olduğu, ilk ne zaman ilmi bir disiplin haline geldiği, ilk tecvid eseri ve sonrakilerin mahiyeti ve bu ilmin günümüze kadarki seyri çalışmada titizlikle ele alınmıştır. Bu anlamda eser alanında yapılan ilk çalışmadır. Gânim Kaddûrî'den evvel böyle bir çalışma yapıldığı bilinmemektedir. Zaten ileride izah edeceğimiz üzere böyle bir çalışma yapmasının sebebi de bu kadar önemli bir ilim alanında akademik camiada esaslı bir çalışmanın yapılmamış olmasıdır.

Tanıtımını yapacağımız kitap, Gânim Kaddûrî Hamed'in Bağdat Üniversitesi Şer'iyye Fakültesinde hem görev ve hem de doktora öğrenciliği yaparken doktora tezi olarak kaleme aldığı bir çalışmadır. Kitabı incelemeye geçmeden önce elimizdeki kitabın daha iyi anlaşılması ve hem de yazarın ilmi birikimini sunmak maksadıyla yazar hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

1950 yılında dünyaya gelen Gânim Kaddûrî'nin tam ismi, Gânim Kaddûrî el-Hamed Salih'dir. En-Nâsırî aile lakabıyla da tanınmaktadır. Irak'ın Musul kentinde dünyaya gelmiştir. İlk eğitime Musul'un Biji kazasında başlamıştır. 1967 yılında lise eğitimini bu kazada tamamladıktan sonra Musul Edebiyat Fakültesini kazanmış, Arap dili bölümünden mezun olarak lisans diplomasını almıştır. Kahire Üniversitesi Daru'l-U'lûm Fakültesi'nin Arap dili bölümünde yüksek lisansını yapmış ve Resmü'l-Mushaf-Dirasâtün Lüğaviyyetün Târihiyyetün/ رسم المصحف/ الدراسات الصوتية عند علماء ed-Dirâsâtü's-Savtiyye Inde Ulemâi't-Tecvid/ دراسة لغوية تاريخية isimli teziyle yüksek lisansını tamamlamıştır. Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili bölümünde doktorasını yapmış ve -çalışmamızın konusu olan- ed-Dirâsâtü's-Savtiyye Inde Ulemâi't-Tecvid/ الدراسات الصوتية عند علماء ed-Dirâsâtü's-Savtiyye Inde Ulemâi't-Tecvid/ دراسة لغوية تاريخية isimli teziyle buradan mezun olmuştur.

İlk eğitimini tahsil ettiği Biji kazasının merkez Sıddık Camii İmam-Hatibi olan Salih Matlub'dan tecvid ilmini öğrenmiştir. Zamanının kıraat ilminde otorite ismi olan Amir es-Seyyid Osman'dan kıraat eğitimi almıştır. Gânim Kaddûr'nin eğitim hayatına yön veren, onu Arap dili hususunda mutahassis kılacak ilk nüveleri kendisine aşıl原因 asıl hocası Emin Ali es-Seyyid'dir. Musul Üniversitesi Arap dili bölümünde görevli olan hocasından, Arap dili ile ilgili derin ilim tahsil etmiştir. Doktora tezini yazmasına öncülük edecek bilgileri kendilerinden edindiği, alanında uzman olan Prof. Dr. Kemal Muhammed Bişr, Prof. Dr. Abdussabûr Şahin ve Prof. Dr. Muhammed Salim el-Cerh'den ses ve Arap dili fonetiğine dair bilgileri elde etmiştir.

Doktora eğitiminin ardından Bağdat Üniversitesi ve Tikrit Üniversitesi Arap dili bölümünde hocalık yapmış, üniversite içerisinde bazı idari görevlerde bulunmuş, misafir öğretim üyesi olarak Hadramut Üniversitesi Arap dili bölümünde dersler vermiştir. 2015 yılında emekli olana kadar üniversitedeki akademik görevine devam etmiştir. Rabbimiz bu âlim şahsiyete hayırlı bir akıbet nasip etsin.

Yazar eserini mukaddime ve üç bölüm olarak hazırlamıştır. Birinci bölümde tecvid ilminin ilk oluşumunun hangi evrelerde ve nasıl olduğunu inceledikten sonra ilk dönem eserlerinden başlayarak meşhur tecvid eserlerini tanıtmıştır. Bu bölümde bazı tecvid müelliflerine de yer vermiştir. Sonra tecvid ilmine dayanak oluşturan ses çalışmaları ve fonetik ilmiyle ilgili ilk düşünce ve çalışmaların mahiyetleriyle ilgili bilgileri sunmuştur. Ses çalışmalarıyla ilgili bilgilerin dilbilgisi eserlerinde yoğunlaştığını müşahade eden yazar, tecvid âlimlerinin ses bilgisi/fonetikle ilgili metotlarının nasıllığı ile ilgili konuları işlemiştir. Tecvid ilminin dilbilgisi ve u'lûmü'l-Kur'ân ile sıkı bir bağ içerisinde olduğunu gören yazar, bu bölümün sonunda tecvid ilmi ile dilbilgisi ve Kur'ân ilimleri arasındaki bağı incelemiştir.

Yazar ikinci bölümde, tecvid âlimlerine göre Arap ses bilgisi çalışmalarının nitelik ve niceliğini incelemiştir. Konuşma organlarının özellikleriyle konuya başlayan yazar, seslerin nasıl çıkartılacağı, harf, makta', mahreç ve sıfat terimlerinin anlam ve içerikleri, cehr, hems, şiddet, rihvet gibi sıfatların mahiyetleri, ses bilgisini sesli ve sessiz harf bilgisi olarak ikiye ayıran yazar, mahreç yönünden harfleri incelemiştir. Harfleri mahreç itibarıyla aslî ve fer'î olarak sınıflandıran yazar, mahreç bölgelerini ve bu bölgelerden çıkan harfleri serdetmiştir. Bu arada aynı mahreci veya mahreç bölgesini paylaşan harflerin ayrımlarını yapmak maksadıyla her harfin mahreci var mıdır? Şeklinde bir başlık açıp harflerin mahreç itibarıyla durumlarını incelemiştir. Ardından tecvid âlimlerinin eserlerinde benimsedikleri yöntemlere göre mahreçleri sıralamış, her bir mahreçte bulunan harfleri zikretmiş, ihtilaflı durumları izah etmiştir. Harflerin mahreç ve sıfatlarının doğru tespit edilebilmesi için başvurulması gereken tıp gibi ilim dalları ile grafik, kroki oluşturma gibi ilmi yöntemlere ve bu yöntemi kullanan bazı tecvid âlimlerine değinmiştir. Harf ve mahreç konusunu dikkatlice inceleyen yazar,

harflerin sesinde bulunan özellikleri (Sıfâtü'l-Hurûfu) incelemeye başlamıştır. Bu kısımda sıfatların sayılarını, mahiyetlerini, şartlarını, ihtilafı durumlarını genişçe izah etmiştir.

Üçüncü bölümde günümüzdeki tecvid eserlerinde benimsenen yöntem olan, harflerin yan yana bir kelimedede bulunduğu meydana gelen ses özellikleri ve bu özelliklerin nitelik ve niceliklerini incelemiştir. Harflerin birbirinden etkileşimi düşüncesinin dayanaklarıyla bölüme başlayan yazar, câmid harflerin/sessiz harflerin birbiriyle etkileşiminden meydana gelen sessel özellikleri/tecvid kurallarını işlemiştir. Bu bağlamda idğâm konusuna geniş yer veren yazar, idğâmın tanımı, çeşitleri, kuvvet ve zayıflık açısından kısımlarını araştırmıştır. Sonra hem idğâm ile hem de harflerin etkileşimiyle ilgisi olması münasebetiyle nûn-u sâkinin kısımlarını, iklâb ve ihfâ gibi kuralları incelemiştir. Yine idğâmla ilgisi münasebetiyle şeddeli harflerin durumlarını da inceleyen yazar, şeddeli harflerin uzatılma şekli ve şeddeli harflerin ses özelliklerinin durumunu izah etmiştir. Câmid harfleri incelemeyi bitiren yazar, Zâib harfleri/sesli harfleri, bu harflerin sessel özelliklerini, önceki harfle alakalı olan durumlarını araştırmıştır. Arapçada harfi sesli hale getiren unsurlar hareketler olduğu için konuya hareketleri, hareketler sebebiyle oluşan sessel özellikleri (ravm, işmâm, ihtilâs gibi), hareketlerdeki değişim ve dönüşümü (ibdâl, med, kasr gibi) incelemiştir.

Yazar eserinin sonuna eklediği birkaç başlıkla eser içerisinde eksik olarak telakki ettiği veya tecvid ilmi ile münasebeti olduğunu fark ettiği bazı konuları işlemiştir. Birinci başlık IV. Asırda tecvid ilmi olarak belirlenmiş olup İbn Mücâhid, Ahmed b. Ca'fer, İbn Eşte gibi tecvid âlimlerinin bu ilme katkıları incelenmiştir. İkinci başlık okuyuş biçimleri konusuna ayrılmış olup tahkik, tedvir ve hadr okuyuş tarzlarıyla ilgili bilgiler serdedilmiş, nağmeli okuyuş ve nağmeli okuyuşun üslubu ile ilgili konular incelenmiştir. Üçüncü başlık konuşma hatalarına ayrılmıştır. Bu başlık altında kelimadan kaynaklı, sestem kaynaklı ve ses organlarından kaynaklı hataları incelemiştir.

Çalışmada, yazarın eserini hazırladığı dönemde birçok tecvid eserinin daha yazma halde olduğu dikkate alındığında yazarın ne kadar gayret sarf ettiği daha iyi anlaşılmaktadır. Bununla beraber yazarın Peygamber ve sahabe dönemindeki tecvid uygulamalarını<sup>1</sup> hatta vahiy öncesindeki bazı uygulamaları<sup>2</sup> inceleyip tecvid ilmi ile olan bağını ortaya koyması, hem bu ilmin kaynağını belirtme ve hem de akademik araştırma açısından daha uygun olacağı kanaatini ortaya

1 Peygamberimizin, "Cebrâil bana Kur'ân'ı indiği şekliyle okuttu" mealindeki rivayetleri incelenip tecvidin her ne kadar ilmi bir disiplin olarak bulunmasa da tatbikât açısından mevcut olduğu, tatbikinde sorun yaşanmadığı için de sistemeleştirilmeye gerek duyulmadığı izah edilebilirdi.

2 Sakif kabilesinin imâneli bir üslupla konuştuklarını buna mukabil Kureyş kabilesinin lehçesinin fetha-i mütevasıta şeklinde olduğunu bildiren rivayetler incelenip değerlendirilmelerde bulunulabilir.

çıkarmaktadır. Ayrıca dilsel üsluptan kaynaklı bazı tecvid kurallarının<sup>3</sup> da zorunlu olarak Arap dilinde ve Kur'ân'da mevcut olduğu konusu bu ilk bölümde değinilmesi gereken konular arasında olduğu kanaatini oluşturmaktadır.

Yazar çalışmasında tecvid kronolojisi oluşturmuş ancak önsözde belirttiği gibi en meşhurlarını zikretmek istediğinden, ulaşamadığından veya gerek duymamaktan kaynaklı bazı mühim müelliflere ve eserlerine yer vermemiştir. Bu bölümde tecvid ilminin oluşmasına ve sistemleşmesine etki eden faktörün lahn olgusu olduğunu savunan yazar, lahn olgusunun hangi yönlerinin tecvid ilminin sistemleşmesine etki ettiğini izah etmemiştir. Yine bu lahn olgusunun Arap dili lahniyle mi? Yoksa Kur'ân kelimelerindeki lahn ile mi? İlgili olduğunu aktarmamıştır.

İkinci bölümü harflerin müstakil durumlarına ait özelliklerine ayıran yazar, tecvid âlimlerine göre bu harflerin özelliklerini beyan etmesi gerekirken dilbilgisi eserlerindeki bilgiler üzerinden genellikle de Halil b. Ahmed, Sibeveyh ve İbn Cinnî gibi Arap dili âlimlerinin yöntemi üzerinden çalışmasını şekillendirmiştir. Oysa kendisinin de belirttiği gibi (s. 7, 13, 20.) dil bilgisi eserlerinde zikredilen tecvide dair bilgilerle tecvid eserlerindeki bilgiler birbiriyle ilişkili olsalar da sistematik olarak farklıdır. Bu sebeple bu bölümde mahreç bölgelerini, harflere ait sessel özellikleri ve harflerin kısımlarını izah ederken tecvid ilmi ile ilgili eserlerden daha fazla yararlanması yazarın amacına daha uygun olurdu.

Yine bu bölümde dil bilgisi eserlerindeki harf, mahreç, mahreç bölgeleri, harflerin sıfatlarıyla ilgili malumat ile tecvid ilmi ile ilgili eserlerdeki aynı malumat karşılaştırılıp benzerlikler ve farklar ortaya konulabilirdi.

Üçüncü bölümde ise terkip halinde, kelime içerisinde bulunan harflerin mahreç ve sıfat olarak durumlarını inceleyen yazar, yan yana bulunan harflerin birbiriyle fonetik etkileşimi fikrinin ilk çıkış noktasından itibaren serüvenini ele almış, sonra bu etkileşimin çeşitlerini izah etmiştir. Yine bu kısımda da dil bilgisi eserlerinde takip edilen üslubun aynını görüyoruz. Yazarın Arap dili alanında mütehasıs olmasından kaynaklandığını tahmin ettiğimiz bu durum aslında tezin tamamında göze çarpmaktadır. Bu bölümde tecvid eserlerindeki yöntemi takip etmesi daha uygun olurdu. Zira mantıksal olarak da tikelden-tümele bir yöntem uygulamak aktarılmak istenen bilginin veya mesajın daha iyi anlaşılmasını temin etmektedir. Bu sebeple ilgili bölümde, etkileşim fikrinin çıkışı ve boyutlarını izah ettikten sonra etkileşimin hangi alanlarda olduğunu ve bu alanların alt bölümlenmelerini zikretmesi (Örneğin; etkileşimin bir örneği olarak İdğâmı ve

3 Medd-i Tabîi, Medd-i Munfasıl, Medd-i Liyn gibi med çeşitleri ile mahreç, izhar, idğâm, İmale, teshil ve vakıf gibi tecvid kuralları aslen Arap dilinde mevcut olan olgulardır. Geniş bilgi için bk. Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sibeveyh, el-Kitâb, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1982), 4: 431-475; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, et-Teyisîr fi'l-Kıraâti's-Seb' (İstanbul: Devlet Matbaası, 1930), 46-48, 52; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, et-Temhîd fi İlmi't-Tecvid, thk. Gânim Kaddûri Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), 75.

sonrasında idğâmın çeşitlerini önemli olandan başlamak suretiyle sıralasaydı) çalışmasının ana konusunun etkili bir şekilde izah edilebilmesi açısından daha uygun olacağı kanaatini oluşturdu.

Netice olarak, eser telif edildiği dönemde alanında yazılmış en mümtaz çalışmadır. Bu anlamda sonraki çalışmalara öncülük etmiştir. Henüz tecvid ilmiyle ve tarihi gelişimiyle ilgili gerek Arap dünyasında ve gerek ülkemizde akademik olarak esaslı ve şümullü bir çalışma yapılamadığından eser sadra şifa olmakla beraber tecvid ilminin sistemleşmeden evvelki durumuyla ilgili fazla bilgi içermemektedir. Yine tezin isminin "Tecvid Âlimlerine Göre Sessel Kurallar Çalışmaları" olmasına karşılık, çalışmada tecvid ulemasının ortaya koyduğu kuralların ilk kaynaklarının kimler veya hangi eserler olduğunu tespit etmek zordur. Akademik camiaya özellikle ilahiyat camiasına büyük katkı sağlayan eser tecvid ve kıraat araştırmacılarına rehber olacağı gibi Arap dili alanında çalışma yapmak isteyenlere de yol gösterici mahiyettedir.

#### KAYNAKÇA

- Cezerî, Ebü'l-hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el- Cezerî. *et-Temhîd fî İlmi't-Tecvid*. Thk. Gânim Kaddûrî Hamed, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî. *et-Teyisîr fî'l-kıraâti's-seb'*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1930.
- Hamed, Gânim Kaddûrî, *ed-Dirâsâtü's-savtiyye i'nde u'lemâi't-tecvîd*. 2. Baskı. Ammân: Dar-u Ammâr, 2007.
- Sibeveyh, Ebû Bişr Ebû Osmân Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1982.



## **BEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ** **YAYIM İLKELERİ**

1. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu alanlarla ilgilenen her ülkeden ve her disiplinden akademisyen, araştırmacı ve ilgililere hitap eden açık erişim anlayışını benimseyen bir yayındır.
2. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Yayımlanması istenen yazılar, <https://dergipark.org.tr/beuifd> adresine elektronik ortam aracılığıyla gönderilmelidir.
6. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
7. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
8. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
9. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, yazının üçüncü hakeme yollanması ve üçüncü hakemin görüşü doğrultusunda belirlenir.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
11. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
12. Hakemlerin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
13. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
14. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden bir adet gönderilir.

15. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
16. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları BEÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
19. Dergimiz İSNAD atıf sistemini kullanmaktadır. İSNAD Atıf Sistemi'ne <https://dergipark.org.tr/beuifd/writing-rules> adresinden ulaşabilirsiniz.
20. Dergimizin Haziran sayısı için makale kabul tarihleri 16 Aralık-15 Nisan, Aralık sayısı için ise 16 Haziran-15 Ekim tarihleri arasındır.