

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 16, Temmuz-Aralık 2011

usûl
İslam Araştırmaları
Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 16, Temmuz-Aralık 2011

ISSN 1305-2632

Sahibi | Publisher

İlim Yayma Vakfı adına Yücel ÇELİKBİLEK

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Osman ACUN

Editör | Editor-in-Chief

Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı | Associate Editor

Hayati YILMAZ

Yayın Kurulu | Editorial Board

Erdoğan AHATLI (Sakarya Ü.) | Muhammet ABAY (Marmara Ü.) | Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.)

Osman AYDINLI (Marmara Ü.) | Ahmet BOSTANCI (Sakarya Ü.)

Danışma Kurulu | Advisory Board

A. Emin ÇİMEN (İstanbul Ü.)	İsmail YİĞİT (FSM Vakıf Ü.)
A. Hikmet ATAN (İstanbul Ü.)	M. Ali BÜYÜKKARA (Marmara Ü.)
Abdulhamit BİRİŞİK (Marmara Ü.)	M. Emin MAŞALI (Marmara Ü.)
Abdullah TIRABZON (İstanbul Ü.)	M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.)
Adem APAK (Uludağ Ü.)	M. Sait ÖZERVERLI (Yıldız Ü.)
Ahmet YAMAN (Akdeniz Ü.)	Mehmet ÖZŞENEL (Marmara Ü.)
Ali ERBAŞ (DİB)	Mehmet PAÇACI (DİB)
Ali KÖSE (Marmara Ü.)	Mesut OKUMUŞ (Ankara Ü.)
Atilla ARKAN (Sakarya Ü.)	Muammer İSKENDER OĞLU (Sakarya Ü.)
Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.)	Muhsin AKBAŞ (Katip Çelebi Ü.)
Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Ü.)	Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
Bilal GÖKKIR (İstanbul Ü.)	Mustafa KARA (Uludağ Ü.)
Bülent UÇAR (Osnabrück U.)	Mustafa KARATAŞ (İstanbul Ü.)
Cağfer KARADAŞ (Abant İ. Baysal Ü.)	Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
E. Sait KAYA (İstanbul Şehir Ü.)	Ömer KARA (Atatürk Ü.)
Ednan ASLAN (Viyana Ü.)	Özcan HIDIR (Rotterdam Islamic U.)
Engin YILMAZ (İYV)	Raşit KÜÇÜK (İSAM)
H. Ahmet ÖZDEMİR (N. Erbakan Ü.)	Süleyman KAYA (Sakarya Ü.)
H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.)	Şükrü ÖZEN (Yalova Ü.)
Hasan HACAK (Marmara Ü.)	Tahsin ÖZCAN (Marmara Ü.)
İ. Kafi DÖNMEZ (29 Mayıs Ü.)	Yaşar YİĞİT (DİB)
İbrahim Hakkı İNAL (19 Mayıs Ü.)	Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)
İbrahim HATİBOĞLU (Yalova Ü.)	Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü.)
İsmail ADAK (Yalova Ü.)	

Sayı Hakemleri | Referees on This Issue

Alican DAĞDEVİREN | A. Emin ÇİMEN | Bilal GÖKKIR | Gökhan ATMACA | Hatice ARPAGUŞ

Hayati YILMAZ | H. Mehmet GÜNAY | İhsan KAHVECİ | İsmail ALBAYRAK | İ. Hakkı İNAL

Necmettin GÖKKIR | Süleyman KAYA | Yavuz ÜNAL

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim | Communication

Osman ACUN | Halil ORTAĞCI

Vefa, Akıfpaşa Sk. No: 6 Fatih | İSTANBUL | TÜRKİYE

Tel: +90 (212) 511 22 90 | e-posta: usul@iyv.org.tr | web: www.usuldergisi.com

Mayıs, 2014

İÇİNDEKİLER

Editörden

5 – 6

Makaleler

Hanefî Doktrininde Son Şart Nazariyesinin Öldürme Suçuna Etkisi
Effect of Last Conditional Theory on Killing Crime in Hanafî Doctrine

Ahmet AYDIN

7 – 26

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı Gazete Ve Dergilerinde Yer Alan Tefsir İlanları
Commentary Offers in Ottoman Newspapers and Magazines from the Tanzimat to the Republic

Recep ARPA

27 – 66

İdil Ural'dan Kaşgar'a Bir Müfessirin Hayatı:

Ahmed Ferîd Kârî El-Abbâsî (1887-1939)

-Hayatı, Eserleri ve Tefsirinin Tanıtımı-

Life of an Exegetes From Idil-Ural to Kashgar Ahmad Farîd Qâri al-Abbasi

(His Life, Works and Presentation of His Tafseer)

Nur Ahmet KURBAN

67 – 78

Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlham Anlayışı

Understanding of The Inspiration of Abu'l-Hasan al-Kharakani

Ahmet Emin SEYHAN

79 – 110

Mevlâna Hâlid ve Şah Çulâm Ali

(Abdullah Dehlevî)

Mawlânâ Khâlid and Shâh Ghulâm 'Ali

Arthur BUEHLER / Çev. Mehmet ATALAY

111 – 134

Kütüb-i Sitte'deki Fırka Mensuplarının Sünnî Toplumdan Dışlandığının İspatı

Christopher MELCHERT / Çev. Ahmet Tahir DAYHAN

135 – 146

Tanıtım ve Değerlendirmeler

X. Hadis Meclisi: “Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlili”

10-11 Aralık 2011, Üsküdar/İSTANBUL

Ömer Faruk AKPINAR

147 – 160

I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu: “Hadislerin Güncel Değeri”

27-28 Nisan 2012, Lefkoşe/KIBRIS

Ömer Faruk AKPINAR

161 – 198

Peter Feldbauer, Die Islamische Welt 600-1250, Ein Frühfall von Unterentwicklung?, -

Serra CAN

199 – 202

Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar (Yayımlanmamış Doktora Tezi)

Cemal KALKAN

203 – 206

Yayın İlkeleri

207 - 208

EDİTÖRDEN

16. Sayımızla Huzurlarınızdayız.

Usûl dergimiz eksik kalan sayılarını tamamlamak üzere...

Bu çabanın bir ürünü olarak işte 16. sayımız elinizde. 17. sayımız da inşallah çok yakında okuyucusuna ulaşmış olacak.

Bu sayıda dikkatinizi çekecek hususlardan birisi, muhtemelen ilmi çalışmaların gelişmişliğini gösteren daha tahsisi incelemelerin öne çıkması. Şemsiye çalışmalar yerini detaylara bırakıyor. Böylece sonuca daha yaklaşan ürünler ortaya çıkmaya başlayacak.

Bu sayımızda ağırlıklı olarak tefsir ve tasavvuf çalışmaları yer alıyor.

Dr. Nur Ahmet Kurban'ın kaleme aldığı Kaşgarlı Ahmed Ferîd Kârî El-Abbâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirinin Tanıtımı adlı makalesi, zaman ve mekân farkının yoruma etkisini göstermesi bakımından önemli. Bu yazıda tarihselliğin Kuranı Kerim'in kendisinde değil, yorumunda olduğuna işaretler bulabilirsiniz

Recep Arpa'nın "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı Gazete Ve Dergilerinde Yer Alan Tefsir İlanları" bilginin sosyalleşmesinin tezahürlerine bir örnek olabilir.

Dr. Ahmet Aydın'ın "Son Şart Nazariyesinin Öldürme Suçuna Etkisi" adlı hukuk çalışması İslam Hukukunun Modern Hukuk formunda sunulmasının olumlu ve olumsuz yönlerini barındıran son derece spesifik bir çalışma.

Dr. Ahmet Emin Seyhan "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlham Anlayışı"nı sunmakla İslam Bilgi Nazariyesine ilgi duyanlara bir tartışma zemini açmış oluyor. İlham'ın bilgi değeri nedir?

Ve nihayet Hindistan merkezli Nakşibendiyye-Müceddidiyye geleneği ile Osmanlı merkezli Nakşibendiyye-Hâliidiyye geleneği arasındaki ilişkiyi ve farkları görme açısından, Mehmet Atalay'ın Prof. Dr. Arthur Buehler'den çevirdiği "Mevlâna Hâlid ve şah Ğulâm Ali (Abdullah Dehlevi)" yazısı dikkat çekici.

Bunlarla birlikte kitap ve sempozyum tanıtımlarını da bulacağınız 16. sayımız hayırlı olsun.

Saygılarımızla...

Faruk Beşer

Hanefî Doktrinde Son Şart Nazariyesinin Öldürme Suçuna Etkisi

*Ahmet AYDIN**

Öz: Ceza hukuk doktrinde sebebiyet alakası, hareket ile netice arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir. Hangi hareketlerin netice üzerinde etkili olduğunun tespiti amacıyla birtakım nazariyeler geliştirilmiştir. Son şart nazariyesi, sebepler üzerinde uzak değil; yakın sebebi itibara almaktadır. Mübâşeret-tesebbüb ayrımının etkili olduğu Hanefî doktrinde de tesebbüben öldürme eylemlerinde netice üzerinde son hareketin etkili olduğu kabul edilmektedir. Bu makalede, son şart nazariyesinin Hanefî doktrinde öldürme suçuna etkisi, birtakım örnekler üzerinde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Öldürme Suçu, sebebiyet Alakası, Son Şart Nazariyesi, Hanefî Doktrini.

Effect of Last Conditional Theory on Killing Crime in Hanafi Doctrine

Abstract: In the criminal law causation is the causal relationship between conduct and result. Some theories are developed in order to determine which conduct are the most effective on the result. The proximate cause theory regards the immediate cause not remote cause. In Hanefite law doctrine that divided actions direct (mübâşeret) and indirect (tesebbüb) categories, indirect killing is a different homicide category which regard that the immediate cause is the most effective on result. In this article, the effect of the proximate cause theory on homicide crime are investigated referring to some samples in Hanefite doctrine.

Keywords: Homicide crime, causation, the proximate cause theory, Hanefite doctrine.

İktibas / Citation: Ahmet Aydın, "Hanefî Doktrinde Son Şart Nazariyesinin Öldürme Suçuna Etkisi", *Usûl*, 16 (2011/2), 7 - 26.

* Dr., (Uzman Vaiz)

Giriş

Öldürme suçu, ceza hukuk doktrininde en önemli suçlardan birini teşkil etmektedir. Diğer suçlarda olduğu gibi, bu suçun oluşabilmesi için birtakım koşulların gerçekleşmesi gerekmektedir. Bunlar suçun unsurlarını, temel yapıtaşlarını oluşturmaktadır. Suçun unsurlarının sayısı ve isimlendirilmesi hususunda farklı görüşler olmakla birlikte, modern hukuk doktrininde genelde kanunî unsur, maddî unsur, manevî unsur ve hukuka aykırılık unsuruna yer verilmektedir¹.

Makalenin konusunu oluşturan sebebiyet alakası, hareket ve netice unsuruyla birlikte, maddî unsurun kapsamını oluşturmaktadır. Nedensellik ilişkisi veya illiyet bağı kavramlarıyla da ifade edilen sebebiyet alakası, failin hareketiyle netice arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir². Hareket ile netice arasında bir ilişkinin olmaması halinde suçun maddî unsurunun oluşmayacağı ve faile ceza uygulanmayacağı belirtilmiştir³. Kanûnen suç sayılan ve cezalandırılan, neticeye yol açan harekettir. Hangi hareketlerin böyle neticelere yol açtığı belirlenmesi ise sebebiyet alakası problemini gündeme getirmektedir⁴. Bu problemi çözmek üzere birtakım nazariyeler geliştirilmiştir. Şart nazariyesi, etkin sebep nazariyesi, hukukî önem nazariyesi, son şart nazariyesi bunların içinde ön plana çıkanlarıdır.

Makalede analiz edilecek olan son şart nazariyesi, hukukta uzak değil yakın sebebi muteber kabul etmektedir. Buna göre diğer şartlara en son eklenen şart sebeptir. Bu nazariyede, doğrudan neticeye neden olan sebeple dolaylı olarak etkili olan sebebin birbirinden ayrıldığı ve ancak doğrudan sebebin netice üzerinde etkili olduğu kabul edilmektedir⁵.

Son şart nazariyesi modern hukukta önemli oranda tenkide maruz kalmıştır. Günümüz hukukunda son şarta sebep değerinin verilemeyeceği üzerinde durulmuş, sebebiyet açısından son şartın bazen hiç önemli olmayabileceği; hukukî açıdan ondan önce gelen şartın daha önemli olma

¹ Dönmezer/Erman, I, 296; Önder, s. 6; Centel/ Zafer/ Çakmut, s. 205-206.

² Önder, II, 81; Dönmezer/Erman, I, 461; İçel, s. 71; Kunter, s. 141; Hakeri, s. 153.

³ Centel/ Zafer/ Çakmut, s. 261.

⁴ Dönmezer/Erman, I, 461.

⁵ Dönmezer/Erman, I, 486-487.

ihtimalinin bulunduğu belirtilmiştir. Sebeplerin bütününü bir arada doğru bir şekilde tetkik etmeden sadece sonuncusuna değer vermek isabetli görülmemiştir⁶.

Modern hukukçular, Mecelle'nin 90. maddesinde zikredilen "mübâşir zâmin olur, müsebbib zâmin olmaz" kaidesinden hareketle, eski hukukumuzda *son şart nazariyesinin* geçerli olduğunu söylemişlerdir⁷. Nitekim Hanefî mezhebinde, fiillerin doğrudan veya dolaylı olarak gerçekleştirilmesi farklı değerlendirmeye tabi tutulmakta ve neticeye etki eden son sebebe büyük önem verilmektedir. Bu sebeple, Hanefî doktrinde son şart nazariyesinin etkili olduğu kanaatine katılmaktayız⁸.

Hanefî doktrinde son şart nazariyesi, özellikle mübâşeret-tesebbüb kavramları bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Öldürme suçunda mübâşeret, failin eylemini maktûlün bedenine yönelik doğrudan gerçekleştirilmesi, araya vasıtaların girmemesi şeklinde anlaşılmaktadır. Tesebbüb ise, failin eylemiyle ölüm neticesi arasında farklı birtakım sebeplerin girmesi, failin eyleminin netice üzerinde dolaylı yollardan etkili olduğunun kabul edilmesidir.

Mübâşeret-tesebbüb ayrımının etkili olduğu Hanefî doktrinde, beş öldürme türü (amd, şibh-i amd, hata, hata yerine geçen ve tesebbüb öldürme) bulunmaktadır. Tesebbüb öldürme eylemlerinde, failin hareketinin netice üzerinde etkili olan son hareket olmaması gerekmektedir. Diğer dört öldürme türünde ise, failin eylemi mübâşereten, yani maktûlün bedenine yönelik doğrudan icra edilmiş olmalıdır. Failde öldürme kastının bulunduğu birtakım eylemlerin amden öldürme yerine tesebbüb öldürme kapsamında değerlendirilmesi, Hanefî mezhebinde öldürme eylemlerinin tasnifinde failin kusurluluğundan ziyade mübâşeret-tesebbüb ayrımının dikkate alındığını göstermektedir.

⁶ Dönmezer/Erman, I, 486-487.

⁷ Dönmezer/Erman, I, 486-487; Kunter, s. 176.

⁸ Hanefî doktrinde, son şart nazariyesi dışında, etkin sebep nazariyesi ve şart nazariyesinin kriterlerine göre de birtakım hükümlere varıldığı kanaatindeyiz. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Aydın, s. 100-102.

Son şart nazariyesi, tessebbüben öldürme eylemlerinde etkili olduğundan bu makalede tessebbüben öldürme kapsamında yer alan eylemler analiz edilecektir.

I. Son Şart Nazariyesinin Etkili Olduğu Öldürme Eylemleri

A. Yalan Tanıklık Yaparak Ölüme Sebebiyet Verme

Hanefî mezhebinde⁹, yaptırımını ölüm cezası olan bir davada ceza tatbik edildikten sonra tanıklıktan vazgeçen tanıklara kısâs cezası uygulanmamakta; maktûlün diyetini ödemeleri talep edilmektedir¹⁰.

Hanefî doktrininde, yalan tanıklık yaparak ölüme sebebiyet veren tanıklara kısâs cezasının uygulanmaması hükmü; eylemin mübâşeretle gerçekleştirilmediği, tessebbüben icra edildiği ekseninde izah edilmiştir. Kısâs davasında tanıklar, öldürme fiilinin *sebebi* konumundadır. *Sebepe*, yola kuyru kazarak ölüme sebebiyet verme eyleminde olduğu gibi kısâs cezasını gerektirmez. Zira kısâs cezasında, eşitlik şarttır. Oysa doğrudan icra edilen fiillerle (mübâşeret) tessebbüben gerçekleştirilen fiiller arasında eşitlik bulunmamaktadır. Kısâs cezası, öldürülecek kimsenin bedenine yönelik, doğrudan bir araç kullanılarak icra edilmektedir. Dolayısıyla kısâs cezası uygulanacak öldürme eyleminin de, aynı şekilde mübâşeretle icra edilmiş öldürme eylemi olması gerekmektedir. Oysa tanıkların yalan tanıklıkta buldukları davada, gerçek mübâşir, kısâs cezasının uygulanmasını talep

⁹ Yalan tanıklıkla ölüme sebebiyet verme eyleminde Mâlikî mezhebi, Hanefîlerle aynı görüşü paylaşmakta ve tanıkların diyet ödemesi gerektiğini belirtmektedir. Ancak Mâlikî hukukçularından Eşheb (204/819), yalan tanıklıkta bulunarak bir kimsenin ölümüne neden olan tanıkların kısâs cezasına çarptırılacağını ileri sürmüştür (Haraşî, IX, 221; Desûkî, IV, 207; İbn Hümâm, IX, 492)). Şâfiî (Şirbîni, V, 216; Ensârî, IV, 4; Heytemî, VIII, 382; Remlî, VII, 253-254) ve Hanbelî (Merdâvî, IX, 441; Buhûtî, III, 257; İbn Kudâme, VIII, 213) mezhebinde ise yalan tanıklık yaparak ölüme sebebiyet veren tanıklara kısâs cezasının tatbik edileceği hükmü kabul edilmiştir. Bu hükümlerde, Şâfiî ve Hanbelî hukukçularının, son şart nazariyesine itibar etmedikleri, tanıkların öldürme kastını dikkate alarak hüküm bina ettikleri söylenebilir.

¹⁰ Şeybânî, IV, 489; Serahsî, XXVI, 181-183; Mergînânî, III, 134; İbn Nuceym, VII, 137.

eden ve bu noktada kendi iradesiyle hareket eden maktûlün yakınıdır, yani tanık değildir. Dolayısıyla tanıklara kısâs cezası verme yoluna gidilemez¹¹.

Hanefî hukukçularına göre, yalan tanıklık yaparak ölüme sebebiyet verme eyleminde, maktûl yakınlarının af veya kısâsı seçme iradesi ölüm neticesi üzerinde etkili olmakta, bu da ölüm neticesinin tanıklara isnadı noktasında sebebiyet alakasını kesmektedir (يقطع النسبة). Böylece kısâsın uygulanması hususunda şüphe doğmakta, bu da kısâs cezasının düşmesini gerektirmektedir¹².

Hanefî hukukçuları, yalan tanıklık yaparak öldürmede ölüm neticesi üzerinde asıl olarak maktûl yakınlarının kısâs talebinin etkili olduğunu belirtmeleri, neticeye etki eden son sebebin itibara alındığını, dolayısıyla burada son şart nazariyesinin ölçülerine göre hüküm verildiğini göstermektedir.

B. Zehirleyerek Öldürme

Hanefî mezhebinde, kişinin kendisine sunulan zehirli yiyecek veya içeceği yiyerek veya içerek ölümü halinde, ona zehri sunan failin diyet ödeme sorumluluğu bulunmamaktadır¹³. Bu hükmün gerekçesi açıklanırken, sunulan zehri içen mağdûrun kendi iradesiyle hareket ettiğinden, kendisini öldürmüş gibi değerlendireceği ve failin diyetle sorumlu tutulmayacağı belirtilmiştir. Hanefî hukukçularına göre, mağdûra zehirli yiyecek veya içeceği sunan fail, verdiği şeyin içinde zehir bulunduğunu söyleyerek maktûlü *aldatmış* (غره) olmakla birlikte, *aldatma fiili* yüzünden fail tazmînle sorumlu tutulamaz¹⁴. Serahsî, zehirleyerek öldürme eyleminde Hanefî ekolünün görüşünü şu hadîs-i şerifle delillendirmektedir: Hz. Peygamberin (as) bulunduğu bir yemek sofrasında, Yahudi bir kadının sunmuş olduğu zehirli yiyecek, sahâbilerden

¹¹ Serahsî, XXVI, 181-183; Zeyleî, IV, 250; Bâbertî, VII, 493; İbn Nüceym, VII, 137.

¹² Merginânî, III, 134; Zeyleî, IV, 250; Bâbertî, VII, 493; İbn Nüceym, VII, 137.

¹³ Şeybânî, IV, 456; Serahsî, XXVI, 153; Kâsânî, VII, 235; Zebîdî, II, 120.

¹⁴ Serahsî, XXVI, 153; Kâsânî, VII, 235; Zebîdî, II, 120; Tûrî, VII, 336.

Bişr b. Berâ'yı öldürdüğünde, Hz. Peygamber (as) yemeğe zehir karıştıran kadını diyetle sorumlu kılmamıştır¹⁵.

Haskefi (1088/1677), sunulan zehri kişinin kendisinin içmesi sonucu ölümü gerçekleştiğinde, ona zehri sunan şahsa kısâs veya diyet yaptırımının uygulanmayacağını, ancak failin hapis ve tazirle cezalandırılacağını belirtmiştir¹⁶. Kâsânî ise, suç failinin tazîr edileceğini, dövüleceğini ve tedîp edileceğini ifade etmiştir¹⁷.

Zehir verilerek birinin öldürülmesinde, zehirlenmek istenen kişinin zehri kendisinin içmesi veya yemesi, Hanefî hukukçularına göre, failin eyleminin ölüm neticesiyle doğrudan ilişkisini etkilemektedir. Hanefî doktrinde, son şart nazariyesinin tesiriyle bu eylemde ölüm neticesi üzerinde son hareketin, yani mağdûrun zehri içmesinin etkili olduğu kabul edilmektedir. Bundan dolayı faile kısâs cezası uygulanmamakta, aynı zamanda failin diyet ödeme sorumluluğu da bulunmamaktadır. Bu hükümde, failin eylemdeki öldürme kastının göz ardı edildiği, eylemin icra şekline göre hükme varıldığı görülmektedir. Nitekim eylemin icra şeklinin büyük ehemmiyet arz ettiği Hanefî doktrinde bir kimsenin boğazına öldürücü nitelikte zehir dökülerek (اوجره) öldürülmesi farklı değerlendirilmiş, bazı metinlerde bu eylemden dolayı faile kısâs cezası uygulanacağı görüşüne yer verilmiştir¹⁸. Diğer

¹⁵Serahsî, XXVI, 153. Hadis literatüründe, Bişr b. Berâ'nın zehirlenerek öldürülmesiyle ilgili rivâyetlerin farklılık arz ettiği görülmektedir. Birtakım rivâyetlerde Hz. Peygamberin (as) kendisini zehirlemek isteyen Yahudi kadına ölüm cezası uygulamadığı (Buhârî, "Hibe 28"; Ebû Dâvûd, "Diyât 6"; Beyhakî, "Nafakât 56"; Müslim, "Diyât 3"), farklı birtakım rivâyetlerde ise kadının öldürülmesini emrettiği nakledilmiştir (Ebû Dâvûd, "Diyât 6"; Dârekutnî, "Hudûd ve'd-Diyât 15; Beyhakî, "Nafakât 56"). Beyhakî'nin rivâyetinde ise, önce öldürtmeyip daha sonra Bişr b. Berâ'nın ölmesi üzerine kadının öldürülmesini emrettiği belirtilmiştir (Beyhakî, "Nafakât 56").

¹⁶ Haskefi, VI, 542.

¹⁷ Kâsânî, VII, 235.

¹⁸ Hanefî doktrinde, bir kimsenin boğazına zehir dökerek öldürme eylemini, Ebû Hanîfe şibh-i amd kapsamında değerlendirmiş ve bu eylemden dolayı faile kısâs cezası uygulanmayacağı yönünde görüş belirtmiştir (İbn 'Âbidîn, VI, 542-543). Hanefî doktrinde mübâşeret yoluyla icra edilen bu eylemin İmâmeyn tarafından

mezhepler ise, zehirleyerek öldürme konusunda Hanefîler'den farklı bakış açılarına sahiptir¹⁹.

hangi öldürme sınıfına dahil edildiği hususunda, Hanefî eserlerinde farklı görüşlere rastlanmaktadır. İmam Muhammed (189/805), Kâsânî (587/1191) ve Zeyle'î (743/1342) boğazına zehir dökerek birini öldüren failin diyetle sorumlu tutulacağına yer vermişlerdir (Şeybânî, IV, 456; Serahsî, XXVI, 152-153; Kâsânî, VII, 274-275). Bazı eserlerde ise, İmâmeyn'in bu tür eylemleri 'amd kapsamında kabul ettiği belirtilmiştir. Serahsî (483/1090), zehrin öldürücü olması ve mağdûru öldüreceğini failin bilmesi hâlinde, İmâmeyn'e göre faile kısâs cezası uygulanacağını ifade etmiştir (Serahsî, XXVI, 153). İbn 'Âbidîn (1252/1836), İmâmeyn'in bu konudaki görüşünün, zehrin miktarına göre farklılık arz ettiğine değinmiştir. Buna göre, genelde öldürücü miktardaki zehri bir kimsenin boğazına dökerek öldürme, 'amden öldürme kabul edilmektedir. Öldürücü miktarda olmayan zehri kişinin boğazına dökerek öldürme ise, şibh-i 'amd kapsamında değerlendirilmektedir (İbn 'Âbidîn, VI, 542-543).

¹⁹ Hanbelî (Merdâvî, IX, 440; Buhûtî, III, 255; İbn Kudâme, VIII, 212) ve Mâlikî (Haraşî, VIII, 9; Desûkî, IV, 244) mezheplerinde, zehirleyerek öldürme eylemlerinde mübâşeret-tesebbüb ayrımına itibar edilmemiş, bir kimseye zehirli yiyecek veya içecek sunarak ölüme sebebiyet veren faile kısâs cezası uygulanacağı belirtilmiştir. Şâfi'î mezhebinde ise kısmen mübâşeret-tesebbüb ayrımının itibara alındığı görülmektedir. Şâfi'î mezhebinde bir kimseye zorla zehir içirerek onu öldüren faile kısâs cezası uygulanacağı belirtilmiştir. Diğer taraftan, yiyecek veya içeceğine zehir karıştırarak bir kimsenin ölümüne sebebiyet veren failin sorumluluğu noktasında ise farklı görüşler bulunmaktadır. Böyle bir eylemi gerçekleştiren failin kısâs cezasına çarptırılacağı şeklinde görüşe yer verildiği gibi, bu eylemde failin sadece diyet ödemekle yükümlü olacağına dair hükümler de ileri sürülmüştür. Ayrıca bu tür eylemlerde, faile her iki yaptırımın da uygulanmayacağı şeklinde hukukî görüşlere, Şâfi'î metinlerinde rastlanmaktadır (Şirbinî, V, 218; Heytemî, VIII, 383; Remlî, VII, 254-255; Ensârî, IV, 4-5). Şâfi'î ekolünde, zehirleyerek öldürmede mübâşeret-tesebbüb ayrımını ortaya koyan hükümler yer almakla birlikte, Hanefîlerin aksine, mübâşeret-tesebbüb kavramlarına vurgu yapan ifadeler rastlanmamaktadır. Kanaatimizce bunun nedeni, Şâfi'î mezhebinde, Hanefî doktrininin aksine, mübâşeret yoluyla gerçekleştirilen fiiller gibi tesebbüb öldürme eylemleri için de kısâs cezasının uygulanacağını ilke olarak kabul edilmesidir (Heytemî, VIII, 381; Şirbinî, V, 216; Remlî, VII, 253).

C. Aç ve Susuz Bırakarak Öldürme

Aç ve susuz bırakarak öldürme eyleminden dolayı failin sorumluluğu hususunda, Hanefî imamları arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Ebû Hanîfe, bu eylemde failin diyet ödemek zorunda olmadığını belirtmiştir. İmâmeyn ise bu konuda hocalarından farklı bir görüş benimsemiş, hapsederek birinin ölümüne neden olan faili haksız fiille bir kimsenin ölümüne sebebiyet vermesinden dolayı diyet ödemekle sorumlu tutmuşlardır²⁰. İmâmeyn, bu eylemi yolda kuyu kazarak ölümüne sebebiyet vermeye benzetmiştir. Yolda kuyu kazarak birinin ölümüne sebebiyet veren fail, diyetle sorumlu tutulduğu gibi; bu eylemi gerçekleştiren failin de diyet ödeme sorumluluğu bulunmaktadır. Ebû Hanîfe ise, kuyu kazarak ölümüne sebebiyet vermeyle aç ve susuz bırakarak öldürme arasında fark bulunduğuna işaret etmiş ve hapsedilen kimsenin açlık ve susuzluktan dolayı ölümünde etkili olan hususun açlık ve susuzluk olduğunu, failin hapsedme eylemi olmadığını belirtmiştir. Diğer taraftan kuyu kazma eylemi, mağdûrun kuyuya düşmesine (burada kişinin kuyuya düşme anında ölümü esas alınmaktadır) yol açan bir sebeptir ve bu sebep failin eylemidir. Dolayısıyla kuyu kazarak ölümüne sebebiyet verme, tessebbüben öldürme kapsamında yer almakta ve fail diyet ödemekle sorumlu tutulmaktadır²¹.

Bazı Hanefî eserlerinde, aç ve susuz bırakarak ölümüne sebebiyet veren faille, İmam Muhammed'e göre cezaî yaptırım uygulanacağı ifade edilirken²², diğer bazı eserlerde Ebû Hanîfe'ye göre failin tazîren cezalandırılacağına yer verilmiştir²³.

İmâmeyn, kuyu kazarak ölümüne sebebiyet vermeyle aç ve susuz bırakarak öldürme eylemlerini maddî unsur (her iki eylem de tessebbüben gerçekleşmekte, fail maktûlün bedeni üzerinde doğrudan öldürme eylemini icra etmemektedir) bakımından mukayese ederek her iki öldürme fiili arasında *şeklî benzerlik* kurmaktadır²⁴. Ancak bu iki eylemde maddî unsur

²⁰ Serahsî, XXVI, 152-153; Kâsânî, VII, 234-235; Tûrî, VIII, 336; İbn Âbidîn, VI, 543.

²¹ Serahsî, XXVI, 152-153; Kâsânî, VII, 234-235.

²² Tûrî, VIII, 336.

²³ Serahsî, XXVI, 153.

²⁴ Kâsânî, VII, 234-235.

bakımından benzerlik bulunmakla beraber, manevî unsur açısından önemli farklılık söz konusudur. Zira yolda kuyu kazan her şahsın bununla herhangi bir kimseyi öldürme maksadının olduğu kesin olarak iddia edilemez. Failin öldürme kastı olmaksızın yolda kuyu kazmış olması ihtimal dahilindedir. Nitekim bundan dolayı, kuyu kazarak ölüme sebebiyet verme, Hanefî doktrinde 'amd ve hata eylemlerinin altında bir kusurluluk derecesinde kabul edilmiştir²⁵. Diğer taraftan, hapsedilen kimsenin açlık ve susuzluk sebebiyle ölümünde failin *öldürme kastı* açıktır. Bu eylemde failin, sadece mağdûru hapsetmeyi amaçladığı, öldürme kastının bulunmadığı iddia edilemez. Dolayısıyla, iki eylem arasında manevî unsur açısından önemli bir fark bulunmaktadır. Diğer taraftan Ebû Hanîfe de iki eylem arasındaki farka işaret etmiştir²⁶. Ancak onun iki eylem arasındaki farktan bahsetmesinin nedeni, bir kimseyi aç ve susuz bırakarak öldüren failin diyet ödeme sorumluluğunun bulunmadığını gerekçelendirmektir. Ebû Hanîfe, burada zikredilen eylemleri manevî unsur açısından değerlendirmemiştir.

Aç ve susuz bırakarak birini öldüren failin eylemiyle netice arasında, failin eylemi olmasaydı ölüm neticesi gerçekleşmeyecekti denilecek nitelikte, açık bir sebebiyet alakası bulunmaktadır. Buna rağmen Ebû Hanîfe, sözü edilen eylemde neticeyi, açlık ve susuzluğa bağlamak suretiyle failin diyetten sorumlu tutulmayacağı görüşünü benimsemiştir. Bu eylemde, manevî unsurun yani failin kastının göz ardı edildiği ve son şart nazariyesine göre hükme varıldığı görülmektedir. Diğer mezheplerde ise, son şart nazariyesine itibar edilmemiş, failin öldürme kastı dikkate alınarak aç ve susuz bırakarak birini öldüren faile kısâs cezası uygulanacağı kabul edilmiştir²⁷.

²⁵ Serahsî, XXVII, 14-15; Kâsânî, VII, 274-275.

²⁶ Serahsî, XXVI, 152-153; Kâsânî, VII, 234-235.

²⁷ Şâfiî mezhebinde, herhangi bir kimsenin normalde dayanamayacağı kadar bir zaman diliminde aç ve susuz bırakılarak öldürülmesi, 'amden öldürme kabul edilmektedir. Kişinin ne kadar sürede açlık ve susuzluktan ölümünün gerçekleşeceği ise, eyleme maruz kalan mağdûrun durumuna göre tespit edilmektedir (Şîrbînî, V, 215; Heytemî, VIII, 380-381; Remlî, VII, 251; Ensârî, IV, 4). Hanbelî mezhebi hukukçuları da, aynı görüşe sahiptir (Merdâvî, IX, 439; Buhûtî, III, 255; İbn Kudâme, VIII, 211). Malikî mezhebinde de, aç ve susuz

D. Hayvanları Vasıta Kılarak Öldürme

Hanefî doktrininde²⁸, bir kimseyi bağlayıp saldırgan hayvanın önüne atarak öldürülmesine sebep olan fail, Ebû Hanîfe'ye göre, kısâs cezasına çarptırılmaz, ayrıca bu eylemden dolayı failin diyet ödeme sorumluluğu da bulunmamaktadır. Bu eylemi sebebiyle fail, tazîr cezasına çarptırılır, dövülür ve tevbe edesiye kadar hapsedilir. Ebû Yusuf ise, ömür boyu hapsedilmesi gerektiğini ileri sürmüştür²⁹.

Eylemin icra şekline büyük önem veren Hanefî hukukçuları³⁰, saldırgan hayvanla gerçekleştirilen farklı bir eylem şeklinde, cezaî mesuliyeti şu şekilde tespit etmişlerdir. Kapalı mekanda bir şahsın yanına saldırgan hayvanı bırakarak üzerlerine kapıyı kilitleyen fail, saldırgan hayvanın o kimseyi öldürmesi halinde, kısâs cezasıyla veya diyet ödemekle sorumlu tutulmamaktadır. Eve kapatılan şahsın yanına bırakılan yılan veya akrep gibi zehirli hayvanların bu kimseyi zehirleyerek öldürmesi halinde yine aynı hüküm söz konusudur. Ancak bu eylemler, yaşı küçük birine karşı icra edildiğinde, failin diyet ödemesi gerekmektedir³¹. Yaşça küçük kişilere yönelik

bırakarak öldürme 'amd kapsamında kabul edilmektedir (Abderî, VIII, 304; Harâşî, VIII, 7; Desûkî, IV, 242).

²⁸ Şâfiî mezhebinde, saldırgan hayvanların yaşadığı yer veya geniş bir alanda onların önüne, herhangi bir kimseyi bağlı veya bağlanmamış olarak bırakan faile *kısâs cezası uygulanmamakta*, failin diyet ödeme sorumluluğu da bulunmamaktadır. Bu tür eylemlerde, maktûlün yaşının küçük olması halinde, fail diyet ödemekle sorumlu tutulmaktadır (Şâfi'î, VI, 46; Ensâri, IV, 9-10). Hanbelî mezhebinde, bağlı olarak açık alanda yırtıcı hayvanların önüne bırakılan kimsenin öldürülmesi halinde faile kısâs cezası uygulanmaktadır (Merdâvî, IX, 437-438; Buhûtî, III, 255; İbn Kudâme, VIII, 211).

²⁹ Bağdâdî, s. 190; El-Fetâvâ'l-Hindiyye, VI, 6; Haskefî, VI, 544.

³⁰ Şâfiî mezhebinde, herhangi bir kimseyi dar alanda yırtıcı hayvanla baş başa bırakarak ölümüne sebebiyet verme eylemi, *'amden öldürme* olarak kabul edilmektedir (Ensâri, IV, 9-10; Heytemî, VIII, 386-387). Hanbelî mezhebinde dar alanda yılanlarla baş başa bırakarak bir kimsenin ölümüne sebebiyet veren faile kısâs cezası uygulanmaktadır (Merdâvî, IX, 437-438; Buhûtî, III, 255; İbn Kudâme, VIII, 211).

³¹ Tûrî, VIII, 335; El-Fetâvâ'l-Hindiyye, VI, 6; Haskefî, VI, 544.

eylemler için uygulanan yaptırımların diğer mezheplerde de farklı değerlendirmeye tabi tutulduğu görülmektedir³².

Yetişkin şahısla, yaşça küçük birine karşı işlenen eylemler arasında fark gözetilme nedeni, anladığımız kadarıyla, küçüklerin kendini koruma imkanının daha az olmasıdır. Aynı zamanda yetişkin şahsın bağlanarak saldırgan hayvanın önüne bırakılması durumunda, Ebû Yusuf'un faile ömür boyu hapis cezası uygulanacağı şeklinde hüküm belirtmesinde³³, bağlı olan şahsın kendisini korumaktan aciz olmasının etkili olduğu kanaatindeyiz. Diğer taraftan, bir evde saldırgan hayvan ile baş başa bırakılan yetişkin kimsenin kendisini ne derece koruyacağı ise tartışmaya açıktır. Ancak Hanefî hukukçuları ittifakla, bu eylemi icra eden failin kısâs cezası veya diyet ödemekle sorumlu tutulmayacağını belirtmiştir.

Hayvanların öldürme vasıtası olarak kullanıldığı farklı bir eylem şekli, herhangi bir kimsenin üzerine zehirli hayvan atarak ölümüne sebebiyet vermektir. Bu eylemden dolayı, failin diyet ödemekle sorumlu tutulacağı belirtilmiştir. Akrep veya yılan gibi zehirli bir hayvanı herhangi birinin üzerine atma hareketiyle ölüm neticesi arasına hayvanın kişiyi sokarak zehirlemesi hareketinin girmesi, Hanefî hukukçularına göre atma hareketiyle netice arasındaki sebebiyet alakasını kesmemektedir. Bu eylem, kazılan kuyuya doğru bir kimsenin yürümesine benzetilmiştir. Kişinin kuyuya doğru yürüme fiili, kuyuyu kazan şahsın tessebbüben sorumluluğunu ortadan kaldırmadığı gibi, akrep veya yılan gibi hayvanların kişiyi sokarak öldürmesi de, bu tür zehirli hayvanları maktûlün üzerine atan failin sorumluluğunu ortadan kaldırmamaktadır³⁴.

Hanefî metinlerinde, hayvanın kişiyi zehirlemesinin, failin zehirli hayvanı bir kimsenin üzerine atma hareketiyle ölüm neticesi arasındaki sebebiyet

³² Örneğin Şâfiî mezhebinde, saldırgan hayvanların yaşadığı bir yerde veya geniş bir alanda onların önüne, herhangi bir kimseyi bağlı veya bağlanmamış olarak bırakan fail için *kısâs cezası veya diyet ödeme sorumluluğu* bulunmamaktadır. Bu tür eylemlerde, maktûlün yaşının küçük olması halinde, failin diyet ödeme sorumluluğu bulunmaktadır (Şâfi'î, VI, 46; Ensârî, IV, 9-10).

³³ Bağdâdî, s. 190; El-Fetâvâ'l-Hindiyye, VI, 6; Haskefi, VI, 544.

³⁴ Serahsî, XXVII, 5.

ilişkinin kesmediği, dolayısıyla failin diyet ödeme sorumluluğunun bulunduğu belirtilmiştir. Sebepiyet alakasının kesilmediğini belirten Hanefî hukukçuları, faile kısâs cezası uygulamamışlar, onu diyet ödemekle sorumlu tutmuşlardır. Bu eylemde ölüm neticesi üzerinde etkili olan son sebebin, yani zehirli hayvanın hareketinin, failin diyet ödeme sorumluluğunu ortadan kaldırmasa da, kısâs cezasının düşmesinde etkili olduğu açıktır. Sonuç olarak, bu eylemde failin cezaî mesuliyetinin tespitinde mübâşeret-tesebbüb ayırımına itibar edildiği görülmektedir. Mübâşeret-tesebbüb ayırımına itibar etmeyen Mâlikî ekolünde bu eylem kısâs ile cezalandırılmaktadır³⁵.

Hanefî eserlerinde, kişinin üzerine zehirli hayvan atma fiilinde, hayvanın kişiyi sokma hareketinin failin diyet ödeme sorumluluğunu ortadan kaldırmadığı belirtilmiştir. Ancak hayvanın atılmasıyla onun kişiyi zehirlemesi arasındaki zaman farkı veya atıldığı yerle kişiyi zehirlediği yerin farklı olması, failin diyet ödeme sorumluluğunu etkilemektedir. Örneğin, bir kimse üzerine düşen akrep veya yılanı üstünden savuşturmak isterken başka birinin üzerine fırlattığında, sadece zehirleme eyleminin atılma anında olması halinde, fail diyet ödemek zorunda kalmaktadır. Atıldıktan belli bir zaman sonra hayvanın diğer kişiyi sokması halinde ise, onu üstünden savuşturan kişinin tazmîn

³⁵ Mâlikî ekolünde bir kimsenin üzerine zehirli yılan atılarak ölümüne sebep olan faile kısâs cezası uygulanmaktadır (Haraşî, VIII, 9; Desûkî, IV, 244). Hanefî doktriniyle kıyaslandığında öldürme eylemlerinde faile daha ağır yaptırımlar uygulayan Şâfiî mezhebinde, üzerine zehirli yılan veya akrep atarak herhangi bir kimsenin öldürülmesi halinde, failin diyet ödeme sorumluluğu bulunmamaktadır. Bu hüküm, Şâfiî doktrininde de mübâşeret-tesebbüb ayırımının bulunduğu göstermektedir. Nitekim, bu hükmün gerekçesinde Şâfiî metinlerinde, failin bu eylemde hayvanları mağdûru sokması için zorlamadığı belirtilmiş, hayvanların, ihtiyârlarıyla o kişiyi öldürdükleri vurgulanmıştır (لم يلجئها إلى قتله بل هي قتله باختيارها) (فهو كالممسك مع القاتل) Diğer taraftan, akrep veya yılan gibi öldürücü nitelikte zehirli hayvana bizzat zehirlettirerek (أنهشه حية أو ألدغه عقربا) birinin öldürülmesine sebep olan fail, 'amden öldürmeden sorumlu tutulmaktadır. Şayet, bu hayvanların zehri öldürücü değilse, bu eylem *şibh-i 'amd* olarak kabul edilmektedir (Şâfi, VI, 46; Ensârî, IV, 9-10; Heytemî, VIII, 391-392). Zehirli hayvana bizzat zehirlettirilerek birinin öldürülmesiyle ilgili bu hükme Hanbelî eserlerinde de rastlanmaktadır (Merdâvî, IX, 437-438; Buhûtî, III, 255; İbn Kudâme, VIII, 211).

sorumluluğu bulunmamaktadır³⁶. Aynı şekilde, yola atılan akrep veya yılan gibi hayvanların atıldığı yerde bir kimseyi zehirlemesi durumunda o hayvanları yola atan fail diyetle sorumlu tutulmaktadır. Ancak zehirli hayvan, atılmış olduğu yerden farklı bir noktaya hareket ettikten sonra birini zehirleyecek olursa, hayvanı yola atan kimsenin tazmîn sorumluluğu bulunmamaktadır³⁷.

Hanefî mezhebinde hayvanların öldürme aracı olarak kullanıldığı eylemler incelendiğinde, hukukçuların vardığı hükümler ilk bakışta şaşkıncı gelebilmektedir. Örneğin, bir kimseyi saldırgan bir hayvanla aynı yere kapatılarak ölümüne neden olan fail diyet ödemekle sorumlu tutulmazken; yola bir akrep atarak herhangi bir kimsenin o akrep tarafından zehirlenerek ölümüne neden olan fail ise diyetten sorumlu olmaktadır. Kanaatimize göre, bütün bu eylemlerde hukukçuların mübâşeret-tesebbüb ayrımı üzerinde önemle durdukları, cezaî mesuliyeti belirlerken failin doğrudan neticeyle olan ilişkisine yoğunlaştıkları ve ölüm neticesini son hareketle ilişkilendirdikleri görülmektedir. Yola atılan akrep yer değiştirdikten sonra birini zehirleyecek olsa, onu yola atan kimsenin diyet ödeme sorumluluğu bulunmamaktadır. Hanefî doktrinde, zehirli hayvanın atıldığı yeri değiştirme hareketi yeni bir sebebiyet alakasının kurulmasını sağlamakta, bu sebeple ölüm neticesi üzerinde etkili olan bu son şartın, failin ölüm neticesiyle doğrudan ilişkisini kestiği kanaatine varılmaktadır. Diğer taraftan, saldırgan hayvanla aynı yere kapatılan kimse, yola bırakılan veya üzerine atılan akrebin zehirlemesine maruz kalan kişiyle kıyaslandığında daha zor durumda gözükmektedir. Ancak bir kimseyi saldırgan hayvanla aynı yere kapatılarak öldüren fail diyetle sorumlu tutulmamaktadır. Metinlerden anlaşıldığı kadarıyla bunun gerekçesi, saldırgan hayvanın öldürme fiiliyle failin maktûlü odaya kapatma eylemi arasında, diğer eylemlerde olduğu kadar doğrudan bir ilişkinin söz konusu olmamasıdır. Hukukçuların, mağdûru hayvanla başbaşa bırakan failin eylemiyle ölüm neticesi arasındaki ilişkiyi, hayvanın öldürücü hareketinin kestiği kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır. Burada ölüm neticesinde etkili

³⁶ Haskefî, VI, 559.

³⁷ Kâsânî, VII, 273; Bağdâdî, s. 191; İbn 'Âbidîn, VI, 559.

olduğu kabul edilen eylem, hayvanın kendi ihtiyarıyla gerçekleştirdiği, son şart olarak ortaya çıkan öldürme hareketidir.

E. Suda Boğarak Öldürme

Hanefî doktrininde, *bağlanarak denize atılan* (قمط رجلا وألقاه في البحر) *kişi*, atıldığı anda dibe batarak boğulursa, Ebû Hanîfe'ye göre, suya atılması (غرق) (بطرحة في الماء) sebebiyle boğulmuş kabul edilir ve fail diyet ödemekle sorumlu tutulur. Ancak kişinin belli bir zaman yüzdükten sonra boğulması halinde, kendi acziyetinden (غرق بعجزه) dolayı boğulduğu kabul edilir ve fail diyet ödemekle sorumlu tutulamaz³⁸. Burada ele alınan iki boğulma eylemi arasındaki temel fark, ikinci örnekte failin fiiliyle netice arasına, mağdûrun hareketinin girmiş olmasıdır. Bu durumda, Ebû Hanîfe'nin failin hareketiyle ölüm neticesi arasındaki sebebiyet alakasının kesildiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Böylece ölüm neticesi, son şarta isnat edilmiştir.

F. Yolda Kazılan Kuyunun İçine Düşen Şahsın Çeşitli Sebeplerle Ölümü

Hanefî doktrininde, bir kimsenin yolda kazılan kuyuya düşme anında ölmesi halinde ölüm neticesi doğrudan kuyunun kazılmasına isnat edilmekte ve kuyuyu kazan fail diyet ödemekle sorumlu tutulmaktadır. Ancak kuyuya düşen şahsın düşme anında ölmeyip kuyunun içinde açlık-susuzluk veya psikolojik nedenlerle ölmesi halinde, kuyuyu kazan failin diyet ödeyip ödeme-yeceği eserlerde tartışılmıştır³⁹.

Yolda kazılan kuyuya düşen kimsenin kuyuda açlık veya psikolojik nedenlerden dolayı ölümü halinde, Ebû Hanîfe'ye (150/767) göre kuyuyu kazan failin diyet ödeme sorumluluğu bulunmamaktadır. Zira mağdûr kuyuya düşmesi sebebiyle ölürse, ölüm neticesi doğrudan kuyuyu kazan faile isnat edilir. Bu durumda, kuyuyu kazan kişi, kuyuya düşen şahsı buraya atmış kabul edilmektedir. Ancak mağdûrun kuyuda psikolojik nedenler veya açlık gibi bir sebepten dolayı ölümü gerçekleşirse, netice bu sebeplere isnat edilmelidir. Ebû Hanîfe'ye göre, kuyuya düşen kişinin hissettiği açlık ve üzüntünün faille ilgisi bulunmamaktadır; zira bunlar insan tabiatına özgü niteliklerdir. Dolayısıyla,

³⁸ Haskefî, VI, 544; Tûrî, VIII, 329.

³⁹ Serahsi, XXVII, 14-15; Mergînânî, IV, 193; Kâsânî, VII, 274-275.

kuyu kazma fiiliyle bu iki husus arasında doğrudan bir alaka bulunmadığı gibi, dolaylı bir ilişki de söz konusu olamaz. Zira kuyu açılığın sebebi kesinlikle değildir; açlık başka bir nedenden kaynaklanmaktadır. Kuyu, üzüntü-kaygının da kaynağı olamaz. Zira bu gibi psikolojik durumlar, kişiden kişiye değişmektedir. Kişilere göre değişen durumlar, kuyu kazma fiiline isnat edilemez. Yolda kazılan kuyuya düşen şahsın açlık veya psikolojik nedenlerden dolayı ölümünü ayrı ayrı değerlendiren Ebû Yusuf'a göre, mağdûrun kuyuda açlıktan ölmesi halinde, fail diyet ödemek zorunda değildir. Zira ölüme neden olan açlık, mağdûrun yemeğe ulaşamaması ve bundan dolayı midesinde hiçbir gıda maddesinin kalmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak kuyuya düşen kişinin stres, kaygı, üzüntü (الغم) nedeniyle ölümü halinde, şahsın hissettiği kaygı, üzüntü, stresin tek nedeni onun kuyuya düşmesi olduğundan fail diyet ödemek zorundadır. İmam Muhammed ise, açlık veya kaygı-üzüntünün tek nedeninin kuyuya düşme fiili olduğunu, dolayısıyla her iki durumda da kuyuyu kazın şahsın diyet ödemesi gerektiğini belirtmiştir⁴⁰.

Yolda kazılan kuyuya düştükten sonra kuyunun içinde çeşitli sebeplerle ölen kişi hakkında Hanefî hukukçularının görüşleri incelendiğinde, Ebû Hanîfe'nin ölüm neticesi üzerinde etkili olan son sebebi itibara alarak hükme vardığı görülmektedir. Ebû Hanîfe, bu tür eylemlerde son sebepten önce gelen ve ölüme sebebiyet veren failin kusurluluk halini ise itibara almamıştır. İmam Muhammed ise, son şarta Ebû Hanîfe kadar önem vermemiş, failin öldürme eylemindeki kusurluluğunu itibara alarak görüş belirtmiştir.

Hanefî doktrinde tessebbüben öldürmeyle ilgili örnekler incelendiğinde hukukçuların mübâşeret-tesebbüb ayırımına büyük önem verdikleri anlaşılmaktadır. Mübâşeret-tesebbüb ayırımının Hanefîler kadar ön planda olmadığını düşündüğümüz diğer İslam hukuk ekollerinde, son şart nazariyesinin Hanefî doktrindeki kadar etkili olmadığı kanaatindeyiz. Bununla birlikte diğer mezheplerde de, mübâşeret-tesebbüb ayırımını itibara alan hükümlere yer verildiği anlaşılmaktadır.

⁴⁰ Serahsî, XXVII, 14-15; Mergînânî, IV, 193; Kâsânî, VII, 274-275.

Modern hukukta da son şart nazariyesini itibara alan hükümlere rastlanmaktadır. Yargıtay'ın bazı kararlarında bu teoriyi benimsediği ifade edilmiştir⁴¹. Yargıtay'ın son şart nazariyesini itibara alan bir kararında Hanefî doktriniyle benzer sonuçlara vardığı görülmektedir. Yargıtay, başıboş bırakılmış olan köpeğin bir şahsı ısırması neticesiyle başıboş bırakma fiili arasında illiyet bağının olmadığına karar vermiştir⁴². Hanefî mezhebinde de, kendisine ait bir köpeği salıveren failin o hayvanın cana veya mala vermiş olduğu zararı tazminle yükümlü olmadığı ifade edilmiştir⁴³. Bu örnekler ekseninde değerlendirildiğinde, iki farklı hukuk sisteminin, son şart nazariyesini uygulamak suretiyle mesuliyetin tespitinde benzer sonuçlara vardığı görülmektedir. Ancak Hanefî mezhebinde tessebbüben öldürme türüyle ilgili makalede yer alan örneklerde, failin cezaî mesuliyetinin tespiti hususunda son şart nazariyesi uygulanırken manevî unsur ikinci planda kalmakta ve diğer mezhepler ve günümüz hukukundan tamamıyla farklı sonuçlara ulaşılmaktadır.

SONUÇ

Öldürme suçunda sebebiyet alakası, icra edilen hareketle ölüm neticesi arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Failin hareketiyle ölüm neticesi arasındaki ilişki tespit edilemediğinde faile ceza uygulanmamaktadır. Modern hukukta, hangi hareketin netice üzerinde etkili olduğunun tespiti için birtakım sebebiyet nazariyeleri ortaya konmuştur. Bu makalede, bu nazariyelerin içinde son şart nazariyesinin Hanefî doktrininde öldürme suçuna etkisi incelenmiştir.

Son şart nazariyesinde, ölüm neticesi üzerinde etkili olan son sebep, doğrudan etkili olan sebep itibara alınmaktadır. Hanefî doktrininde de,

⁴¹ Dönmezer/Erman, I, 487. Örneğin, sahibinden almış olduğu silahı geri vermek için geldiği evin penceresinin açık olduğunu görerek dolu silahı pencereden içeri bırakan fail, bu silahla oynarken birini öldüren çocuğun eyleminden sorumlu tutulmamakta, araya başka bir fiil girmesine itibarla failin silahı bırakma fiili ile ölüm neticesi arasında bir sebebiyet alakası kurulmamaktadır (Kunter, s. 177; Dönmezer/Erman, I, 487).

⁴² Kunter, s. 177.

⁴³ Tahâvî, s. 251; Haskefî, VI, 607.

öldürme eylemleri mübâşeret-tesebbüb ayrımı ekseninde değerlendirilmekte, neticeye etkili olan sebeplerin içinde son şarta büyük önem verilmekte, son şarttan önce gelen sebepler sebebiyet açısından daha az önem ifade etmektedir. Bu nedenle, Hanefî mezhebinde son şart nazariyesinin itibara alındığı söylenebilir.

Hanefî doktrinde, failin *öldürme kastıyla* gerçekleştirdiği birçok tesebbüben öldürme eyleminde, kanaatimizce, failin eylemi olmasaydı ölüm neticesi gerçekleşmeyecekti denilecek nitelikte failin fiiliyle netice arasında kesin bir sebebiyet alakası bulunmaktadır. Ancak bu eylemlerde failin öldürme fiilini maktûlün bedenine yönelik doğrudan icra etmediği gerekçesiyle, fail kısâs cezasından hatta diyet yaptırımından muaf tutulmaktadır. Bu hükümlerde, son şart nazariyesinin zayıf tarafının ortaya çıktığı kanaatindeyiz. Bu bağlamda modern hukukta, son şarta sebep değerinin verilemeyeceği üzerinde durulmuş, sebebiyet açısından son şartın bazen hiç önemli olmayabileceği; hukukî açıdan ondan önce gelen şartın daha önemli olacağı belirtilmiştir. Hanefî doktrinde tesebbüben öldürme eylemlerinde, failin hareketinin neticeye etki eden son hareket olmaması halinde, fail kısâs cezasından hatta diyet ödeme sorumluluğundan kurtulmaktadır. Oysa sebeplerin bütünü bir arada doğru bir şekilde tetkik etmeden sadece sonuncusuna değer vermek, günümüz hukukunda isabetli görülmemektedir.

Hanefî hukukçuları tesebbüben öldürme eylemlerinde son koşula göre cezaî mesuliyeti tespit ederken, failin kastını göz ardı etmişlerdir. Burada failin iç iradesinin tespiti, yani subjektif metot yerine objektif nazariyenin ön planda tutulduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu durum, kusurluluğa dayalı cezaî mesuliyet nazariyesinin zayıf kalmasına neden olmaktadır. Diğer taraftan mübâşeret-tesebbüb ayrımının Hanefî ekolündeki kadar etkili olmadığı diğer hukuk ekollerinde, failin öldürme kastı itibara alınmakta ve Hanefî doktrinde faile kısâs cezası uygulanmayan birtakım eylemler amden öldürme kapsamında değerlendirilmektedir.

Kaynakça

'Abderî, Ebû Abdillâh İbnü'l-Hâc Muhammed b. Yûsuf el-Fâsî, *et-Tâc ve'l-İklîl li-Muhtasarı Halîl*, y.y., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.

- Aydın, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Literatüründe Öldürme Suçunun Maddî ve Manevî Unsurlarıyla İlgili Kavramların Gelişimi* (Hicrî 4-9. Asırlar), (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2013).
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd, *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye*, y.y., Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970 (Birlikte: İbn Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. 'Abdülvâhid b. 'Abdülhamîd, *Şerhu Fethi'l-Kadîr/* Sadî Çelebî, Sadullah b. 'Îsâ, *Hâşiye 'ale'l-Înâye*).
- Bağdadi, Ebû Muhammed Gıyâseddîn Gânim b. Muhammed Gânim, *Mecma'ud-Damânât fî Mezhebi'l-İmami'l-Azam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Beyrût: Binâyetü'l-Îmân, 1407/1987.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'us-Sahih*, İstanbul: Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1315.
- Buhûtî, Şeyh Mansûr b. Yûnus b. Selâhaddîn el-Hanbelî Buhûtî, *Şerhu Müntehe'l-İrâdât*, y.y., t.y.
- Centel, Nur/Zafer, Hamide/Çakmut, Özlem, *Türk Ceza Hukukuna Giriş*, 5. bs., İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2008.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan 'Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü'd-Dârekutnî*, 'Abdullah Hâşim Yemânî Medenî (thk.), Medîne: Dâru'l-Mehâsin, 1966.
- Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Şerhi'l-Kebîr*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1230/1815.
- Dönmezer, Sulhi/Erman, Sahir, *Nazari Ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 10. bs., İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1986.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen = Sünenü Ebû Davud*, Muhammed 'Avvâme (thk.), Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998/1419.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed, *Esne'l-Metâlib Şerhu Ravzi't-Tâlib*, y.y., Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- El-Fetâvâ'l-Hindiyye, Burhanpurlu Şeyh Nizâm ve Diğerleri, Bulak: Matba'âtü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1310.
- Hakeri, Hakan, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2009.
- Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî, *Şerhu Muhtasar-ı Halîl li'l-Haraşî*, Beyrût: Dâru Sâdır, t.y.
- Haskefî, 'Alâeddîn Muhammed b. 'Ali b. Muhammed Dımaşkı, *Dürrü'l-Muhtâr*, y.y., Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966 (Birlikte: İbn 'Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddü'l-Muhtâr*).
- Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed İbn Hacer, *Tuhfetü'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.y.

- İbn 'Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddü'l-Muhtâr*, y.y., Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966 (Birlikte: Haskefi, 'Alâeddîn Muhammed b. 'Ali b. Muhammed Dımaşkı, *Dürrü'l-Muhtâr*).
- İbn Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. 'Abdülvâhid b. 'Abdülhamîd, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, y.y., Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970 (Birlikte: Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd, *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye/Sa'dî Çelebî, Sadullah b. 'Îsâ, Hâşiye 'ale'l-Înâye*).
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn 'Abdullah b. Ahmed, *el-Mugnî*, Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, t.y.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn el-Misrî, *el Bahru'r-Râik Şerhü Kenzi'd-Dekâik* Kâhire: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1311 (Birlikte: Tûrî, Muhammed b. Hüseyin, *Tekmiletü Bahri'r-Râik/ İbn 'Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer, Minhatü'l-Hâlik 'ale'l-Bahri'r-Râik*).
- İçel, Kayıhan/ Sokullu-Akıncı, Fusun/ Özgenc, İzzet/ Sözüer, Adem/ Mahmutoğlu, Fatih S./ Ünver, Yener, *Suç Teorisi, Suç Kavramına İlişkin Genel Bilgiler, Suçun Yapısal Unsurları, Suçun Özel Oluşum Biçimleri*, 3. bs., İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2004.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâi'us-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 2. bs., 1402/1982.
- Kunter, Nurullah, *Suçun Maddî Unsurları Nazariyesi*, İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1954.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasan 'Alâeddîn 'Ali b. Süleymân b. Ahmed, *el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf alâ Mezhebi'l-İmâmi'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel*, Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 1377/1958.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhâneddîn 'Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, 'Ali 'Abdülhâmid Ebü'l-Hayr, Muhammed Vehbî Süleymân (thk.), 1998/1419, Beyrût: Dâru'l-Hayr.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî (thk), Kâhire: Dâru İhyâil-Kütübi'l-'Arabîyye, 1955/1374-1956/1375.
- Önder, Ayhan, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, İstanbul, 1992.
- Remlî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî, *Nihâyeti'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984 (Birlikte: Şebrâmellisî, Ebü'z-Ziyâ Nûruddin Ali, *Hâşiye alâ Nihâyeti'l-Muhtâc/ Magribî, Ahmed b. 'Abdürrezzâk b. Muhammed, Hâşiye alâ Nihâyeti'l-Muhtâc*).
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, Kâhire: Matbaatü's-Sa'âde, 1324-1331.
- Şâfi'î, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, *Kitâbü'l-Üm*, Dâru'l-Ma'rife, t.y.

- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî, *Mebûsât*, Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (thk.), Karaçi: İdâretü'l-Kurân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, t.y.
- Şirbînî, Şemseddîn Hatîb Muhammed b. Ahmed Kâhîrî, *Mugni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (thk.), Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1370.
- Tûrî, Muhammed b. Hüseyin, *Tekmiletü Bahri'r-Râik*, VIII. c., Kâhire: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1311 (Birlikte: İbn Nüceym, Zeynuddîn el-Mısırî, *el Bahru'r-Râik Şerhü Kenzi'd-Dekâik/ İbn 'Âbidin*, Muhammed Emin b. Ömer, *Minhatü'l-Hâlik ale'l-Bahri'r-Râik*).
- Zebîdî, Ebû Bekr b. 'Ali b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire alâ Muhtasari'l-Kudûri*, y.y., Dâru'l-Hayriyye, t.y.
- Zeyle'î, Fahreddin Osman b. 'Ali b. Mihcen, Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye; 1314 (Birlikte: Şelebî, Şihâbüddîn AhmedKaynaklar Ahmed b. Hanbel, *Musned*, Beyrut, t.y., 6 c.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı Gazete ve Dergilerinde Yer Alan Tefsir İlanları

*Recep ARPA**

Öz: Osmanlı'da 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın ilk çeyreğine tekabül eden zaman aralığı, olumlu veya olumsuz hayatın her alanında (özellikle matbuat) önemli değişim ve yenilik hareketlerinin yaşandığı bir zaman dilimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hiç kuşkusuz bu yenilik ve değişimlerin temelinde yatan sebeplerden biri 18. yüzyılda Osmanlı'ya matbaanın girmesiyle birlikte hız kazanan basın ve yayın hayatının çeşitliliğidir. Matbaanın yaygınlaşmasıyla birlikte kitap basımında da önemli artışlar olmuş, basılan bu kitapları insanlara haber vermek için de gazete ve dergilere reklâm ve ilan verme ihtiyacı hissedilmiştir. Bu makalede yakın dönem tefsir tarihi araştırmalarına kaynak olarak Tanzimat'tan Cumhuriyet'in ilânına kadarki dönemde Osmanlı süreli yayınlarındaki tefsir kitapları ile ilgili ilanlar konu edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tanzimat, tefsir, ilan, matbuat.

Commentary Offers in Ottoman Newspapers and Magazines from the Tanzimat to the Republic

Abstract: 20th century and The first quarter of the 19th century a period that is experiencing significant changes in Ottoman. One of the underlying causes of these changes in the Ottoman Empire gained momentum with the introduction of the printing press is the press and media life. With the spread of the printing press has been a significant increase in book publishing. To give people the news this published books were announced in newspapers and magazines. This article aims to introduce commentary offers in Ottoman newspapers and magazines from the Tanzimat to the Republic.

Keywords: The Tanzimat, commentary, offers, the publications.

İktibas / Citation: Recep Arpa, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı Gazete ve Dergilerinde Yer Alan Tefsir İlanları", *Usûl*, 16 (2011/2), 27 - 66.

Giriş

Osmanlı'da 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın ilk çeyreğine tekabül eden zaman aralığı, olumlu veya olumsuz hayatın her alanında (özellikle matbuat) önemli değişim ve

* Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

yenilik hareketlerinin yaşandığı bir zaman dilimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hiç kuşkusuz bu yenilik ve değişimlerin temelinde yatan sebeplerden biri 18. yüzyılda Osmanlı'ya matbaanın girmesiyle birlikte hız kazanan basın ve yayın hayatının çeşitliliğidir. Osmanlı'da ilk matbaa İbrahim Müteferrika (1674-1745) tarafından 1727 yılında kurularak faaliyete geçirilmiş, bundan yaklaşık bir asır kadar sonra 1831 tarihinde Türkiye'de yayımlanan ilk Türkçe gazete olan *Takvîm-i Vekâyi'* çıkarılmaya başlanmış, bunu 1840 yılında yayıma başlayan *Ceride-i Havadis* ile *Tercüman-ı Ahval* (1860), *Tasvir-i Efkar* (1862), *Tercümân-ı Hakikat* (1878), *Servet-i Fünûn* (1891) ve *İkdâm* (1896) gibi gazeteler takip etmiştir. Matbaanın yaygınlaşmasıyla birlikte kitap basımında da önemli artışlar olmuş, basılan bu kitapları insanlara haber vermek için de gazete ve dergilere reklâm ve ilan verme ihtiyacı hissedilmiştir. Bazı gazetelerin son sayfaları "ilânât" başlıkları altında ilan metinlerine ayrılmış, bu başlık altında doktor, ilaç, mağaza, terzi, emlak, sanayi ve ziraat aletlerinin reklâmlarına yer verilmiştir. Bunlar arasında önemli reklâm konularından biri de kitap reklâmları olmuştur. İlk ilanlar devletin resmi yayın organı olan *Takvîm-i Vekâyi'*de yayımlanmış, ancak burada yer alan ilanların tamamı mezkûr gazetenin de basıldığı bir devlet matbaası olan Matbaa-i Âmire'de basılan eserlerin tanıtımına ayrılmıştır.

Matbaanın Osmanlı İmparatorluğu'na uzun bir gecikmeyle girmesi, gazete reklâmlarının gelişimini ve yaygınlaşmasını olumsuz yönde etkilemişse de 19. yüzyılın ortalarında çeşitli kesimlerce çıkartılan gazetelerin artmasıyla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nda gazete reklâmlarında önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Özellikle II. Meşrutiyetin ilan edilmesiyle birlikte basın hayatında büyük bir hareketlenme olmuş, gazete reklâmlarındaki gelişme ve yaygınlaşma eğilimi hızlanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda gazete reklâmlarının artması, özel gazetelerin çıkmasıyla başlar. Özellikle yerli ve yabancı gazetelerin sayılarının artmasıyla birlikte, 19. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı İmparatorluğu'nda gazete reklâmlarında dönemin koşullarına göre bir patlama olmuştur.¹

Bu makalede yakın dönem tefsir tarihi araştırmalarına kaynak olarak *Takvîm-i Vekâyi'*, *Ceride-i Havâdis*, *Tasvîr-i Efkar*, *Tercüman-ı Hakikat*, *Tercüman-ı*

¹ İvrendi, Mehmet-Akbal, İsmail-Canitez, Murat, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Yıllarında Gazete Reklamcılığı ve Uygulamaları" *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 13, 2005, s. 241.

Ahvâl, Sebîl'ü'r-reşâd ve Mahfil gibi Osmanlı süreli yayınlarındaki tefsir kitapları ile ilgili ilanlar konu edilecektir. Bu ilanlar, eserlerin fiyatı, ne zaman basıldığı, ne amaçla basıldığı gibi çeşitli bilgiler sunması açısından büyük bir ehemmiyeti haiz ve önemli birer arşiv vesikası niteliğindedir. Çalışmamızda ele aldığımız söz konusu ilanlar Tanzimat'tan (1839) Cumhuriyet'e (1923) kadar olan zaman dilimini kapsamaktadır. Çalışmamızın malzemesini Milli Kütüphane ve Hakkı Tarık Us süreli yayınlarından taradığımız yaklaşık 1000 kadar farklı gazete ve dergiden elde ettik. Bunlar arasında bir iki sayı olanlar olduğu gibi, Takvîm-i Vekâyi' misâli 4600 sayı olan gazeteler de vardır. Çalışmamızda ilanların hem Osmanlıca metnini verdik, hem de Türkçe'ye transkribe ettik. Transkripsiyonda ilan metnine sadık kalmakla birlikte kuruşdur/satılmaktadır/bulunduğu gibi bazı kelimeleri günümüz Türkçe'sinde kullanıldığı şekilde kuruşdur/satılmaktadır/bulunduğu şeklinde ifade ettik. İlanı verilen eserlerin büyük çoğunluğunun matbu nüshalarına da bakarak ilanda verilen bilgilerle mukayese yoluna gittik ve eserlerle ilgili kısa bilgiler verdik Burada bazı tefsir ilan örneklerini sunduğumuz bu çalışmayı hazırlarken taradığımız dergilerde yayımlanan tefsirle ilgili makalelerin de başka çalışmalarda kullanmak üzere bir dökümünü çıkardık. Bu çalışmanın özellikle Osmanlı'nın son dönemleri ve matbu tefsirlerle ilgili araştırma yapacaklara bir katkı sağlayacağı kanaatini taşımaktayız.

Osmanlı Gazete ve Dergilerinde Yer Alan Tefsir İlanları

İlan no: 1



Nebe Tefsîri Tercümesi Ebi'l-Leys Semerkandi

Semerkand ulemâsından merhum Ebu'l-Leys Hazretleri'nin emsâline fâik olmak üzere tercümeten kaleme almış oldukları Nebe Tefsîri Tercümesi olup erbâb-ı mütâlaaya bir suhûlet-i mahsûsa olmak üzere münderec âyât-ı kerîmeye hareke vad' olunarak tab' ve temsil olunmuştur. Yetmiş iki büyük sahîfeden ibâret bulunup merkezi Tefeyyüz Kütüphânesi'dir. Hediyesi a'lâ mücellled olarak 5 kuruştur.

Eser Ebu'l-Leys es-Semerkindî Hazretleri'nin (ö.373/983) *Tefsîrü'l-Kur'ân* adlı eserinden *Nebe Tefsîri'nin* tercümesi olup hicri 1317 tarihinde Dersaadet'te Cemal Efendi Matbaası'nda basılmış 72 sayfalık küçük bir kitapçıktır. Eserin iç kapağında eserin müellifinin Ebu'l-Leys es-Semerkindî olduğu ve İbn Arabşâh (ö.1450-1) tarafından Türkçe'ye tercüme edildiği, eserin iki yazma nüshasının bulunduğu, birinin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde diğerinin ise III. Ahmet Kütüphanesi'nde olduğuna dair sonradan elle yazılmış bir not bulunmaktadır. Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin tefsirinin farklı zamanlarda farklı mütercimler tarafından Türkçe'ye tercümesi yapılmış, bu tercüme içerisinde de Ahmed-i Dâî, Mûsâ İznîkî ve İbn Arabşâh'ın tercümeleri şöhrat bulmuştur. Osmanlı devletinde en çok tercüme edilen ve okunan tefsirin Semerkandî tefsiri olduğu söylenir.² Her ne kadar matbu nüshanın üzerinde tercümenin İbn Arabşâh'a ait olduğu yazıyorsa da buna şüpheyle yaklaşmak gerekir. Zîrâ bu tercüme kime ait olduğu hususu halen çözüme kavuşturulamamış bir mesele olarak günümüzde de varlığını sürdürmektedir.³

² İnan, Abdülkadir, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercümeleri Üzerine Bir İnceleme*, Ankara 1961, s. 16.

³ Konuyla ilgili tartışmalar ve değerlendirmeler için bk. Ertaylan, İsmail Hikmet, *Ahmed-i Dâî, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul, s. 140-146; Yazıcı, İshak, "Tefsîru Ebi'l-Leys Tercemeleri Hakkında Kısa Bir Araştırma", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, Samsun 1992, s. 79-80; Birişik, Abdülhamit, *Osmanlıca Tefsir Tercüme ve Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî'nin Mevâhib-i Aliyye'si, İslâmî Araştırmalar*, XVII/1, Ankara 2004, s. 54-57.

İlan no: 2



Tefsîr-i Tibyân ve Tefsîr-i Mevâkib

Tefsîr-i Tibyân ve Tefsîr-i Mevâkib'in birinci cildini çıkarttık, abonelere tevzîa başladık. Bundan sonra abone fiyatına beş kuruş zam olundu. Yani ikinci cildi tab' ve tamam oluncaya kadar yirmi beş kuruşa abone kabul olunacaktır. Kağıt mes'elesinden birinci cild bir parça teahhüre uğradı. İnşâallâh bundan böyle cebr-i mâfât (telâfi) ederiz. Dört büyük cild teşkil eden işbu iki tefsir, yirmi beş kuruşa kağıdı pahasına mukâbil demek olacağından ve her bir Müslümanın bir nüshasını edinmesini muhtâc-ı tavsiye bulunmadığından bu bâbda tadvîl-i kelâma lüzûm görmedik. (Abone kaydolunma ve mahall-i tevzîi) hakkâklarda (21) numaralı kitapçı dükkanıdır.

İkdâm: 9 Rebiülevvel 1318/23 Haziran 1316/6 Temmuz 1900, sayı: 2261

Tefsîr-i Tibyân ve Tefsîr-i Mevâkib Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar Osmanlı'da en fazla basılan ve okunan Türkçe tefsirlerdir. XIX. yüzyılda Osmanlı toplumunda Osmanlı Türkçe'si ile yazılan ve tamamlanmış haliyle neşredilen Kur'ân'ın Türkçe çevirileri dört tanedir.⁴ Bunların ilki, tefsirle çokça meşgul

⁴ XIX. yüzyılda Osmanlı toplumunda Osmanlı Türkçe'si ile yazılan ve tamamlanmış haliyle neşredilen Türkçe tefsirlerin diğerleri şunlardır: *Zübedü Âsari'l-Mevâhib ve'l-Envâr*: Gurabzâde Ahmed Salih en-Nâsîh el-Bağdâdî'nin büyük oranda Kâdı Beydâvî'nin ve Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî'nin tefsirlerinden yararlanarak hazırladığı eseridir. *Tefsîru'l-Cemâlî ale't-Tenzîlî'l-Celâlî*: Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin *Fethu'r-Rahmân* adlı açıklamalı Farsça Kur'ân-ı Kerim tercümesinin Muhammed Hayruddin Han tarafından yapılan Türkçe tercümesidir. Bu eserlerle ilgili geniş bilgi için bk. Arpa, Recep, *Ayıntâbi Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri*, (Yüksek Lisans Tezi), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005, s. 13-16.

olmasından dolayı Tefsiri Mehmed Efendi adıyla şöhret bulmuş Muhammed b. Hamza Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'dir. Osmanlıda ilk matbû türkçe tefsir olan *Tibyân*, Padişah IV. Mehmed'in arzusu üzerine Ayıntâbî Mehmed Efendi tarafından yazılmış "te'lif-tercüme" karışımı bir eserdir. Osmanlı toplumunun dinî hayatına ve Kur'ân anlayışına büyük ölçüde te'sir eden *Tibyân Tefsiri*, muhtevasının Osmanlı toplumunun geleneksel İslâm anlayışıyla paralellik arz etmesi, ilk Türkçe matbu tefsir olması, üslûbunun anlaşılır ve kolay olması, muhtasar ve tam bir tefsir olması ve Padişahın teşvikiyle yazılması gibi çeşitli sebeplerle Osmanlı toplumunda geniş halk kitleleri tarafından büyük bir rağbet görmüş, son dönem Osmanlı toplumunu besleyen Türkçe eserler arasında önemli bir yer edinmiştir. Neşr edildiği tarihten itibaren Cumhuriyetin ilanına kadar en fazla basılan ve okunan tefsir olma özelliğini korumuştur. *Tibyân Tefsiri*, yedi defa Mısır'da dokuz defa da İstanbul'da olmak üzere onaltı kez Arap harfleriyle, üç kez de Latin harfleriyle basılmak suretiyle toplam on dokuz defa neşredilmiştir.

Mevâkib ise, II. Mahmud devri devlet adamlarından olan İsmail Ferruh Efendi'nin Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin (ö. 910/1505) *Mevâhib-i Aliye* adlı tefsirini esas almakla birlikte ihtiyaç duydukça Ayıntâbî'nin *Tibyân Tercümesinden*, Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl*, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* ve Hazîn'in *Lübâbü't-te'vîl* adlı tefsirlerinden yararlanarak yazdığı eseridir. Her iki tefsir de defalarca ayrı ayrı basıldığı gibi birkaç defa da birlikte basılmıştır. 2 ve 3 nolu ilan ise, *Tibyân ve Mevâkib'in* 1900 yılında büyük boy dört cilt olarak (iki cilt bir arada) birlikte basılan nüshanın tanıtımıdır.

İlan no: 3

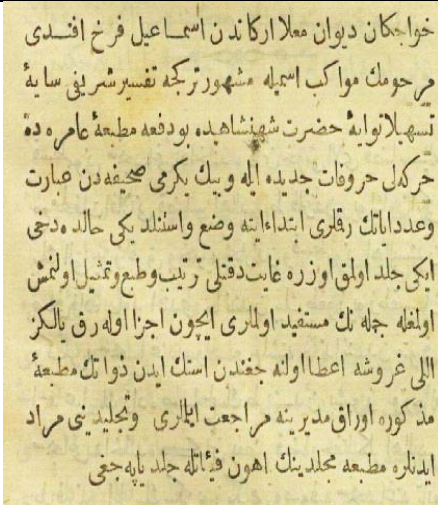


Tefsir-i Tibyân ve Tefsir-i Mevâkib

Üçbin sahîfeye karîb şu iki tefsir-i şerifi Rab Teâlâ'nın avniyle pek az zamanda tab' edip mevkî-i intişâra koyduk. Kırk kuruşa eczâ olarak satmağı mukaddemâ ilan etmiş idik. Fakat böyle tiz çıkartacağımızı kendimizde ümit etmez idik. Keenne (gûyâ) cild cild çıkartıp beşer kuruş zam ederek kırk kuruşa iblâğ olunacaktı. Hâlbuki üç cildi birden çıkarttık. Şimdi onbeş kuruş birden zam etmeyi münasip görmeyerek beş kuruş zam edip bir aya kadar otuz kuruşa eczâsını satmağa kararlaştrdık. Mahall-i tevziî hakkâklarda ondokuz ve yirmi bir numaralı dükkânlar ve hakkâklar kapısında Ahter Kütüphanesi ve Bâb-ı Âli civarında Ebu's-suûd Caddesi'nde Ahter Matbaası'dır.

İkdâm: 2 Ramazan 1318/11 Kânunuevvel 1316/24 Aralık 1900, sayı: 2260

İlan no: 4



Hâcegân-ı Dîvân-ı Muallâ erkânından İsmâil Ferruh Efendi merhûmun "Mevâkib" ismiyle meşhur Türkçe tefsir-i şerifi saye-i teshilât-vâye-i Hazret-i şehinşâhide bu def'a Matbaa-i Âmire'de harekeli hurûfât-ı cedîde ile ve bin yirmi sahîfeden ibaret ve aded-i âyâtın rakamları ibtidâ-i âyete vaz', ve istenildiği halde dahi iki cild olmak üzere gayet dikkatli tertîb ve tab' ve temsîl olunmuş olmağıla cümlemin müstefid olmaları için eczâ olarak yalnız elli kuruşa i'tâ olunacağından istek eden zevâtın matbaa-i mezkûre-i evrâk müdürine müracaat eylemeleri ve teclidini murâd edenlere matbaa-i mücellidinin ehven fiyatla cild yapacağı.

Takvîm-i Vekâyi': 27 Rebiülâhir 1282, sayı: 815

İlan no: 5

Tefâsîr-i şerîfeden Ferrûh Efendi merhûmun Türkçe'ye terceme etmiş olduğu Mevâkıb nâm tefsîr-i şerîf bu kere def'a-i sâniye olarak Matbaa-i Âmire'de tab' olunup sarı kağıtlısının hediyesi altmış kuruşa ve beyaz kağıtlısının hediyesi elli kuruşa olarak hakkâklarda Bekir Efendi'nin dükkanında bulunduğu i'lân olunur.

تفاسیر شریفه دن فرح افسندی مرحومک ترکیه یه
ترجمه ایتمش اولدی بغی مواکب نام تفسیر شریف
بوکرله دفعه ثابته اوله رق مطبعه عامره ده طبع
اولوب صاری کاغذلیسنک هدیه سی التمش غروشه
و بیاض کاغذلیسنک هدیه سی الی غروشه اوله رق
حکا کرده بکر افندیکن دکاندن بولدی بغی اعلان اولنور

Takvîm-i Vekâyi': 29 Recep 1287 Pazartesi

İlan no: 6

بکی کتاب
سر انسان - تفسیر سوره انسان
نام سامی دیکری ده «هل آتی» اولان
سوره جلیله انسانک لسان عذب الیان
عمانیده یازمش تفسیریدر . مفتاح الغیب .
انوار التبریل کبی نیجه امهات تفسیر عربیهدن
ماخوذ و مقیم اولان بوتفسیر شریفک ده
محرر رمؤلفی دیاربکر ولای الیسی دولتو
سری پاشا حضرتلریدر . مشیخت جلیله
اسلامیه ایله معارف نظارت جلیله سنک
رخصتای حاز اوله رق بوکره سایه معارف
سرمایه حضرت پادشاهیده بغایت نفیس
بر صورتده طبع و تمثیل ایله زینتساز ایادی
انتشار اولمشدر .

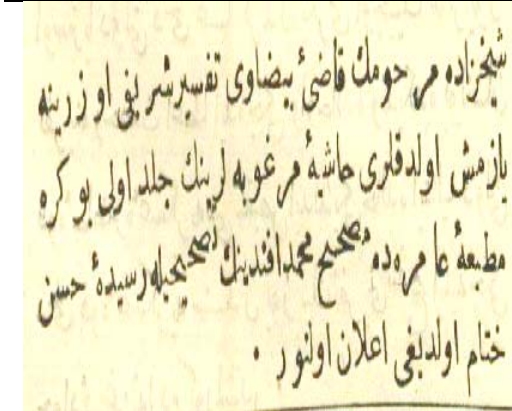
Sırr-ı İnsân- Tefsîr-i Sûre-i
İnsân

Nâm-ı esâmî-i diğeri de “Hel etâ” olan Sûre-i Celîle-i İnsân'ın lisân-ı azbî'l-beyân-ı Osmânî'de yazılmış tefsîridir. Mefâtihu'l-gayb, Envâru't-tenzil gibi nice ümmehât-ı tefsîr-i Arabiyyeden me'hûz ve muktebes olan bu tefsiri şerifin de muharrir ve müellifi Diyârbekir vilâyeti vâlisi Devletlü Sırrı Paşa Hazretlerdir. Meşihat-i celile-i İslâmiyye ile Maârif Nazâret-i celilesinin ruhsatını hâiz olarak bu kerre sâye-i maârif-i sermaye-i hazret-i padişâhîde begâyet nefis bir sûrette tab' ve temsîl ile zînetsâz eyâdi-i intişâr olunmuşur.

Eserin müellifi Sırrı-i Girîdî'dir (1260/1844-1311/1895). Tam adı Muhammed Selim Sırrı Paşa b. Helvacızâde Salih Tosun el-Giridî olan ve 19. yüzyılda çeşitli Osmanlı vilayetlerinde memurluk, valilik yapmış olan bir devlet adamı, müfessir, yazar ve şairdir.⁵

Tefsire dair muhtelif eserleri olan ve bunlardan birçoğunu hazırlarken Fahreddin er-Râzî'den istifade eden Sırrı Paşa, İnsan sûresini *Sırr-ı İnsan* (İstanbul 1312) adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. Tefsirle ilgili diğer eserleri ise şunlardır: *Sırr-ı Kur'an* (İstanbul 1302, I-III), *Sırr-ı Furkan* (İstanbul 1312), *Sırr-ı Tenzil* (Diyarbakır 1311), *Sırr-ı İstiva*, *Ahsenü'l-Kasas* (İstanbul 1309), *Sırr-ı Meryem* (Diyarbakır 1311).

İlan no:7



Şeyhzâde merhûmun Kâdi Beydâvî tefsîr-i şerîfi üzerine yazmış oldukları hâşiye-i merğûbelerinin cild-i evveli bu kerre Matbaa-i Âmire'de musahhîh Muhammed Efendi'nin tashihîyle resîde-i hüsn-i hitâm olduğu (bitirildiği) i'lan olunur.

Takvîm-i Vekâyi': 22 Recep 1282, sayı:824

⁵ Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (nşr. Kilisli Muallim Rifat-İbnü'lemîn Mahmut Kemal-Avni Aktuç), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951-1955, II, 395; Süreyyâ, Mehmet, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1308, III, 15; Mahmut Kemal İnal, *Son Hattatlar*, Maarif Matbaası 1955, s. 755; Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1973, II, 755; Ekrem Gülşen, *Giritli Sırrı Paşa ve Tefsir İlmindeki Yeri*, (Y. Lisans Tezi), MUSBE, İstanbul 1992, s. 8-18; Kurnaz, Cemal, Sırrı Paşa, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 127.

İlan no:8

Bundan mukaddem dört cild üzerine Matbaa-i Âmir'e'de tab' olunan Kâdî Beydâvî Hâşiyesi Şeyhzâde, kezâlik sahaflarda mûmâ ileyhimâ efendilerin dükkânlarında mücellled olarak dört cildi yalnız beş Osmanlı yüzlük altununa satılmakta bulunduğ'u îlân olunur.

روید مقدم درت جلد اوزرینه مطبعه عامره ده طبع اولان
فاضی بیضاوی حاشیه سی شیخزاده کذاک صحا فلرده
مومی الیها اذیدیرلر کاندک اولریده مجلد اوله رقی درت جلدی
یا کزبس عثمانلی بوزک التونه صاملقده بولندیغی اعلان
اولتور

Takvîm-i Vekâyi':22 Cemâziyelevvel 1284, sayı:892

İlan no: 9

مطبعه عامره ده در دست طبع اولان کتب نفیسه دن
حروفات جدیده ایله ایکی جلد اوزره باصلقده بولسان
فاضی بیضاوی تفسیر شریفنک جلد اولی بوکره رسید
ختم اولمش و جلد ثانیسنک دخی تکمیلی قوه قریبه به
کله رک جلد اول و ثانیسنک اجزا اولق اوزره بالکز
التمش غروشه فروخت اولنه جغی تقرر الیش اولدیقندن
شمیدن اشتراسه نه طالب بولسانلرک مطبعه عامره به
مراجعت ایتملی

Matbaa-i Âmir'e'de derdest-i tab' olan kütüb-ü nefiseden hurûfât-ı cedîde ile iki cild üzere basılmakta bulunan Kâdî Beydâvî tefsîr-i şerîfinin cild-i evveli bu kerre reside-i hitâm olmuş (bitirilmiş), ve cild-i sânisinin dahi tekmîli kuvve-i karîbeye gelerek cild-i evvel ve sânisinin eczâ olmak üzere yalnız altmış kuruşa fûrûht olunacağı (satılacağı) takarrür eylemiş (karar kılınmış) olduğundan şimdiden iştirâsına talip bulunanların Matbaa-i Âmir'e'ye müracaat etmeleri.

Takvîm-i Vekâyi':18 Cemâziyelevvel 1285 /25 Ağustos 1284 Cumartesi

İlan no: 10

Matbaa-i Âmir'e de iki cild üzere derdest-i tab' olduğu halde cild-i evveli resîde-i hitâm olan (biten), Kâdî Beydâvî tefsîr-i şerîfinin cild-i evvel ve sânisinin eczâ olarak yalnız altmış kuruşa fûrûht olunacağı evvelce i'lân kılınmıştı. Tefsîr-i mezkûr, güzîde-i tefâsîr-i şerîfe olarak bunun edinilmesini ashâb-ı maârif ve husûsiyle talebe-i ulûm kâffeten arzu edecekleri müsellemler olduğundan sâye-i meâlî vâye-i cenâb-ı hazret-i şâhânede sûret-i mübâyaa-sının daha ziyade tehvîni (kolaylaştırma) maksadıyla iki cildinin elli üç kuruşa verilmesine müsâde-i aliyye-i şâhâne şâyân buyurularak, şimdilik yalnız Matbaa-i Âmir'e de bey' ve fûrûht olunmakta idüğü maa't-tesekkür i'lân olunur.

مطبعة عامره ده ابني جلد اوزره در دست طبع اولديغي
 حالده جلد اولي رسیده ختسام اولان قاضي بيضاوي
 تفسير شريفك جلد اول و نائيسنك اجزا اوله رفق بالكر
 الشمس غروشه فروخت اولنه جنجي اولجه اعلان قلمشيدى
 تفسيره مذکور كرده تفاسير شريفه اوله رفق بونك ايدنليني
 اصحاب معارف و خصوصيه طلبه علوم كافه ارزو
 ايدن جلكرى مسلم اولد يفتندن سايه معالي و ايه جناب حضرت
 شاهانه ده صورت ميا بعه سنك ده از ياده هوبني مقصديله
 ابني جلد ينك اللى اوج غروشه و بريسنه مساعده عليه شاهانه
 شايان بيوريله رفق سمد بلك بالكر مطبعة عامره ده بيع
 و فروخت اولتمقه ايدنكى مع التفسر اعلان اولتور

Takvîm-i Vekâyi':22 Cemâziyelevvel 1285 /29 Ağustos 1284 Çarşamba

Osmanlı Medreselerinin eğitim programını yansıtan eserlere bakıldığında büyük çoğunlukla en son okutulacak dersin tefsir olduğu görülür. Tefsir, Allah'ın Kelamını anlamak olması bakımından bütün İslâmî ilimlerin amacı olarak görülmüştür. İşte bütün İslâmî ilimlerin gayesi, Kur'anı tefsir etmek, anlamak ve ondan hüküm çıkarmak, onu hayata tatbik etmek olmasından ötürü, yüksek ilimlerden sonra okunması en yüksek bir amaçtır. Bütün ilimler önce öğrenilir, sonra Kur'an'a tatbik edilir. Onun için tefsir ilmi denince, bütün ilimleri anlamak gerekir. İşte bu anlayıştan hareket edince, bütün tahsil hayatı boyunca okuduğu her ilim dalı, aslında Kur'anı anlamaya yönelik olduğu için, sanki tefsirden bir bölüm, bir bahis okumuş oluyor da, bunların sonunda *Beydâvî Tefsir*'i okunuyor. Bu tefsir Osmanlı medreselerinin vazgeçilmez eseri olmuştur.⁶

İlanda da görüldüğü üzere Matbaa-i Âmir'e de iki cild olarak tab' edilen Kâdî Beydâvî tefsirinin daha önce altmış kuruşa satılacağı ilân edildiği belirtilerek, mezkûr tefsirin ashâb-ı maârif ve özellikle bütün talebe-i ulûmun satın almak

⁶ Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara. 1988, s. 23, 28; Atay, Hüseyin, *Osmanlıda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, s.112-113.

isteyeceği düşünülerek bir nevi “öğrenci indirimi” uygulanarak 53 kuruşa düşürüldüğü haber verilmektedir.

İlan no: 11

تفسیر شریف قاضی بیضاوی نیک سار کتابہ نسبتہ
شرف و عزتی چونکہ اولوب عبارہ سی ایسہ غایت مغلو
اولدیغندن اوزرینہ پک چوق حواشی بالمشدر ایچلرندن
بعضیاری طبع اولدیسه ده زیاده سیله مقبول اولان بعضیاری
طبع اولتماس و یازواله دخی بولنقی غیر ممکن
اولدیغندن هر کس مطالعه دن مأبوس قالش اولدیغنه بناء
بر خدمت دینه اولقی نیشله بودغه حواشی مشهوره
غیر مطبوعه دن اسماعیل قونوی حضرت تبریک
تفسیر شریفی و تبرکا کنارده قاضی بیضاوی
وابن تمجد و شهاب و عصام و سلکوتی کی کتب جلیله نی جمع
ایدوب اون درت قسمه تقسیم و هر ابکی قسمی برجلده
تجدیدالیه تکمیل طاقم یدی جلددن عبارت اولهرق
و مطبعه عامره ده تکمیل غایت دقت اولهرق
طبع و تمیل اولندی بهر طاقی بدیش عثمانلی لیراسنه
صحف چارشوسنده اسعد والحاج کاکف افندیک
دکانلرندہ صائلقدہ در

Tefsîr-i Şerîf-i Kâdî Beydâvî'nin sâir kitaplara nisbe-i şeref ve meziyeti çokça olup ibâresi ise gâyet muğlak olduğundan üzerine pek çok havâşi yazılmıştır. İçlerinden bazıları tab' olunduysa da ziyâdesiyle makbul olan bazıları tab' olunmamış ve yazıyla dahî bulunmak gayr-i mümkün olduğundan herkes mütâlaadan me'yûs (ümitsiz) kalmış olduğuna binâen, bir hıdmet-i diniyye olmak niyetiyle bu def'a havâşi-i meşhûre-i gayr-i matbûadan İsmail Konevî Hazretleri'nin (İsâmüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa el-Konevî (ö. 1195/1780- 81) tefsîr-i şerîfi ve teberrüken kenarında Kâdî Beydâvî ve İbn-i Temcîd ve Şihâb ve İsâm ve Silkûtî gibi kütüb-ü celileyi cem' idüp ondört kısma taksim, ve her iki kısmı bir ciltde teclîd ile tekml-i takım yedi ciltten ibaret olarak ve Matbaa-i Âmir'e'de tashihine gayet dikkat olunarak tab' ve temsîl olundu. Beher takımı yedişer Osmanlı lirasına sahhâf çarşısında Esad ve el-Hâc Akif Efendi'nin dükkânlarında satılmaktadır.

Takvîm-i Vekâyi': 1 Cemâziyelevvel 1287 Cumartesi

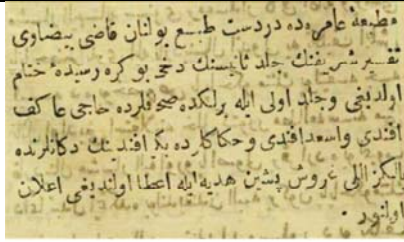
Kâdî Beydâvî tefsiri yazıldığı günden itibaren büyük rağbet görmüş, fakat ibarelerinin muğlaklığı sebebiyle de üzerine 250'den çok şerh, hâşiyeye ve ta'lik yazılmıştır. Yalnız Osmanlı topraklarında *Envâru't-tenzîl'e* yazılan hâşiyeye sayısının 60'ın üzerinde olduğu söylenir.⁷ Bunlar arasında Seyyid Ahmed Kırîmî'nin

7 Osmanlı âlimlerinin yaptığı şerh ve hâşiyeler için bk. Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 188-94; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 334-6.

(879/1474)⁸ *Misbâhu't-ta'dîl fî keşfi Envârî't-tenzîl'i*, kaynakların en mükemmel hâşiyeye⁹ diye tanıttıkları Molla Hüsrev'in (885/1480)¹⁰ *Hâşiyeye alâ evâilî tefsiri'l-Kadî* adındaki Bakara 126. âyete kadar Beyzâvî hâşiyesi, İbn Temcid olarak bilinen Muslihuddin Mustafa b. İbrahim'in (890/1485) üç ciltlik muazzam bir hâşiyesi, İsmâüddin Muhammed b. Arabşah el- İsferyâ'î'nin hâşiyesi (ö. 943/1537), Şeyhzâde el-Kocavi'nin (951/1543)¹¹ *Hâşiyeye alâ tefsiri'l-Beyzâvî'sini* Abdülhakim b. Şemsiddin b. Muhammed es-Siyalkuti (ö. 1067/1657)¹² ve Şihâbüddîn el-Hafâcî'nin (ö. 1069/1659)¹³ hâşiyelerini saymak mümkündür.

Reklamı yapılan İsmail Konevî'nin (İsmâüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa el- Konevî (ö. 1195/1780)¹⁴ büyük boy yedi ciltlik Kâdî hâşiyesi ise Kâdî'nin zor yerlerini, muğlâk ibarelerini anlamak isteyenler için kendisinden daha iyi bir anahtar bulunamayacağı söylenen hâşiyedir.¹⁵ Nefis bir hâşiyeye olması, pek çok kişi tarafından rağbet edilmesine rağmen matbû nüshalarının bulunmaması ve yazma nüshalarının da nadir bulunması sebebiyle basıldığı bildirilmektedir.

İlan no: 12



Matbaa-i Âmir'e'de derdest-i tab' bulunan Kâdî Beydâvî Tefsir-i Şerîfî'nin cild-i sânisinin dahi bu kerre resîde-i hitâm olduğu (bitirildiği) ve cild-i evveli ile birlikte sahâflarda Hacı Akif Efendi ve Esad Efendi ve hakkâklarda Bekir Efendi'nin dükkanlarında yalnız elli kuruş peşin hediye ile i'tâ olduğu i'lân olunur.

Takvim-i Vekâyi': 16 Cemâziyelâhir 1285/22 Eylül 1284 Cumartesi

- 8 Mecdî Efendi, *Hadâiku'ş-Şakâik*, s. 102; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 397-8; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 602; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, I, 47; Kehmâl, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 297.
- 9 Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 190; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 606.
- 10 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 292; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 605; Kehmâl, *Mu'cemü'l-müellifin*, XI, 122.
- 11 Mecdî Efendi, *Hadâiku'ş-Şakâik*, s. 408-410; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 334; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 643.
- 12 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 697-8.
- 13 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 698.
- 14 Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, I, 369; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 406; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 729.
- 15 Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 161.

İlan no: 13

تفسیر شریفی فاضی بیضا و بنک حواش ساوه مدنی کوشه
 نسبیانه برایش اولان فردوس آشیان سلطان عبدالجمد خان
 طاب راه حضرت تبریک عصر عالیبری علمای فغاندن اسماعیل
 انقروی حضرت تبریک تفسیر شریفی مذکور اوزرینه یازمش
 اولدقلری حاشیه نسیسه تک مطالعه سنه تک چون کیمسه لطفلرندن
 طلب ورعبت کوسریش ایسه ده نسخ مطبوعه سی اولدقنی
 و یازمه سنک دخی نادر بولدقنی جهنله استفاده دن محروم
 و مأیوس بولمش اولدقلرندن بر خدمت شریفه فقهره دینه اولق
 نیت خالصه سببه کنارینه تفسیر شریف مذکور تک معتبر
 و متداول حاشیلرندن ابن المصعب ابیه نهاب و عصام و سبک کونی
 کبی مقبول اولان نهواتندن دخی اشرف بودقه سببه
 موقتیته وایه جناب ملوکانه ده مطبعه عامر ده اولدرت جلد
 اوله رق الوان کاغذ اوزرینه طبع و تمثیل ویدی جلد اوزرینه
 نجلد وایه رق جهری بدبشر عثمانلی لیراسنه و اسماعیل حق
 حضرت تبریک دخی روح البیان نام تفسیر شریفی درت عثمانلی
 لیراسنه و جوکره طبع اولنان مشارایه اسماعیل حق حضرت تبریک
 پندنظار شرحی یازم عثمانلی لیراسنه صحافی چارشوسنده اسعد
 والواج عاکف افندیلرک دکانه صانیقند در

Tefsîr-i Şerif-i Kâdî Beydâvî'nin havâşş-ı sâiresini kûşe-i nisyâna bırakmış olan, Firdevs-i âşiyân Sultan Abdülhamid Hân tâb-ı serâh Hazretleri'nin asr-ı âlileri ulemây-ı fehâmından İsmâil Ankaravî Hazretleri'nin Isâmüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa el-Konevî (ö. 1195/1780- 81) tefsîr-i şerif-i mezkûr üzerine yazmış oldukları hâşîye-i nefisenin mütâlaasına pek çok kimseler taraflarından talep ve râğbet gösterilmiş ise de nesh-i matbûası olmadığı ve yazmasının dahi nâdir bulunduğu cihetlerle istifâdeden mahrum ve me'yûs bulunmuş olduklarından bir hıdmet-i şerife-i mefhare-i diniyye olmak niyyet-i hâlisasıyla kenarına tefsîr-i şerif-i mezkûrun en mu'teber ve mütedâvil hâşîyelerinden İbnü't-Temcîd ile Şihâb ve Isâm ve Siyalkûtî gibi makbûl olan meş-hûrâtından dahi alınarak bu def'a sâye-i muvaffakiyetvâye-i cenâb-ı mülûkâne Matbaa-i Âmire'de ondört cilt olarak elvân kağıt üzerine tab' ve temsîl ve yedi cilt üzerine teclid olunarak beheri yedişer Osmanlı lirasına ve İsmail Hakkı Bursevî Hazretleri'nin dahi Rûhu'l- Beyân nâm tefsîr-i şerîfi dört Osmanlı lirasına ... sahhâf çarşısında Esad ve el- Hâc Akif Efendi'lerin dükkânında satılmaktadır.

İlan no: 14

مطبعة عامره ده غایتله مصحح و یکی حروف ایله درت
جلد اوزرینه طبع اولمقده بولان روح البیان تفسیر
شربنیك جلد اول و زابعی خنامه رسیده اوله رق بهر طاقی
اجزا اولد یغی حالده در تیوز و مجلسدی درت یوزلك
اتوننه و كذلك مصحح و صاری کاغذ و ایکی جلد اوزرینه
طبع اولنان شفاه شریف شرحی علی القاری اجزاسی
یتش و مجلسدی سکسان غررشه صحاف اسعد
و حاجی عاکف افدیلرک دکا نلر ده و مطبعة عامره ده
صا لقمده در

Matbaa-i Âmir'e'de gâyetle mu-
sahhah ve yeni hurûf ile dört cild
üzerine tab' olunmakta bulunan
Rûhu'l-Beyân tefsîr-i şerifinin
cild-i evvel ve râbii hitâma resîde
olarak (bitirilerek) beher takımı
eczâ olduğu halde dörtyüz ve
mücelledi dört yüzlük altununa, ve
kezâlık... sahhâf Esad ve Hacı Akif
Efendi'lerin dükkânlarında ve
Matbaa-i Âmir'e'de satılmaktadır.

Takvîm-i Vekâyi': 14 Şevval 1285 /16 Kânunusâni 1285 Çarşamba

İlan no: 15

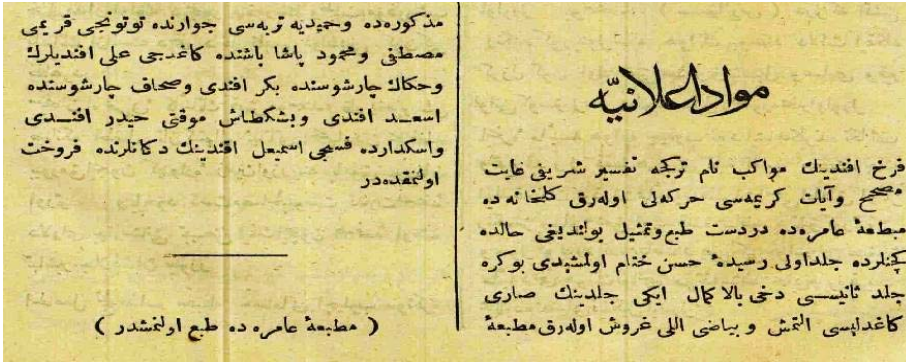
آبتلری حرکه لی اولق اوزره ترکیه فرخ افندی
تفسیر شربنی غایتله مصحح اولد یغی حالده مطبعة
عامر ده طبع اولمقده اولمقده جلد اولی بوکره ختام
بولوب جلد نانیسی دخی قریبا اکمال اولنه جغندن
اشتراسنه رقت بدن ذاونه مطالعه ده موجب
سهولت اولق اوزره صاری کاغذ لیبسی الشمس
ویاضی الی غرو شه اوله رق جلد اولی شمیدین
بالاعطا نانیسی ایچون سند وزیر یله جکندن استک
اید نلرک مطبعة عامره یه و جدید ده قریبلی توتونجی
مصطفی اغا نلرک دکا ننه مراجعت ایلری

Âyetleri harekeli olmak üzere
Türkçe Ferruh Efendi Tefsir-i
Şerif-i gâyetle musahhah olduğu
halde Matbaa-i Âmir'e'de tab'
olunmakta olmağıla cild-i evveli
bu kerre hitâm bulup cild-i
sânisi dahi karîben ikmâl oluna-
cağından iştirâsına râğbet eden
zevâta mütâlaada müceb-i
sühûlet olmak üzere sarı kağıtlısı
altmış ve beyazı elli kuruşa
olarak cild-i evveli şimdiden
bi'l-i'ta sânisî için senet verile-
ceğinden istek edenlerin Mat-
baa-i Âmir'e'ye ve Hamidiye'de
Kırımlı Tütüncü Mustafa
Ağa'nın dükkânına müracaat
eylemeleri.

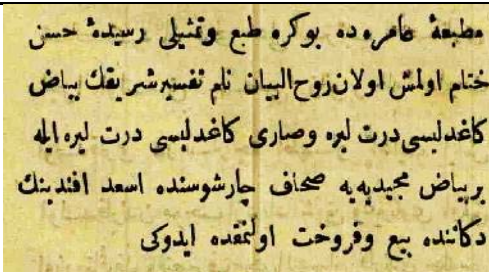
Takvîm-i Vekâyi': 17 Rebîülevvel 1286

İlan no: 16

Ferrûh Efendi'nin Mevâkib nâm Türkçe tefsîr-i şerîfi gâyet musahhah ve âyât-ı kerîmesi harekeli olarak Gülhane'de Matbaa-i Âmire'de derdest-i tab' ve temsili bulunduğu halde geçenlerde cild-i evveli resîde-i hüsn-i hitâm olmuştu. Bu kere cild-i sânisî dahi bi'l-ikmâl iki cildinin sarı kağıtlısı altmış ve beyazı elli kuruş olarak matbaa-i mezkûrede ve Hamîdiye Türbesi civarında Tütüncü Kırîmî Mustafa Ağa ve Mahmut Paşa başında kağıtçı Ali Efendilerin dükkanında ve Hakkâk çarşısında Bekir Efendi ve sahhâf çarşısında Es'ad Efendi ve Beşiktaş Mevkîti Haydar Efendi ve Üsküdar'da Feşçi İsmail Efendi'nin dükkanlarında fûruht olunmaktadır.



Takvîm-i Vekâyi':10 Şevval 1286 Çarşamba

İlan no:17

Matbaa-i Âmire'de tab' ve temsili resîde-i hüsn-i hitâm olmuş olan Rûhu'l-Beyân nâm tefsîr-i şerîfin beyaz kağıtlısı dört lira ve sarı kağıtlısı dört lira ile bir beyaz mecîdiyyeye sahhâf çarşısında Esad Efendi'nin dükkanında bey' ve fûruht olunmakta idüğü.

Takvîm-i Vekâyi':14 Şevval 1285 /16 Kânunusâni 1284 Çarşamba

İlan no:18

ترجمه لیسن شریف

سفارت اماملرندن هاشم ولی افندی طرفندن
بوکره نفیس برطرزده طبع ایندی ریلوب موقع انتشاره
قونیلان « یسن » شریف ترجمه سی ، خطاط شهیر
حلم افندی نیک قلمیبه یازلمش . سکزنجی طقوزنجی
عصر هجریده یازیلان کله بکلمه تورکجه ، معنالی
مصحف شریفلردن آینهرق سطرلر آراسنه

و کتاری تفسیری قرآن کریمدن مختصر و ساده
تورکجه آیروجه درج ایدلشد . حاصلاتی قسماً
حمایه اطفال منفعتهدر بالکتر باب عالی جاده سنده
سهولت کتابخانه سنده بولونور . هدییه سی (۲۰)
یکرمی غروشدور .

Tercemeli Yâsîn-i Şerîf

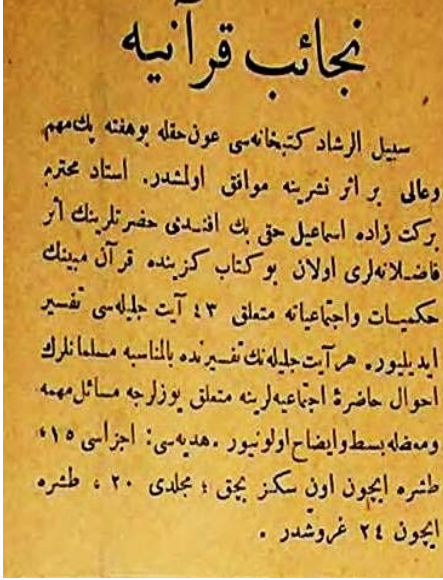
Sefâret imamlarından Haşim Veli Efendi tarafından bu kerre nefis bir tarzda tab' ettirilip mevki-i intişâra konulan Yâsîn-i Şerîf Tercemesi hattât-ı şehîr Halîm Efendi'nin kalemîyle yazılmış, sekizinci dokuzuncu asr-ı hicrîde yazılan kelime be kelime Türkçe mânâlı Mushaf-ı Şerîfelerden alınarak satırlar arasına ve kenarı Tefsirli Kur'ân-ı Kerîm'den muhtasar ve sade Türkçe ayrıca derc edilmiştir. Hâsılâtı kısmen himâye-i etfâl menfaatınadır. Yalnız Bâb-ı Âlî Caddesi'nde Suhûlet Kütüphanesi'nde bulunur. Hediyesi (20) yirmi kuruştur.

Mahfil: Muharrem 1344/Temmuz 1341, sayı:63

Eserin sahibi sefaret imamlarından Haşim Velî Efendi'dir. Hayatı hakkında pek bilgi yoktur. Eser, İstanbul Kırmî Ziya Efendi Matbaası'nda hicri 1343 senesinde basılmış, 23 sayfadan müteşekkil, kenarlarında Tefsirli Kur'ân-ı Kerîm'den ve Tibyân Tefsiri'nden tefsir ve ayetlerin arasında da satır arası kelime kelime meal mevcuttur. Müellif "ifâde-i mahsûsa" başlığı altında Yâsîn-i Şerîf Tercemesi kenarına Tefsirli Kur'ân-ı Kerîm'den aynen ve Tibyân Tefsiri'nden dilini sadeleştirerek mealen tefsir dercettiğini, satırların arasındaki kelime mealleri ise bu tarzda yazılmış ve muttali olduğu Hüdâyi, Fâtih, Halet Efendi Kütüphaneleri ve Üsküdar'daki Mihrimâh Camii şerifindeki Mushaflardan aynen istinsâh ettiğini ifade eder. Bu tarzda tercümelerin hicri 8 ve 9. Asırlarda yazıldığı ve o zamanın üslûb-u vechile imla konulmadığını, kendisinin bu tercümelere imla (hareke) koyduğunu, eseri Müslüman-Türk camiasına hizmet etmek ve sade güzel Türk dilini öğretmek maksadıyla neşrettiğini belirtmektedir.¹⁶

¹⁶ Veli, Haşim, *Tercemeli Yasin-i Şerif*, Kırmî Ziya Efendi Matbaası, İstanbul 1343, s. 23

İlan no:19



Necâib-i Kurâniyye

Sebilürreşâd Kütüphânesi avn-i Hak'la bu hafta pek mühim ve âlî bir eser neşrine muvaffak olmuştur. Üstâd-ı Muhterem Bereketzâde İsmâil Hakkı Bey Efendi Hazretleri'nin eser-i fâzîlaneleri olan bu kitâb-ı güzînde Kur'ân-ı Mübin'in hikemiyyât ve ictimâiyyâta müteallik 43 âyet-i celîlesi tefsir ediliyor. Her âyet-i celîlenin tefsirinde bi'l-münâsebe Müslümanların ahvâl-i hâzıra-i ictimâiyyelerine müteallik yüzlerce mesâil-i mühimme ve muazzıla best ve îzâh olunuyor. Hediyesi: Eczâsı 15, taşra için on sekiz buçuk, mücelledi, 20, taşra için 24 kuruştur.

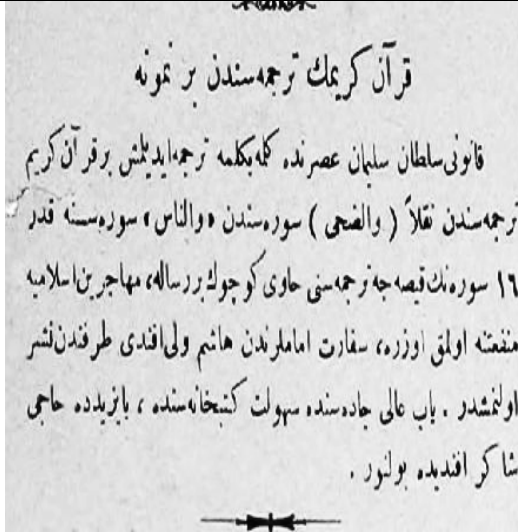
Sebilürreşâd:16 Rebîulevvel 1332/30 Kânunusâni 1329 Perşembe, sayı:282

Necâib-i Kurâniyye müellifi Bereketzâde İsmâil Hakkı 1267/1851-52 yılında İstanbul Fatih'te sûfi geleneğe ait bir ailede doğdu. İlk tahsilini ve hafızlığını tamamladıktan sonra önce mülkiye daha sonra Dâru'l-Fünun'a girdi. Akşehir Kaymakamlığı, Adana ve Halep defterdarlığı, Beyrut İstinaf Mahkemesi başkanlığı ve II. Meşrutiyetten sonra başmüdde-i umûmî (başsavcı) ve Temyiz Mahkemesi üyesi oldu. 1918'de İstanbul'da vefat etti.

Necâib-i Kurâniyye 1324 (1906) yılında Sırât-ı Müstakîm'in 2. sayısından itibaren tefrika halinde yayınlanmaya başlamış ve 1325/1907 yılında çıkan 39. sayıya kadar devam etmiştir. 1331 (1912) yılında da İstanbul'da kitap olarak neşredilmiştir. Eser daha sonra Ertuğrul Özalp tarafından Latinize edilerek yayınlanmıştır (İstanbul 2002). Müellif, Fransa'da lise öğrencileri için yazılan bir kitapta Peygamber Efendimiz, Kur'ân ve hadisler hakkında yanlış bilgiler verildiğini, bu eserin Türk öğrenciler tarafından da okunduğunu görmüş, bu gibi bozuk ve yanlış bilgi veren eserleri okuyan Müslüman gençlere İslâm'ın yüceliğini gösteren

bir eser yazmaya karar vermiş, Kur'ân-ı Kerim'den bazı âyetleri seçerek bu âyetlerin tefsirini yapmıştır.¹⁷

İlan no:20



Kurân-ı Kerim'in Tercümesinden Bir Numûne

Kanûnî Sultan Süleyman asrında kelime be-kelime tercüme edilmiş bir Kurân-ı Kerim tercümesi'nden naklen (ve'd-Duhâ) sûresinden (ve'n-Nâs) sûresine kadar 16 sûrenin kısaca tercümesini hâvî küçük bir risâle. Mühâcirîn-i İslâmiyye menfaatine olmak üzere, Sefâret imamlarından Hâşim Veli Efendi tarafından neşr olunmuştur. Bâb-ı Âlî Caddesi'nde Sühûlet Kütüphanesi'nde, Bâyezîd'de Hacı Şâkir Efendi'de bulunur.

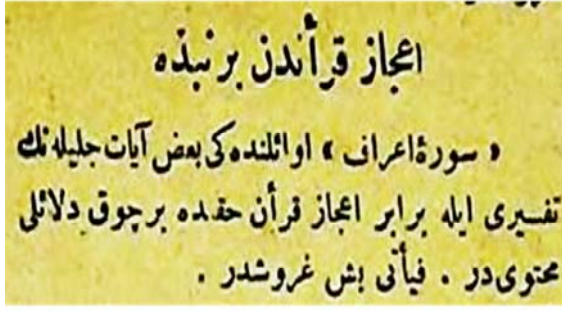
Sebilürreşâd: 21 Rebiülevvel 1342/1 Teşrinisâni 1339 Perşembe, sayı:573

Yukarıda olduğu gibi bu eserin de sahibi ve nâşiri Sefâret imamlarından Hâşim Veli Efendi'dir. *Tercümeli Amme Cüz'ü* adıyla 1927/1345 tarihinde İstanbul Kırımı Ziya Efendi Matbaası'nda basılmış 39 sayfalık bir eserdir. Hicri 8 ve 9. asırlarda kelime kelime Türkçe'ye tercüme edilen ve Fâtih, Halet Efendi Kütüphaneleri, Üsküdar'daki Mihrimâh ve Bulgaristan'daki Yeni Pazar Camii şeriflerinde bulunan Mushaflardan aynen istinsâh edildiği ifade edilmektedir.¹⁸

¹⁷ Özel, Mustafa, "Son Dönem Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XVI, İzmir 2002, s. 125; Coşkun, Muhammed, *Bereketzade İsmail Hakkı'nın Envâr-ı Kur'an Tefsiri Ve Diğer Tefsir Yazıları*, (Yüksek Lisans Tezi) SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 21-22.

¹⁸ Hâşim Veli, *Tercemeli Amme cüz'ü*, İstanbul 1927/1345, Kırımı Ziya Efendi Matbaası, s. 2.

İlan no:21



İ'câz-ı Kur'ân'dan Bir Nebze

“Sûre-i A'râf” evâilindeki âyât-ı celîlenin tefsîri ile beraber i'câz-ı Kur'ân hakkında birçok delâli muhtevîdir. Fiyatı beş kuruştur.

Sebilürreşâd: 30 Muharrem 1331/27 Kânunuevvel 1327 Perşembe

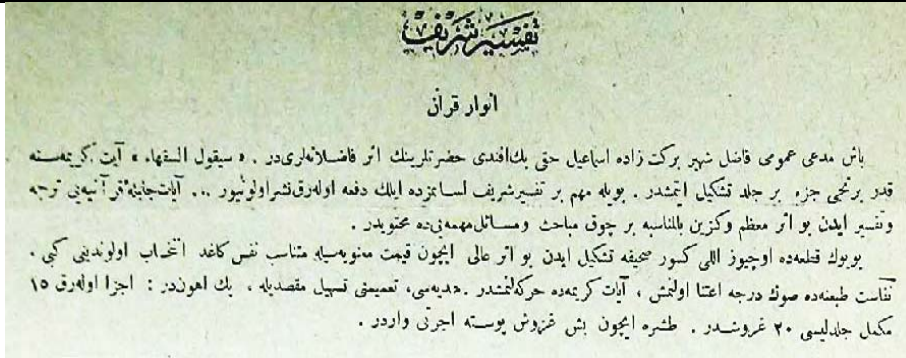
İlan no:22



Tefsîr-i Tibyân'ın beheri (her biri) iki cilt olarak mücelledi 280, ve eczâsı (ciltsiz) 260 kuruşa sahhaflar çarşısında Çemişgezekli Abdâh (Abdullah) Efendi'nin dükkanında satılmaktadır.

Tasvîr-i Efkâr: 29 Zilka'de 1279 Pazar, sayı:93

İlan no: 23



Tefsîr-i Şerîf Envâr-ı Kur'ân

Baş müdde-i umûmî fâzıl-ı şehîr Bereketzâde İsmâil Hakkı Beyefendi Hazretleri'nin eser-i fâzılâneleridir. “Seyekülü's-süfehâü” âyet-i kerîmesine kadar birinci cüz'ü bir cilt teşkil etmişdir. Böyle mühim bir tefsîr-i şerîf lisânımızda ilk def'a olarak neşr olunuyor... Âyet-i celîle-i Kur'âniyyeyi tercüme ve tefsîr eden bu eser-i muazzam ve güzîn

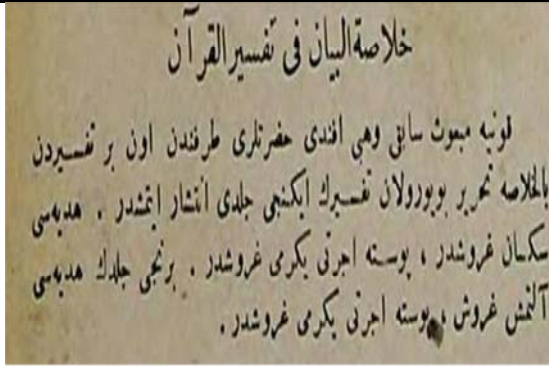
bi'l-münâsebe birçok mebâhis ve mesâil-i mühimmeyi de muhtevîdir.

Büyük kıt'ada üç yüz elli kûsür sahîfe teşkil eden bu eser-i âli için kıymet-i ma'nevîsiyle mütenâsip nefis kağıt intihâp olunduğı gibi nefâset-i tabına da son derece i'tinâ olunmuş, âyât-ı kerîme de harekelenmiştir. Hediyesi ta'mîmini teshîl maksadıyla pek ehvendir. Eczâ olarak 15, mükemmel ciltlisi 20 kuruştur. Taşra için beş kuruş posta ücreti vardır.

Sebilürreşâd: 19 Muharrem 1332 Perşembe/5 Kânunuevvel 1329, sayı 275

Bu eser de Necâib-i Kurâniyye sahibi Bereketzâde İsmâil Hakkı'ya aittir. Bu tefsir Sırât-ı Müstakîm mecmuasının 25 Rebiülahir 1326 tarihli (13 Mayıs 1908) tarihli 87. sayısından itibaren yayımlanmaya başlamış ve 18 Cemadilevvel 1327 (7 Haziran 1909) tarihli 146. sayıya kadar devam etmiş 1331 (1912) yılında da İstanbul'da kitap olarak neşredilmiştir. Eser Fâtiha sûresinden Bakara sûresi'nin 142. âyetine (1. cüzün sonu) kadardır.

İlan no: 24



Hulâsatü'l-Beyân ft

Tefsiri'l-Kur'ân

Konya meb'us-ü sâbıkı Muhammed Vehbî Efendi Hazretleri tarafından on bir tefsirden bi'l-hulâsâ tahrîr buyurulan tefsirin ikinci cildi intişâr etmiştir. Birinci cildin hediyesi altmış kuruş, posta ücreti yirmi kuruştur.

Sebilürreşâd: 8 Safer 1342 Perşembe/20 Eylül 1339, sayı:561-6

İlan no: 25

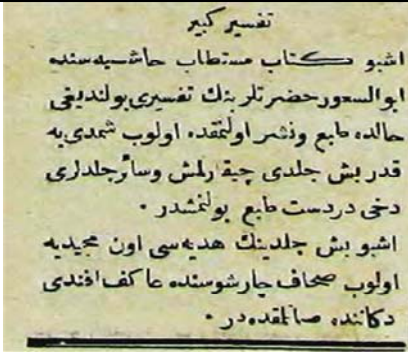


Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân

Konya meb'us-ü sâbıkı Muhammed Vehbî Efendi'nin Türkçe tefsir-i şerifin beşinci cildi de intişâr etmiştir. Fiyâtı yüz kuruştur. Taşra için posta ücreti ayrıca otuz kuruştur. Diğer cildleri de idârehânemizde mevcuttur.

Sebülürreşâd: 28 Şaban 1342 Perşembe/3 Nisan 1340, sayı:59

İlan no: 26

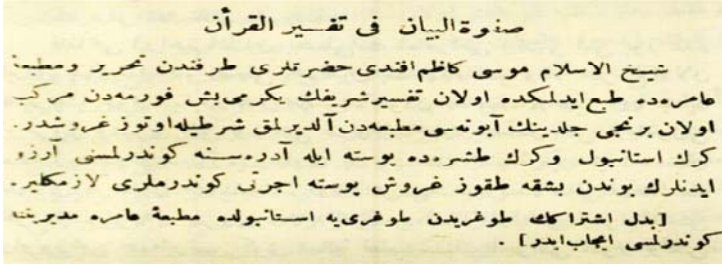


Tefsîri Kebîr

İş bu kitâb-ı müstedâb hâşiyesinde Ebu's-suûd Hazretleri'nin tefsiri bulunduğu halde tab' ve neşrolunmakta olup şimdiye kadar beş cildi çıkarılmış ve sâir ciltleri dahî derdest-i tab' bulunmuştur. İş bu beş cildinin hediyesi on mecidiye olup sahhâf çarşusunda Âkif Efendi dükkânında satılmaktadır.

Mecmua-i Maârif: 29 Cemâziyelâhir 1293 Cuma, sayı 29

İlan no: 27

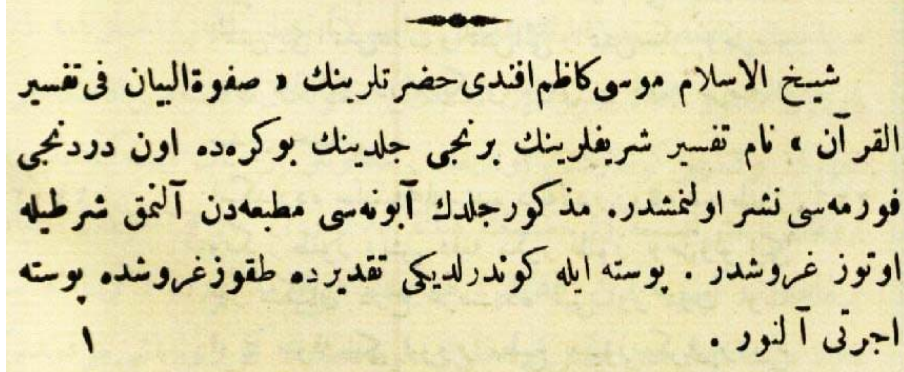


Safvetü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân

Şeyhül-İslâm Musa Kâzım Efendi Hazretleri tarafından tahrîr ve Matbaa-i Âmir'e'de tab' edilmekte olan tefsîr-i şerifin yirmi beş formadan mürekkep olan birinci cildinin abonesi matbaadan aldırılmak şartıyla otuz kuruştur. Gerek İstanbul ve gerek taşrada posta ile adresine gönderilmesini arzu edenlerin bundan başka dokuz kuruş posta ücreti göndermeleri lazımdır. (Bedel-i iştirâkin doğrudan doğruya İstanbul'da Matbaa-i Âmir'e müdiriyetine gönderilmesi icap eder).

Takvîm-i Vekâyi':11 Cemâziyelevvel 1335/5 Mart 1333 Pazartesi, sayı: 2813

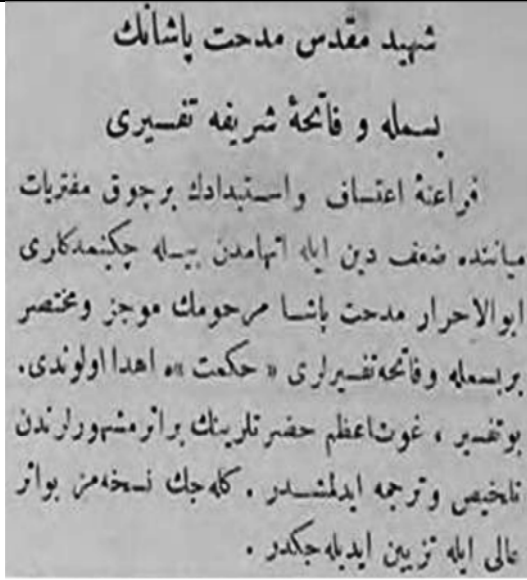
İlan no: 28



Şeyhül-İslâm Musa Kâzım Efendi Hazretleri'nin Safvetü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân nâm tefsîr-i şeriflerinin birinci cildinin bu kerre de on dördüncü forması neşr olunmuştur. Mezkûr cildin abonesi matbaadan alınmak şartıyla otuz kuruştur. Posta ile gönderildiği takdirde dokuz kuruş da posta ücreti alınur.

Takvîm-i Vekâyi':27 Şaban 1335/18 Haziran 1333 Pazartesi, sayı: 2918

İlan no: 29



Şehid-i Mukaddes Mithat Paşa'nın Besmele ve Fâtiha-i Şerîfe Tefsiri

Ferâine-i i'tisâf ve istibdâdın birçok müfteriyât meyânında za'f-ı dîn ile ithamdan bile çekinmedikleri Ebü'l-ahrâr (hürriyetçilerin babası) Mithat Paşa merhûmun mücez ve muhtasar bir besmele ve Fâtiha tefsirleri "Hikmet"e ihdâ olundu. Bu tefsir Gavs-ı Âzam Hazretleri'nin bir eser-i meşhûrelerinden telhîs ve terceme edilmiştir. Gelecek nüshamız bu eser-i âli ile tezyîn edilecektir.

Hikmet: 18 Rebiülâhir 1328/15 Nisan 1326 Perşembe, sayı: 2

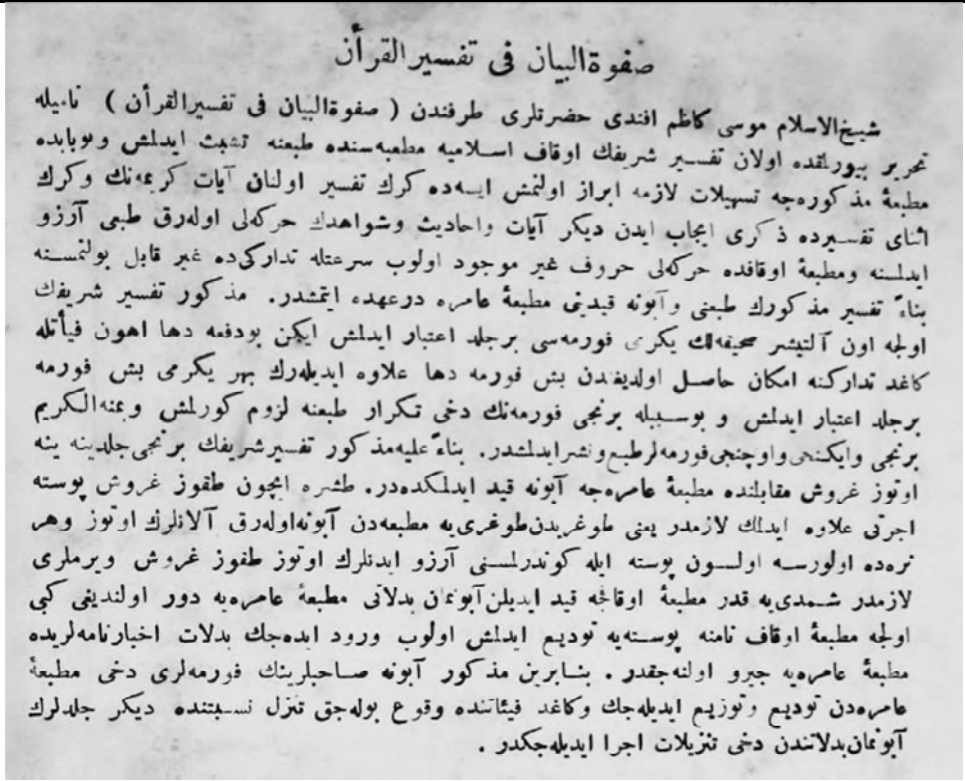
Eserin müellifi, Tanzimat'ın önemli paşalarından Mithat Paşa'dır. İlandan anlaşıldığına göre kendisinin istibdatçılar tarafından dînî yönden zayıflıkla itham etmelerine bir cevap olarak kaleme aldığı *Besmele ve Fâtiha-i Şerîfe Tefsiri*, Hikmet Gazetesi'nin (25 Rebiülâhir 1328/22 Nisan 1326 Perşembe) 3. sayısında yayımlanmış, Mustafa Özel tarafından Latinize edilerek *Midhat Paşa'nın Besmele ve Fâtiha Tefsiri* adıyla *Marife Dergisi*'nde yayımlanmıştır.¹⁹

¹⁹ Özel, *Midhat Paşa'nın Besmele ve Fâtiha Tefsiri*, Marife, yıl 3, sayı 2, 2003, s. 269-272.

İlan no: 30 a-b

صفوة البيان في تفسير القرآن

شيخ الاسلام موسى كاظم اتدی حضرتلری طرفندن (صفوة البيان في تفسير القرآن) ناميله تحرير يورلقده اولان تفسير شريفك اوقاف اسلاميه مطبعه سنده طبعنه نشيت ايدلمش ويو بايد مطبعه مذكورجه تسهيلات لازمه ابراز اولمش ايسده كرك تفسير اولان آيات كريمه نك وكرك اثنای تفسيرده ذكرى ايجاب ايدن ديكر آيات واحاديث وشواهدك حركه لى اوله رق طبعى ارزو ايدلسنه ومطبعه اوقافده حركه لى حروف غير موجود اولوب سرعتله تداركده غير قابل بولمسنه بناءً تفسير مذكورك طبعنى وآبونه قيدنى مطبعه عامر مدرعهده ايتمئدر. مذكور تفسير شريفك اولجه اون التيسر صحيفه لك يكرمى نورمه سى بر جلد اعتبار ايدلمش ايكن بو دفمه دها اهون فيأله كاغد تداركته امكان حاصل اولديغندن بش فورمه دها علاوه ايديله رك بهر يرمى بش فورمه بر جلد اعتبار ايدلمش ويو سميلاه برنجى فورمه نك دخى تكرار طبعنه لزوم كورلمش وبمنه الكرم برنجى وايكنجى فورمه لر طبع وش ايدلمئدر. بناءً عليه مذكور تفسير شريفك برنجى جلدى ينه اوتوز غروش مقابلنده مطبعه عامرجه آبونه قيد ايدلمكده در. طشمه ايچون طقوز غروش پوسته اجرتى علاوه ايدلمك لازمدر يعنى طوزمى دن طوزمى به مطبعه دن آبونه لرى آلانلرك اوتوز وهر نرمد اولورسه اولسون پوسته ايله كوندلمسنى ارزو ايدنلرك اوتوز طقوز غروش ويرملى لازمدر نمدى به قدر مطبعه اوقافجه قيد ايديلن آبونه بدلاتى مطبعه عامرجه دور اولندينى كې اولجه مطبعه اوقاف نامه يسته به توديع ايدلمش اولوب ورود ايسه جك بدلات اخبار نامه لريده مطبعه عامرجه جيرو اولنه جقدر. بنا برين مذكور آبونه صاحبلرينك فورمه لرى دخى مطبعه عامرمدن توديع وتوزيع ايديله جك وكاغد فيأتمند وقوع بوله حق نزل نسبتنده ديكر جلدلرك آبونه بدلاتسندن دخى تنزيلات اجرا ايديله جكدر.



Safvetü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân

Şeyhül-İslâm Musa Kâzım Efendi Hazretleri tarafından (Safvetü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân) nâmıyla tahrîr buyurulmakda olan tefsîr-i şerîfin Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası'nda tab'ına teşebbüs edilmiş ve bu bâbda matbaa-i mezkûrece teshîlât-ı lâzime ibrâz olunmuş ise de, gerek tefsir olunan âyât-ı kerîmenin ve gerek esnây-ı tefsîrde zikri icap eden diğer âyât ve ehâdis ve şevâhidin harekeli olarak tab'ı arzu edilmesine ve Matbaa-i Evkâf'ta harekeli hurûf gayri mevcûd olup sür'atle tedârîki de gayri kâbil bulunmasına binâen tefsir-i mezkûrun tab'ını ve abone kaydını Matbaa-i Âmire deruhte etmiştir. Mezkûr tefsir-i şerîfin evvelce on altışar sahifelik yirmi forması bir cilt i'tibâr edilmiş iken, bu defa daha ehven fiyatla kağıt tedarikine imkan hâsıl olduğundan beş forma daha ilâve edilerek beher yirmi beş forma bir cild i'tibâr edilmiş ve bu sebeple birinci formanın dahi tekrar tab'ına lüzum görülmüş ve bimennihi'l-kerîm birinci ve ikinci ve üçüncü formaları tab' ve neşredilmiştir. Binâen aleyh mezkûr tefsir-i şerîfin birinci cildine yine otuz kuruş mukabilinde Matbaa-i Âmire'ce abone kaydedilmektedir. Taşra için dokuz kuruş posta ücreti ilâve edilmek lazımdır. Yani doğrudan doğruya matbaadan abone olarak alanların otuz ve her nerde olursa olsun posta ile gönderilmesini arzu edenlerin otuz dokuz kuruş vermeleri lazımdır. Şimdiye kadar Matbaa-i Evkâfça

kaydedilen abonman bedelâtı Matbaa-i Âmire'ye devrolunduğu gibi Matbaa-i Âmire'ye ciro olunacaktır. Binâberîn (bu sebeple) mezkûr abone sahiplerinin formları dahi Matbaa-i Âmire'den tevdi' ve tevzi' edilecek ve kağıt fiyatında vuku bulacak tenezzül nisbetinde diğer ciltlerin abonman bedelâtından dahi tenzîlât icrâ edilecektir.

Takvîm-i Vekâyi':10 Safer 1335/22 Teşrînisâni 1332 Salı, sayı: 2724; Cerîde-i İlmiyye: Muharrem 1335, sayı 27

Şeyhülislam Musa Kazım Efendi 1275/1858'de Erzurum'un Tortum kazasında dünyaya geldi. Balıkesir ulemasından Ali Şuurî ve Lutfi Efendi'lerden dinî ilimler okudu. İstanbul'a gelerek Kazasker Eşref Efendi ve Hoca Şakir Efendi'nin derslerini takip etti. 1888'de icazet aldı. 1907'de Şeyhülislamlık bünyesindeki Tedkik-i Müellefat Başkâtipliğine, kısa bir zaman sonra da aynı meclisin azalığına getirildi. İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin ilim heyetin-de olduğu için Sadrazam İsmail Hakkı Paşa kabinesinde Şeyhülislam oldu (1910), bir ara sadrazam vekilliği de yaptı. Musa Kazım Efendi bundan sonra üç defa daha Şeyhülislam olmuş ve azledilmiştir. Şeyhülislamlıklardan uzaklaştırıldığı zamanlarda Mekteb-i Kudât, Medrese-i Süleymaniye ve Medresetül- Vaizîn'de müderrislikler yapmıştır. 1920 yılında İstanbul'da vefat etti. Devrin meşhur ediplerinden Muallim Naci'ye fıkıh usulünden Mirat, Ahmed Midhat Efendi'ye de tefsir dersleri okuttu. Safvetü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân, Musa Kazım Efendi'nin En'âm süresine kadar tahrîr ettiği tefsir derslerinin Ahmed Midhat Efendi tarafından tutulan notların neticesinde oluşmuş, Bakara sûresi 73. âyete kadar olan kısmı (I. cilt, 408 s.) 1336 tarihinde Matbaa-i Âmire'de basılmıştır. İsmail Kara'nın belirttiğine göre tefsirin basılmamış ciltleri kitapçı İbrahim Subaşı'ndadır.²⁰ Müellifin mezkûr tefsirinden başka Süre-i İhlâs ve Alak Tefsiri vardı ki 1324/1918 tarihinde Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası'nda tabedilmiştir. İlanda Safvetü'l-Beyân'ın yayım macerasıyla ilgili bilgiler verilmiş, daha önce Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası'nda basılmasına teşebbüs edildiği ancak âyetlerin harekeli olarak tab'ı arzu edilmesine ve Matbaa-i Evkâf'ta da harekeli harflerin olmaması nedeniyle tefsir-i mezkûrun tab'ını Matbaa-i Âmire'nin üstlendiği belirtilmektedir.

²⁰ Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesî*, İstanbul 1997, I, 119-120.

İlan no:31

کتاب تقاسیر بردن تفسیر فاضل بیضاری ذیلند اوله رقی دارالطباعة مصریه ده مطبوع اولان شیخ زاده حاشیه سنک جلد اولنی بالمطالعه خبریوت دفتر داری سابق عزتو عبدالنافع افندی اکثر مطالب نفیسه سنی مبین مفصل فهرست ترتیبه همت وحاشیه وشرحک جد اول ارقامی تقریبی ایله برابر هر بره طلب ابتداسنده اولان حرورقه نوقفا حرورق هجا اوزرینه ترتیب ایله دخی وضع طریق سهولت ایش اولدقلرینه ومطالب مذکورہ موضوعه ابکی یکن قدر قواعد نفیسه وقصص واحادیث صحیحہ وامثال واشہ مار عربیه دن عبارت وکتاب تقاسیر شریفه دن مسلم عالم وجمع مطالب اهم اولان اشبوکاب تکمالک بویه بر فهرست ایله انضباط فوائد جلیله سنی عام المنافع وفی الحقیقه ارنافع اوله رقی کاب مذکور ایلمش اولان ویاخود شو فوائدی مطالعه ایله ندرکنه خواهشکر ولتان ذواتک فهرست مذکورہ خواهشی رهین ترتیبه اهدت بولدیغی مثلاً افندی ومومی ایله دخی سابعه معارفو ایله حضرت خلافتنا هیده موفق اولمش اولدیغی بویه بر اتر عام الفوائد نسخه ذاتیه سنه محصورا ولما عی ارزوسبله استک ایدن ذوات بالاسم نساخته اعاده ایلک اوزره بر نسخه سنی کاغذ جیلر ده حلبی حاجی شریف افندیکن دکانه بر اقمشدر

Kütüb-ü tefâsîrden Tefsîr-i Kâdi Beydâvî zeylinde olarak Dârü't-tibâa-i Mısıryye'de matbu' olan Şeyhzâde Hâşiyesi'nin cild-i evvelini bi'l-mütâlaa Harput Defterdâr-ı Sâbıkı İzzetlü Abdünnâfi' Efendi, ekser metâlib-i nefisesini mübin, mufassal fihrist tertibine himmet ve hâşîye ve şerhin cedâvili erkâmını tefrîk ile beraber her bir matlab ibtidâsında olan hurûfa tevfiқан hurûf-ı hecâ üzerine tertîb ile dahî vaz-ı tarîk-i sühulet etmiş olduklarına ve metâlib-i mezkûre-i mevzûiye iki bin kadar kavâid-i nefise ve kasas ve ehâdis-i sahiha ve emsâl ve eş'âr-ı Arabeden ibaret ve kütüb-ü tefâsîr-i şerifeden müselle-i âlem ve mecme-ı metâlib-i ehem olan iş bu kitâb-ı kemiyâtın böyle bir fihrist ile inzibât, fevâid-i celilesi ami'l-menâfi' ve fi'l-hakika eser-i nâfi' olarak kitâb-ı mezkûri almış olan veyahut şu fevâidi mütâlaa ile tedârikine havâhişker bulunan zevâtın fihrist-i mezkûre havâhişi rehin rütbe-i bedâhet bulunduğu misüllü, Efendi mûmâ ileyh dahi sâye-i maârifvâye-i Hazret-i Hilâfet-penâhide muvaffak olmuş olduğu böyle bir eser-i ami'l- fevâid nüsha-i zâtiyesine mahsûr olmamak arzusıyla istek eden zevât bi'l-istinsâh yine iâde eylemek üzere bir nüshasını kağıtçılarda Halebi Hacı Şerif Efendi'nin dükkanına bırakmıştır.

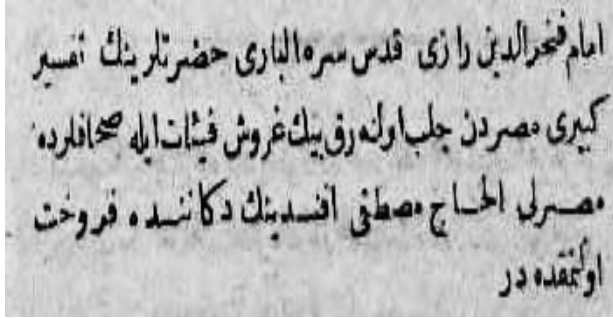
Ceride-i Havâdis 3 Rebiülâhir 1273 Perşembe, sayı: 768

Abdünnâfi İffet Efendi, 1823 yılında Adana'da doğdu. Soyunun Ramazanoğulları hanedanına dayanmasından dolayı "Ramanzâde" ayrıca alçak gönüllü edep ve iffet sahibi bir tabiata sahip olduğu için de "iffet" lakabını almıştır. Babası Adana eski müftüsü Hacı İshak Efendinin oğlu Mehmed Said Efendi'dir. Sıbyan

mektebinde okuyan Abdünnâfi İffet Efendi, Buharalı Abdürrahim Efendi'nin de rahle-i tedrisinden geçmiş, eğitimi tamamlandıktan sonra 1259 (1843)'da Bursa müderrisliği ruusluğuna atanmış, 1261 (1845)'de salise rütbesiyle Adana mal müdürü, 1264 (1848)'te Haleb meclis-i kebir reisi, 1269 (1853)'da Harput defterdarı olmuş, devletin çeşitli kademelerinde görev almış Zilhicce 1308 ortasında (18-28 Temmuz 1891) hac dönüşünde Taifte vefat etmiştir. Abdünnâfi İffet Efendi'nin belagat, mantık, münâzara, felsefe, ahlâk, tasavvuf ve hadis gibi ilimlere dair birçok telif ve tercüme eseri mevcuttur.

Yukarıda ilanı verilen eser bir yazma eserdir. Abdünnâfi' Efendi, Dâru't-tibâai Mısıryye'de basılan Tefsîr-i Kâdî Beydâvî ve zeylindeki Şeyhzâde Hâşiyesi'ndeki hadislerin, şiirlerin, konuların, mesellerin hurûfu hecâ ile mufassal bir fihristini çıkardığını, bu faydalı eseri mütâlaa etmek ve istinsâh etmek isteyenler için bir nüshasını kağıtçılarda Halebî Hacı Şerif Efendi'nin dükkanına bıraktığını ifâde etmektedir. Abdünnâfi Efendi hakkında bilgi veren kaynaklarda ve günümüzde yapılan çağdaş araştırmalarda müellifin eserleri arasında bu eser sayılmamıştır. Kataloglarda yaptığımız taramalar sonucunda maalesef sözü edilen eserin yazma nüshasına da rastlanmamıştır. Bu ilan Abdünnâfi Efendi'nin böyle bir eserinin varlığından bizleri haberdar etmesi nedeniyle önemlidir.²¹

İlan no: 32



İmam Fahrüddîn-i Râzî kuddise sırrıhu'l-bârî Hazretleri'nin *Tefsîr-i Kebîr*'i Mısır'dan celbolunarak bin kuruş fiyat ile sahhâflarda Mısırlı el-Hâc Mustafa Efendi'nin dükkânında fûruht olunmaktadır.

Tercümân-ı ahvâl:22 Ramazan 1279 Perşembe, sayı:309

²¹ Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, I, 632; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 387; Durmuş, İsmail, "Abdünnâfi İffet Efendi", *DİA*, İstanbul 1988, I, 288.

İlan no: 33

سابقاً ادره مقبسی اولوب کچرلده انطالیبه نیابتنده تکمیل
مدت ایروب کلان ودرس اوقونقلده حسن تعبیر و تقریر
موقفیتله مشهور اولان الحاج خواجه محمد فوزی افندی
حضرتلری نیابت مز بوره دن کلمه کدنه ککره کندوسیدن
اکثر طلبه علومک رمضان شریف درسی اولغه مناسب
وعبارسی قولای تفسیره متعلق بر کتاب تألیف ایروب
وبعد یته کتاب مز بوروی جهه وصالی کونلری بعدالظهور
فامح جامع شریفنده کندولریته مذاکره ایتمسی رجا ایتمسینه
بناء افندی هومی الیهک (بوکره تفریح الفلق فی تفسیر
سوره الفلق) نامنده ترتیب ایلدیکی کتاب شریف طبع
اولوب صحافلر چارشوسنده الحاج محرم افندیک دکاننده
و حکاکلر چارشوسنده بکر افندیک دکاننده یدلی بیچی
غروس فیئات ایله صاتیلقده در .

Sâbikan Edirne Müftüsü olup geçen-
lerde Antalya niyâbetinde tekmil-i
müddet edip gelen ve ders okutmakla
hüsn-ü ta'bîr ve takrîre muvaffakiyet-
le meşhur olan el-hâc Hoca Mehmed
Fevzi Efendi Hazretleri niyâbet-i
mezbûreden geldikten sonra kendi-
sinden ekser talebe-i ulûmun Rama-
zân-ı şerîf dersi olmaya münasip ve
ibâresi kolay, tefsire müteallik bir
kitap te'lif edip ve ba'dehü yine
kitâb-ı mezbûreyi Cuma ve Salı
günleri ba'de'z-zuhr Fâtih Câmiî
şerîfinde kendilerine müzâkere
etmesini rica etmelerine binâen
Efendi mûmâ ileyhın bu kerre
Tefricu'l-kalak fi tefsîr-i sûreti'l-Felak
nâmında tertîb eylediği kitâb-ı şerîf
tab' olunup sahhâflar çarşısında el-
Hâc Muharrem Efendi'nin dükkân-
nında ve Hakkaklar çarşısında Bekir
Efendi'nin dükkânında yedi buçuk
kuruş fiyat ile satılmaktadır.

Tasvir-i Efkâr: 22 Rebiülevvel 1284 Perşembe, sayı:503

Son devir Osmanlı âlim, şair ve bürokratlarından Kureyşizâde Mehmet Fevzi Efendi, 1826 yılında Aydın Eyaleti Menteşe Sancağına bağlı Tavas kazasında doğdu. Uzun müddet Edirne Müftülüğü yaptığı için “Edirne Müftüsü” veya “Esbak Edirne Müftüsü” namıyla da meşhur olmuştur. Mehmed Fevzi Efendi, müftülük, naiblik ve kazaskerlik gibi çeşitli bürokratik görevler yanında Osmanlı medreselerinde eğitim-öğretim faaliyetinde de bulunmuştur. 25 Ağustos 1900’da İstanbul Karagümrük’te vefat eden Mehmed Fevzi Efendi Fatih Camii avlusuna gömülmüştür. *Tefricu'l-kalak fi tefsîr-i sûreti'l-Felak* Mektebe-i Harbiyye’de 1285/1868’de basılmıştır. Eserin dili Arapça olup, yüz sayfadan oluşmaktadır. Müellifin tefsirle ilgili diğer eserleri ise şunlardır: *Kudsıyyu'l-ferah fi tefsîri Elem Neşrah*, *Kudsıyyu'l-irfân fi tefsîri sûreti'n-Necm mine'l-Kur’ân* (İstanbul 1304/1886 Matbaa-i Amire), *Tesyîri'l-fülk fi tefsîri sûreti'l-Mülk* (İstanbul 1307/1889 Şirket-i

Sahafiyye-i Osmaniye Matbaası), *Mesîru'l-halâs fî tefsîri sûreti'l-İhlâs* (İstanbul 1309/1891, İbrahim Efendi Matbaası), *el-Havâssu'n-nâfi'a fî tefsîri sûreti'l- Vâkı'a* (1313/1895).²²

İlan no: 34

تفصیل بیان فی تفسیر القرآن
 مجدد و حرکتی حروفات تدارکی مقصد
 بله بر مدتدر نشری تاخیر ایدیش اولان
 ترکیبه تفسیر شریفک بجه تاملی قریباً جامع
 ونشریه تکرار مبادرت اوله حقق واشتراك
 ایدن ذواتک اسمایسی خزانه من له اعلمان
 اوله جقدر
 محل توزی اداره خانه مزدر برنجی
 جلدی درساعات ایچون ۲۰ ولایات ایچون
 ۲۷ فروشدر
 ۱ فوجیه نائب سابق حاجی عزت افندی
 ۱ احمد قواد بك
 ۱ شیخ وصق افندی
 ۱ نجاردن ختلوصی زاده عثمان نوری
 افندی
 ۱ بروسه ویرکو علمی کتیبستندن
 عطاءالله شوق افندی
 ۱ سبروزده هتق زاده اسمد افندی
 ۱ پرله نایب محمد رجب افندی
 ۱ محکمک باش کاتبی محمد مظهر افندی
 ۱ نجاردن حسین فائق افندی
 ۱ مونسبه تلفراف و پوسته مدبری رفیق
 افندی
 ۱ ازبیر اراضی علمی کتیبستندن احمد
 واسم افندی
 ۱ بدیه تحمیداری عبدالعزیز افندی
 ۱ پرله - سوادى جراحی حاجی احمد افندی
 ۱۳ یگون مابدی وار
 مابدی وار

Tafsîlü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân

Müceddid ve hareketli hurûfât tedâriki maksadıyla bir müddetdir neşri te'hir edilmiş olan Türkçe Tefsîr-i Şerif in bi-mennihi Teâlâ karîben tab' ve neşrine tekrar mübâderet olunacak ve iştirâk eden zevâtın esâmîsi gazetemizle i'lân olunacaktır. Mahall-i tevzi idârehânemizdir. Birinci cild Dersâdet içün 20 ve vilâyât içün 27 kuruştur.

- 1 Foça nâib-i sâbıkı Hacı İzzet Efendi
- 1 Ahmed Fuad Bey
- 1 Şeyh Vasfî Efendi
- 1 Tüccârdan Hulûsîzâde Osman Nuri Efendi
- 1 Bursa ve Birgü ilmî ketebesinden Atâullâh Şevkî Efendi
- 1 Sirozda Müftîzâde Es'ad Efendi
- 1 Perlepe nâibi Muhammed Recep Efendi
- 1 Mahkeme başkâtibi Muhammed Mazhar Efendi
- 1 Tüccârdan Hüseyin Fâik Efendi
- 1 Tosya telgraf ve posta müdürü Refik Efendi
- 1 İzmir arazi kalemi ketebesinden Ahmed Rasim Efendi
- 1 Belediye tahsildarı Abdülaziz Efendi
- 1 Perlepe Süvârî Cerrâhî Hacı Ahmed Efendi
- 13 yekünü mâ ba'di var.

Sâika: 29 Muharrem 1327/7 Şubat 1324 (Rûmî)/20 Şubat 1909 Cumartesi, sayı 1

Tanıtımı yapılan eserin müellifi es-Seyyid Süleyman Tevfik el-Hüseyini (Öz-zorluoğlu), 1861 yılında İstanbul'da doğdu. Halep ve Selanik'te değişik memuriyetlerde bulunduktan sonra gazeteciliğe başladı. Sabah gazetesinin muhabiri olarak 1897'de Türk-Yunan savaşını takip etti. 1906'de Meclis-i Kebîr-i Maarif

²² Hayatı hakkında bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 762-3; Arslan, Ömer Faruk, *Kureyşîzâde Mehmed Fevzi Efendi'nin Tefsir Risalelerinin Tahlili*, (Yüksek Lisans Tezi) SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2011, s. 4-23.

üyeliğine getirildi. 1939 yılında vefat etti. Süleyman Tevfik, din, edebiyat, folklor, tarih, yemek sahalarında 150'den fazla telif, tercüme ve derleme eser vermiştir.

Süleyman Tevfik 1897'de herkesin anlayabileceği bir lisanla hurâfâttan ârî bir tefsir yazmayı düşünmüş, on senelik bir çalışmadan sonra (1907) *Tafsîlü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adını verdiği eserini tamamlamış, eseri tetkik için Maarif e vermiş, kitabın ehemmiyeti nazar-ı dikkate alınarak Ders Vekili Halis, Meclis-i Maârif âzâsından Hacı Zihni ve Fâiz ve Tetkik-i Müellefât-ı Şerîyye âzâsından Hüsnü Efendi merhumlardan mürekkebe teşkil olunan komisyon tarafından eser tetkik ve takdir edilmiş ancak Şeyhulislâm Cemâleddin Efendi'nin eserin neşri için acele edilmemesi gerektiğini söylemesi üzerine Meşrûtiyetin ilânına kadar (1908'e kadar) tefsirin neşrine muvaffak olamamıştır.²³

Tafsîlü'l-Beyân'ın birinci cüz'ü 1908 tarihinde Matbaa-i Âmire'de tab'edilmiş, Cumhuriyet döneminde de bu eserden hareketle ve çeşitli adlarla müstakil Kur'ân çevirileri neşredilmiştir. Meselâ 1340-1342 tarihli nüshada *Zübdetü'l-Beyân fi tefsîri'l-Kur'ân/Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercüme ve Tefsiri* başlığı altında "Eser: Bir heyet-i ilmiyenin mazhar-ı takdîri bulunan *Tefsîr-i Kebir* mütercimi Seyyid Süleymân el-Hüseynî" yazmaktadır. Akabinde eserin nâşiri olan Naci Kasım, neşrettiği eserle ilgili olarak şunları söyler "Zamanın a'lem uleması, tefsir ve hadiste üstâd-ı küll, Halep Müftüsü Zebrîzâde Şeyh Bekrî Efendi'nin mücaz-ı tilmizi olup İmâm Fahrettîn Râzî'nin *Tefsîr-i Kebir*'inin *Tafsîlü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*... nâm eserinin mütercimi ve âsâr-ı adîdesiyle memleketimizde Seyyid Süleymân el-Hüseynî Efendi'nin senelerce himmetle vücûda getirdiği eseridir. Eserin tabına geçen sene başlandığı halde, zamanın kâbus-ı hurafâtından ürken matbaacının tab'a devamdan imtinâ bu güne kadar te'hîr-i neşre sebebiyet vermiş ve bugün o muvaffakiyet hâsıl olmuştur."²⁴

İlanda esere abone olanların isimleri verilmektedir. İlan, eserin kimler tarafından okunduğuna dair bilgiler sunması açısından önemlidir. Esere abone olanlara bakıldığında tamamına yakınının bürokrasi ve tüccardan olduğu görülmektedir.

²³ Cündioğlu, Düccane, *Matbû Türkçe Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu*, II. Kur'ân Sempozyumu, Ankara 1996, s. 171-2.

²⁴ el-Hüseynî, Süleymân, *Zübdetü'l-Beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, Âmidî Matbaası, Dersaadet 1340/1342, s. 3.

İlan no: 35

(صحبة الملام الاعلى) بودغى عربى العبارة دره آداب محبت و معاشرت حقيقه قسمنى
مطالعاتى حاویدر. کیمرايله مصاحبت ابدلى لازمدر. انسان
مصاحبت ابدلى کيسه لوق نصل تمين و انتخاب اقلیدر. بوتون بونلرى و اخلاق بيره ي موافق
حکمت اوله روق تفصيل وارائه ايدن بر مجله مبعودر. اوچ خروشلوق پوسته بولى مقابلنده آرزو
بيوران ذواته تقديم اولونور.

(حکمة الانوار) فى تفسیر (کھف الاسرار) سور قرآنہ دن سورة کھفک محتوی
واصحاب کھفک سچقتندن و تأویلات مہہ سندن و معادن ارضیہ تاس و تعلق ایدن شواہد
قرآنہ دن باحث بر اثر کرانہادر.

(روح الحکم) فى تفسیر (کلمة صریح) جناب صوم شت عمران افندمک حضرت
عيسى عليه السلامى صورت جل و نوایدی
بو خصوصندہ بعض افکار باطله و منحرفه فى تنويره و جناب عيسايه صائد بر جوق حقایق عالیہ دن
باحثدر.

(نور الھدی) فى تفسیر (سورة طه) جناب موسی کلیم اللہک طور تجلیدہ کن مظهریت
کلیمان لری ایلہ بوایده کی تأویلات لطیفه و حقایق
طورہ و صور تجلیات الہیہ به دائر غایت مهم مباحث معتودر.

(برهان الاصفیاء) فى تفسیر (سورة الانبیاء) انسانلرک محاسبات عمومیہ دنیویہ و اخرویہ
لرینک صور جریانی و بوجہتلہ بوسورة جلیہ نیک فلسکیات و فنیاتہ جهت تعلق و بوایده تأویلات
مہہ دنہ باحثدر.

(حجة الحجج) فى تفسیر (سورة الحجج) (ان زلزلة الساعة) آیت کریمہ سندن متفہم اولان
زلزله ساعتک صرف دنیایہ و امورینہ متعلق
جهتلرله جهت اخرویہ و بونلرک حقایقندن و کتب سائرہ ده کورولہ میہ جک خوارقندن باحث اولوب
مطالعه سی دیگر آثار شریفه کبی عظیم منافع و استفادة فکریہ و علمیه و عملیه فى تأمین ایدر.

ازمیرده اکتیلى شیخ بکرافندی حضرتلری معرفتله طبع ایدیلن اشبو عربی العبارة آثار
شریفه دینی استفادہ سی تمیم ایدلک مقصدیلہ اداره صرجه - پوسته اجرینی آلتقمسزین - اوچر
خروشہ صالتقدمدر.

Sohbetü'l-meleil-a'lâ

Bu dahî Arabiyyü'l-ibâredir. Âdâb-ı sohbet ve muâşeret hakkında kıymetli mütâlâtı hâvidir. Kimler ile musâhabet edilmesi lazımdır, insan musâhabet ettiği kimseleri nasıl ta'yîn ve intihâb etmelidir. Bütün bunları ve ahlâk-ı beşerîyyeye muvâfık-ı hikmet olarak tafsîl ve erâe iden bir mecele-i mübecceledir. Üç kuruşluk posta yolu mukâbilinde arzu buyuran zavâta takdîm olunur.

Hikmetü'l-envâr fî tefsiri Kehf'i-esrâr

Suver-i Kur'ân'iyyeden sûre-i Kehf'in muhtevî olduğu birçok hakâik-i diniyye ve dünyeviyyeden ve ashâb-ı Kehf'in hakikatinden ve te'vilât-ı mühimmesinden ve

maâdin-i arzıyyeye temâs ve tealluk eden şevâhid-i Kur'ân'ıyyeden bâhis bir eser-i girânbahâdır.

Rûhu'l-hikem fi tefsiri kelimetü Meryem

Cenâb-ı Meryem binti İmrân Efendimizin Hazret-i İsâ Aleyhi's-selâmı sûret-i haml ve tevlîdi ve bu hususta bazı efkâr-ı bâtıla ve münharifeyi tenvîre ve cenâb-ı İsâ'ya âid bir çok hakâyık-ı âliyyeden bâhisdir.

Nûru'l-Hudâ fi Tefsiri Sûrati Tâhâ

Cenâb-ı Musa Kelîmullâh'ın Tûr'a tecellîdeki mazhariyyet-i Tûr'ıyye ve suver-i tecelliyât-ı ilâhiyyeye dâir gâyet mühim mebâhisi muhtevîdir.

Burhânü'l-asfiyâ fi tefsîr-i Sûreti'l-Enbiyâ

İnsanların mehâsiyyât-ı umûmiye-i dünyeviye ve uhreviyyelerinin keyfiyet vukûiyle hisâbât-ı dünyeviye ve uhreviyyelerinin suver-i cüryânî ve bu cihetle bu sûre-i celîlenin felekiyyât ve fenniyyâta cihet taalluk ve bu bâbda te'vilât-ı mühimmeden bâhisdir.

Hucetü'l-hucec fi tefsîr-i Sûreti'l-Hacc

(İnne zelzelete's-sâati) âyet-i kerîmesinden münfehîm olan zelzele-i sâatin sarf-ı dünyaya ve umûrine müteallik cihetleriyle cihet-i uhreviye ve bunların hakâyıkından ve kütüb-ü sâirede görülemeyecek havârıktan bâhis olup mütâlaası diğerk âsâr-ı şerîfe gibi azîm menâfi' ve istifâde-i fikriyye ve ilmiyye ve amelîyyeyi te'min ider.

İzmir'de Eğinli Şeyh Bekir Efendi Hazretleri ma'rifetiyle tab' edilen işbu Arabiyyü'l ibâre âsâr-ı şerîfe dahî istifâdesi ta'mim edilmek maksadıyla idâremizce (posta ücreti alınmaksızın) üçer kuruşa satılmaktadır.

el-Mirsâd: 7 Cemâziyelâhir 1333/9 Nisan 1331 Perşembe, sayı:20

Eserlerin müellifi Seyyid Ahmed Hüsâmeddin er-Rükkâlî, 1848/1264 tarihinde Dağistan'ın Tabasaran bölgesindeki Rükâl şehrinde doğdu. Tasavvufi bir kişiliğe sahip olan müellif, Trablusgarp, Mekke-Medine, İstanbul, Denizli, Bursa gibi pek çok yerde bulundu. Devlet ricâliyle de iyi ilişkiler kuran Ahmed Hüsâmeddin,

18 Ramazan 1343/11 Nisan 1925 Cumartesi günü İstanbul'da vefat ederek Edirnekapı'daki aile kabristanına defnolunmuştur.²⁵

Tefsirle ilgili çok sayıda eser veren müellifin ilanda tanıtılan eserlerinin dışında tefsirle ilgili olanları şunlardır: *Tefsir-i Kebîr*: Trablusgarp'da Arapça olarak kaleme alınan on ciltlik bu eser, Fatih yangınında yok olan eserler arasındadır. *Edvâr-ı Alem Maâz-ı Cismânî*: Trablusgarp'da 1897 yılında Arapça olarak kaleme aldığı bu ilk eserinde, Felâk ve Nâs sûrelerinin manalarını açıklamıştır. Eser 1918 Fatih yangınında yok olmuş, *el-Mirsad* dergisinde Türkçe olarak yayımlanan bazı kısımları, *Edvâr-ı Alem'den Parçalar*²⁶ adıyla oğlu M. Kâzım Öztürk tarafından yayımlanmıştır. *Müşahhasât-ı Suver-i Kur'âniyye*: Abese, Meryem, Hac, Enbiyâ, Kehf ve Tâhâ surelerini içeren bu eserin ilk fasikülü *Sohbetü'l-melei'l-a'lâ fi tefsîr-i sûrei Abese ve tevellâ (İstanbul 1328/1910)* adıyla, diğerleri ise *Hikmetü'l-envâr fi tefsîri Kehfi'l-esrâr*, *Rûhu'l-hikem fi tefsîri kelimeti Meryem*, *Nûru'l-Hudâ fi Tefsîri Sûrati Tâhâ*, *Burhânü'l-asfiyâ fi tefsîr-i Sûreti'l-Enbiyâ*, *Huccetü'l-hucec fi tefsîr-i Sûreti'l-Hacc (İzmir 1332)* adlarıyla 20'şer sayfa-lık altı fasikül halinde yayımlanmıştır. (İlanı yapılan bu altı fasiküldür). *Mezâhirü'l-vücûd alâ menâbiri'ş-şuhûd*: Amme ve Tebâreke cüzlerinin yorumunu içerir. (İstanbul 1921) *Makâsîd-ı Şuhûd*: Kehf ve İsrâ sûrelerinin tefsiridir. M. Kazım Öztürk, müellifin son iki eser ve kitap hâline gelmemiş el yazmalarında bulunan Kâf, Hucurât, Fetih ve Muhammed sûrelerinin tefsirlerini de içeren eserlerini sadeleştirilerek *Kuran'ın 20.Asra Göre Anlamı* (1974-1985) adı altında 4 cilt olarak yayımlamıştır.

²⁵ Hayatı hakkında bk. Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, İstanbul 2006, II, 266. Alptekin, Turan, "Ahmed Hüsâmeddin", *DİA*, İstanbul 1989, II, 90-91; Öztürk, M. Kâzım, *Seyyid Ahmet Hüsâmeddin Hazretleri Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1996; Kutluca, Zeynep Şeyma, *Ahmed Hüsâmeddin Dağıstani'nin Zübdetü'l-Meratib İsimli Eseri (İnceleme Ve Metin)*, (Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, s. 2-14.

²⁶ *Edvâr-ı Alem'den Parçalar*, 1. Baskı Burhaneddin Erenler Matbaası, İstanbul 1953; II. Baskı, Yeni Savaş Matbaası, İstanbul 1967.

İlan no: 36

بغدادده بيك طقس ان دوت تاريخي
جهانبنده علماسندن احمد بن عبدالله
لناصح حضرتلرنيك قرائت عامم و اويت
حفص و مذهب حضرت امام اعظمي
و وجوه تفسيردن اصح و اقوي اولاتي
اختيار و كتب و حواشيدن مستفاد و دقا.
يق و اسرار بلاغت قرآنیه تك افاده سته
كل رعاية له دقت و قرآن دن بر حرفك
مناسبتي ضايع ايتامك و غايت آچيق و كوزل
تعبيراته تعبير ايتامك كبي فضائله مثلي معدوم
(زيد الانار) اسميله موسم اولان تركبه
تفسير شريفك شمدي به قدر مطبوعی
بولنديغيندن برنجي دفعه اوله رق طاش
دستگاهنده جلد اولی طبع اوله رق ختام
بزر اولوب الی غروش صاغ افجه فيئاله
صحافارده خربوتلی مصطفي افنديك 66
نمرلی دکانهده و اوزون چارشى باشنده
کلید خاننده 13 نمرلی اوطنده فروخت
اولمقده اولوب و ان شالله جلد ثاني دخي
عن قريب ختام بوله رق انك دخي الی
غروش صاغ افجه فيئاله و زييله جكندن
طالبی بولنان ذوات كرامن مراجعت
ايللری .
٤

Bağdat'ta 1094 tarihi cihânbende ulemâsından Ahmed b. Abdullah en-Nâsîh Hazretleri'nin kırâat-ı âsım ve rivâyet-i Hafs ve mezheb-i Hazret-i İmâm A'zamî ve vücûh-u tefsirden esahh ve akvâ olanı ihtiyâr ve kütüb ve havâşiden müstefâd ve dekâyık ve esrâr-ı belâgat-ı Kur'âniyye'nin ifâdesine kemâl-i riâyetle dikkat ve Kur'ân'dan bir harfin mânâsını zayıf etmemek ve gâyet açık ve güzel ta'bîrâtla ta'bîr etmek gibi fezâilde misli ma'dûm (Zübedü'l-âsâr) ismiyle mevsûm olan Türkçe tefsîr-i şerifin şimdiye kadar matbûi bulunmadığından birinci defâ olarak taş destigâhında cild-i evveli tab' olarak hitâm-ı bezîr olup elli kuruş sağ akçe fiyatla sahaflarda Harputlu Mustafa Efendi'nin 66 numaralı dükkânında ve uzun çarşı başında kilid hânında 13 numaralı odada fûruht olunmakta olup ve inşâallâh cild-i sâni dahi an karîb hitâm bularak anın dahi elli kuruş sağ akçe fiyatla verileceğinden tâlbi bulunan zevât-ı kirâm'ın mürâcaat eylemeleri.

Sabah: 22 Teşrinievvel 1876/16 Şevval 1293 Cuma, sayı:208

Gurabzâde Ahmed Salih en-Nâsîh (ö.1099/1688) ulemâ-i kiramdan bir zat olup Bağdat'ta Abdulkadir Geylânî Câmii vaizi ve nâsîhi idi. Gu-rabzâde büyük oranda Kâdı Beydâvî'nin ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin tefsirlerinden yararlanarak hazırladığı Zübedü (Zübdetü) Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr adlı çalışmasını bir sene zarfında 1096'da (1685) tamamlamış ve eser iki cilt olarak Rıza Efendi

Matbaası'nda (İstanbul 1292/1875-1294/1877) basılmıştır. Reklamı yapılan da bu baskıdır.

Sonuç

Çalışmamızda yaklaşık 1000 kadar gazete ve dergiden yaptığımız tarama sonucunda 14 farklı gazete ve dergiden toplam 36 tefsir ilanı tespit ettik. Bu ilanların gazetelere göre dağılımına baktığımızda en fazla ilanın (15 tane) Takvîm-i Vekâyi'de çıktığı görülür. Bunu altı ilanla Sebîlürreşâd ve üç ilanla İkdâm takip eder. Burada dikkati çeken en önemli husus, ilanların yarısına yakınının Takvîm-i Vekâyi'de çıkmış olması ve Takvîm-i Vekâyi'de reklamı yapılan eserlerin tamamının da Matbaa-i Âmire'de basılmış olmasıdır. Zîrâ Takvîm-i Vekâyi'nin de basıldığı bir devlet matbaası olan Matbaa-i Âmire, Osmanlı'nın en fazla kitap basan matbaa-rındandır. Pek çok İslami eserin ilk ve en sıhhatli baskıları burada yapılmıştır. Dolayısıyla Takvim-i Vekâyi de bu matbaada basılan kitapları düzenli olarak okurlarına tanıtmıştır. Yine en fazla tefsir ilanı çıkan ikinci yayın ise Sebîlürreşâd'dır. İslamcıların en etkili yayın organı olan Sebîlürreşâd, genelde Sebîlürreşâd Kütüphanesi'nin bastığı kitapların reklâmını yapmıştır.

Hakkında en fazla ilan çıkan tefsir ise Mevâkib'dir. İsmail Ferrûh'un eseri olan Mevâkib, Tibyân Tefsiri ile birlikte Osmanlı'da en fazla basılan ve okunan Türkçe tefsirdir. Yine Kâdî Beydâvî tefsiri ve onun en meşhur hâşiyelerinden olan Şeyhzâde Hâşiyesi ve diğer hâşiyeleri de en fazla tanıtımı yapılan eserlerdendir. Bilindiği üzere Envâru't-tenzîl Osmanlı medresesinde ders kitabı olarak okutuluyordu. Bu bilgiyi destekler mahiyetteki ilanlardan birinde (ilan no:10) Matbaa-i Âmire'de iki cild olarak tab' edilen Kâdî Beydâvî tefsirinin daha önce almış kuruşa satılacağı i'ân edildiği belirtilerek, mezkûr tefsirin ashâb-ı maârif ve özellikle bütün talebe-i ulûmun satın almak isteyeceği düşünülerek 53 kuruşa indirildiği haber verilmektedir.

Bu ilanlar içinde matbû eserlerin ilanı olduğu gibi yazma eser ilanı da vardır. Meselâ Harput Defterdâr-ı Sâbıkı İzzetlü Abdünnâfi' Efendi Ceride-i Havâdis'te (ilan no: 32) çıkan ilanında Tefsîr-i Kâdî Beydâvî ve Şeyhzâde Hâşiyesi'ndeki hadislerin, şiirlerin, konuların, mesellerin hurûfu hecâ ile mufassal bir fihristini çıkardığını, bu faydalı eseri mütâlaa etmek ve istinsâh etmek isteyenler için bir

nüshasını kağıtçılarda Halebî Hacı Şerif Efendi'nin dükkanına bıraktı-ğın ifâde etmektedir.

İlanlardan elde edilen bilgilerden biri de o dönemdeki kitapçı isimleri ve yerleridir. Buna göre ilanlarda ismi zikredilen kitapçılar şunlardır: Hakkâklarda Bekir Efendi, sahhâf çarşısında Esad ve el-Hâc Akif Efendi, Hamîdiye Türbesi civarında Tütüncü Kırîmî Mustafa Ağa ve Mahmut Paşa başında kağıtçı Ali Efendi, Beşiktaş'ta Haydar Efendi ve Üsküdar'da Feşçi İsmail Efendi, Çemişgezekli Abdullah Efendi, hakkâklarda 11 numarada Hacı Şâkir Efendi, Çatalcalı Hasan Efendi, sahhâflarda Mısırlı el-Hâc Mustafa Efendi, el-Hâc Muharrem Efendi, kağıtçılarda Halebî Hacı Şerif Efendi.

Sonuç olarak bu ilanlar, kitapların fiyatı, ne zaman basıldığı, hangi amaçla basıldığı, eserin kaynaklarının ne olduğu, nerede satıldığı, esere abone olanların isimleri, kaçınıcı defa basıldığı, kitabın musahhihi gibi çeşitli bilgiler sunması açısından

Kaynakça

- Arpa, Recep, Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri, (Yüksek Lisans Tezi), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005.
- Arslan, Ömer Faruk, Kureyşîzâde Mehmed Fevzi Efendi'nin Tefsir Risalelerinin Tahlili, (Yüksek Lisans Tezi) SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2011.
- Atay, Hüseyin, Osmanlıda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul, 1983.
- Bağdatlı, İsmail Paşa, Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin nşr. Kilisli Muallim Rifat-İbnü'lemîn Mahmut Kemal-Avni Aktuç, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul,, 1951-1955.
- Bilmen, Ömer Nasûhi, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul, 1973.
- Cerîde-i Havâdis, sayı: 768.
- Cerîde-i İlmiyye, sayı: 27.
- Cündioğlu, Düccane, Matbû Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu, II. Kur'an Sempozyumu, Ankara, 1996.
- Coşkun, Muhammed, Bereketzade İsmail Hakkı'nın Envâr-ı Kur'an Tefsiri Ve Diğer Tefsir Yazıları, (Yüksek Lisans Tezi) SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2008.
- Durmuş, İsmail, "Abdünnâfi İffet Efendi", DİA, İstanbul, 1988.
- Ekrem Gülşen, Giritli Sırrı Paşa ve Tefsir İlmindeki Yeri, (Yüksek Lisans Tezi), MUSBE, İstanbul, 1992.
- Ertaylan, İsmail Hikmet, Ahmed-i Dâî, Hayatı ve Eserleri, İstanbul, 1952.
- Hikmet, sayı: 2.
- el-Hüseyini, Süleymân, Zübdetü'l-Beyân fi tefsiri'l-Kur'an, Âmidî Matbaası, 1340/1342.
- İkdâm, sayı: 2260, 2261, 2264.
- İnal, Mahmut Kemal, Son Hattatlar, Maarif Matbaası, İstanbul, 1955.
- İnan, Abdülkadir, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümeleleri Üzerine Bir İnceleme, Ankara 1961.
- İvrendi, Mehmet-Akbal, İsmail-Canitez, Murat, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Yıllarında Gazete Reklamcılığı ve Uygulamaları" SÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sayı: 13, 2005.
- Kara, İsmail, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, İstanbul, 1997.
- Kurnaz, Cemal, Sırrı Paşa, DİA, İstanbul, 2009, XXXVII, 127.
- Mahfil: Sayı: 63.

66 ~ Recep Arpa

Mecmua-i Maârif, sayı: 29.

el-Medâris, sayı: 18.

el-Mirsâd, sayı: 20.

Özel, Mustafa, "Son Dönem Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II", D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XVI, İzmir, 2002.

Sabah, sayı: 208.

Sâika, sayı: 1.

Servet-i Fünûn: sayı:223.

Sebilürreşâd, sayı: 275, 282, 573, 595.

Takvîm-i Vekâyi', sayı: 815, 824, 892, 2724, 2813, 2918.

Tasvîr-i Efkâr, sayı: 93, 503.

Terakkî: 29 Rebîülâhir 1287/28 Temmuz 1870.

Tercümân-ı ahvâl, sayı: 309.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Ankara, 1988.

Veli, Haşim, Tercemeli Yasin-i Şerif, Kırimi Ziya Efendi Matbaası, İstanbul, 1343.

Yazıcı, İshak, "Tefsîru Ebi'l-Leys Tercemeleri Hakkında Kısa Bir Araştırma", OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 6, Samsun, 1992.

İdil Ural'dan Kaşgar'a Bir Müfessirin Hayatı: Ahmed Ferîd Kârî el-Abbâsî (1887-1939) *

-Hayatı, Eserleri ve Tefsirinin Tanıtımı-

*Nur Ahmet KURBAN***

Öz: 20. yüzyılın başında dünya siyasetinde büyük değişimlere sebep olan komünist düşünce, dünya tarihinde, özellikle de Türkistan coğrafyasında sosyokültürel açıdan büyük yıkımları beraberinde getirmiştir. En büyük darbeyi bölgenin beyin gücünü oluşturan ilim adamlarının aldığı bir gerçektir. Birçok bilgin hayatını kurtarmak için dünyanın çeşitli bölgelerine göç etmek zorunda kalmıştır. Onların vatan edindikleri yeni coğrafyalardaki varlıkları bilgi birikimleri olmuştur. Bunları tanıştıkları yeni toplumlarla paylaşmış ve onlara yeni ufuklar göstermişlerdir.

Bu çalışmamızda ele alacağımız kişi İdil-Ural Türklerinden Ahmed Ferîd Karî el-Abbâsî'dir. Kendisi dini ilimlerin yanında edebiyat, coğrafya gibi ilim dallarında ihtisas yapmıştır. Daha sonra ise İdil-Ural, İstanbul, Kaşgar ve Aksu gibi Türk-İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde eğitim öğretim faaliyetleri ile meşgul olmuştur. Diğer yandan kaleme aldığı eserlerle bizlere önemli miraslar bırakmış bir şahsiyettir. Bu çalışmada onun hayatı ve eserleri, özellikle de tefsiri hakkında tespit edebildiğimiz bazı bilgileri okuyucularla paylaşmaya çalışacağız..

Anahtar Kelimeler: İdil-Ural, Kaşgar, Tefsir, Ahmed Ferîd

Life of an Exegetes from Idil-Ural to Kashgar Ahmad Farîd Qâri al-Abbasi (His Life, Works and Presentation of His Tafseer)

Abstract: At the beginnings of the 20th century, the communist ideas that cause major changes in world politics, has brought enormous devastation in world history, especially in the socio-cultural aspects of Turkestan geography. That is a fact that the scholars who forming the region's brain power have taken the biggest blow. Many scholars have been forced on migration to various regions of the world to save their lives. Their assets in new geographies where they lived their

* Kazan (Volga) Federal Üniversitesinin Alabuga Enstitüsü tarafından 7 Şubat 2014 tarihinde Kazan (Volga) Federal Üniversitesinin Alabuga Enstitüsünde düzenlenen VII. Uluslararası Türkoloji Konferansında sunulmuş tebliğin geliştirilmiş şeklidir.

** Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

knowledge were only the source of income .They shared it with the new society they met and showed them new horizons.

In this study, we will deal with Ahmad Farîd Qarî el-Abbâsî who is from Volga-Ural Turks. He has specialization in the sciences such as literature and geography besides the religious sciences. He serves as a teacher in various regions of the Turkish-Islamic geography such as in Volga-Ural, Istanbul, Kashgar and Aksu. On the other hand he bequeathed to us important legacies through his works. In this study, we will try to share some information with readers about his life and works, especially his commentaries that we have detected.

Keywords: Volga-Ural -Ural, Kashgar, Tafsir, Ahmad Farîd

İktibas / Citation: Nur Ahmet Kurban, “İdil Ural’dan Kaşgar’a Bir Müfessirin Hayatı: Ahmed Ferîd Kârî El-Abbâsî (1887-1939)”, *Usûl*, 16 (2011/2), 67 - 78.

Giriş

Türkistan coğrafyasının doğusundan Avrupa’nın doğusuna kadar olan topraklarda tarihte büyük medeniyetler kurulmuştur. İdil Ural Türkleri bu medeniyetlerin şekillenmesine büyük katkılarda bulunmuşlardır. Ancak onlar 16. yüzyılın ortalarından itibaren bölgedeki etkin siyasi otoritelerini kaybetmeye başlamışlardır. Sonraki süreç ise, kendi varlığını devam ettirebilme adına yürüttükleri çeşitli alanlardaki direnişlerle geçmiştir. Bu bağlamda bilgiyle toplumun bilinçlendirilmesine çok önem vermiş ve bu alanda önemli gelişmeler kaydetmişlerdir. Özellikle XX. yüzyılın başlarından itibaren dini ilimlerle birlikte sosyal bilimlerin tarih, sanat ve Türkoloji gibi alanlarında ortaya koyduğu orijinal görüş ve eserler, Türk dünyasının gurur kaynağı olmuştur.

Biz bu araştırmamızda yukarıda bahsettiğimiz bilgi zincirinin önemli bir halkasını oluşturan Ahmed Ferîd Kârî el-Abbâsî hakkında elde edebildiğimiz bilgileri ilim camiası ile paylaşmak istiyoruz. O, yaşamı boyunca toplumu aydınlatma yolunda birçok zorluğa katlanmış ve yılmadan hizmet etmiş önemli bir ilim insanıdır. Özellikle Kur’an’ın modern bir üslupla topluma arz edilmesi hususundaki yaklaşımı, dikkate değerdir. Böylesi bir düşünürün ilim camiasında tanınmamış olması bizi bu çalışmaya sevk eden en önemli faktördür. Çalışmamızda, öncelikle müellifin kendi kaleminden verdiği bilgileri temel aldık. Tespit edebildiğimiz hususları birkaç ana başlık altında özetlemeye çalıştık.

I. Hayatı ve İlmi Çalışmaları

Müfessirimizin hayat hikâyesi hakkında bilgi veren en önemli kaynak, onun yazmış olduğu Tefsiru Sirati'l-Müstakîm adlı eseridir. Bu eserde geçen ifadelerden, adının, Ahmed Ferîd Karî el-Abbâsî el-Ufavî es-Semenî olduğu, ana vatanının ise İdil Ural bölgesi olduğunu anlamaktayız. Müellifin nerede, ne zaman doğduğuna ilişkin ise bir bilgiye sahip değiliz. İkinci el kaynaklardan edindiğimiz bilgiye göre, onun ailesi ile birlikte Kazan'dan Doğu Türkistan'ın önemli şehirlerinden biri olan Gulca'ya göç ettiği ifade edilmektedir. Onun, ilk eğitimini Gulca'da tamamladıktan sonra yüksek tahsil için İstanbul'a gittiği, orada dini ilimlerin yanında edebiyat ve coğrafya gibi ilim dallarında ihtisas yaptığı da zikredilmektedir. Fakat ileride görüleceği gibi, tefsirinde uzun süre Tataristan'ın farklı bölgelerinde tedrisat ile meşgul olduğunu bildirmektedir. Dolayısıyla onun Gulca'ya daha sonra gitmiş olabileceğini tahmin etmekteyiz.

Ahmed Ferîd tefsirinde, 1922-1924 yıllarında Tataristan'da Bügülme şehrinde açılan imamlar ve müderrisler mektebinde üstad Ziyaeddin el-Kemalî (v. 1938) ile birlikte çalıştığını söylemektedir. Önce Beyrek'de Mesûd Hazret ile daha sonra Seyyid Şerif Ahmed ile birlikte Minzele'de (Poçi'de) müderrislik yapmıştır. Bügülme'de bir yandan hocalık yaparken diğer yandan Kur'an'ın tefsiri hakkında bir eser yazıp tamamlamıştır. Kendi ifadesine göre bu tefsir inkılâp yıllarında kaybolmuştur.

Ahmed Ferîd, daha sonra yeni açılan bir medresenin öğretmen ihtiyacına binaen, Ziyauddin Kemalî ve Alimcan Hazretin (v. 1921) istekleri doğrultusunda Tımtık'a gitmiştir. Onun çalıştığı bu medrese 800-900 civarında talebesi olan büyük bir medresedir. Ayrıca bu medresenin Sultan Abdulhamid Han tarafından hediye edilen elli iki bin ciltten oluşan ve on dört farklı alana ilişkin nadir eser bulunan büyük bir kütüphanesi vardır. Ahmed Ferîd'e göre bu durum milletin geleceği hakkında çok umut verici bir durum olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca bu medrese bünyesinde Bügülme, Menzile, Buğarslan, Buri ve Belebey gibi şehirlerden seçkin din görevlilerine yaz kursları düzenlenmektedir. Müellif, bu kurslarda da bir hoca olarak etkin görevler almıştır.

Uygur kaynaklarına göre Ahmed Ferîd, 1930 yılında bir tüccarın isteği üzerine İstanbul'dan Kaşgar'a geldiği ve onun girişimleri ile bir özel okul açıldığı bilinmektedir. O, bu okulda hocalık yapmış, bu süreçte çok sayıda insanın

yetişmesine vesile olmuştur. Yine Uygur kaynaklarının verdiği bilgilere göre Ahmed Ferîd, Kaşgar'dan ayrılıp, 1934 yılında Doğu Türkistan'ın Aksu vilayetine gelerek bir Daru'l-Muallimîn okulu açmış ve bu okulda çeşitli Türk boylarından öğrencilerin yetişmesine katkıları sağlamıştır. Onun burada yetiştirerek memleketin farklı bölgelerine gönderdiği öğrenciler, gittikleri yerlerde çok sayıda okulun açılması ve eğitim-öğretim faaliyetlerinin canlandırılmasında önemli rol oynamışlardır. Ahmed Ferîd, toplumu aydınlatma yolunda yaptığı çalışmalar sebebiyle Çin hükümeti tarafından hapse atılmış, 1939 yılında 52 yaşlarında hapisshanede vefat etmiştir.

Bir yandan gurbet hayatının verdiği zorluklar diğer yandan dönemin zor şartları altında birçok medresenin kuruluşunda aktif görevler üstlenen Ahmed Ferîd, ilmî araştırmalarına hiç ara vermemiştir. Cehalet batağında yok olma girdabına gelmiş olan Türk toplumunu aydınlatma yolunda büyük çabalar harcamıştır. Kaleme aldığı eserlerin içeriği ve kapsamına baktığımızda onun ne kadar geniş ufuklu biri olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Burada önemli bir hususa dikkat çekmekte yarar vardır. Şöyle ki yukarıda zikrettiğimiz üzere Ahmed'in kendi kaleminden verdiği bilgilere göre, kendisinin İdil-Ural bölgesinde epey uzun süre tedrisatla meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Uygur kaynaklarında bazıları onun küçük yaşta Gulca'ya göç ettiğinden bahsetmiştir. Aynı bölgede yetişmiş araştırmacılardan bir başkasının verdiği bilgilere göre müellif, 1930'lu yıllarda Kaşgar'a gelmiştir. Burada müellifin, Gulca'ya geldikten sonra, Ufa'ya ne zaman gittiği ve 1930'lu yıllarda İstanbul'da bulunduğu göre onun buraya ne zaman geldiği gibi sorulara cevapsız kalmaktadır.

II. Eserleri

Ahmed Ferîd, dinî ve modern ilimlerin çeşitli dallarına ait birçok eser kaleme almıştır. Bu eserlerden tespit edebildiklerimiz şunlardır:

A. Tefsiru Sirati'l-Mustakîm

Ahmed Ferîd Tataristan'da iken Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasını sağlamak amacıyla bir tefsir yazmıştır. Bu tefsir savaş yıllarında kaybolduğundan dolayı Kaşgar'a geldikten sonra yeniden bir tefsir yazmıştır. Onun ifadesine göre bu

tefsir 6 cilt halinde 3 bin sayfadan oluşmaktadır. Tefsirin ilk cildi neşredilmiş, ikinci ve üçüncü ciltleri de yakın zamanda neşredilecektir. Şu an elimizde müellifin yakın zamanda neşredilecek dediği tefsirinin ikinci cildi mevcuttur. Eserin üçüncü cildi de o sıralarda neşredilmiş olmalıdır. Birinci cildi, 570 sayfadan oluşmaktadır. Ancak elimizdeki mevcut nüsha 570 sayfa değil, eserle ilgili olarak verilen ek bilgilerle birlikte 458 sayfadır. İkinci cildi ise 204 sayfadır. Eserin diğer ciltleri hakkında her hangi bir bilgiye ulaşamadık.

Ahmed Ferîd'in bu tefsiri, 1930-1934 yılları arasında tamamladığını söylemek mümkündür. Zira mukaddimede verilen bilgilerden eserin yazımına 1930 yıllarda başladığı, eserin sonunda bölge ulemasının esere ilişkin değerlendirmelerinden (şahadetname) eserin 1934'lü yıllarda tamamlandığı anlaşılmaktadır. Müellifin, Envaru'l-Kudsiyye adlı eserinde verdiği bilgilere göre, onun bu tefsiri Kaşgar ve Aksu'da açılan Daru'l-Muallimîn okullarında ders kitabı olarak okutulmuştur. O, tefsirinin dili ve muhatap kitlesi hakkında şunu demektedir: "Bu mübarek kitabı, Türklüğün beşiği, dünya Türklerinin asıl vatani, aslan Türk evlatlarımızı doğuran manevî anamız Doğu Türkistan'da yaşayan Altışehir Türkleri şivesinde yazdım".

Tefsirin tedavülde olan nüshası, Hindistan'ın (o dönemde Hindistan'a bağlı) Peşaver şehrinde Aptab Berkî matbaasında basılmıştır. Birinci cildin yayımlandığı tarih, 1936 yılıdır. İkinci cildin basımı hakkında herhangi bir tarih kaydına rastlanmamaktadır. Ahmed Ferîd tefsirinin birinci cildinin sonunda yayınlanmış eserlerinin temin edilebileceği yerler hususunda bazı adresleri okuyucular ile paylaşmaktadır. Yalnız o, Hoten, Kaşgar, o dönemde Hindistan'a bağlı olan Peşaver, Mekke ve Medine'den bazı şahısları zikretmiş ve eserlerin onlardan istenebileceğini bildirmiştir. Ancak bu adreslerden bazıları değişmiş ya da söz konusu şahıslar kaynakta gösterilen adreste bulunmamaktadır. Bu eserler, bazı kişilerin özel kütüphanelerinde bulunmaktadır.

B. Envaru'l-Kudsiyye

İmamlar, hatibler ve gençlerin bilgilendirilmesi amacıyla kaleme alınan bu eser, Hz. Muhammed'in hadislerini ihtiva etmektedir. Eserde altı meşhur hadis kitabından seçilmiş 120 hadis bulunmaktadır. Eser on iki bölüm ve 130 sayfadan oluşmaktadır. Seçilen hadislerin sened itibariyle Hz. Peygamber'e

ulaşmış olmasına ve doğrudan Kur'an ayetleri ile örtüşmüş olmasına özen gösterilmiştir. Yöntem olarak önce hadislerin metinleri, sonra Uygur Türkçesi ile tercümesi verilmiştir.

C. Tabii, Matematik ve Coğrafya

Müellif bu isimde bir eser yazdığını bildirmiştir. Onun verdiği bilgiye göre eser, 100 sayfadan oluşmakta ve Altışehir'in durumunu ortaya koymaktadır.

D. İlm-i Eşya

Bu eser, Altışehir'in yeni kurulan Daru'l-Muallim'in okulları için hazırlanmıştır. Müellifin kendisi tarafından verilen bilgiye göre eser toplam, 98 sayfadan oluşmaktadır.

E. el-Lugatu'l-Arabiyye

Ahmed Ferid döneminin yenilikçileri gibi medrese müfredatlarının ıslah edilmesini istemektedir. Bu konudaki boşlukları doldurmak için bizzat eline kalem almış ve ders kitapları hazırlamıştır. el-Lugatu'l-Arabiyye de din eğitimi veren okulların alt sınıflarına yönelik eserlerinden biridir.

Ahmed Ferid, yukarıda bahsettiğimiz belli başlı eserlerinin yanında coğrafya konusundaki bilgisini işleterek kapsamlı bir şekilde Doğu Türkistan Haritası hazırlamıştır. Beş farklı renkte basılan bu harita, Altışehir'in tabii durumu ve maden ocakları hakkında bilgi vermektedir.

III. Ahmed Ferid'in Tefsirinin Özellikleri

Ahmed Ferid'in Kur'an'ın modern bir üslupla topluma arz edilmesi hakkındaki/hususundaki yaklaşımını tespit ederken başvurduğumuz en önemli eseri, Tefsiru Sirati'l-Mustakim'dir. Dolayısıyla bu eser hakkında biraz durmak istiyoruz.

A. Yöntem Açısından Tefsirin Özellikleri

Ahmed Ferid tefsirinde metod olarak önce ayetlerin Arapça metnini sonra ayetlerin Uygurca tercümesini "Tercüme" başlığı altında verir. Ardından da "Tefsir" başlığı altında klasik yöntemlerde olduğu gibi ayetlerin, Kur'an ilimleri ve tefsir usulü açısından açılımını yapar. Ayrıca ayetlerin fıkıh ve kelim

ilmine ilişkin yorumlarını ortaya koyar. Tefsirini yapmak için seçtiği ayet grubunun sonunda “Hikmet ve felsefe” başlığı altında ayetten alınacak dersler, ayetlerde işaret edilen hikmet ve felsefi inceliklere yer verir. Bu da eserin konularına ve metoduna yeni boyut kazandırmaktadır. Ayetlerle ilgili sosyolojik, psikolojik ve tarihî yorumları burada görmek mümkündür.

Ahmed Ferîd'in Kur'an'a yaklaşımını incelerken genel olarak iki temel nokta üzerinde durulabilir. Biri, tefsirinde pozitif bilimin birçok dalından etkin bir şekilde istifade ettiği, diğeri de çağdaşlaşma yolunda tefsirde aklın işlevselliğine büyük önem atfetmiş olmasıdır. Söz gelimi Ahmed Ferîd, tefsir geleneğinde mucize olarak adlandırılan birçok hususu normal bir hadise olarak karşılamaktadır. Zira ona göre cehennem ateşinin benzeri dünyada da vardır. Hz. Musa ve kavmi Firavun'dan kaçarken Kızıldeniz bir mucize eseri olarak yarılmamıştır. Hz. Musa denize asası ile vurduğu zamana med-cezr olayının yaşandığı zamana denk düşmesi ile denizin suyu çekilmiştir. Kur'an'ın ifadesine göre Sebt Yahudileri Allah'ın koyduğu Cumartesi gününde balık tutma yasağını çiğnediklerinden dolayı insan suretinde maymun olmaya mahkum edilmişlerdir. Anlaşıyor ki bu ceza şeklen değil, psikolojiktir. Allah korkusuyla yukarıdan taşların yuvarlanmasını da cisimlerdeki yerçekimi kanunu ile izah etmeye çalışmıştır. Savaş durumlarında meleklerin Müslümanlara yardım için geldikleri genellikle fiili bir durum olarak kabul edilir. Fakat Ahmed Ferîd bu yardımın fiili değil, müminlerin ruh âlemine yapılan destek olarak yorumlamıştır.

Müfessir, hüküm ifade eden ayetlere yeterince açıklamada bulunmuş, fıkıh imamlarının görüşlerine genişçe yer vermiş ve bazı yerlerde ayetten çıkarılması gereken hükümler konusunda Kazan ve o civardaki ulemanın benimsediği görüşleri nakletmiştir. Örneğin, şer'î ayın başlangıcı hakkında Ufa din işleri idaresine bağlı âlimler muhak (mihak) vaktinden altı saat sonra şer'î ayın başlayacağını karara bağlamışlardır. Bazı meselelerde onların verdiği fetvalara açıkça itirazlarda bulunmuştur. Ancak itirazlarını çok ilmi bir üslupla ifade etmiştir. Örneğin, oruçla ilgili ayetlerin tefsirinde şöyle der:

Ziyauddin el-Kemalî (v. 1938) ve Musa Carullah (v. 1949), “Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı.” mealindeki ayet ile “(O sayılı günler), insanlar

için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'an'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır.” şeklindeki ayeti kendi başlarına müstakil hitaptır, dediler. Gece ve gündüzleri düzenli bazı bölgelerde yaşayan müminlere ramazan ayında orucun farz oluşuna yukarıdaki iki ayetin hükmü aynı ölçüde geçerlidir. Ancak ramazan ayının tespit edilemediği bölgelerde “Oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı” mealindeki ayet ile “Oruç sayılı günlerdedir...” mealindeki ayet ayrı ayrı hüküm ifade eder demişlerdir. Musa Efendi, Uzun Günlerde Oruç kitabında verdiği beyana göre soğuk bölgelerde yaşayan insanlar mekânın iktizasıyla orucu emreden ayet-i kerimelerin emrine dahil değillerdir. Mutedil bölgelerde gündüzleri ve geceleri uzun ve ya bitişik olan yerlerde yaşayan insanlar, ramazan ayı uzun günlere denk geldiği vakit “Oruca zor dayanabilenler...” mealindeki ayetin kapsamına dahildirler, dedi. Bu kitap elimde olmadığından ayrıntısını vermek mümkün olmadı. Bizim bu ayet-i kerimelere bakışımız Musa Carullah efendinin bakışına bir yönüyle benzerlik arz etse de, farklı yönleri de vardır. Bize göre, Ey iman edenler! oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı” mealindeki ayet yeryüzündeki bütün müminlere belirli günlerde oruç tutmanın farz olduğunu bildirir. “İnsanlar için bir hidayet kaynağı, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'an'ın kendisine indirildiği ramazan ayıdır. Öyleyse içinizden kim bu aya erişirse onu oruçla geçirsin.” ayet-i kerimesi gece ve gündüzleri devamlı düzenli olan yerlerde hem de ayın görülmesi mümkün olan yerlerde, o günlere ramazan ayı denk geldiğinde, ramazan ayında oruç tutmanın farz olduğunu bildirir. Eğer ramazan ayı gece ve gündüzü olmayan vakte denk gelirse, ayın görülmesi mümkün olmadığından ramazan orucu farz olmaz. Belki her sene ortalama bir vakitte günler sayılabildiğinde “Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı. Oruç, sayılı günlerdedir...” mealindeki ayetin hükmüne binaen ortalama her ramazan ayından sonra ilk normal gününden başlamak üzere 30 gün oruç farzdır. Bu oruca kaza orucu denmez. Çünkü bu insanlara ramazan ayı hakkındaki hususi ayet-i kerime ile farz kılınmamıştır. Belki, bütün yeryüzü müminlerine hitap olan كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ayet-i kerimesi ile farz kılındı.”

Körü körüne taklide şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre İslam ümmetinin taklide sarılıp bir mesele hakkında araştırma yapmadan gözü kapalı hareket etmemesi gerekir, dahası bu ümmet taklidin İslam anlayışına zıt olduğunu söylemelidir.

Ahmed Ferîd, tefsir ilminin temel problematiklerinden olan nesih üzerinde de durmuştur. O neshi genel anlamda üç kısma ayırmıştır. Bunlardan birincisi, tabiattaki nesihtir. İkincisi, semavi dinlerdeki nesihtir. Üçüncüsü, şeriatta meydana gelen nesihtir. Bütün ilahi dinlerde mevcut olduğu kabul edilen bu nesih, dinin usulünden değil, furuundandır (ayrıntılı hükümlerde) ve bu tür nesih zaruridir. Müfessir burada Kur'an'da mensuh ayetlerin varlığını kabul etmemiş ve diğer müfessirlerce mensuh kabul edilen ayetleri sırasıyla zikretmiş ve tahlilini yapmıştır. Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere, ona göre Kur'an'da dinin furuuna ilişkin bir hüküm yoktur.

B. Tefsirin Edebî Yönü

Ahmed Ferîd tefsirin farklı yerlerinde Gülistan gibi Farsça şiir numunelerinden alıntılar yapmıştır. Bazen de Celaleddin Rumi'nin Mesnevi'sine atıfta bulunur. Arapça şiirlerden sıkça nakiller yaptığı görülmektedir. Müfessir tefsirinde kendisinin yazdığı bazı Türkçe şiirleri okuyucularla paylaşmaktadır. Onun duygu yüklü şiirlerinde milli ve dini duyguların birbirine karışmış olduğu görülür. Özgürlük özleminin şiirin ana temasını oluşturduğu söylenebilir. Kurtuluşun Kur'an'a sarılmakla olacağını defalarca vurguladığı göze çarpar. Ahmed Ferîd, Nisa suresini tefsir ettikten sonra uzunca bir şiir vermiştir. Şiirde bu sureyi "Hanım Suresi" olarak isimlendirir. Burada onun Kur'an'ın özellikleri, millete hidayet kaynağı olması hususundaki temennileri yer alır. Milletin Kur'an'dan beslenmek suretiyle esaret ve kulluktan kurtulabileceklerini ifade eder. O tefsirindeki şiirlerde ayetleri açıklama, ayetten aldığı ilhamı okuyucusuyla paylaşma amacı gütmüştür denilebilir.

C. Tefsirin Sosyolojik Yönü

Ahmed Ferîd, Tefsiru Sirati'l-Mustakim'inde İslami gelenekte yaygın olan yaklaşımın aksine, milli ve etnik şuura çokça vurgu yapmıştır. O tefsirinde, Türk âleminde söz varlığı ve edebiyatı herkesten zengin, ecdatlarının dillerini,

tarihini, milli örf ve adetlerini saf bir şekilde muhafaza edenlerin İdil-Ural Türkleri olduğunu özellikle vurgular.

Kur'an ayetlerini yorumlarken, Türk toplumunun içine düştüğü mahkûmiyet ve aşağılık psikolojisi üzerinde durur. Toplumun kurtuluşu için Kur'an'dan örneklerle çıkış yolu bulmaya çalışır. Onun bu bağlamda verdiği bilgiler, aslında müfessirin İdil Ural'dan Kaşgar'a kadar olan geniş coğrafyada gözlemlediği tecrübelerin ve acı gerçeklerin tefsire yansımalarıdır.

Ahmed Ferîd mahkûm millette baş gösteren asimilasyona bağlı milli kimlik krizleri ve kişilik sorunlarına değinmiştir. Ona göre milletin fertleri içindeki kimlik kaymasında yoksulluk etkili olmuştur. O, toplumsal kimliğin yok olma nedenleri arasında Türk toplumundaki aile ve özellikle de diğer milletlerle olan evlilik ilişkilerinde yaşanan asimilasyonlar üzerinde durmuştur.

Tefsirde, sıkça üzerinde durulan diğer bir husus, toplumun hâkim millet karşısındaki ahlak bunalımıdır. Ahmed Ferîd burada Hz. Musa dönemindeki Yahudiler ile Firavun arasında cereyan eden ilişkilerden yola çıkarak toplumun sorunlarını tespit etmeye çalışmıştır. Ona göre Ferğane Müslümanları ile Türkistan Müslümanları benzer mahkûmluk sebebiyle ahlakî açıdan bozguna uğramıştır. Görüldüğü gibi burada Ahmed Ferîd, toplumda yaşanan sosyal çöküntüleri ayetlerle izah etmeye çalışmaktadır.

Kişiliklerini kaybetmiş Türk topluluklarının durumunu, İsrailoğullarının Firavundan kurtulduktan sonraki psikolojik duruma benzetmiştir. Ayetlerde ifade edildiği üzere, Hz. Musa'nın kavmi, Firavun'un elinde kul olarak uzun süre yaşamış ve bu zaman zarfında onlar köleliği içselleştirmişlerdir. Firavun'dan kurtulduktan sonra hep eski günlerine özenip durmuşlardır. Uzun süre onların bağımsız bir devlet ve özgür bir millet olmaları mümkün olamamıştır. Bu süreçte peygamber Musa, toplumun büyüklerinden umudu kesmiş, çareyi çocukları ve gençleri özgürlük şuuru ile büyütmede aramıştır. Bu sayede ancak 40 yıl sonra bağımsız ve özgür bir millet olabilmişlerdir. Kur'an'da anlatılan bu kıssadan büyük ders çıkararak Ahmed Ferîd, muhacerette, şaşkın ve sergerdan olup Tih sahralarında kalan çocukları, genç evlatları hür ülkelerde, özgür irade ile büyütmenin önemine işaret etmiştir. Çağın gelişmelerini takip etmek ve bilgi ile yücelmek gerektiğine dikkat çekmiştir.

“Yüce Türk bayrağına şu yavrularımız kıymet verir.” ifadesi ile millî şuura verdiği önemi dile getirmiştir.

IV. Sonuç

Ahmed Ferîd, Türk topraklarının İdil Ural boylarında dünyaya gelmiş önemli bir İslam bilginidir. Onun çocukluk yılları ve eğitim hayatı hakkında çok net bilgilere sahip değiliz. Ancak elde edebildiğimiz bilgiler sayesinde, müellifin İdil-Ural, İstanbul ve Doğu Türkistan hattında önemli ilmî faaliyetler yürüttüğünü öğrenebilmekteyiz.

Ahmed Ferîd, hicret ettiği Kaşgar ve Aksu gibi bölgelerde önemli eğitim ve öğretim hizmetlerinde bulunmuştur. Kendisi bizzat ihtisas okulları açmış çok sayıda insanın yetişmesine katkı sağlamıştır. İlk, orta ve yüksek eğitim kurumları için ders kitapları hazırlamıştır. Ana vatanından ayrılıp gurbette bir yaşama mahkûm olmak, her ne kadar onun çalışmalarını aksatmamış olsa da iç dünyasında derin izler bırakmıştır. Nitekim tefsirinde yoğun olarak temasta bulunduğu vatan hasreti bir anlamda onun ruh halini ortaya koymaktadır. Tefsirde kullandığı şiirler bu anlamda çok manidardır.

Müellif, İslamî ilimlere olan vukufiyetinin yanı sıra fizik, kimya, astronomi, felsefe, edebiyat ve coğrafya gibi pozitif bilimler sahasında da önemli bilgi birikimine sahiptir. Arap ve Fars dili başta olmak üzere Orta Asya'daki pek çok Türk lehçesini bilmektedir. Ahmed Ferîd bu ilim dallarını tefsirde etkin bir şekilde kullanmıştır. Bazı ilim dalları hakkında müstakil eserler yazmıştır. Özellikle Kur'an'ın yorumunda pozitif bilimlere ilişkin verileri etkin bir şekilde kullandığı görülmektedir. İdil-Ural'dan Kaşgar'a kadar olan geniş coğrafyada edindiği hayat tecrübesinin tefsirdeki yansımaları, onun eserini daha da önemli kılmaktadır. Özellikle Tefsiru's-Sirati'l-Müstekim ile Envaru'l-kudsiyye adlı eserinde Türklük ve vatan vurgusu sıkça tekrarlanmaktadır. Bunlar bazen ayetler ve hadislerin yorumu bağlamında dile getirilirken bazen surelerin sonunda kendi kaleminden vermiş olduğu şiirler görülmektedir.

Kaynakça

- Abdirihim Tohti, Keşeker'ning Yekinki ve Hazırkı Zaman Maarif Tarihi, Keşker Uygur Neşriyatı, Kaşgar 1986.
- Ahmed Ferîd Kâri el-Abbasi el-Evfa es-Semenî, Ahmed Ferîd, Envâru'l-Kudsiyye, t.y. -----, Tefsiru's-Sirati'l-Müstekim, Hindistan 1355/1936.
- Muhammed Ravvas Kaleci, Mu'cemu'l-fukaha, Daru'n-nafais, Lübnan 1416/1997.
- Musa Carullah Bigiyev, Uzun Günlerde Oruç, (Sadeleşiren ve Yayına haz: Abdullah Kahraman), İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Nurahmet KURBAN, "Yirminci Yüzyılda Uygurca Kur'an Çalışmaları", (İ.Ü.Sos. Bil. Ens. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, basılmamış Yüksek Lisan Tezi), İstanbul 2002.
- Tatarlarning Kiskiçe Tarihi, Haz: Tatarlarning Kiskiçe Tarihi'ni tüzüş gurpisi tüzgen, Şinjang Helk Neşriyatı, Ürümqi 1988.
- Rifat Suyargulov, "İdil-Ural Bölgesi Düşünürlerinden Ziyaeddin Kemâlî ve Kelamî Görüşleri", Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalı, Ankara-2012.

Ebu'l-Hasan el-Harakâni'nin İlham Anlayışı*

*Ahmet Emin SEYHAN***

Öz: Büyük Türk-İslâm âlim ve mutasavvıfı el-Harakâni, hem zâhiri hem de bâtını ilimlerde kendisini geliştirmiş ve özellikle tasavvufî konularda derinleşmiş ender şahsiyetlerden biridir. Onun hikmet dolu sözleri incelendiğinde iddiaların aksine ümmî olmadığı, tam tersine İslâmî ilimlere vâkıf bir âlim olduğu anlaşılmaktadır.

el-Harakâni, Kur'an ve Sünnet'e gönülden bağlı bir İslâm mütefekkiridir. Onun sözlerine bakıldığında Allah ile irtibatının sağlamlığı, İslâm'ı temsil ve tebliğ hususundaki kararlılığı ve iç dünyasında cereyan eden aşkın hâller rahatlıkla görülebilmektedir.

el-Harakâni, gerek kalbine gelen ilhamlardan bahsederken, gerek manevî alemde Hz. Muhammed ile aralarında geçen diyalogu anlatırken, gerekse zihninden geçen düşünceleri talebeleriyle paylaşırken çok önemli mesajlar vermiştir. Onun talebelerine verdiği bu bilgiler, Müslümanların büyük hedeflere talip olmaları ve büyük işler başarmaları amacına matuftur. O, yaşadığı dinî tecrübeleri civanmertlerine anlatarak onların da bu derecelere ulaşmalarını istemiştir.

el-Harakâni, talebelerini bilgilendirirken kendi düşüncelerini doğrudan söylemek yerine, sırrına nida olunan ilhamlardan bahsederek anlatmayı tercih etmiştir. Uyguladığı bu yöntemle vermek istediği mesajı daha geniş kitlelere ulaştırmış ve veciz sözlerinin akıllarda kalmasına imkân sağlamıştır.

el-Harakâni, Hz. Muhammed'den sonra başka peygamberin, Kur'an'dan sonra başka vahyin gelmeyeceğini, ama ilhamın sâlih kulların kalplerine kıyâmete kadar gelmeye devam edeceğini ifade etmiştir.

Anahtar Kelimeler: el-Harakâni, Bâyezîd-i Bistâmî, tasavvuf, ilham, ümmî.

Understanding of The Inspiration of Abu'l-Hasan al-Kharakani

Abstract: Great Turkish-Islamic scholar and mystic, el-Kharakani, is one of the rare figures who develops on both scientific and mystical subjects and especially on mysticism subjects. When his words of full of wisdom are analyzed, contrary to the claims, it is understood that he is not illiterate and he is a competent scholar of Islamic sciences.

al-Kharakani is an Islamic thinker devoted Qur'an and the Sunnah. When his speeches are examined, it has been seen his robustness of Allah, his determination

** Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

in respect of representing and notifying Islam and transcendental states in his inner world easily.

al-Kharakani gave striking messages when he talked about inspiration in his heart and explained dialogue between Muhammed and him in spiritual realm and shared thoughts of mind his disciples. This information he gave to his disciples is to provide them to think big. He wanted them to reach these degrees by telling the high spiritual condition he lived.

el-Kharakani preferred to tell the inspiration that is owned his mystery when he mentioned about his messages to his disciples instead of saying directly his thoughts.

Thanks to this method al-Kharakani applied he conveyed his messages to wider audience and people remembered his words with full of wisdom easily.

al-Kharakani said that another prophet after Muhammed did not come, the revelation after Qur'an did not, but divine inspirations will continue to come into the hearts of righteous servants until the Day of Judgment.

Keywords: al-Kharakani, Bayazid Bastami, mysticism, inspiration, ummi (illiterate).

İktibas / Citation: Ahmet Emin Seyhan, "Ebu'l-Hasan el-Harakâni'nin İlham Anlayışı", *Usûl*, 16 (2011/2), 79 - 110.

Giriş

Şeyh Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Cafer el-Harakâni, 352/963 yılında Horasan'ın batısında, Esterâbad yolu üzerinde Bistam'a bağlı Harakan köyünde¹ çiftçi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.² Onun hayatı ve eğitim durumuyla ilgili kaynaklarda yeteri kadar bilgi mevcut değildir. Ümmî olduğu iddia edilmekle beraber,³ yaşadığı dönemdeki zâhirî ilimleri tedris ettiğini

¹ el-Hamevî, Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, 1977, II, 360.

² Schimmel, Annemarie, *İslâmın Mistik Boyutları*, (Çev.: Orhan Kocabıyık), Kabcacı Yayinevi, İstanbul, 2001, s. 100; Çiftçi, Hasan, *Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakâni, (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri) Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı (Çeviri-Açıklama-Metin)*, Şehit Ebu'l-Hasan Harakâni Derneği Yay., Ankara, 2004, s. 29, 32-33, 49.

³ Çiftçi, a.g.e., s. 37. Çiftçi, o dönemde "ümmî" kavramının Arapça bilmeyenler için kullanıldığını kaydetmekte, onun Farsça okuma yazma bildiğini gösteren kanıtların da olmadığını söylemektedir. Bkz. Çiftçi a.g.e., s. 38-39. Kanaatimizce bazı

söyleyenler de vardır.⁴ el-Harakânî'nin tasavvuf tarihinde yüzyıllar boyu insanlığa rehberlik eden büyük mutasavvıfların yetiştiği bir bölgede doğması ve yetişmesi, kendisinden sonra gelenlere ilim ve irfan noktasında rehberlik etmesi ve kâmil insanlar yetiştirmesi iyi bir eğitim aldığı delili olarak gösterilebilir. Nitekim el-Harakânî'nin (ö. 425/1033) kendisini ümmî olarak tanımasını o zamana kadar okuduğu zâhirî ilimleri ilimden saymaması olarak değerlendirenler bulunmaktadır.⁵

el-Harakânî, Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848) tasavvuf tarzını benimsemiş ve Hakk'a ermek için çetin mücâhede ve çilelere katlanmış bir Türk-İslâm âlim ve mutasavvıfıdır.⁶ Ancak Hollandalı müsteşrik De Bruijn, onun Farslı bir sûfî olduğunu iddia etmektedir.⁷ Oysa De Bruijn'in bu tespitinin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Harakan köyü her ne kadar günümüzde İran sınırları içinde yer alsada⁸ o dönemde, o bölgede Horasan'dan göç eden Türklerin yaşadığı bilinmektedir.⁹ Nitekim el-Harakânî'nin Horasan bölgesinden gelerek Harakan'a yerleşen Özbek Türklerinden olduğu ifade edilmektedir.¹⁰

menkabelere dayanarak onun başlangıçta bile "ümmî" olduğunu iddia etmek doğru değildir.

⁴ el-Harakânî'nin ümmî olmadığı ve ilim anlayışı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin İlim Anlayışı", *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa, May 2013, Volume 6 Issue 5, s. 1049-1083. Nitekim Yavuz Selim Uzgur da; "Harakânî zâhirî ilim almamıştır, ümmîdir" diyenlerin araştırma yapmaksızın konuştuklarını, onun zâhirî ilimleri tedris ettiğini söylemektedir. Bkz. Uzgur, Yavuz Selim, *Anadolu'nun Kalbi Harakânî*, Sûfî Kitap, İstanbul, 2012, s. 58, 66-70.

⁵ Uzgur, a.g.e., s. 58.

⁶ Uludağ, Süleyman, "Harakânî", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 93; Çiftçi, a.g.e., s. 78-79, 82-83.

⁷ De Bruijn, J.T.P., "Kharakani, Abu'l-Hasan 'Ali b. Ahmad (d.1033)", *Biographical Encyclopaedia of Sufis (Central Asia and Middle East)*, (Prepared by N. Hanif), Sarup and Sons, New Delhi, 2002, s. 234.

⁸ Günümüzde Harakan kasabası, Tahran'ın kuzeyindeki bölgede yer alan Simnân vilayetinin Şâhrûd ilçesine bağlıdır. Bkz. Çiftçi, a.g.e., s. 28.

⁹ Gök, Ahmet Yesevî, Mevlânâ ve Hacı Bektâşi Velî'nin de tıpkı el-Harakânî gibi Türk asıllı olduğunu söylemekte ve onların eserlerini Arapça veya Farsça yazmalarının Türk olmadıkları anlamına gelmediğini belirtmektedir. Bkz. Gök, Bilal,

el-Harakânî'nin şeyhi Ebü'l-Abbas el-Kassâb el-Âmulî (ö. 409/1018) ise Âmul ve Taberistan'da dinî ve tasavvufî meselelerde bilgisine başvuru tanınmış bir İslâm âlimidir. el-Kassâb, derin bilgisiyyle sûfilerin kendisine yöneldiği, kerâmetler gösteren hâl ve sıdk ehli birisidir.¹¹ Böyle bir mürişidin yanında yetişen el-Harakânî, çağdaşı Şeyhu'l-meşâyih Ebû Abdullah el-Dastânî (ö. 417/1026) ve Şeyh Ebû Sa'îd Ebu'l-Hayr (ö. 440/1049) ile birlikte el-Kassâb'a şakirtlik yapmış ve onun sohbetlerinden istifade etmiştir. Ondaki ilmi, irfanî ve derinliği fark eden şeyhi el-Kassâb, kendisinden sonra insanların artık ona yöneceklerini ifade etmiş ve onu kendisine halife seçmiştir. Zira el-Kassâb'ın el-Harakânî hakkında; "*Benden sonra ziyaretçilerim ona yönecekler*" dediğini kaynaklar haber vermektedir.¹² Nitekim el-Harakânî'nin talebesi Hâce Abdullah Ensârî el-Herevî, (ö. 481/1089)¹³ hocası el-Harakânî'nin tasavvufî merhaleleri kat etme hususunda şeyhi el-Kassâb'ı aştiğini ve zamanın efendisi olduğunu söylemiştir.¹⁴

el-Harakânî, Nakşibendiyye'den¹⁵ Halvetiyye'ye,¹⁶ Kâdiriyye'den¹⁷ Mevleviyye'ye¹⁸ pek çok tarikata kaynaklık etmiş ve yol göstermiş bir bilgedir. Onun kendisinden sonra gelenlere rehberlik etmesi ve adanmış gönül erleri yetiştirmesi ne denli bir Hak aşığı olduğunun göstergesidir. Nitekim Mevlânâ (ö. 672/1273) da el-Harakânî'den "bilgeler bilgesi" diye söz etmiş ve pek çok şeyi

"Ebu'l-Hasan el-Harakânî ve Hacı Bektâş Velî: Aralarındaki Bağlar ve Anadolu'nun İslâmlaşmasına Katkıları", Yayınlanmamış ilmî makale, s. 5.

¹⁰ Erdoğan, Fahrettin, *Türk Elllerinde Hatıralarım*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1998, s. 232-233. Ayrıca bkz. Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ötüken Yay., İstanbul, 2010, s. 337-338.

¹¹ Çiftçi, a.g.e., s. 75.

¹² Uludağ, "Harakânî", XVI, 93.

¹³ Yazıcı, Tahsin-Uludağ, Süleyman, "Herevî Hâce Abdullah", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 222-226; Çiftçi, a.g.e., s. 100-108. Herevî'nin hadis alanında aldığı eğitimle ilgili bkz. Uzgur, a.g.e., s. 129.

¹⁴ Çiftçi, a.g.e., s. 76.

¹⁵ Yazıcı, Tahsin, "Ebû Ali el-Farmedî", *DİA*, İstanbul, 1994, X, 90; Çiftçi, a.g.e., s. 92-95.

¹⁶ Uludağ, Süleyman, "Halvetiyye", *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 393-394.

¹⁷ Azamat, Nihat, "Kâdiriyye", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 131-135.

¹⁸ Tanrıkorur, Barihüda, "Mevleviyye", *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 468-474.

ondan öğrendiğini söylemekten çekinmemiştir.¹⁹ Görüldüğü üzere el-Harakânî, tasavvufî alanda zirveye ulaşmış keşf ehli muhakkik sûfilerdendir.

O, Kur'ân ve Sünnet'in emir ve yasaklarına uygun bir hayat yaşayarak yüksek manevî derecelere ulaşmayı başarmıştır.²⁰ el-Harakânî, Allah yolunda gösterdiği üstün gayretler sonucu bir takım ilâhî ikramlara nail olmuş ve kalbine gelen ilhamları çevresiyle paylaşmıştır. O, manevî mürşitleri Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848) "sırrıma ve ruhuma şöyle nida olundu"²¹ ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) "sırrıma ve ruhuma şöyle nida edildi"²² sözlerinde olduğu gibi, "sırrım bana dedi",²³ "gönlüm bana dedi", "Allah bana şöyle nida etti",²⁴ "kalbimde zuhur etti"²⁵ "semadan nida geldi"²⁶ ve "sırrıma nida edildi"²⁷ gibi bazı ifadeler kullanarak ulaştığı bilgileri, yüksek manevî dereceleri ve aşkın dinî tecrübelerini civanmertlerine anlatmıştır.

el-Harakânî'ye göre, ilim ve irfan yolunda üstün gayret gösterip yoğunlaşanların kalplerine ilâhî tecellilerin gelmesi mümkündür. Nitekim böyle yapan sâlih kulların ilim öğrenme ve öğrendiklerini uygulama yönündeki çabaları karşılıksız kalmayabilir. Özellikle büyük emek sarf ettikleri alanlarda kalplerine bazı ilhamlar/manevî yardımlar gelebilir. Dolayısıyla bu, her şeyden önce dinî ilimlerde derinleşmekle, doğru ve güvenilir bilgiyle²⁸ ve sağlam bir muha-

¹⁹ Uludağ, "Harakânî", XVI, 94.

²⁰ el-Harakânî'nin Kur'ân'a vukûfiyetiyle ilgili bkz. Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'de Kur'an Kültürünün Yansımaları", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 8/6 Spring 2013, s. 641-664.

²¹ Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb, (Hakikat Bilgisi)*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1982, s. 206.

²² Hücvîrî, a.g.e., s. 231.

²³ Attâr, Ferîdüddîn, *Evliya Tezkireleri*, Çev.: Süleyman Uludağ, Kabcacı Yay., İstanbul, 2007, s. 601, 602, 636.

²⁴ Attâr, a.g.e., s. 637.

²⁵ Attâr, a.g.e., s. 611.

²⁶ Attâr, a.g.e., s. 620.

²⁷ Attâr, a.g.e., s. 636.

²⁸ Yüce Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'de ilme ve âlime verdiği önem ve değer göz önünde bulundurularak bu meseleye yaklaşılması halinde daha sağlıklı sonuçlara ulaşılabilecektir. "...Allah'a karşı ancak kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar.

keme yeteneğiyle elde edilebilecek bir husus olmalıdır.²⁹ İşte el-Harakâni, tüm bunları başarmış, kalbine gelen ilhamları anlatarak insanların Yüce Allah'ı tanımaları ve O'nu canı gönülden sevmeleri için bir ömür boyu mücadele vermiştir.

Bu çalışmada el-Harakâni'nin ilham anlayışı iki ayrı başlık altında incelenmiştir. İlk olarak kalbine gelen ilhamları anlattığı sözleri; ikinci olarak ise metafizik âlemde Hz. Muhammed Mustafa ile aralarında geçen diyalogları analiz edilmiş, böylece onun ilham anlayışı hakkında fikir edinilmeye çalışılmıştır.

I. Allah'tan Kalbine Gelen İlhamlardan Bahsetmesi

Konuya geçmeden evvel "ilham" kavramı ve ilhamla ilgili genel bilgiler verilmesinin uygun olacağını ve meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

(لهم) l-h-m kökünden gelen "ilham", "yutmak, yutturmak, ağızdan aşağı indirmek, insanı bir şey yapmaya sevk eden güç" gibi anlamlara gelmektedir.³⁰ Terim olarak ise, "Allah'ın doğrudan ya da bir melek aracılığıyla yol gösterici derûni bilgileri insanın kalbine ulaştırması" şeklinde tanımlanmaktadır.³¹

el-Harakâni'nin manevî önderi Bâyezîd, "ilham"ı duyu, haber ve aklın ötesinde bilginin asıl kaynağı olarak görmektedir.³² Nitekim edindiği sağlam dinî bilgiler üzerinde tefekküre yoğunlaşanların kalbine/zihnine ilhamların gelebileceğini, ilahî ilham yoluyla zihne gelen bu bilginin aklî bir bilgi olduğunu

Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır." el-Fâtır, 35/28. İlim ve ilim sahibi olmakla ilgili diğer âyetler için bkz. el-Âl-i İmrân, 3/18; en-Nisâ, 4/162; et-Tevbe, 9/122; et-Tâhâ, 20/114; el-Kasas, 28/80; el-Ankebût, 29/49; es-Sebe, 34/6; el-Mücâdele, 58/11.

²⁹ el-Harakâni'nin bir İslâm âlimi olduğu ile alakalı bkz. Seyhan, "Ebu'l-Hasan el-Harakâni'nin İlim Anlayışı", s. 1076-1077.

³⁰ İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1990, XII, 555; Râgıb, el-İsfahâni, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Kahraman Yay., İstanbul, 1986, s. 687-688.

³¹ Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 98.

³² Yavuz, "İlham", XXII, 98.

söyleyenler vardır. Ancak bu görüşe karşı çıkan ve ilhamın dinî konularda bilgi kaynağı olamayacağını savunan İslâm âlimleri de mevcuttur. Bu konuda ilk itirazı yapan Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944)'dir. Eş'ârî'nin (ö. 324/935) görüşlerini sistemleştiren İbn Furek de (ö. 360/970) ilhamın kesin bilgi kaynağı ve dinî bir delil teşkil edemeyeceğini söylemiştir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114) ve Necmüddin en-Nesefî (ö. 537/1142) de bu görüşe katılmışlardır.³³ Bununla birlikte Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), İbn Haldun (ö. 808/1406), Şevkânî (ö. 1250/1834) ve Şehâbeddin el-Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi âlimler, takvâ sahibi kimselere gelen ilhamın geçerli bir bilgi kaynağı olabileceği görüşüne meyletmişlerdir. İbn Sînâ ise (ö. 427/1037) “nefsini tezkiye etmiş velî kulların aklı etkin kullanmak suretiyle ilhama nail olabileceklerini” ifade etmiştir.³⁴ Kelâmcıların büyük çoğunluğuna göre, insanın kalbine bazı bilgilerin ilham edilmesi mümkün olmakla birlikte bunlar, “kesin bilgi sayılamaz ve dinî alanda delil olarak kullanılamaz.”³⁵

Diğer taraftan Gazzâlî (ö. 505/1111), Râzî ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi kelâmcılara göre ise keşf ve ilhamla yakîn bilgi hâsıl olur.³⁶ Görüldüğü üzere, sûfîlerin ve onlara tâbi olan bazı kelâmcıların dışında kalan İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre ilham, genel geçerliliği bulunan kesin bir bilgi kaynağı değildir.³⁷ Bununla birlikte günümüz araştırmacılarından Uyanık, “Kur'ân'a dayalı bir İslâmî bilgi teorisi” kurgulamanın en özgün tarafının, “akıl ile birlikte kalbin de bilgi vasıtası ve anlama yetisi olarak zikredilmesi olduğu”³⁸ kanaatindedir.

Öte yandan, ilham yoluyla elde edilen bilgiler, sübjektif bir nitelik taşıdığından onların bilgi kaynağı olamayacağını iddia etmek kadar olabileceğini

³³ Yavuz, “İlham”, XXII, 98.

³⁴ Ülken, Hilmi Ziya, “İbn Sina'da Din Felsefesi”, *AÜİFD*, Ankara, 1955, C. IV, Sayı: I-II, s. 91-94; Yavuz, “İlham”, XXII, 98-99.

³⁵ Aslan, Abdülgaffâr, “Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri”, *SDÜİFD*, Isparta, Yıl, 2008/1, Sayı: 20, s. 44.

³⁶ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Umran Yay., Ankara, 1981, s. 35-36.

³⁷ Yavuz, “İlham”, XXII, 99.

³⁸ Uyanık, Mevlüt, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması, (Gazzâlî Örneği)*, Araştırma Yay., Ankara, 2005, s. 83.

söylemek de mümkündür. Nitekim açık ve kesin bilgi ve delillerin bulunmadığı meselelerde zannî bilgiler önemli ve değerlidir; çoğu zaman bunlar kesin bilgilerin yerine geçer. Fıkıhta “re’y ve ictihad”, kelâmda “nazar ve istidlâl” denilen bilgi ve deliller bu niteliktedir. Değişik müctehid ve fıkıh bilginlerinin re’y ve ictihadları birbiriyle çelişse, biri diğerine aykırı olsa bile bunlardan her biri aynı derecede önemli ve değerlidir. Bunların bağlayıcı olmayan zannî bilgiler olmaları önem ve değerlerini azaltmaz. Bu bakımdan keşf ve ilhamla hâsıl olan gayba ve dinî konulara ilişkin bilgiler” de aynen böyledir. Bu bilgilerin açık, kesin ve güvenilir olma yönünden çeşitli dereceleri vardır. Bu dereceleri göstermek için bunların nakil ve rivâyetlerle (menkûlât, merviyât), fıkıhtaki re’y ve ictihadla (kıyas-ı fukahâ) ve kelâmın istidlâlî ve nazârî bilgileriyle karşılaştırılması gerekir.³⁹

Günümüz tasavvuf araştırmacılarından Uludağ, ictihad ve istidlâlde (akıl yürütmede) nasıl hata ihtimali varsa, kaynağı keşf ve ilham olan bilgilerin büyük bir kısmında da hata ihtimalinin olabileceğini, ancak ictihad ehliyetini haiz bir âlimin nasıl hatası mazur görülüyor, üstelik bundan sevap kazanıyorsa, keşf ve ilham konusunda da durumun aynı olması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁰ Nitekim keşf ve ilham yoluyla gelen bilgiler tümel değil, tikel mahiyettedir. Yani sadece belli bir kişi, olay veya hâl ile ilgilidir. Bu bilgiler bir kaide ve kanun niteliğinde olmadıklarından bir genelleme yapılması da söz konusu değildir. Kişiyeye özel oldukları için de başkalarını bağlamaz. Bundan dolayı keşf ve ilhamla hâsıl olan bilgi, ister gaybla ilgili olsun, isterse olmasın şer’î bir hüküm niteliğinde olamaz.⁴¹ Zira şer’î hükümler çoğu zaman genel ve tümeldir. Keşf ve ilhama fıkıhta yer verilmemesinin sebebi de budur. Dolayısıyla bu

³⁹ Uludağ, Süleyman, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II) Tartışmalı İlmî Toplantı*, 11-12 Ekim 2003, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 279.

⁴⁰ Uludağ, a.g.m., s. 282.

⁴¹ Demirci, Muhsin, “Gaybî Bir Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II) Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 87.

bilgiler kesin emredici ve yasaklayıcı mahiyette olmayıp sadece inzâr, ikâz, tenbih, irşâd ve tavsiye niteliğindedir.⁴²

Diğer taraftan keşf ve ilhamın da türleri vardır. Bunların her birinin hükmü diğerinden farklıdır. Azîzuddîn Nesefî'ye (ö. 700/1300) göre vahy iki türdür. "Özel anlamda vahy" peygamberlere özgü iken, "genel anlamda vahy" evliyâ ve asfiyâyâ mahsustur. Bu anlamdaki vahye ilham denir. İlham ise iki türdür. "Özel anlamdaki ilham", velilere ve asfiyâyâ mahsus olup, biri vasıtalı diğeri vasıtasız olmak üzere iki şekli vardır. "Vasıtalı olan ilham" hatiften gelen sestir; kaynağı belli olmayan bir sesin işitilmesidir. Bu sesi işiten kimse, anlamını ve neyi kast etmekte olduğunu kavrar. "Vasıtasız olan ilham" ise gayb âleminden evliyanın kalbine bazı mânâların ve hakikatlerin atılmasıdır. Bu, bazen defâten ve aniden gelir, birden insanın kalbine doğar. Bazen de tedricen gelir.⁴³ İşte bu yollarla bir kısım gaybî bilgiler, derece derece insanın müşâhede ufkuna tulû edebilir. Sonsuz varoluş yelpazeleri karşısında ona ne kadar aciz, buna karşılık ne denli merkezî bir konumda bulunduğunu gösterebilir.⁴⁴

Nefsin tasfiyesi, ruhun tezkiyesi ve ahlâkın tehzîbi, şer'î ahkâma uygun bir yaşam tarzı sonunda arınmayı başaran takvâ sahibi sâlih kişilerin kalplerine gelen ilham, "genel anlamda vahy" kapsamına girer. İşte bu, "hakîki ilham"dır. "Gayr-i hakîki ilham" ise doğuştan var olan bir yetenekle belli bir yaşam tarzına sahip kişilere gelen ilhamlardır. Brahmanlarda, keşişlerde, rahiplerde ve azizlerde bu durum görülebilir. Keşf ve ilhamla bilgi edinmenin ve gaybî bilebilmenin ön şartı olarak riyazet/çile ve kalp tasfiyesi kabul edilmekle beraber doğuştan gelen bir yeteneğin (kabiliyet, isti'dâd) gerektiği de çoğu zaman vurgulanır. Buna göre, meselenin bir tarafı insanın iradesi ve çabasıyla, diğer tarafı ise Allah'ın hibesiyle ilgilidir. Onun için bu yolla hâsıl olan ilme,

⁴² Uludağ, a.g.m., s. 282.

⁴³ Uludağ, a.g.m., s. 284.

⁴⁴ Kılıç, Sadık, "Kur'ân'da Gayb Âlemi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II) Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 53.

“ilm-i mevhibe” adı da verilir. Nitekim bu uğurda çaba harcayan bir insanın ilhama mazhar olması da ancak bu şekilde açıklanır.⁴⁵

Öte yandan keşf ve ilham, akıl ve zihinsel faaliyetlerle ve beş duyu ile bilinemeyeni bilme aracıdır. Bununla birlikte akıl, fikir, mantık, akli kıyas ve istidlâl alanının ötesinde kalan ve gayb denilen her şey keşf ve ilham ile de bilinemez; ama bunlardan bir kısmı bilinebilir.⁴⁶ Bu nedenle, akıl ve duyuların yanı sıra ilim, irfan, marifet ve hikmet üretme aracı olan keşf ve ilhamlardan insanları yoksun bırakmak veya bu yolla üretilen bilgilerin sıhhatinden ve meşruiyetinden şüphe etmek insanlığa bir şey kazandırmaz. Dolayısıyla “sadece Allah’ın bildiği gayb” kategorisine dâhil olmadığı halde o kategoriye idhal edildiği için ilk nazarda bize gayb gibi görünen pek çok meçhul hakikat o kategoriye dâhil değildir ve gayb olmayabilir.⁴⁷ Bu bakımdan gayb ile ilgili alanlarda tefekkür eden sâlih kulların manevî tecrübelerini dikkate almak ve bunlardan da faydalanmak gerekebilir. Nitekim gerek kevnî hâdiseler ve gerekse kevnî ilimler sürekli inkişâf etmekte, geçen yüzyılda bilinmeyen bazı şeyler bugün bilinir olmaktadır. Bu nedenle, gayb konusunu “üzerinde hiçbir şey söylenemez bir mevzu” gibi takdim etmek yerine, “Yüce Allah’ın bildiği gayb kategorisi”ne dâhil olmayan alanlardaki bir kısım gaybî bilgilere ilim adamlarının ve bazı sâlih kulların muttalî olabileceği gerçeği de göz önünde bulundurulmalıdır.⁴⁸

Diğer taraftan keşf ve ilhamla hâsıl olan gayba ilişkin bilgilerin doğru olup olmadığını akıl ve duyu ile anlamak mümkün değildir.⁴⁹ Zira bu tür bilgiler akıl ve duyu ile bilme alanını aşar.⁵⁰ Bunu bilmenin yolu yine keşf ve ilhamdır. Zira bu yolla elde edilen bilgiler şahsî ve manevî tecrübelerine dayanır. Bu ne-

⁴⁵ Uludağ, a.g.m., s. 286-287.

⁴⁶ Uludağ, a.g.m., s. 283.

⁴⁷ Uludağ, a.g.m., s. 293.

⁴⁸ Kılıç, Mahmud Erol, “Sûfî Mütefekkirlerin ‘Gayb’a Bakışları”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II) Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 305.

⁴⁹ Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “Gayba İmânın Dinî Temelleri”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II) Tartışmalı İlmî Toplantı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 177-179.

⁵⁰ Kılıç, a.g.m., s. 53.

denle, ilhamla elde edilen bilgiler ancak vicdanla kabul edilir veya edilmez. Bu tür bilgi, bir insanın gönlüne yatarsa onu kabul eder, yatmazsa etmez.⁵¹ İnsanoğlu, günümüzde şehâdet âleminde gözle görülmeyen varlıklara ve onlara ait bilgilere deney ve gözlem ürünü mikroskop ve teleskop gibi vasıtalarla ulaşmayı başarmıştır. Gayb âlemine ve ona ilişkin bilgilerin bir kısmına ise, o âlemlere dair deney ve gözlemleri olan peygamberler aracılığıyla muttali olmuştur.⁵² Dolayısıyla peygamberlerin o âlemlerden bazı bilgiler vermeleri nasıl mümkün ise, “liyakat ve ehliyet sahibi sâlih kulların da” keşf ve ilham yoluyla bazı hakikatlere ulaşmaları ve bunu etraflarıyla paylaşmaları imkân dâhilindedir. Nitekim Uyanık, “kalbin anlaması kavramlaştırması”nın hakikatın kimsenin tekelinde olmadığını bir göstergesi olduğunu ve her bireyin ondan bir nasibinin bulunduğunu ifade etmektedir. O, bu konudaki kanaatini şöyle açıklamaktadır: *“Bilgi yeteneklerini doğru kullanan, elde ettiği bilgilenmeler çerçevesinde “yaşayan tanık” olduğunu sorgulayan herkes, Yaratıcı ile doğrudan bir irtibat kurar, yeni açılımlar sağlayarak “Hakikat”ten nasibini alabilir.”*⁵³

Bütün bu açıklamalardan sonra şu ifade edilebilir: el-Harakânî, nefisini tasfiye, ahlâkını güzelleştirme ve İslâm’a uygun yaşam tarzı sonunda ilâhî ilhamlara nail olmuş bir Allah dostudur. Zira gerçek anlamda İslâm’ı yaşayan ve Hz. Peygamber’in Sahih Sünnet’ine⁵⁴ ittibâ eden salih kulların ulvî âlemden gelen vâridatla ilham sahibi olmaları mümkündür. İşte el-Harakânî, böyle ilhamlara nail olduğunu bizzat kendisi şöyle ifade etmiştir: *“Allah’tan dört bin kelâm işittim (ilham aldım).”*⁵⁵ *On bin bile olsaydı yine ortaya çıkan şeyin sonu bu-*

⁵¹ Uludağ, a.g.m., s. 291.

⁵² Yavuz, a.g.m., s. 179.

⁵³ Uyanık, a.g.e., s. 130-131.

⁵⁴ el-Harakânî'nin Sünnet’e bağlılığı ve hadis anlayışıyla ilgili bir çalışma için bkz. Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnete Bağlılığı ve Hadis Anlayışı”, *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa, October 2013, Volume 6 Issue 8, s. 551-588.

⁵⁵ Bu makalede el-Harakânî'ye ait sözleri daha anlaşılır kılmak için yapılan tüm parantez içi açıklamalar tarafımıza aittir. Bu açıklamalar yapılırken el-Harakânî'nin bütün sözleri ve düşünceleri dikkate alınmış, bütüncül bir yaklaşımla bunlar

*lunmazdı!*⁵⁶ O, bu sözüyle Allah'a tam anlamıyla teslim olan ve sürekli O'nunla irtibat halinde bulunan bir kulun, bazı ilhamlara mazhar olabileceğini söylemiş olmalıdır.

Bir keresinde el-Harakânî şöyle demiştir: “Hak dışında her ne varsa hepsini terk ettim; o vakit kendimi andım (kendi imanıma, teslimiyetime, samimiyetime baktım) ve Hak Sübhânehû ve Teâlâ'dan cevap geldi (kalbimde bir inşirah hâsıl oldu, gönlüme bir ilham, bir aydınlık, bir huzur geldi.) Halktan (dünyadan, yaratılmışlardan, tüm insanlardan) ayrıldığımı (ve Hakk'ın huzuruna kabul edildiğimi) anladım. ‘Lebbeyk Allahümme lebbeyk (buyur Allah'ım buyur!)’ diyerek ihram giydim, hac yaptım, vahdâniyette (O'nun teklifinde, O'nun birliğinde, O'nda kayboldum ve bu halde iken) tavaf ettim. (Adeta) Beytül-Ma'mur beni ziyaret etti; Kâbe beni tesbîh etti (beni andı, beni selamladı, sanki etrafımda dolaştı); melekler (tıpkı Allah'ı övdükleri gibi) bana senâ etti.⁵⁷ Hakk'ın sarayının içinde yer aldığı bir nur gördüm; Hakk'ın sarayına varınca benden (beşerî sıfatlarımdan/insanlığımdan) hiçbir şey kalmamış oldu (O'nda fâni oldum, hiçliğimi idrak ettim).”⁵⁸

el-Harakânî, burada Yüce Allah'tan kalbine gelen ilhamdan söz etmekte, O'nunla konuşmasını aktarmakta ve manevî olarak yaşadığı müteal hâlleri böyle tasvir etmektedir. Elbette ilk bakışta bu sözlerin anlaşılabilmesi ve doğru analiz edilebilmesi oldukça güçtür. Çünkü o da, tıpkı Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), Şiblî (ö. 334/945), Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû Sa'îd Ebu'l-Hayr ve diğer büyük Allah dostlarının yaptığı gibi sekr, vecd ve fenâ halinde iken bu tür sözler söyleyebilmiştir. el-Harakânî, bu sözleri kendini saran aşkın hâl, engin manevî derinlik, tarif edilemez metafizik duygular sonucu baktığı her şeyde Allah'ın izlerini görmesi/idrak etmesi, O'nun dışında hiçbir şeyi algılayamaması nedeniyle söylemiş olabilir. Ancak el-Harakânî, böyle metafizik bir

değerlendirilmiş ve onun daha doğru tanıtılması amacıyla böyle bir yol tercih edilmiştir.

⁵⁶ Attâr, a.g.e., s. 602.

⁵⁷ Bkz. Çiftçi, a.g.e., s. 127.

⁵⁸ Attâr, a.g.e., s. 607; Çiftçi, a.g.e., s. 137.

derinliğe ulaşmış olmasına rağmen bir kısım filozof ve sûfînin zannettiği gibi⁵⁹ Hakk'ın vasıflarını Hak zannetmemiştir. Onun bu sözlerinin Panteizm'de⁶⁰ olduğu gibi anlaşılması gerekir. Zira bu nazariyede tevhîd yok, aksine ilah sayısını çoğaltma ve Allah'a şirk koşma vardır. Vahdet-i vücud değil, ittihad-ı vücud söz konusudur.⁶¹ Çünkü Serrâc'ın da (ö. 378/988) belirttiği üzere Hakk'ın vasıflarını Hak zannetmek küfürdür. Kalbe giren Allah değil, O'na olan iman, tevhîd ve hürmet duygusudur. Fenâ demek, ittihâd (Allah ile birleşme) değil, Allah'ın mutlak irade ve kudretinin tam olarak tanınmasından ibarettir. Kısaca, kulun kendi sıfatlarından çıkıp Hakk'ın sıfatlarına girmesi, kendi iradesinden çıkıp Hakk'ın iradesine tâbi olmasıdır. Fenâyı bu şekilde anlamak gerekir. Aksi halde Hulûliyye mensupları ve Hıristiyanlar gibi büyük bir yanlışla düşme tehlikesi söz konusudur.⁶² Hücûvîrî de (ö. 465/1072) fenâyı, “kulun Hakk'ın celâl ve azametini temaşâ etmesi, O'nun celâlinde dünya ve ahireti unutmaması, bu hali yaşadığının bile farkına varamaması” şeklinde açıklamaktadır. Nitekim böyle bir durumda sûfînin dili Hak ile konuşur, bedeni huşû halinde bulunur, ruhu saf ve duru hale gelir.⁶³

el-Harakânî; “(Allah'ım!) Beni anarsan canım Sana feda olsun! Kalbim Seni anarsa nefsim kalbime feda olsun!”⁶⁴ derken de Yüce Allah'a münacâta bulu-

⁵⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, dindarlık yaptığını sanan cahil gaflet erbabı ile bir takım felsefeci ve mutasavvıfın böyle bir yanlışla düştüklerini söylemiştir. Bkz. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, ts., I, 575-576.

⁶⁰ Pantezim, Tanrı-âlem ikiliğini ortadan kaldıran, Tanrı'nın her şeyi ihtiva ettiğini, hatta O'nun her şey olduğunu, dolayısıyla ne tabiatın ne de insanın müstakil varlıklar gibi görülebileceğini, onların sadece ilâhî varlığın farklı tarzlardaki açılımlarından ibaret olduğunu ileri süren dinî ve felsefi bir doktrindir. Bkz. Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2010, s. 183-184. Pantezim, “Evrentanrıcılık ve Tüm tanrıcılık” olarak isimlendirilmektedir. Bkz. Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yay., Ankara, 2009, s. 117; Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2010, s. 1245.

⁶¹ Yazır, a.g.e., I, 576-577.

⁶² Kara, Mustafa, “Fenâ”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 335.

⁶³ Hücûvîrî, a.g.e., s. 365-370.

⁶⁴ Attâr, a.g.e., s. 616.

narak kalbinin sürekli O'nu andığını, canını O'nun yoluna feda ettiğini söylemekte ve dolaylı olarak şu âyete işaret etmektedir: “Öyleyse, Beni anın ki Ben de sizi anayım!...”⁶⁵ el-Harakâni; “Ya Rab! Ben (bu dünyada istediğim kadar Senden söz edeceğim (Senin mükemmel bir Rab olduğunu her yerde anlatacağım), yarın (öbür dünyada Sen) ne istersen bana onu yap!”⁶⁶ derken de yaptığı duasıyla Yüce Allah'ı çok sevdiğini, O'nu zikrettiğini, zikretmeye devam edeceğini, ahirette O'ndan yardımını ve rahmetini esirgememesini talep etmektedir. Görüldüğü üzere o, bu sözleriyle Yüce Allah ile bağının çok sağlam olduğunu ve O'na samimi bir şekilde tevekkül ettiğini ortaya koymaktadır. el-Harakâni'nin kalbine gelen ilhamlara bu şekilde cevap verdiği, samimi duasıyla kalbindekileri dışarıya yansıttığı ve sözünün ulaştığı kimselerin de böyle bir bilince ulaşmalarını zımnen onlardan istediği ifade edilebilir.

el-Harakâni'den nakledilen şu anekdot da onun iç dünyasında Allah ile iribatının boyutu hakkında bize bilgi vermektedir. Nitekim yaşadığı o müteal hâlleri, yine müritlerine anlatan bizzat kendisidir. “Naklederler ki bir gece el-Harakâni namaz kılıyorken: ‘İşte Ebu'l-Hasan! İster misin sen de var olduğunı bildiğimiz (nefsanî ve süfli) şeyleri halka anlatalım da seni taşlasınlar!’ diye bir ses duyunca Şeyh (el-Harakâni) hemen: ‘İster misin ki, Sende var olarak bildiğim rahmeti ve gördüğüm keremi halka anlatayım da hiç kimse (artık) Sana secde etmesin’ diye karşılık vermiştir. Bunun üzerine bir avaz (hatiften bir ses) gelmiş ve: ‘Hayır ne sen onu yap, ne de Ben bunu!’⁶⁷

Buradan anlaşılıyor ki el-Harakâni, sürekli nefis muhasebesi yapmakta⁶⁸ ve tefekküre⁶⁹ devam etmektedir. O, iç dünyasındaki konuşmaları bu şekilde dışa yansıtmakta ve civanmertlerini yetiştirirken böyle ifadelerle onları bilgilen-

⁶⁵ el-Bakara, 2/152.

⁶⁶ Attâr, a.g.e., s. 617.

⁶⁷ Attâr, a.g.e., s. 601.

⁶⁸ el-Harakâni'nin nefis tezkiyesine yaklaşımıyla ilgili bir çalışma için bkz. Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakâni'nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı”, Yayınlanmamış ilmî makale, *KAÜ Harakâni Dergisi*, Kars, s. 1-20.

⁶⁹ el-Harakâni'nin tefekküre verdiği önemi gösteren bir çalışma için bkz. Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakâni'nin Tefekkür Anlayışı”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara, Turkey, Volume 8/8 Summer 2013, s. 2053-2071.

dirmektedir.⁷⁰ el-Harakânî, burada insanın tek kutuplu değil çift kutuplu olduğunu, hayır ve şer yapma kapasitesine aynı ölçüde sahip bulunduğunu,⁷¹ içinde hem şeytanî hem de Rahmanî bir sesin olduğunu talebelerine öğretmek istemiş olmalıdır.

Aynı şekilde onun şu sözü de kendi iç âleminde Yüce Allah ile ilişkisinin boyutu hakkında bir fikir vermektedir: “Yarın kıyâmet günü bana: ‘Ne getirdin?’ dediklerinde derim ki: ‘(Allah’ım!) Dünyadayken bana öyle bir köpek (nefis) verdin ki, bana ve kullarına saldırmaması için ne yapacağım hususunda aciz kalıp şaşırđım. Bana pislikle dolu bir tabiat (nefis, şeytânî ses) verdin, ben de bütün ömrümü onu temizlemekle (onu etkisiz hale getirmekle) geçirdim (ve ancak Sana arınmış bir nefis⁷² getirebildim)!”⁷³ Görüldüğü üzere el-Harakânî, Yüce Allah’a bağlılığını bu şekilde ifade etmekte, önemli olanın nefisle yapılan mücadeleyi kazanmak olduğunu çevresine bu tarz bir yöntemle anlatmaktadır.

el-Harakânî; “Allah’a giden yollar sayılamayacak kadar çok! Ne kadar kul varsa Allah’a giden yol o kadardır. Yürüdüğüm her yolda bir kavim gördüm. ‘Allah’ım! Beni öyle bir yola yönelt ki o yolda yalnızca ben olayım, bir de Sen!’ deyince önüme hüznün yolunu çıkardı ve (Allah): ‘Hüznün (yalnızlık) ağır bir yüküdür, halk onu çekmeye takat getiremez’ dedi”⁷⁴ derken de kendi iç dünyasında Allah ile konuşmasını yansıtmakta ve yalnızlığın kolay olmadığını, buna herkesin güç yetiremeyeceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte el-Harakânî, kendisinin bunu başardığını ima etmekte, civanmertlerinden de başarmalarını isteyerek onları hem ikna hem de motive etmeye çalışmaktadır. Nitekim o; “Yüce Allah kismetlerini kullarının önüne koydu; herkes nasibini aldı, civan-

⁷⁰ el-Harakânî'nin insan yetiştirme yöntemi konusunda yapılmış bir çalışma için bkz. Seyhan, Ahmet Emin, “Tasavvufî Düşüncede İnsan Yetiştirme Yöntemleri (Ebu'l-Hasan el-Harakânî Örneği)”, Yayınlanmamış ilmî makale, s. 1-20.

⁷¹ eş-Şems, 91/8.

⁷² el-Harakânî'nin nefsi tezkiye metoduyla ilgili bir çalışma için bkz. Seyhan, Ahmet Emin, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nefsi Tezkiye Metodu”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 9/2 Winter, 2014, s. 1335-1359.

⁷³ Attâr, a.g.e., s. 638.

⁷⁴ Attâr, a.g.e., s. 611.

mertlerin nasibi hüznü oldu”⁷⁵ derken de bu dünyanın geçici güzelliklerine aldanmayan, sürekli tefekkür halinde bulunan civanmertlerin hüznü yükünü taşıyabilecek kapasiteye ulaşacaklarını, zira kendisinin bir civanmert olarak bunu başardığını söylemektedir.

el-Harakânî bir başka sefer ise şöyle demiştir: “Allah bize öyle bir ayak (manevî güç/hayal kurma gücü/astral bedenle seyahat etme gücü) vermiştir ki, bir adımda Arş’tan arzın dibine kadar gider ve arzın dibinden de Arş’a döneriz, sonra da hiçbir yere gitmediğimizi biliriz’ dedi. Allah’tan bir nidâ geldi: ‘Öyle adımları (sarsılmaz iman ve teslimiyeti, basiret ve feraseti, engin ufku) olan bir kimse nerelere varmış olur? (Hesap et! Ben böyle bir kulu sever ve onu takdir ederim)’ Ben de dedim ki: ‘Uzun sefer de biziz, kısa sefer de; nice zamandan beri kendi peşimde (gidiyor, kendimi tanımaya çalışıyorum ve yine kendi çevremde) dolaşıyorum!’”⁷⁶ el-Harakânî’nin diğer sözleriyle bu sözünü birlikte değerlendirdiğimizde civanmertlerini eğitmek amacıyla, “meğer aradığım Rabbim bana şah damarımdan daha yakınmış,⁷⁷ kendini bilen Rabbini bilirmiş”⁷⁸ demek istediğini ve O’nu uzakta aramamaları gerektiğini bu şekilde söylemeye çalıştığı ifade edilebilir. Görüldüğü üzere o, mezkûr sözünde de Yüce Allah’tan kalbine gelen bir ilhamdan söz etmektedir.

el-Harakânî, Yüce Allah ile irtibatını ve O’nun kendisine ilhamlarını şu şekilde açıklamaktadır: “İlâhî! Bana söylediklerini (kalbime gelen nidayı/ilhamları) halka (çevremdekilere) anlatıyorum, bana ihsan ettiklerini (güzel fikir ve düşünceleri) Senin halkına (kullarına) veriyorum!”⁷⁹ el-Harakânî, İslâm’ı temsil ve tebliğ etmeye devam ettiğini,⁸⁰ öğrendiği ve yaşadığı tüm

⁷⁵ Attâr, a.g.e., s. 634; Çiftçi, a.g.e., s. 46.

⁷⁶ Attâr, a.g.e., s. 602.

⁷⁷ el-Kâf, 50/16.

⁷⁸ “Kendini bilen Rabb’ini bilir” kelâm-ı kibarıyla ilgili yapılmış bir çalışma için bkz. Açıklık, Yusuf, “Nefsini Bilen Rabb’ini Bilir” Hadis mi?, Kelâm-ı Kibar mı?”, *SDÜİFD*, Isparta, 1998, Sayı: 5, s. 173-200.

⁷⁹ Attâr, a.g.e., s. 615.

⁸⁰ el-Harakânî’nin amacı, tüm insanlığa İslâm’ı temsil ve tebliğ etmek olup onun sahip olduğu cihat ruhuyla alakalı bir çalışma için bkz. Seyhan, Ahmet Emin, “Şehit Ebu’l-Hasan el-Harakânî’den Sarıkamış Şehitlerine İslâm’ın Cihat Ruhü”, Yayınlanmamış ilmi makale, s. 4-7.

güzellikleri insanlarla paylaştığını bu şekilde ifade etmektedir. Nitekim o; “Allah’tan kalbime (bir) nida geldi ki (Yüce Allah şöyle diyor): ‘Halk (Müslümanlar) cenneti istiyor ama (daha tam anlamıyla) iman nimetinin şükrünü yerine getirmiş değiller, yine de Benden başka bir şey talep ediyorlar!’”⁸¹ derken de insanların akıllarını gereği şekilde kullanmadıkları zaman, tembel kimseler gibi hak etmedikleri şeyleri talep ettiklerini söylemekte ve iman nimetinin şükrünü yerine getirmekten aciz kimselerin haksız isteklerini yadırgamaktadır. Görüldüğü üzere el-Harakânî, burada da kalbine gelen bir ilhamdan söz ederek etrafına çarpıcı ve öğretici mesajlar vermektedir.

el-Harakânî şöyle demiştir: “(Bir gün içimden şöyle) dedim: ‘Allah’ım! Bana Sen gereksin.’ Gizlice duydum. ‘Eğer Beni istiyorsan temiz ol (dünyevî kirlerden uzaklaş, kalbini tüm kötülüklerden arındır, manevî enginliğe ve derinliğe ulaş) ki, Ben temizim. (Sen de Benim gibi ol. Esasen Benim övgüye hiç ihtiyacım yok. Öyleyse sen de) insanlara (onların övgü, takdir ve alkışlarına) ihtiyaç duyma, çünkü Ben onlara ihtiyaç duymamaktayım.’”⁸² el-Harakânî, bu sözyle kalbi günah kirlerinden arındırmaya, insanlardan hiçbir beklenti içinde olmamaya, yapılan amellerin karşılığını sadece Allah’tan istemeye dikkat çekmekte, bunu yaparken de yine kalbine gelen ilhamı çevresiyle paylaşmakta ve civanmertlerini uyarmaktadır.

Bir keresinde el-Harakânî, kendi iç dünyasında Allah ile bağının nasıl olduğunu, “sırrıma nida edildi” diyerek çevresine anlatmıştır. Nitekim onun bu anlattıkları, talebeleri vasıtasıyla değişik yerlerde zikredilmiş, nihayet onun sözlerinin bir kısmı “*Tezkiratü'l-Evliyâ*” adlı eserde yerini alarak bize kadar ulaşmıştır. “*Nakledildiğine göre bir gün el-Harakânî ferah bir haldeyken (neşeli bir anında) bazı sözler söylemişti. Bunun üzerine, ‘Ey Ebu'l-Hasan! Ölümünden korkmuyor musun? (da böyle gülüyorsun ve sevinçlisin?)’ diye sırrına (bir) nida geldi. ‘İlâhî! Bir kardeşim var, devamlı olarak ölümden korkar durur, ama ben korkmuyorum (diye kendi kendine)’ dedi. Yine (sırrına bir) nida geldi: ‘İlk gece Münkir ve Nekir’den korkar mısın?’ (O da:) ‘Ağzında yalnızca dört diş kalmış (ihtiyar) bir deve çan sesinden (sefere çıkmaktan veya kesilmekten) korkmaz!*”

⁸¹ Attâr, a.g.e., s. 611.

⁸² el-Harakânî, *Nûru'l-Ulûm ve Münâcât'ı*, (Çeviri-Açıklama-Metin), Haz.: Hasan Çiftçi, Şehit Ebü'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara, 2004, s. 246.

(Ben zaten öleceğime bütün kalbimle inanıyorum ve buna hazırım)' dedi. Yine (sırrına bir) ses geldi: 'Kıyâmetten ve oradaki meşakkatlerden korkuyor musun?' (Bunun üzerine el-Harakânî sırrına gelen o sese yine şöyle cevap verdi.) 'Şöyle düşünüyorum: Yarın kıyâmet günü beni topraktan çıkardığın ve halkı Arasat'ta huzuruna topladığın an, ben orada kendi Ebû'l-Hasan'lık gömleğimi baştan çıkarıp atacağım, vahdâniyet ummanına dalacağım, ta ki her şey Bir olsun (ben Sen de fâni olayım), Ebû'l-Hasan diye biri kalmasın. Korkma müvekkili ve recâ müjdecisi (cehennem korkusu ve cennet arzusu) üzerimde etkili olmasın! (Bütün bunlar) beni İlâhî yüzü (Senin cemalini) görmekten alıkoymasın!'⁸³

Onun bu sözünden de anlaşılacağı üzere el-Harakânî, kendi iç konuşmalarını/düşüncelerini bu tür bir yöntemle çevresindekilere aktararak fenâ ve bekâ hakkında önemli bilgiler vermiştir. Nitekim Ebû Sa'îd el-Harrâz'ın (ö. 277/890) da ifade ettiği üzere "fenâ, kulun kulluğunu görmekten fâni olması, bekâ ise İlâhî tecellileri temaşa etmekle bâki olması"dır.⁸⁴ Kulluğu görmek demek, yapılan ibâdetleri kendine nispet etmek ve onlara güvenmek demektir.⁸⁵ Sûfiler, bu tavrın kişinin rûhî gelişmesini engelleyen bir durum olduğu kanaatindedirler. Dolayısıyla kul, kendi fiil ve davranışlarını görmediği zaman gerçek kul olma noktasına ulaşmış demektir.⁸⁶ İşte el-Harakânî, tüm bu noktaları aşarak gerçek bir kul olmayı başarmış, ama bunu başardığını doğrudan söylemek yerine, sırrına nida olunan ilhamlardan söz ederek çevresine anlatmayı tercih etmiş olmalıdır. İyi bir eğitimci olan el-Harakânî'nin bu metodu zaman zaman kullandığı söylenebilir.

el-Harakânî bir başka sefer şunları söylemiştir: "Yüzümü Allah'a döndürüp: 'Beni Sana yalnızca bir tek kişi davet etmiştir ve bu da Hz. Mustafa'dır. Onu istisna ettik mi (bundan sonra artık) yer ve gök halkını Sana ben davet

⁸³ Attâr, a.g.e., s. 601.

⁸⁴ Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1979, s. 186.

⁸⁵ el-Harakânî'nin ibâdet anlayışıyla ilgili bkz. Seyhan, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet Anlayışı", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 7, C: 7, Sayı: 13, Ocak-Haziran 2014/1, s. 112-113.

⁸⁶ Kara, "Fenâ", XII, 333-334.

etmiş bulunmaktayım (ben onun getirdiği İslâm sayesinde Senin rızanı kazanmak için tüm insanlığı Sana davet etmeye devam ediyorum!) dedim. İşte bu Şeriat'ın ispatıyla (Kitap ve Sünnet'e dayanarak içinde bulunduğum) hakikatin beyan edilmesidir.”⁸⁷ el-Harakâni, bu sözyle Hz. Peygamber'e saygı ve bağlılığını ifade etmekle beraber Yüce Allah'a yaptığı duayı/iç konuşmasını anlatarak çevresine bir mesaj vermekte ve insanları İslâm'a davet etme görevinin önemine bir kez daha dikkat çekmektedir.

el-Harakâni, ömrü boyunca kendisine Bâyezîd gibi keşf ehli büyük bir Türk-İslâm âlimini⁸⁸ rol model almıştır.⁸⁹ Nitekim Bâyezîd riyaya ve insanlar bilsin diye yapılan şeylere karşı olmuş, içindeki zünnarı (şirk duygusunu) yok etmek için uğraşmış⁹⁰ ve bu konuda nefsinin kötü duygularını yenmeyi başarmıştır.⁹¹ el-Harakâni'nin de tıpkı şeyhi gibi Yüce Allah'a derinden ve çok büyük bir saygıyla bağlı olduğu şu sözünden anlaşılmaktadır: “Allah önüme öyle bir sefer çıkardı ki, bu seferde çölleri, dağları, tepeleri, ırmakları, inişleri, yokuşları, korkuları, ümitleri, gemileri, denizleri geçtim (aştım). Tırnak ve saçtan, ayak parmağıma kadar her şeyi (tüm maddî varlığımı) geride bıraktım. Ondan sonra bildim ki, (daha tam kâmil bir) Müslüman değilim. Dedim: ‘Ey Allah’ım! Halkın (insanların) nazarında Müslümanım ve Senin nazarında zünnar (şirk) sahibi biriyim; Senin nazarında da (gerçek bir) Müslüman olmam için zünnarımı kes! (Öyle ki, Senden başkasına muhtaç olmayayım; kalbimdeki her türlü kötü duyguyu kaldır; beni arındır; dünya sevgisini kalbimden al ki, Sana hiçbir şeyi asla ortak koşmayayım!’)”⁹² el-Harakâni'nin bu sözünden de

⁸⁷ Attâr, a.g.e., s. 615.

⁸⁸ Max Horten ve Richard Hartman gibi şarkiyatçılar, İbrahim b. Edhem (ö. 161/777), Şakik Belhî (ö. 194/809) ve Bâyezîd gibi sûfilerin Türk asıllı olduklarını söylemektedirler. Bkz. Öngören, Reşat, “Tasavvuf”, *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 124.

⁸⁹ Attâr, a.g.e., s. 612.

⁹⁰ Attâr, Ferîdüddin, *Tezkiratü'l-Evliyâ*, (Nşr.: R. Nicholson), Dunyâ-yı Kitâb, Tahran, 1370 hş., II, 142'den naklen Çiftçi, a.g.e., s. 164.

⁹¹ Bâyezîd, ancak 35 senenin sonunda nefsini yenmeyi başardığını bundan sonra keşfinin açıldığını söylemiştir. Bkz. Kuşeyrî, Ebû Kâsım Abdülkerim b. Havâzin, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1991, s. 235-236.

⁹² Attâr, a.g.e., s. 605.

anlaşılacağı üzere o, mürşidi Bâyezîd gibi Hakk'ın dışında herhangi bir şeye iltifat etmeyi şirk olarak görmüştür. Kalbinde Allah'tan başka bir şeyin sevgisinin olmamasını istemiştir. Zira ona göre kalp, hâlâ başka şeylere meylediyorsa o kalbe Hak tecelli etmez. Ve öyle bir kalp daima şirk tehdidi altındadır. Çünkü Yüce Allah'ın dışında kalan şeylere iltifat etmek kulu Allah'a yönelmekten alıkoyar. Kul, O'nun dışındaki her şeyden yüz çevirirse, kalbi nurlarla dolar; dünyayı ve içindekileri önemsemeyen ve onlara karşı ilgisiz kalır. Dolayısıyla el-Harakânî'nin bu sözünden de Yüce Allah ile güçlü bir iletişime sahip olduğu anlaşılmaktadır.

el-Harakânî; "O'nun varlığına baktım, bana benim yokluğumu (fakrımı, hiçliğimi) gösterdi. Kendi yokluğuma (sınırlılığımı ve acziyetime) baktım, bana kendi varlığını (büyüklüğünü, sınırsızlığını, eşsizliğini) gösterdi. Bu halde üzüntü içinde kaldım. Derken hâlâ var olan (ve bu duygu ve düşünceler içinde bulunan) kalb(im)e Hak'tan: 'Varlığımı ikrar et!' diye nida (ilham) geldi. O zaman dedim ki: '(Allah'ım!) Senden başka Senin varlığını kim ikrar edebilir? (Sen) 'Allah ikrar etti, kendisinden başka ilah olmadığını'⁹³ dememiş miydin?"⁹⁴ derken de Yüce Allah'tan kalbine gelen ilhamdan söz etmekte, civanmertlerine Yüce Allah ile kuracakları bağın sağlam, sarsılmaz ve kopmaz bir bağ olması gerektiğini öğretmeye çalışmaktadır. Onun bu tavsiyesi Cüneyd-i Bağdâdî'nin; "Bir kere hastalanmış ve Allah'tan afiyet vermesini niyaz etmişim. Allah sırrımda bana: 'Benimle nefsinin arasına girme' diye hitap etti"⁹⁵ sözüne benzemektedir. Görüldüğü üzere Cüneyd de sırrına gelen ilhamdan bahsederek çevresindekilere Allah ile güçlü bir iletişime sahip olmaları ve O'na tam anlamıyla teslim olup bağlanmaları yönünde bir uyarıda bulunmaktadır.

Öte yandan el-Harakânî; "Allah kalbime seslendi: 'Kulum sana ne lazımdır? İşte!' Ben de dedim ki: 'Allah'ım! Senin varlığın yetmez mi ki, başka bir şey isteyeyim?'"⁹⁶ derken de kalbine gelen ilhama atıfta bulunarak esas hedefin

⁹³ el-Âl-i İmrân, 3/18.

⁹⁴ Attâr, a.g.e., s. 609.

⁹⁵ Kelâbâzî, a.g.e., s. 213.

⁹⁶ Ebu'l-Hasan Harakânî, *Nûru'l-Ulûm*, Haz.: Şenol Kantarcı, Ankara, 1997, s. 47; el-Harakânî, *Nûru'l-Ulûm*, Haz.: Çiftçi, s. 245.

Rabb'in sevgisini, rızasını ve hoşnutluğunu kazanmak⁹⁷ olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Yine o; "Allah'ım! Ben Senden Seninle (Senin verdiği ruh sayesinde, Sana olan iman ve teslimiyetle) güçlüyüm. Benim olan şey (o ruh) Sensin ve Sen Bâkîsin. Ve Senin olan şey (yani bendeki o ruh) öyle bir zaman olur ki kalmaz (yani ben de Sen de fâni olurum)"⁹⁸ derken de gerçek bir Allah aşkının/sevgisinin nasıl olması gerektiğini ortaya koymaktadır.

el-Harakânî; "Sırrıma: 'İman nedir?' diye nida olundu. Ben de: 'Ya ilâhî! Bana verdiği iman tamdır!' dedim. Bunun üzerine: 'Sen bizsin, biz de seniz' diye bir nida geldi. Oysa biz: 'Sen ilahsın biz ise aciz kul' diyoruz değil mi?"⁹⁹ diyerek civanmertlerini tam teslimiyet konusunda bilgilendirmektedir. el-Harakânî, her zaman Yüce Allah'ı tüm ruhunda hissetmekte, O'ndan bir ruh taşıdığını, O'nun sıfatlarıyla bütünleştiğini, baktığı her şeyde O'nun izlerini gördüğünü bu sözüyle ortaya koymaktadır. O, bu ifadeyle Yaratanın büyüklüğünün¹⁰⁰ farkında olduğunu, O'ndan geldiğini ve yine O'na döneceğini ifade etmekte, bunu yaparken de "sırrına nida olduğunu" söyleyerek kalbine gelen ilhama atıfta bulunmakta ve takipçilerine vermek istediği mesajı böyle bir yöntemle ulaştırmaktadır.

el-Harakânî: "Semadan nida geldi: 'Ey kulum! Senin aradığın (yol) baştan yok, sonradan nasıl bulunabilir? Bu, Allah'tan Allah'a olan bir yoldur, (Allah'ı bulup tam anlamıyla O'na teslim olmayan, O'ndan bir ruh taşıdığını bilmeyen bir) kul onu bulamaz ki!"¹⁰¹ demiştir. Kanaatimizce onun bu sözü şöyle şerh edilebilir: "Gerçek anlamda Yüce Allah'a kul olmayan, Allah'tan geldiğini ve yine O'na döneceğini idrak etmeyen birisi O'na yol bulamaz. Allah'tan geldiğini ve yine O'na döneceğini bilen, bütün hücrelerinde O'nu hisseden kimse ise Allah'ı ve O'na giden yolları bulur. Bu ise, Allah'tan yine Allah'a (O'ndan

⁹⁷ "...Allah'ın rızası ise, bunların hepsinden daha büyüktür. İşte bu en büyük mutluluk ve başarıdır." et-Tevbe, 9/72.

⁹⁸ Harakânî, *Nûru'l-Ulûm*, Haz.: Kantarcı, s. 47.

⁹⁹ Attâr, a.g.e., s. 602.

¹⁰⁰ Bütün varlıklar O'nu tesbih etmektedir. Bkz. el-Hicr, 15/98; el-İsrâ, 17/44; el-Ahzâb, 33/42; el-Vâkıa, 56/74; el-Hadîd, 57/1; el-Haşr, 59/1, 24; es-Saff, 61/1; el-Cuma, 62/1; et-Tegâbûn, 64/1.

¹⁰¹ Attâr, a.g.e., s. 620.

bir ruh taşıdığını bilen kâmil mümin kula) bir yoldur. Bu sayede Allah ile kâmil mümin arasındaki irtibat tamamlanmış olur.” Görüldüğü üzere el-Harakânî, Yüce Allah’tan geldiğini bilmenin ve buna inanmanın çok önemli olduğuna dikkat çekmekte ve bunu ifade ederken de yine Yüce Allah’tan kalbine gelen ilhama atıfta bulunmaktadır.

el-Harakânî şöyle söylemiştir: “Yaratılmışlara (meleklerle, bazı Allah dostlarına, eşyaya) kendimi ifşa ettim ve bütün varlıklar Allah’a yakardı: ‘Bunun taşıdığından daha ağır bir yük görmedik’ ve sevgilim (Allah bana) dedi: ‘Benim yükümü (emanet/İslâm’ı tebliğ/derin sorumluluk bilinci) taşıyan benim tarafımdan yüceltilmiş ve desteklenmiş olduğundan minnettarlık dışında nazara verilmezler.” el-Harakânî, Yüce Allah’ın elçilerine ve iman edenlere hem bu dünyada hem ahirette destek olacağını ve onlara yardım edeceğini haber veren âyetin¹⁰² farkında olarak bu sözü söylemiş olmalıdır. O, bunu ifade ederken Yüce Allah’tan kalbine gelen ilhama işaret etmiş ve mesajını böyle bir metotla vermiştir.

Özetle, el-Harakânî’yi değerli ve vazgeçilmez yapan şeyin ona kılavuzluk eden Kur’ân ve Sünnet’e olan vukûfiyeti ve eğitim-öğretim esnasında kullandığı bu tür yöntemler olduğu söylenebilir.

II. Mânevî Âlemde Hz. Peygamber İle Aralarında Geçen Diyaloglar

el-Harakânî, Yüce Allah’tan kalbine gelen ilhamların yanı sıra, zaman zaman da metafizik âlemde Hz. Peygamber ile aralarında geçen konuşmaları aktarmış ve sohbetlerinde civanmertlerini bilgilendirmiştir.

el-Harakânî şöyle söylemiştir: “Hak Teâlâ (dünyadayken son din İslâm’ı yaşayan ve Hz. Muhammed’e gerçek anlamda ümmet olan) herkesi (mahşer meydanında Hz. Peygamber’in) önüne katar. (Hz. Muhammed dönüp bana) der ki: ‘İstersen ben de senin önünde yer alayım (sen arkadan gel),’ Derim ki: ‘Ya Rasûlellah! Ben dünya yurdunda iken sana tabiydim. Burada da sana uyarım (senin gösterdiğin yoldan giderim. Bizim önderimiz sensin.)’ Bunun üzerine nurdan bir sergi serdirilir. Ebû Hasan ve onun yamalı elbiseli yoldaşla-

¹⁰² el-Mümin, 40/51.

rı (fakir civanmertler) bu sergi üzerinde toplanır. Bununla Mustafa'nın gözü aydınlanır (Hz. Muhammed bu duruma çok sevinir, kendisinden asırlar sonra gelen ve Sahâbe gibi bir hayat yaşayan ümmetinden bu insanları görünce gözlerinin içi güler). Kıyâmetteki bütün ahali (mahşer meydanında toplanmış tüm insanlar) şaşkınlık içinde kalır, azap melekleri oradan geçip: 'Bunlar öyle bir kavimdir ki, onlardan bizim için hiçbir renk yoktur (bizim bunlarla işimiz olmaz, zira bunlara korku ve hüznün yoktur)' diye(rek) dönerler."¹⁰³ el-Harakâni, bu sözünü Hz. Peygamber'in ümmetinden ve ona bağlı olduğunu, kıyâmet gününde de onun gösterdiği yoldan gideceğini belirtmekte ve ona olan saygısını bir kez daha ortaya koymaktadır. O, civanmertlerini motive edip cesaretlendirmekte, Hz. Peygamber'in ümmetinden olmaları sebebiyle ahirette çok büyük mükâfata nail olacakları müjdesini onlara bu şekilde vermektedir, denilebilir.

Ancak el-Harakâni'nin Hz. Peygamber'den daha üstünmüş gibi algılanmasına neden olabilecek, Hz. Peygamber'in söylediğini belirttiği, "*İstersen ben de senin önünde yer alayım*" sözünün doğru anlaşılması gerekir. Zira kendisiyle ilgili böyle bir çalışmada mezkûr ifadeye açıklık getirilmesi gerekir. Nitekim ilerleyen yıllarda el-Harakâni'nin bu sözünü yanlış anlayarak onu ve İslâm'ı farklı tanıtmaya çalışanlar çıkabilir. Dolayısıyla yanlış anlaşılma ihtimali yüksek böyle bir sözü onun neden söylemiş olabileceği üzerinde tefekkür etmek, diğer sözlerini de dikkate alarak söz konusu ifadeyi değerlendirmek ve bir kanaat izhar etmek icap eder. Zira asırlar önce söylenmiş bu sözü görmezlikten gelmek doğru değildir. Çünkü bu İslâm mütefekkiri sıradan bir insan değildir ve buna benzer başka iddialı sözleri de vardır. Dolayısıyla böyle tahkik ehli bir mutasavvıfın Hz. Peygamber'e bağlılığını ifade etmesine rağmen, nasıl oluyor da böyle şeyler söyleyebildiğini sorabilecek kimselere ikna edici cevaplar verilmesi gerekir. Kanaatimizce el-Harakâni bu ifadeyle, "Hz. Peygamber'in kendisini ve talebelerini böyle demek suretiyle onurlandırdığını, bu nedenle kendilerinin de onun yolunda kararlılıkla yürümeye devam etmeleri gerektiğini" civanmertlerine "böyle bir yöntemle" anlatmaya çalışmış olmalıdır. Yoksa kıyâmet günü el-Harakâni'nin Hz. Peygamber'den daha üstün bir konumda olduğunu söylemesi veya böyle bir iddiada bulunması söz konusu

¹⁰³ Attâr, a.g.e., s. 613-614.

değildir.¹⁰⁴ Zira el-Harakâni'nin bizzat kendisi bir başka yerde, "Kâmil insan kimdir?" sorusunu cevaplariken şöyle demiştir: *'Mustafa (s.a.v.) istisna edilirse, er (hakiki mümin) odur ki, onu burada (bu dünyada) kimse bulamaz. Oysa mahlûk olduğun sürece (bu dünyaya kapıldığın ve dünya için çalıştığın sürece) seni herkes bulur. Yani halk âleminden (dünyaya değer verenlerden) değil, emir âleminden (ahiret için, Yüce Allah'ın rızasını kazanmak için çalışanlardan) ol (bu dünyanın geçici güzelliklerine takılıp kalma! Ahiret hayatında Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya odaklan!)*'¹⁰⁵ Görüldüğü üzere onun bu sözünden Hz. Peygamber'in üstünlüğünü kabul ettiği ve ona son derece saygı duyduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun ahiret günü Hz. Peygamber'den mertebe olarak daha ileride olduğunu söylemesi mevzu bahis değildir. O, bu ifadeyle tıpkı Yüce Allah'tan kalbine gelen ilhamlardan bahsederken yaptığı gibi, talebelerini eğitmeyi ve onlara ümit aşılarmayı amaçlamış, bunu yaparken de böyle bir yöntemi tercih etmiştir, denilebilir.

Diğer taraftan nakledilen şu anekdot da onun Hz. Peygamber ile arasındaki irtibatın derecesini ve samimiyetini göstermesi bakımından oldukça önemlidir: *"Nakledildiğine göre (hadisle iştigal eden) bir imam Irak'ta hadis dinliyor (okuyor, öğreniyor ve öğretiyordu.) Şeyh (el-Harakâni): (O imamın aktardığı bazı hadislerin Hz. Peygamber'e ait olmadığını anladığı an bu imama tepki göstererek) 'Burada isnâdı daha âli olan biri yok mu?' diye (bir soru) sordu. İmam: 'Öyle biri yok' dedi. Şeyh (el-Harakâni): Ben (önceden batîni ilimlerde) ümmî (bu konulara yabancı, bilgisi yetersiz) bir adam(d)ım. (Ancak) Yüce Allah bana neyi verdiyse minnet etmedi (hiçbir karşılık beklemedi) ve kendi ilmini (O'nu ve İslâm'ı daha iyi tanımam ve tanıtılabilmem için çok yoğun çabalarım sonucunda kalbime gelen ilhamı/manevî işaretleri) de bana verdi ve (ancak) bunu minnet etti (yani ben edindiğim bu bilgilerime ve ulaştığım makamlara baktığımda gördüğüm bazı yanlışları söylememem; işin doğrusunu söylemem gerekir. Dolayısıyla burada Hz. Muhammed'e atfen söylenen bazı hadisler ona ait değildir)' dedi. İmam: 'Ey Şeyh! Sen kimden (hangi hocadan) duyuyor ve hadis belliyorsun?(da böyle konuşuyorsun, senin*

¹⁰⁴ Konuyla ilgili bkz. Seyhan, "Ebu'l-Hasan el-Harakâni'nin Sünnete Bağlılığı ve Hadis Anlayışı", s. 556-560.

¹⁰⁵ Attâr, a.g.e., s. 621.

hadis hocan kim?') diye sorunca Şeyh: 'Rasul'den (hadis dinliyorum)' dedi. Ama bu söz adamın (imamın) hoşuna gitmedi, onu(n bu sözünü) kabul etmedi. (Hadisle meşgul olan imamın o) gece rüyasında gördüğü büyük Zat (s.a.v.) kendisine: 'Civanmertler doğru(yu) söylerler' dedi. Ertesi gün adam (imam) gelip hadis okuma (ve okutma) işine (tekrar) başladı. Öyle bir yere geldi ki (o an hadis meclisinde hazır bulunan) Şeyh (el-Harakâni): 'Bu Peygamber'in hadisi değildir' dedi. İmam: 'Nerden ve neyle biliyorsun?' diye sorunca Şeyh: 'Sen hadis okumaya başladığın an (manevî âlemde batinın da batinına nüfuz etmem ve aşkın derecelere ulaşmam nedeniyle) benim iki gözüm Hz. Peygamber'in iki kaşı üzerindeydi. (Onu müşâhede ediyordum, o) kaşlarını çatınca bu hadisin ona ait olmadığı bana malum oldu' diye karşılık verdi.'¹⁰⁶

Bize ulaşan bu bilgilerden el-Harakâni'nin Hz. Peygamber'in yanlış tanıtılmasına ve ona ait olmayan bir hadisin onun sözüymüş gibi nakledilmesine rıza göstermediği anlaşılmaktadır. Elbette hadis usûlü kriterlerine göre böyle bir yöntemle hadis rivayet etmek veya nakledilen bir hadisin sıhhat derecesini tespit etmek söz konusu değildir. Ancak sûfilerinin genelinin yaptığı üzere el-Harakâni de keşf, rüya ve ilham yolu ile hadis rivâyetine sıcak bakmış¹⁰⁷ ve

¹⁰⁶ Attâr, a.g.e., s. 595.

¹⁰⁷ Mesela Ebû Tâlib el-Mekki de keşf, rüya ve ilham yoluyla hadisleri tashih etme metodunu benimseyenlerdendir. Bkz. Saklan, Bilal, Kûtu'l-Kulûb'daki Tasavvufî Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), SÜSBE, Konya, 1989, s. 124. Felsefi tasavvufun başlıca temsilcilerinden olan İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) de keşf yoluyla hadis rivâyetini kabul etmekte ve savunmaktadır. Bkz. Kılıç, M. Erol, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 511. Günümüz hadis araştırmacılarından Enbiya Yıldırım ise el-Beyhakî ve es-Suyûtî gibi sûfi meşrep bazı hadisçilerin keşf ve rüya yoluyla gelen "ahlâkî boyutlu rivâyetleri" eserlerine aldıklarını kaydetmektedir. Bkz. Yıldırım, Enbiya, "Beyhakî ve Hadis Rivâyetinde Rüya Verdiği Değer", *CÜİFD*, Sivas, 2001, C. 5, Sayı: 1, s. 189. Bununla birlikte mutasavvıfların savundukları bu görüş, hadis âlimleri tarafından şiddetle reddedilmiş ve keşfe dayanılarak bir hadisin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığını tespit etmenin mümkün olmadığı ifade edilmiştir. Bkz. Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Sehâ Neşriyat, İstanbul, 1986, s. 88-92; Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara, 2000, s. 40-49. Kırbaçoğlu ise keşf, ilham ve rüya yoluyla Hz. Peygamber'den hadis alınabileceğini söylemenin salt bir iddiadan öte bir anlam

yukarıda görüldüğü üzere keşf yoluyla bir hadisin Hz. Peygamber'e ait olmadığını tespit etmiştir. Nitekim ona göre keşf, Yüce Allah'ın kâmil mümin kulun kalbinde meydana getirdiği bilgi olup, sâlih kul bu bilgiyle başkalarına kapalı olan hususları bilebilir. el-Harakânî, kanaatimizce bu tavrıyla çevresine önemli bir mesaj vermekte ve Hz. Peygamber ile aralarındaki manevî irtibatın nasıl olması gerektiği yönünde civanmertlerini bilgilendirmektedir. Nitekim o, bu ifadesiyle manevî âlemde Hz. Peygamber'i müşâhede ederek onun kaşını çatmasına anlam verebilecek metafizik bir derinliğe ulaştığını ve onunla bağının çok kuvvetli olduğunu ima etmektedir, denilebilir.

el-Harakânî şöyle demiştir: “Cennete giden Rasul (s.a.v.) burada çok sayıdaki halkı görünce, ‘İlâhî! Bunlar buraya neyle geldiler?’ der. (Yüce Allah) cevaben der ki: ‘Rahmet sayesinde, çünkü Allah’ın rahmetine dâhil olan herkes buraya girer.’ (el-Harakânî sözlerine şöyle devam eder): ‘Civanmertler Allah’a dâhil olduklarından Allah onları öyle bir yola yöneltir ki, o yolda halk yoktur. Fütüvvet ehli cennete giden yolda değil, Allah’a giden yolda (O’nun mağfiretini ve rızasını kazanma derdinde)dir.’”¹⁰⁸ el-Harakânî, Hz. Peygamber ile Yüce Allah arasında geçen diyalogu aktardıktan sonra, talebelerine Yüce Allah’ın rahmetini hak edecek davranışlar yapmalarını, önemli olanın cennet arzusu ya da cehennem korkusu olmadığını, aksine Yüce Allah’ın bağışlaması ve O’nun hoşnutluğunu kazanmak¹⁰⁹ olduğunu anlatmaya çalışmaktadır, denilebilir.

taşımayacağı kanaatindedir. Bkz. Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet, Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s. 87-88. Keşf, ilham ve rüya yoluyla Hz. Peygamber’den hadis nakletmek veya keşfe dayanılarak bir hadisin Hz. Peygamber’e aidiyetini tespit etmek, her ne kadar sûfiler tarafından savunulsa da hadis âlimleri tarafından kesinlikle kabul edilmemektedir. Zira böyle bir yöntem istismara açıktır ve son derece sakıncalı ve tehlikeli sonuçlar doğurabilir. Dolayısıyla bu konuda hadis âlimlerinin haklı oldukları ve uyarılarının doğru ve yerinde olduğu ifade edilebilir.

¹⁰⁸ Attâr, a.g.e., s. 623.

¹⁰⁹ Yüce Allah’ın rızasını kazanmakla ilgili âyetler için bkz. el-Âl-i İmrân, 3/157; el-Hadîd, 57/20. Ayrıca bkz. el-Bakara, 2/207; el-Âl-i İmrân, 3/15; el-Mâide, 5/16; et-Tevbe, 9/72; er-Râd, 13/22-24; el-Kehf, 18/28; er-Rûm, 30/39; el-Haşr, 59/8; el-İnsân, 76/9-10; el-Leyl, 92/19-21.

Diğer taraftan el-Harakânî, Kur'ân'da Yüce Allah'ın insana teklif ettiği ve insanın da kabul ettiği “emanet”in,¹¹⁰ “aklı, doğru ve yerinde kullanarak Allah'ı bilme, O'nun yüceliğini idrak etme ve O'nun rızasını kazanma fırsatı”¹¹¹ olduğunu anladıktan sonra olsa gerek şunları söylemiştir: “Allah Teâlâ'nın bir avuç toprak ve sudan ibaret olan bir mahlûka, (yani) bana (benim gibi sınırlı ve aciz bir varlığa) yaptığı kadar iyilik yapacağını kesinlikle bilmezdim. Mustafa'dan sonra bu lütuf bana (da) geldi. Yakinen (bütün kalbimle) biliyorum ki, (aklı selimle ve fitrata uygun hareket ederek) O'na iman etmek şarttır ve (ulaştığım seviyede) bu benim için (artık) gözle görülen bir gerçektir. Başka bir şeye hacet yoktur!”¹¹²

el-Harakânî, “her işin başının Yüce Allah'a iman ve O'na tam anlamıyla teslimiyet, O'nun verdiği sayısız nimetlere sonsuz şükretmek ve O'nun rızasını kazanma şansını doğru değerlendirmek” olduğunu söylerken böyle bir seviyeye derin ve sağlıklı bir tefekkürle ve İslâm'a uygun bir yaşam tarzı ile ulaştığını ifade etmektedir. Görüldüğü üzere el-Harakânî, bâtının da bâtınına nüfuz etmesi¹¹³ ve yaşadığı metafizik duygular nedeniyle böyle bir ilâhî lütfun Hz. Peygamber'den sonra kendine de geldiğini belirtmektedir. O, bunu yaparken yine aynı metodu kullanmakta, civanmertlerini sırât-ı müstakim üzere olmaları konusunda cesaretlendirmekte ve onlara İslâm'a bağlılık ve adanmışlık ruhu aşılacaktır. Kısaca, el-Harakânî ulaştığı manevî derecelerden bahsederken kendi iç konuşmalarını dışa yansıtmakta ve zaman zaman mesajını çevresindekilere böyle bir yöntemle vermektedir, denilebilir.

el-Harakânî bir başka sefer ise şöyle demiştir: “Ben oradan (Allah'tan) gelmişim ve yine oraya döneceğimi de delil (âyet ve hadislerle) ve haberle (kalbi-me gelen ilhamla) bilmekteyim. (Ben: ‘Ya Muhammed!) Sana¹¹⁴ sormuyorum’

¹¹⁰ el-Ahzâb, 33/72.

¹¹¹ Bu konudaki bir değerlendirme için bkz. Seyhan, “Ebu'l-Hasan el-Harakânî'de Kur'an Kültürünün Yansımaları”, s. 646-647.

¹¹² Attâr, a.g.e., s. 607-608.

¹¹³ el-Harakânî, bâtını ilimlerde zirveye ulaştığını ve bâtının bâtınına nüfuz ettiğini bizzat kendisi söylemektedir. Bkz. Attâr, a.g.e., s. 622. Ayrıca bkz. Çiftçi, a.g.e., s. 45.

¹¹⁴ Uludağ'ın yaptığı tercümede “seni” ifadesi geçmektedir. Kanaatimizce “sana” olmalıdır.

deyince Hak'tan (kalbime şöyle bir) nida geldi: 'Biz Mustafa'dan sonra kimseye Cebrâil göndermedik ki?' Dedim ki: 'Cebrâil'den başka biri daha var: Kalplerin vahyi (kalbe gelen ilham) daima benimledir!'¹¹⁵

el-Harakânî, bu sözüyle de hem Yüce Allah'tan kalbine gelen ilhama hem de Hz. Muhammed ile aralarında geçen konuşmaya işaret etmektedir. O, böyle söylerken "Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu, artık Hz. Cebrâil'in kimseye vahiy getirmeyeceğini" bildiğini ima etmekte ve ilerleyen yıllarda kendisini eleştirmesi muhtemel kimselere, "kalplerin vahyi ilhamın gelmeye devam ettiğini" söyleyerek cevap vermektedir, denilebilir. Çünkü onun bu sözünden şu âyete atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır: *"Allah, bir insanla ancak ilham yoluyla yahut perde arkasından konuşur yahut izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi/Cebrâil gönderir. Allah yücedir; hikmet sahibidir."*¹¹⁶

Netice olarak el-Harakânî, nefis tezkiyesi hususunda gösterdiği üstün gayretler sonucu Rabbânî bir ruh taşıdığına şuuru varmış, Yüce Allah'tan kalbine ilhamlar geldiğini söylemiş, böylece ulaştığı basiret ve feraset sayesinde eşya ve hâdiseleri yorumlamıştır. O, bunu ifade ederken Hz. Peygamber ile aralarında geçen bir konuşmaya atıfta bulunmuş, onun son vahiy Kur'ân-ı Kerim'i getirdiğini bildiğini, ancak kalplerin vahyi ilhamın Yüce Allah tarafından O'nun sâlih kullarına gelmeye devam edeceğini de ima etmiştir. el-Harakânî, verdiği bu bilgiyle Yüce Allah ile irtibatın nasıl olması gerektiği hususunda talebelerine bir mesaj vermiş ve onların da yüksek manevî derecelere ulaşmalarını onlardan istemiş ve beklemiştir.

SONUÇ

el-Harakânî, Kur'ân ve Sünnet'e gönülden bağlı bir İslâm âlimidir. O, hem zahiri hem de batını ilimlerde kendisini geliştirmiş bir bilgedir. Onun hikmet dolu sözleri incelendiğinde âlim bir mutasavvıf olduğu anlaşılmaktadır. el-Harakânî, gerek kalbine gelen ilhamlardan bahsederken gerek manevî âlemde Hz. Muhammed ile aralarında geçen diyalogo anlatırken çevresine çok önemli mesajlar vermiştir. Onun civanmertlerine verdiği bu bilgiler, büyük hedeflere

¹¹⁵ Attâr, a.g.e., s. 608.

¹¹⁶ eş-Şûrâ, 42/51.

odaklanmaları, güzel işler başarmaları ve yüksek manevî derecelere ulaşmaları amacına matuftur.

el-Harakâni, Yüce Allah'a tam anlamıyla teslim olan ve sürekli O'nunla iletişim halinde bulunan bir kulun İlâhî ilhamlara nail olabileceğini söylemiştir. Zira kendisi o mertebelere ulaşmış, tarif edilemez metafizik duygular yaşamış ve kendi ifadesiyle pek çok ilhama mazhar olmuştur. el-Harakâni, Yüce Allah'tan bir ruh taşıdığının bilincinde olmuş, O'nun sıfatlarıyla bütünleştiğini, baktığı her şeyde O'nun izlerini gördüğünü ve O'na teslim olduğunu ifade etmiştir. O, bütün bunları söylerken "sırrına nida edildiğini" belirterek Yüce Allah'tan kalbine gelen ilhamlardan söz etmiştir.

el-Harakâni, mürşidi Bâyezîd gibi Hakk'ın dışında herhangi bir şeye iltifat etmeyi şirk olarak görmüş ve kalbinde Allah'tan başka hiçbir şeyin sevgisine yer vermemiştir. Zira ona göre kalp, hâlâ başka şeylere meylediyorsa o kalbe Hak tecelli etmez, ilham gelmez ve öyle bir kalp şirk tehdidi altındadır.

el-Harakâni, Hz. Peygamber'in ümmetinden ve ona bağlı olduğunu, kıyâmet gününde de onun gösterdiği yoldan gideceğini belirtmiş, ona olan saygısını her zaman ifade etmiştir. O, Hz. Peygamber ile fizikötesi âlemden yaptığı konuşmaları anlatarak civanmertlerini motive edip cesaretlendirmiş, Hz. Peygamber'in ümmetinden olmaları sebebiyle ahirette çok büyük mükâfatlara nail olacakları müjdesini onlara bu tür sembolik ifadelerle anlatmıştır.

el-Harakâni, sürekli nefis muhasebesi yapmış, iç dünyasında gerçekleştirdiği konuşmaları dışarı yansıtmış, civanmertlerini yetiştirirken bazı hususlarda doğrudan kendisinin öyle düşündüğünü söylemek yerine, kalbine gelen ilhamlardan bahsetmeyi tercih etmiş ve böyle bir metodu kullanarak mesajını daha geniş kitlelere ulaştırmıştır.

el-Harakâni, Hz. Muhammed'den sonra başka peygamberin, Kur'an'dan sonra başka vahyin gelmeyeceğini, ama kıyâmete kadar İlâhî ilhamların sâlih kulların kalplerine gelmeye devam edeceğini ifade etmiştir. O, içinden geçen bu düşünceleri civanmertleriyle paylaşarak onların da sâlih kullardan olmalarını istemiş ve talebelerine İslâm'a bağlılık ve adanmışlık ruhu aşılamıştır.

Kaynakça

- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Çağrı Yay., İstanbul, 1986.
- AÇIKEL, Yusuf, "Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir" Hadis mi?, Kelâm-ı Kibar mı?", *SDÜİFD*, Isparta, Yıl, 1998, Sayı: 5, (s. 173-200).
- ASLAN, Abdülğaffâr, "Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri", *SDÜİFD*, Isparta, Yıl, 2008/1, Sayı: 20, (s. 25-45).
- ATTÂR, Feridüddîn, (ö. 627/1230), *Evliya Tezkireleri*, Çev.: Süleyman Uludağ, Kabcacı Yayinevi, İstanbul, 2007.
- , *Tezkiyatü'l-Evliyâ*, (Nşr.: R. Nicholson), (I-II), Dünyâ-yı Kitâb, Tahran, 1370 hş.
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlâhiyat Vakfı Yay., İzmir, 2010.
- AYDINLI, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Sehâ Neşriyat, İstanbul, 1986.
- AZAMAT, Nihat, "Kâdiriyye", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 131-135.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yay., Ankara, 2009.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2010.
- ÇİFTÇİ, Hasan, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri) Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı (Çeviri-Açıklama-Metin)*, Şehit Ebü'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara, 2004.
- DE BRUIJN, J.T.P., "Kharakani, Abu'l-Hasan 'Ali b. Ahmad (d. 1033)", *Biographical Encyclopaedia of Sufis (Central Asia and Middle East)*, (Prepared by N. Hanif), Sarup and Sons, New Delhi, 2002.
- DEMİRCİ, Muhsin, "Gaybî Bir Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II) Tartışmalı İlmî Toplantı*, 11-12 Ekim 2003, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, (s. 79-95).
- EBU'L-HASAN HAKÂNÎ, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı, (Çeviri-Açıklama-Metin)*, Haz.: Hasan Çiftçi, Şehit Ebü'l-Hasan Harakânî Derneği Yay., Ankara, 2004.
- , *Nûru'l-'Ulûm*, Haz.: Şenol Kantarcı, Ankara, 1997.
- ERDOĞAN, Fahrettin, *Türk Ellerinde Hatıralarım*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1998.
- GÖK, Bilal, "Ebu'l-Hasan el-Harakânî ve Hacı Bektâş Velî: Aralarındaki Bağlar ve Anadolu'nun İslâmlaşmasına Katkıları", (Yayınlanmamış ilmî makale).
- HAMEVÎ, Yâkût b. Abdillâh, (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-Buldân*, (I-II), Beyrut, 1977.
- HÜCVİRÎ, Ali b. Osman Cüllâbî, (ö. 465/1072), *Keşfu'l-Mahcûb, (Hakikat Bilgisi)*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1982.
- İBN MANZÛR, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, (I-XV), Beyrut, 1990.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, (ö. 1365/1946), *Yeni İlm-i Kelâm*, Umran Yay., Ankara, 1981.
- KARA, Mustafa, "Fenâ", *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 333-335.

- KELÂBÂZÎ, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, (ö. 380/990), *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1979.
- KILIÇ, M. Erol, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 511.
- , "Sûfî Mütefekkirlerin 'Gayb'a Bakışları", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II) Tartışmalı İlmî Toplantı*, 11-12 Ekim 2003, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, (s. 301-306).
- KILIÇ, Sadık, "Kur'ân'da Gayb Âlemi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II) Tartışmalı İlmî Toplantı*, 11-12 Ekim 2003, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, (s. 39-53).
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet, Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999.
- KUŞEYRÎ, Ebû Kâsım Abdülkerim b. Havâzin, (ö. 465/1073), *er-Risâle (Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1991.
- ÖNGÖREN, Reşat, "Tasavvuf", *DİA*, İstanbul, 2011, XL, 122-124.
- RÂGİB, el-İsfahânî, (ö. 502/1108), *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Kahraman Yay., İstanbul, 1986.
- SAKLAN, Bilal, Kûtu'l-Kulûb'daki Tasavvufî Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *SÜSBE*, Konya, 1989.
- SCHIMMEL, Annemarie, *İslâmın Mistik Boyutları*, Çev.: Orhan Kocabıyık, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2001.
- SEYHAN, Ahmet Emin, "Ebu'l-Hasan el-Harakâni'nin İlim Anlayışı", *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa, May 2013, Volume 6 Issue 5, (p. 1049-1083).
- , "Ebu'l-Hasan el-Harakâni'de Kur'an Kültürünün Yansımaları", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 8/6 Spring 2013, (p. 641-664).
- , "Ebu'l-Hasan el-Harakâni'nin Nefsi Tezkiye Metodu", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara Turkey, Volume 9/2 Winter 2014, (p. 1335-1359).
- , "Ebu'l-Hasan el-Harakâni'nin Nefis Tezkiyesine Yaklaşımı", (Yayımlanmamış ilmi makale), *KAÜ Harakâni Dergisi*, (s. 1-20).
- , "Ebu'l-Hasan el-Harakâni'nin Sünnet Anlayışı", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 7, C: 7, Sayı: 13, Ocak-Haziran 2014/1, (s. 101-126).
- , "Ebu'l-Hasan el-Harakâni'nin Sünnete Bağlılığı ve Hadis Anlayışı", *JASSS, International Journal of Social Science*, Fransa, October 2013, Volume 6 Issue 8, (p. 551-588).
- , "Ebu'l-Hasan el-Harakâni'nin Tefekkür Anlayışı", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Ankara, Turkey, Volume 8/8 Summer 2013, (p. 2053-2071).

- , “Şehit Ebu’l-Hasan el-Harakâni’den Sarıkamış Şehitlerine İslâm’ın Cihat Ruhu”, (Yayınlanmamış ilmî makale), (s. 1-15).
- , “Tasavvufî Düşüncede İnsan Yetiştirme Yöntemleri (Ebu’l-Hasan el-Harakâni Örneği)”, (Yayınlanmamış ilmî makale), (s. 1-20).
- TANRIKORUR, Barihüda, “Mevleviyye”, *DİA*, Ankara, 2004, XXIX, 468-474.
- TURAN, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ötüken Yay., İstanbul, 2010.
- ULUDAĞ, Süleyman, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II) Tartışmalı İlmî Toplantı*, 11-12 Ekim 2003, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, (s. 272-298).
- , “Halvetiyye”, *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 393-394.
- , “Harakâni”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 93.
- UYANIK, Mevlüt, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması, (Gazzâlî Örneği)*, Araştırma Yay., Ankara, 2005.
- UZGUR, Yavuz Selim, *Anadolu’nun Kalbi Harakâni, Sûfi Kitap*, İstanbul, 2012.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, “İbn Sîna’da Din Felsefesi”, *AÜİFD*, Ankara, 1955, C. IV, Sayı: I-II, (s. 81-84).
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Gayba İmânın Dinî Temelleri”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II) Tartışmalı İlmî Toplantı*, 11-12 Ekim 2003, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, (s. 171-179).
- , “İlham”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 98-99.
- YAZICI, Tahsin-Uludağ, Süleyman, “Herevî Hâce Abdullah”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 222-226.
- YAZICI, Tahsin, “Ebû Ali el-Farmedî”, *DİA*, İstanbul, 1994, X, 90.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, (ö. 1361/1942), *Hak Dîni Kur’ân Dili, (I-IX+Fihrist)*, Eser Neşriyat, İstanbul, ts.
- YILDIRIM, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara, 2000.
- YILDIRIM, Enbiya, “Beyhakî ve Hadis Rivâyetinde Rüyaya Verdiği Değer”, *CÜİFD*, Sivas, 2001, C. 5, Sayı: 1, (s. 169-190).

Mevlâna Hâlid ve Şah Ğulâm Ali (Abdullah Dehlevî)

*Arthur BUEHLER** / *Çev. Mehmet ATALAY***

Öz: Bu makale; Şah Ğulâm Ali (vef. 1824, Delhi) ile onun en çok tanınmış müridi Ziyâüddin Hâlid Şehrîzûrî, yani, yaygın olarak bilinen adıyla Mevlâna Hâlid (vef. 1827, Şam) arasındaki kutlu bir gelecek bahşeden ilişkiyi incelemektedir. Mevlâna Hâlid, yaklaşık bir yıl boyunca Şah Ğulâm Ali'nin dergâhında kaldıktan sonra 1811 yılında Hindistan'dan ayrılıp Süleymaniye'ye (Irak) döndü ve daha sonra da Bağdat'da bir dergâh kurdu. Bir yılı biraz geçtikten sonra 1813 yılında, yüz önde gelen âlime icâzet verdi ve çok geçmeden de Nakşibendiyye tarikatının bir kolu olarak Nakşibendiyye-Hâlidîyye tarikatı Osmanlı İmparatorluğu içinde yayıldı. Bu makaleyi yazmadaki amacım; okuyucunun, Hindistan merkezli Nakşibendiyye-Müceddîyye geleneği ile Osmanlı merkezli Nakşibendiyye-Hâlidîyye geleneği arasındaki çeşitli dönüşüm ve devamlılık boyutlarını daha isabetli bir şekilde görmesini sağlayabilmektir. Bu teşebbüs de Şah Ğulâm Ali'nin yazılı mirasını ve maneviyat uygulamalarını derinlikli bir tetkike tabi kılmakla mümkün olmaktadır. .

Anahtar Kelimeler: Mevlâna Hâlid, Şah Ğulâm Ali, *Nakşibendiyye-Müceddîyye*, Nakşibendiyye-Hâlidîyye.

Mawlânâ Khâlid and Shâh Ghulâm 'Alî

Abstract: This article examines the auspicious relationship between Shâh Ghulâm 'Alî (d. 1824 in Delhi) and his foremost disciple, Diyâ'uddîn Khâlid al-Shahrîzûrî,

* Batı dünyasında Yohanan Friedmann ve J.G.J. ter Haar ile birlikte önde gelen Ahmed Farûki Serhendi uzmanlarından olan Prof. Dr. Arthur Buehler, Victoria University of Wellington'da (Yeni Zelanda) *Classics and Religious Studies* Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: art.buehler@vuw.ac.nz). Prof. Buehler, ayrıca, aşağıdaki kitabın yazarıdır: *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh* (35 no'lu dipnota bakınız). Bu makalenin ilk yayımlandığı yer itibarıyla tam künyesi şöyledir: Arthur Buehler, *Journal of the History of Sufism*, 5 (2006): pp. 65-79.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

commonly known as Mawlânâ Khâlid (d. 1827 in Damascus). After spending about a year with Ghulâm ‘Alî, Mawlânâ Khâlid left India in 1811, returning to Sulaymaniyya, Iraq, before establishing a Sufi lodge in Baghdad. More than a year later (in 1813) Mawlânâ Khâlid gave one hundred notable ulama permission to teach and the soon a new sub-lineage, the Naqshbandiyya-Khalidiyya, spread throughout the Ottoman Empire. My goal in writing this article is for the reader to better appreciate various transformations and continuities between the Indian Naqshbandiyya-Mujaddidiyya and the Ottoman Naqshbandiyya-Khâliidiyya. This is done through an in-depth examination of Ghulâm ‘Alî’s spiritual practices and writings.

Keywords: Mawlânâ Khâlid, Shâh Ghulâm ‘Alî, Naqshbandiyya-Mujaddidiyya, Naqshbandiyya-Khâliidiyya.

İktibas / Citation: Mehmet Atalay, “Mevlâna Hâlid ve Şah Ğulâm Ali”, *Usûl*, 16 (2011/2), 111 - 134.

Giriş

“Mevlâna Hâlid varlık bereketi ve kuvvetli manevi feyzi sayesinde burada bol lütuf ve ihsan buldu. Manevi kapasitesi diğer müritlerinkinden çok ileri bir düzeydeydi –ki böylesine değerli bir mücevher aramızda bulunsun! Şurası kesin ki Mevlâna Hâlid kendi memleketini bereketlendirdiği kadar yakınında ve sohbetinde bulunanlara da faydalı olmuştur. Onunla tanışmazdan önce onun kadar ilahi lütuf ve nimetlere kavuşmuş biriyle karşılaşmadım. Onun yardım, samimiyet ve sevgisinden herkes istifade etmelidir. Ahmed Farûki Serhendi [vef. 1624], Bâkibillah’ın [vef. 1603] en bahtiyar talebesi olduğu gibi Adem Benuri [vef. 1644] gibi bir zatın kendisinin en seçkin müridi olması da ayrıca onun için bir şans olmuştur.¹ Mevlâna Hâlid’in benim dostlarım arasında olmasıysa yine benim için ayrı bir bahtiyarlık vesilesidir. Ruhani yolculuğumuzdaki birliktelikte, bu gözde şahsiyetler arasında Mevlana Hâlid gibi bu denli feyiz veren herhangi bir kimse şimdiye kadar olmamıştır. Mevlâna

¹ Şu noktayı kaydetmek gerekir ki, Adem Benûri’nin tarikat dersi almaya başladığı aynı saat içinde *fenâ-i kalb* haline eriştiği söylenmektedir. Bkz.: Ğulâm Ali Dehlevî, *Şerhu Dürri’l-Maârif: Minhâcü’r-Râğibeyn ilâ Mektûbât-i İmâmi’l-Müttakîn İmâm-ı Rabbânî Müceddid-i Elf-i Sâni*, ed. Eyyûb Gencî, (Senendec, İran: İntişârât-i Kürdistân, 1997), p. 138.

Hâlid'in hizmetinden yana kıskançlık besleyenlerin kin ve düşmanlığını bertaraf edecek olan Allah'a tekrar tekrar hamdolsun."²

Mevlâna Hâlid'in şeyhi Şah Ğulam Ali (Abdullah Dehlevi)'nin (vef. 1824, Delhi), en önemli müridi hakkındaki saygı ve hayranlıkla dolu değerlendirmesi bu şekildedir. İki insan arasındaki bu uzun vadeli ilişki, 1806 senesinde Ziyâuddin Hâlid eş-Şehrîzûrî ya da yaygın olarak bilinen adıyla Mevlâna Hâlid (vef. 1827, Şam) hac sırasında bir dervişle karşılaşınca başlamış oldu. Mevlâna Hâlid bu dervişe mürit olmak istedi. Ama derviş, Mevlâna Hâlid'e rehberlik edecek zatın Hindistan'da bulunduğunu ve onu beklediğini söyledi. Yaklaşık dört yıl sonra –Şehrîzar bölgesinin en büyük yerleşim yeri olarak– Süleymaniye'de (Irak) Mevlâna Hâlid, Ğulam Ali'nin halifelerinden –yaygın olarak Derviş el-Azîmâbâdi olarak bilinen– Mirza Rahimullah Beg ile karşılaştı.³ Başka bir kaynağa göre,⁴ Şah Ğulam Ali, üç kişiyi Delhi'ye götürmek amacıyla Mirza Abdürrahim'i İran ve Irak'a gönderdi. Bu üç kişiden birincisi, böylesi bir durumda ne yapacağını bilmeyen Molla Nudşâhi idi. Dolayısıyla Mirza Abdürrahim, Hafız'ın *Dîvan*'ına 'danıştı'; buradan olumsuz bir işaret alınca, Mirza Abdürrahim ertesi gün tek başına Seyyid Abdullah Nâhiri'nin köyüne doğru yola çıktı. Ne var ki Seyyid Abdullah'ın seyahat edemeyecek derecede çok yaşlı olduğunu görünce bu kez Mevlâna Hâlid'in ikametgâhına yöneldi. Sonuçta her iki anlatıma göre Mevlâna Hâlid, Mirza Abdürrahim ile karşılaştıktan sonra alelacele Delhi'ye hareket etti. Mevlâna Hâlid; yaklaşık bir yıl kadar sonra Lahor ve Delhi arasında, vefat etmezden az önce Kâzi Senâullah Pânîpatî (vef. 1810) ile karşılaşmış Delhi'ye ulaştı.⁵ Mevlâna Hâlid önceleri Ahmed Farûki Serhendi'nin fikirlerini kabul etmiyordu; ancak, Müceddidî silsilesinden ilahi bir aydınlanmaya (işrak-ı ilahi) nail olduktan sonra Serhen-

² Ğulam Ali Dehlevi, *Mekâtib-i Şerîfe*, ed. Muhammad Ra'ûf Ahmad Râfet Müceddidî, (İstanbul: İhlâs Vakfı, 1989), p. 227. Şuradaki paralel bir pasajla karşılaştırınız: Ğulam Ali Dehlevi, *Melfûzât-ı Şerîfe*, ed. Ğulam Muhyiddîn Kusûrî, Urduca terc. İkbâl Ahmed Fârûkî, (Lahore: Mektebe-yi Nebeviyye, 1978), p. 113.

³ Abdülmecîd Muhammed b. Muhammed el-Hânî, *al-Hedâiku'l-Verdiyye fi Ecillâi's-Sâdâti'n-Nakşibendiyye* (Şam: Dârü'l-Beyrûtî, 1997), s. 658.

⁴ İranlı şeyh Masûm Nakşibendî tarafından şahsıma, Arizona'da (ABD) 30 Aralık 2004 tarihinde aktarıldı.

⁵ Ibid., p. 660. Bu metin, –makalemiz içinde dikkate aldığımız sözel kaynağımızın zikrettiği isim yerine– Mevlevî Senâullah en-Nakşibendî'yi zikretmektedir.

di'nin *Mektûbât*'ının bir Arapça tercüme nüshasını büyük bir hevesle temin etti.⁶ Delhi'de Şah Ğulâm Ali'nin gözetiminde toplam dokuz ya da on aylık müritlik süresinin⁷ ilk beş ayından sonra küçük velâyet (*velâyet-i suĝrâ*) mertebesine ulaştı.⁸ Mevlâna Hâlid büyük velâyet (*velâyet-i kübrâ*) mertebesini elde edince Şah Ğulâm Ali ona Nakşibendî, Kâdirî, Çeştî, Sühreverdi ve Kübrevî tarikatlarında mürit eğitimi faaliyetleri için koşulsuz izin (*icâzet-i mutlakâ*) verdi.⁹ Kaynaklardan birinin ileri sürdüğüne göre Mevlâna Hâlid'e –Irak'a geri döndükten sonra– (muhtemelen önceki icazete ek olarak) bir icazet (daha) verilmiştir. Buna göre Şah Ğulâm Ali, Mevlâna Hâlid'e; Hadis, Tefsir, Tasavvuf ve zikir (*ahzâb ve evrâd*) nakletme icazeti yanında yukarıda adı geçen tarikatları talime dair tam ve şartsız icazet verme konusunda Nakşibendî şeyhlerinden manevi işaret almıştır.¹⁰ Öyle anlaşılmaktadır ki Mevlâna Hâlid Delhi'de iken kendisinden ilim tahsil ettiği diğer dini sima, Şah Veliyyullah'ın

⁶ Ğulâm Ali Dehlevî, *Mekâtib-i Şerîfe*, p. 88. Mevlâna Hâlid'in hangi tercümeyi kullandığı belirsizdir. Arapça bir tercüme nüshasının bir zamanlar Bağdat Evkaf Kütüphanesinde bulunduğunu biliyoruz: *Ta'ribü'l-Mektûbâtî's-Sûfiyye*, terc. Yûnus Nakşibendî. Belirtmek gerekirse, Muhammed Murâd Şâmî (vef. 1132) tarafından yapılan başka bir tercüme de vardır. Bkz.: İkbâl Müceddidî, “önsöz,” Muhammed Saîd Ahmed Müceddidî, *el-Beyyinât: Şerhu Mektûbât*, cilt: 1, (Gucranvala, Pakistan: Ta'zîmu'l-İslâm, 2002), s. 58-61. *Mektûbât* Arapçaya tam olarak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında (yaklaşık olarak 1898 tarihinde, Mekke'de) Muhammed Murâd el-Menzilevî el-Kâzânî tarafından tercüme edilmiştir: Muhammed Murâd el-Menzilevî el-Kâzânî, *Mektûbât: ed-Düreru'l-Meknûnâtü'n-Nefise*, 2 cilt, (İstanbul: Mektebetü'l-Mahmûdiyye, tarihsiz).

⁷ Abdülĝanî Müceddidî, “Halât-i Hazret Şâh Ğulâm Ali Dehlevî,” Urduca terc., Muhammed İkbâl Müceddidî, (Ek-1), *şurada*: Ğulâm Ali Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî*, Urduca terc., Muhammad İkbâl Müceddidî, (Lahore: Urdu Science Board, 1983), p. 615'de dokuz ay kaldığı; Ğulâm Ali Dehlevî, *Mekâtib-i Şerîfe*, p. 88'deyse on ay kaldığı söylenmektedir.

⁸ Bkz.: İbrahim Fasîh el-Baĝdâdî, *el-Mecdü't-Tâlid fî Menâkib-i Şeyh Hâlid*, (şurada): Ğulâm Ali Dehlevî, *Mekâtib-i Şerîfe*'de, p. 248'den sonra gelen bölümün 7'nci sayfası. Metin tam olarak şunu söylemektedir: “Mevlâna Hâlid, *huzûr* ve *müşâhade* makamına ulaştı.”

⁹ Ibid ve şu kaynak: Muhammed Emîn el-Kürdî, *el-Mevâhibü's-Seniyye fî Ecillâi's-Sâdati'n-Nakşibendiyye* (Şam: Dârü'l-Hirâ, 1996), pp. 229-232.

¹⁰ İbrahim Fasîh el-Baĝdâdî, *el-Mecdü't-Tâlid*, pp. 7-8; el-Hânî, *el-Hedâiku'l-Verdiyye*, pp. 665-667.

oğlu Şah Abdülaziz Muhaddis (vef. 1823, Delhi) olmuştur. Mevlâna Hâlid, Şah Abdülaziz Muhaddis'den, sahih kabul edilen *Kütüb-i Sitte* kitaplarından hadis anlatma icazeti almıştır.¹¹ Mevlâna Hâlid'in şeyhinden aldığı icazet belgesinin metni aşağıdaki gibidir:

“Allah’a hamd ve Rasûlüne salât ve selamdan sonra, Abdullah Nakşibendî Müceddidî nâmındaki bu fakir (Allah af ve merhamet eylesin) şunu açıklamak ihtiyacını hissetmektedir ki kâmil âlimlerden ve mutlak hakikati arayan eşsiz değerdeki kimselerden olan Hoca Hâlid Nakşibendî (Allah onu mübârek kılsın), tarikat sülûkunu ve zikir derslerini tamamlamıştır. Kürdistan diyarından kalkıp bu fakire geldikten sonra on ay süren bir halvet tecrübesi yaşamıştır. Büyük bir gayret sarf etmek suretiyle ve sekerât hallerine de kapılmamaya özen göstererek sülûkunu tamamlamıştır. Allah Tebâreke ve Teâlâ’ya sonsuz hamd-ü senâlar olsun ki, ilahi yardım ve meşâyih-i kirâmın (Allah hepsine rahmet eyleye) tavassutu vesilesiyle Mevlâna Hâlid *marifetullah* yolu üzerinde adım adım ilerlemiştir. Emir âleminin latifelerini tasfiye ederek kalp itmi’nânı ve Allah’ın huzurunda bulunduğuna dair sürekli şuur (*yâddaşt*), *fenâ fillah* ve *bekâ billah* makamlarına ulaşmış ve nefis sınırlarının ötesine geçme (*bî-hôdîhâ*) tecrübeleri edinmiştir. Halk âleminin latifelerinde (*nefs* ve *kalb*) sülûk etmenin nurlarını gerçekleştirdiği gibi –Müceddid’in [Ahmed Farûki Serhendi] (Allah Teâlâ mübarek eylesin) huzurunda sülûk edilen yolda– diğer bütün latifeler cem edildiğinde tecrübe edilen hal ve keyfiyetleri tecrübe etmiştir. İç âlemi aydınlanmış ve seyr-i sülûkta kemâl derecesinden kemâlât bahşetme mertebesine yükselmiştir. Müridân terbiyesi için kendisine icazet verdim. Bu yolda [Nakşibendiyye-Müceddidiyye] âdet olduğu üzere, kendisine; Kâdiri, Çeştî, Sühreverdî ve Kübrevî (Mevlâ cümlesini mübarek eyleye) tarikat sisilelerinin öğretilerini aktarmasına da müsaade ediyorum. Eli elimdir. Şeyhlerimin gerçek anlamda vekili ve halefidir. Rızası rızamdır ve ona muhalefet eden bana muhalefet etmiş olur.¹² Her daim Allah’ı hatırlaya (*zîkr*), Allah’ın birliğini isbat eyleye, Mele-i âlâ karşısında daima yüce âlemleri murâkabe eyleye, Sünnet-i Seniyyeye ittiba edip bidatlerden sakına ve Allah’ın iradesine teslim

¹¹ Ibid.

¹² Metinde, aynı anlama hizmet eden iki kelimenin (*rızâyi îşân*) olmadığını kaydetmeliyiz.

olmasıyla ilgili yine Allah'ın onu tam bir gönül huzuruna (itmi'nan) erdirmesi için Yüce Rabbine olan güvenini devam ettirmede sabırlı ola. Yeni başlayanlar da dâhil olmak üzere bu yolun bütün yolcularına, Yüce Allah'ın ihsan ettiği vesileleri kullanarak Tefsir, Hadis ve Tasavvuf ilimleri talim eyleye. Allah ona daima muvaffakiyet ihsan eyleye!"¹³

Mevlâna Hâlid 1811 yılında Hindistan'dan ayrıldı ve Bağdat'da bir tasavvuf dergâhı kurmadan önce Süleymaniye'ye gitti. Bir yıldan daha fazla bir zaman sonra (1813'te) yüz önde gelen ulema kendisinden tedris icazeti aldı.¹⁴ Daha sonraki yıllar içinde Mevlâna Hâlid, mübtedi düzeyindeki yüz bin ulema arasından beş yüz kadarını yetiştirmeye muvaffak oldu.¹⁵ "Mevlâna Hâlid'in manevi feyzinden istifadeyle yüz binlerce insan kalp ve gönül huzuruna erdi. el-Kazâkî'nin anlattığına göre bu insanlar Mevlâna Hâlid'in kalp huzuru ve ilahi cezbelerinden öylesine etkilenip istifade ettiler ki böylece eskiden işledikleri bidatlerden de arınmış oldular."¹⁶ Mevlâna Hâlid, Abdülkâdir Geylânî'nin torunlarından Seyyid Ahmed ile Seyyid İsmail Medeni'yi Şah Gülâm Ali'ye gönderdi.¹⁷ Genel olarak, hem Mevlâna Hâlid'in şeyhi Şah Gülâm Ali'nin hem de günümüzdeki ilim adamlarının üzerinde ittifak ettikleri nokta odur ki, yeni teşkilatlanmış bir yapı olarak Hâlidîyye kolu ve yolu bizzat Mevlâna Hâlid sağ iken çok hızlı bir şekilde yayılmıştır. Butrus Abu-Manneh, Mevlâna Hâlid'in

¹³ Hasan Şükrî, *Menâkib-i Şemsi's-Şumûs* (İstanbul: yayınevi yok, 1302), pp. 141-144. Farsça orijinal nüsha ile Osmanlıca tercüme nüsha arasında tercüme serbestisi olgusunun getirdiği belli başlı bazı farklar vardır. Örneğin, -ulema arasında kâmil seviyeye ulaşmış olan âlim, 'kâmil âlim' diye tercüme edebileceğimiz- 'sermed-i ulemâ' ifadesi Osmanlıca nüshada 'kutb-i dâireti'l-irşâd (irşad dairesinin kutbu, merkezi)' şeklinde tercüme edilmiştir. Bu ifade de Mevlâna Hâlid'e 'kılavuzluk kutbu, merkezi' şeklinde özel bir konum isnad etmektedir. Aynı zamanda şuna dikkat ediniz ki orijinal nüshada yer almayan 'rabita' Osmanlıca tercüme nüshaya mütercim tarafından ilave edilmiştir. Mütercim bu kavramı 'zikir' ve 'murâkabe' kavramları arasında konumlandırmaktadır. Bu arada, bu dipnotta zikrettiğim kaynağın bir kopyasını büyük bir lütüfkârlıkla tarafıma temin ettiğinden dolayı Profesör Abu-Manneh'e müteşekkir olduğumu belirtmeliyim.

¹⁴ Gülâm Ali Dehlevi, *Şerhu Dürri'l-Maârif*, p. 152.

¹⁵ Gülâm Ali Dehlevi, *Mekâtib-i Şerife*, p. 50.

¹⁶ Ibid., p. 228.

¹⁷ Ibid., p. 25.

kırk günlük inziva (çile) ve rabıtayı teşvik etmek suretiyle Hâlidî dergâh ve yolunu nasıl bilinçli bir şekilde yaydığından söz etmektedir. Mevlâna Hâlid'in hem kendisinin hem de döneminin siyasi ve iktisadi belirsizlikleri dolayısıyla müritlerini uzun bir süre gözetim altında tutamayacak olduğu gerçeğini dikkate alırsak, çile ve rabitanın hem etkili hem de yoğunluklu önlemler olduğunu teslim etmeliyiz.¹⁸ Mevlâna Hâlid'in Şam'a hicret etmesinden beş yıl sonra 1827'deki vefatına kadar Hâlidîye kolu, merkez olarak Şah Ğulam Ali'nin Delhi'deki dergâhında varlığını sürdüren Müceddidî 'akran'ından hayli farklı bir şekilde kuvvetli ve başarılı bir tarikat haline gelmişti.

Bu noktadan itibaren makalemiz; Şah Ğulam Ali'nin tasavvufi yaklaşımlarını ve Mevlâna Hâlid'in tasavvufi öğretilerinin şekillendiği çevreyi ele alacaktır. Hâlidîye kolunun özgün yapısı ve niteliği bu çalışmanın kapsamı dışında olmasına rağmen bu makaleyi yazma amacım, Hindistan kaynaklı Nakşibendiyye-Müceddidiyye kolu ile Osmanlı coğrafyasında intişar etmiş Nakşibendiyye-Hâlidîye kolu arasındaki çeşitli dönüşümleri ve devamlılık unsurlarını okuyucunun daha esaslı bir şekilde görmesini sağlamaya çalışmaktır.

Şah Ğulam Ali'nin Biyografisi

Şah Ğulam Ali'nin babası Şah Abdüllatif, Hz. Ali'nin torunuydu ve kendisine Kâdirî, Çeştî ve Şettârî tarikatları talimi yapan Şah Nâsirüddin Kâdirî Dehlevî'nin müridiydi. Delhi yakınlarındaki Pencab'ın Batala mintikasında yaşayan ailenin Şah Fazluddin Kâdirî Batâlavî ile irtibat ve yakın ilişkisi vardı.¹⁹ Ğulam Ali 1156/1743 yılında Batala'da doğmuştu.²⁰ Annesi ona Ab-

¹⁸ Butrus Abu-Manneh, "Khalwa and Râbita in the Khâlidî Suborder" in Marc Gaborieau, Alexandre Popovic & Thierry Zarcone, eds., in *Naqshbandis: Cheminements et Situation Actuelle d'un Ordre Mystique Musulman* (Istanbul/Paris: Éditions Isis, 1990), pp. 291-293.

¹⁹ Muhammad Raûf Ahmed Râfet Müceddidî, *Cevâhir-i Aleviyye* (Urduca terc.) (Lahore: Naval Kaşûr Kîn Printing Works, 1914), pp. 139-140.

²⁰ Bkz.: Ğulam Alî Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî*, p. 217, dipnot: 564. Burada İkbâl Müceddidî Şah Ğulam Ali ile ilgili olarak zikredilen çeşitli doğum tarihlerini ele almakta ve tartışmaktadır. Fused de verdiğimiz tarihi benimsemektedir. Bkz.: W. E. Fused, *The Shaping of Sufi Leadership in Delhi: The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya, 1750-1920*, Ph.D dissertation, University of Pennsylvania, 1981, p. 193, dipnot: 2.

dülkâdir adını vermeyi arzu etmişken, babası, Ali, amcasıysa onu Abdullah diye adlandırmak istemişti.²¹ Kendi yazılı metinlerinde Şah Ğulâm Ali, ekseriya, ‘Ğulâm Ali diye bilinen fakir Abdullah’ adını kullanmıştır. Hint alt kıtasında genellikle Şah Ğulâm Ali Dehlevi diye bilinmektedir. 18 yaşına geldiğinde babası, kendi şeyhi Şah Nâsirüddin Kâdiri Dehlevi tarafından tarikat eğitimi görmesini istemişti; ne ki, Şah Ğulâm Ali Delhi’ye geldiğinde aynı gün içinde Nâsirüddin’in vefat etmiş olduğunu öğrendi.²²

Şah Ğulâm Ali, on sekiz yaşından yirmi iki yaşına kadar klasik dini ilimler eğitimi aldı. Öğretmenlerinden bazıları şunlardır: Muhammed Masum’un üçüncü göbekten torunu Muhammed Zübeyr Serhendi’nin (vef. 1740, Serhend) halifeleri olarak Ziyâullah ve Abdülâdil, Mîr Dard (vef. 1785), Fahrüddin Çeştî (vef. 1784), Şah Nânû Meczûb ve Ğulâm Sâdât Çeştî.²³ Şah Ğulâm Ali, Şah Veliyyullah’ın oğlu Abdülaziz ile *Sahîhu’l-Buhârî* okuduktan sonra,²⁴ yirmi iki yaşındayken Mirza Cân-ı Cânân (suikast sonucu vefâtı: 1781) ona eğitim verdi. Takip eden on altı yıllık zaman zarfında manevi kılavuzu yani şeyhiyle Hadis ve Tefsir okumaya devam etti.²⁵ Bu sıradışı bir tarikat talimiydi, çünkü Mirza Cân-ı Cânân, Şah Ğulâm Ali’yi Kâdiri tarikatına intisab ettirdi fakat bu yeni müride Nakşibendiyye-Müceddidiyye uygulamalarını ona görev olarak verdi.²⁶ Sonraları Şah Ğulâm Ali bu uygulamasını, atalarının büyük çoğunluğunun Kâdiri olması ve bir kimse herhangi bir tarikata girse de Müceddidî kolunun yöntemlerini kullanmaya devam edebilmesinin mümkün olmasıyla açıkladı.²⁷ On beş yıl sonra Ğulâm Ali, şartsız bir tedris izni almış

²¹ Raûf Ahmed Râfet Mujaddidî, *Cevâhir-i Aleviyye*, p. 140.

²² Ibid.

²³ Abdülĝani Müceddidî, “Halât-i Hazret Şâh Ğulâm Ali,” p. 571.

²⁴ Abdülhayy el-Hüsna, *Nüzhetü’l-Havâtir*, vol. 7, p. 365.

²⁵ Raûf Ahmed Râfet Müceddidî, *Cevâhir-i Aleviyye*, p. 141.

²⁶ Abdülĝani Müceddidî, “Halât-i Hazret Şâh Ğulâm Ali Dehlevi,” p. 572.

²⁷ Ğulâm Ali Dehlevî, *Şerhu Dürri’l-Maârif*, p. 126. Şah Ğulâm Ali’nin kelimeleriyle söylersek, “Nakşibendiyye-Müceddidiye yolunda dört nehir vardır. İki Nakşibendiyye yolundan, bir tanesi Kâdiriyye yolundan, bir nehir de –yarı yarıya– Çeştiyye ve Sühreverdiyye yollarından neşet etmektedir. Bkz.: Ibid., p. 236. Ğulâm Ali mektuplarında Çeştiyye yoluna yönelik nasıl özel bir ilgi ve sevgisinin olduğunu belirtir. Bkz.: Ğulâm Ali Dehlevi, *Mekâtib-i Şerife*, p. 91. Ayrıca, Hindulara yönelik talimlerde Müceddidî yöntemlerin başarıyla kullanıldığına dikkat ediniz. Bkz.:

oldu (*icâzet-i mutlaka*). Sonraki yıl hocası vefat etti ve Ğulam Ali onun baş halifesi/halefi oldu (*seccâde nişîn*). Naîmullah Berâicî (vef. 1803) Kâzi Senâullah Pânipâtî'yi halifelige geçirmeyi arzulamış ve Ğulam Ali'nin halifelğine karşı bir bakıma onu rakip göstermiştir.²⁸

Şah Ğulam Ali, şeyhinin hâlâ Çitli Kabar olarak bilinen bölgedeki türbesinin civarında bir dergâh inşa etti. Mirza Cân-ı Cânân'ın türbesi, ona bir otorite zemini sağlıyordu ve Şah Ğulam Ali de bu durumun pekâlâ farkındaydı.²⁹ Bu tasavvuf dergâhında daimi olarak 'ikamet' etmekte olan yaklaşık iki yüz kişi vardı; Cuma günlerinde ve bazı özel zamanlarda bu sayı muhtemelen ikiye katlanıyordu.³⁰ Kaynaklar Şah Ğulam Ali'yi 'özellikle takva sahibi bir Müslü-

R.K. Gupta, *Yogis in Silence: The Great Sufi Masters* (Delhi: B.R. Publishing Corporation, 2001); Thomas Dahnhardt, *Change and Continuity in Indian Sufism: A Naqshbandi-Mujaddidi Branch in the Hindu Environment* (Delhi: D.K. Printworld, 2002). Fazl Ahmed Hân Râipûri'nin (vef. 1907, Raipur) öğrencisi Mahâtma Srî Saksenâ Mahârâc (vef. 1931, Fatehgarh) bir Hindu tarikatı tesis etmiştir. *Daughter of Fire* (Rockport, MA : Element Books, 1993) başlıklı kitabın yazarı Irina Tweedie, -şeyhi Fazl Ahmed Hân olan-Abdülġani Hân'ın (vef. 1867-1953) öğrencisi Srî Radha Mohan Lal Jî (vef. 1966, Kanpur) gözetiminde manevi eğitim görmüştür.

²⁸ Ğulam Ali Dehlevî, *Makâmât-ı Mazhari*, p. 159. Müteveffa Hâlid Ahmed Nizâmî'nin kütüphanesinde Şah Ğulam Ali ile Naîmullah arasındaki çekişme ve husumete gönderme yapan bir belgenin varlığı sözkonusudur. Bkz.: Fusfeld, "The Shaping of Sufi Leadership in Delhi," p. 153.

²⁹ Ğulam Ali Dehlevî, *Şerhu Dürri'l-Maârif*, p. 91. Burada Şah Ğulam Ali, Semerkand'dan gelen Çitli Kabar ziyaretçilerine kendisinin böylesi bir ilgiye lâyık olmadığını, ziyaretçilerin asıl Mirza Cân-ı Cânân'ın manevi huzuruna gelmiş olduklarını söylemektedir.

³⁰ Şurada: Abdülġani Müceddidî, "Halât-i Hazret Şâh Ğulam Ali Dehlevî," p. 573. Zikrettiğimiz bu kaynak, sözkonusu dergâhta daimi olarak yaşayan iki yüz kişi olduğunu söylemektedir. Bu rakam, şu kaynakça da tasdik edilmektedir: Raûf Ahmed Râfat Müceddidî, *Cevâhir-i Aleviyye*, p. 141. Ahmed Han'ın dediğine göreyse, sözkonusu dergâhta daimi olarak yaşayan müritlerin sayısı 500 rakamına baliğ idi ve bu insanların geçim sorumluluġu Şah Ğulam Ali tarafından ifa ediliyordu. Bkz.: Ahmed Han, *Âsâru's-Senâdid*, p. 465'ten aktaran: Muhammad Umar, *Islam in Northern India During the Eighteenth Century* (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1993), p. 87. Beş yüz rakamı muhtemelen abartıdır.

man' olarak tasvir etmektedirler. Dergâhı sık sık ziyaret eden bir sima olarak Seyyid Ahmed Han, Şah Ğulâm Ali hakkında şunları söylemektedir:³¹

“Şurası bir hakikattir ki onun kadar *muhabbetullah* sahibi bir başka şeyh yoktu. . . Şeriat ahkâmından kıl kadar sapmadı. . . Şüpheli şeyleri hediye olarak almaktan kaçınırdı. Bir keresinde, Şeriat'a ve Sünnet-i Nebeviyyeye kuvvetle sarılmayan birine çok kızdı ve huzuruna gelmesine müsaade etmedi.”³²

Naîmullah yerine Şah Ğulâm Ali'nin seçilmesinin sebebi, muhtemelen, malum dergâh çevresinde yaşayan ve oradan gelip geçen yüzlerce insana yardımcı olabilme, onları destekleyebilme yeteneğiydi. Bu yardımcı olma işlevi, basit bir 'para toplama' işleminden hayli farklı bir tarzda gerçekleştirilmekteydi. Kaynaklar; Şah Ğulâm Ali'nin, dergâha destek amaçlı bağışları kabul ederken nasıl büyük bir titizlik ve dürüstlük içinde olduğunu özellikle kaydetmektedirler. Bu dergâha yapılacak yardımlar, vakıf gelirleri kapsamına girme ihtimalini devre dışı bırakmak adına düzenli olmamak, bağışların talebe binaen olmaması ile servetini ve mallarını ancak meşru yoldan kazanmış olan kimselerden kabul edilmesi gibi şartlara bağlıydı.³³ Dergâhın uhdesine bir para takdimi ya da intikali sözkonusu olduğunda Şah Ğulâm Ali o paradan fakirlere verilecek miktarı (yani o paranın *zekâtını*) hesaplayıp ayırır ve geri kalan miktarı kendisi de dâhil olmak üzere dergâhta yaşayan insanlara dağıtırdı.³⁴

Açıkça belli olmaktadır ki Şah Ğulâm Ali, gece nafile ibadetleri (*teheccüd*) ifa eder, sonrasında da tefekkürle, zikirle meşgul olur ve Kur'an okurdu. Sabah

³¹ Bu paragraf şu kaynağa dayalıdır: Abdülġanı Müceddidî, “Halât-i Hazret Şâh Ğulâm Ali Dehlevî,” pp. 573-575.

³² Ahmed Han, *Âsâru's-Senâdid*, p. 467'den çevirinin ve (buraya) ilk atfın yapıldığı yer: Muhammad Umar, *Islam in Northern India*, p. 148, dipnot: 361.

³³ Raûf Ahmed Râfet Müceddidî, *Cevâhir-i Aleviyye*, pp. 144-146. Burada yazar, istenmeden gelen bağışları tetikleyen bir olayı da anlatmaktadır (pp. 141-2). Şayet şüpheli karakterli bir şahıs yiyecek bağışlarsa bu yiyecek mahallenin fakirlerine dağıtırdı.

³⁴ Ğulâm Ali Dehlevî, *Melfûzât-ı Şerife*, pp. 161-162.

namazından sonraysa *işrak* (güneş bir-iki mızrak boyu yükseldikten sonra yapılan bir nafil ibadet) vaktine kadar grubuna murakabe egzersizleri yaptırdı.³⁵ Öğle yemeği vaktine kadar daha küçük gruplar halinde müritleriyle bir araya gelir ve daha sonra daha geniş bir dinleyici topluluğuna tefsir ve hadis dersleri verirdi. Öğle yemeğinden sonra biraz uyur (*kaylûle*), uyandıktan sonra Mevlâna Abdurrahman Câmî'nin *Nefehâtü'l-Ûns* kitabını yahut Ebu Necîb Sühreverdî'nin *Âdâbu'l-Mürîdîn* kitabını mütalaa eder ve sonrasında da – yine– Tefsir ve Hadis dersi anlatırdı. Öğle namazından sonra Ahmed Farûki Serhendi'nin *Mektûbât*'ı ve Şihabuddin Sühreverdî'nin *Risâletu'l-Kuşeyriyye*'si gibi tasavvuf klasiklerini öğretirdi.³⁶ Gün sonuna doğru (akşam namazına kadar) geniş bir mürit halkasıyla *hatm-i hâcegân* virdini ifa eder, akşam namazından sonraysa özel müritleriyle görüşmeler yapardı.³⁷ Ölümünden önce, Hz. Peygamber'in Büyük Delhi Camii'nde saklanan emanetlerinin cenazesine getirilmesini istemişti. Cenaze namazı kılındığında bu emanetler nâşî üstünde gezdirildi.³⁸

Ahmed Farûki Serhendi'nin soyundan gelen Ebû Saîd (vef. 1835), Çitli Kabar'da *seccâde nişîn* olarak Şah Ğulam Ali'ye halef oldu.³⁹ Haleflik konusunda, bir nesil öncesindeki gibi bir belirsizlik olmadı. Ebu Said, Şah Ğulam Ali'den, işlerini oğlu Ahmed Saîd'e bırakıp mümkün olduğu kadar erken bir vakitte

³⁵ Müceddidî yolun tasavvuf dersleri şurada ele alınıp incelenmektedir: Arthur Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Shaykh* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1998).

³⁶ Şah Ğulam Ali'nin konuşma ve mektuplarında zikredilen diğer tasavvufi eserler, Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmiddîn*'i ile Ebu Bekir Muhammed el-Kelâbâzî'nin *Taarruf li-Mezheb-i Ehli't-Tasavvuf*udur. Bkz.: Ğulam Ali Dehlevi, *Mekâtib-i Şerîfe*, pp. 22, 26. Şah Ğulam Ali geleneksel tasavvufi bilgi disiplininin önemini öylesine vurgulamıştır ki bu disiplini Tefsir ve Hadis'in hemen akabinde konumlandırmıştır. Bkz.: *Ibid.*, p. 99.

³⁷ Fritz Meier bu virdi şurada incelemektedir: Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqshbandiyya* (Istanbul: Franz Steiner, 1994).

³⁸ AbdülĞani Müceddidî, "Halât-i Hazret Şâh Ğulam Alî Dehlevî," p. 597.

³⁹ 1810 yılında Çitli Kabar'a gelmezden önce Şah Dergâhî'nin tasavvuf dergâhında 'umarsız' bir *seccâde nişîn* idi. Şartsız icazetini ancak 1815 yılında aldı. Öte yandan, Mevlâna Hâlid, bu icazeti almazdan önce (de) Ebu Saîd'in teveccühünden istifade etmişti. Bkz.: Ebû Saîd, *Hidâyetü't-Tâlibîn*, edisyon ve Urduca tercüme: Ğulam Mustafa Hân, (Karachi: Educational Press, 1965), pp. 74, 132-134.

Çitli Kabar'a gelmesini isteyen acil bir mektup aldığında Luknov'daydı. Mektup, aynı zamanda, Ahmed Farûki Serhendi'nin ruhaniyetinin bu yöndeki tavsiyesine dayandığını beyan etmekteydi.

Ebu Saîd artık mevcut bir müesseseyi idare etmek gibi bir vazife üstlenmişti. Bu vazifedeki başarısı, Şah Ğulâm Ali'nin talebeleri de dâhil olmak üzere aşağıda zikredeceğimiz önde gelen dini simaların fikir birliğine dayanmaktaydı: Ahmed Yâr, İbrahim Beg, Mîr Hurd, Mevlevi Azîm, Mevlevi Şîr Muhammed ve meşhur hadis müderrisi ve Şah Veliyyullah'ın oğlu Abdülaziz.⁴⁰

Şah Ğulâm Ali Ve Delhi'deki Siyasi Atmosfer

On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru Delhi'de zirveye çıkan siyasi karmaşa (zayıf Moğol hükümdarını kontrol altına almayı amaçlayan şiddet içerikli bir dizi mücadele), İngilizler 1803 yılında Marata Hindularını [Hindistan'ın Orta-Batısında meskûn Hindu halk] yenip bölge üzerinde askeri kontrol sağladıktan sonra sona ermiş oldu. Bundan sonraki yirmi beş yıl içinde İngilizler Moğol imparatoru adına Delhi'yi kontrol ve idare etmeye çalıştı. Bu gelişme İngilizler için, Hindistan'ın İngiliz denetimindeki diğer bölgelerinde uyguladıkları Doğu Hindistan Birliği (East India Company) kanunlarını dayatmak yerine, geleneksel İslam hukukundan istifadeyle bir bölgeye hükümet etme deneyimi teşkil ediyordu. 1807 yılında İngiliz 'kayyum' Seton; Şah Veliyyullah'ın oğlu ve hem Şah Ğulâm Ali hem de Mevlâna Hâlid'in hadis hocası ve Delhi'nin önde gelen bir din âlimi olarak Şah Abdülaziz ile tanıştı. Bu andan sonra Seton kendi siyasi konumunu Şah Abdülaziz'e destek sağlama amacına yönelik olarak kullanmaya çalışmıştır.⁴¹

Bu yeni siyasi çevrede Şah Ğulâm Ali, Rohilkhand bölgesi Peştunları için manevi bir lider olmaya devam etti; ama, bu Peştunların bir zamanlar Moğol siyasi yapısında etkili olmuş bir grup olarak herhangi bir siyasi 'hamle' gücü artık kalmamıştı. Mirza Cân-ı Cânân ve Şah Ğulâm Ali gibi sufi şeyhler varlıklı ve güçlü kimselerle yakınlık kurmaktan kaçınırlardı; işte tam da bu bağımsız

⁴⁰ Ibid., pp. 126-130.

⁴¹ Abdülaziz çok az bir ihtiyacı olduğunu söylese de Seton dolaylı olarak ailesine yardımcı olmaya çalışmıştır. Bkz.: Fوسفeld, "The Shaping of Sufi Leadership in Delhi," pp. 27-28. O zamanlar Delhi nüfusunun yaklaşık olarak %35 ila %40 arasında bir kısmı Müslümandı. Bkz.: Ibid., p. 35, dipnot: 1.

tutumları sayesinde yöneticilere nasihatlerde bulunmak suretiyle Müslüman toplumu daha ileriye götürme imkânına sahip oluyorlardı. O dönemde Şah Ğulam Ali için bu kapı 1803 yılında İngiliz yöneticiler tarafından kapanmış olsa da, cemaatini yönlendirmeye ve huzuruna gelenleri eğitmeye devam edebilmişti.

Sözde Moğol hükümdarı olan Şah A'lâm II, 1803 yılında Britanya'nın 'koruması' altına girdiğinde Şah Ğulam Ali Britanyalılara hayli düşmansı bir tavır içindeydi –örneğin, Şah Ğulam Ali; Şah Abdülaziz'in, Müslümanların Britanyalıların yönetiminde devlet hizmetine girmesine izin veren fetvasına muhalifti. Şah Ğulam Ali; Şah Abdülaziz'in, yeğeni olan Mevlevî Abdülhayy'ın İngiliz idaresinde müftü olarak görev almasına izin vermesine son derece karşıydı. Şah Ğulam Ali öğrencilerini yetiştirmeye çaba harcayarak ve tefekkür ve teemmül ile uğraşarak fakir ve mütevacı bir hayat yaşaması gerektiğini düşünüyordu.⁴²

1811 ile 1819 yılları arasında tahakkuk ettiğini tahmin ettiğimiz bir zamanda Şah Ğulam Ali, Delhi polis şefi (*kôtvâl*) Nevvâb Nizamuddin için düzenlenen bir törene Fatiha okuması için davet edilir. O sırada Delhi'de ikamet etmekte olan İngiliz koloni idarecisi Charles Metcalfe de törene gelince Şah Ğulam Ali hariç herkes onu onurlandırmak için ayağa kalkar. Muhtemelen asılsız bir rivayet; Metcalfe'nin Şah Ğulam Ali'nin ayaklarını öpmeye çalıştığını (!), Şah Ğulam Ali'ninse güya kızdığını ve nefesindeki içki kokusundan ötürü onu yanından uzaklaştırdığını belirtmektedir. Metcalfe evine döndüğünde hizmetçilerinden birine, –Şah Ğulam Ali'yi kastederek– bütün Hindistan'da yalnızca bir tane Müslüman bulunduğunu söyleyecektir.⁴³ Fusfeld'in isabetle belirttiği gibi, “İngiliz hükümetinin temsilcisi ve bir Hıristiyan olarak Metcalfe'nin kimliği hiçbir şekilde mesele haline getirilmemişti. Metcalfe'nin lâyük bulunduğu muamele, hâkim sınıfın yozlaşmış herhangi bir üyesine reva görülenden hiç farklı değildi.”⁴⁴

⁴² Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Shâh 'Abd al-'Azîz: Puritanism, Sectarian Polemics and Jihad* (Lucknow: Prem Printing Press, 1982), p. 239.

⁴³ Bkz.: Ğulam Ali Dehlevi, *Melfûzât-ı Şerife*, pp. 83-84; 127-128.

⁴⁴ Fusfeld, “The Shaping of Sufi Leadership in Delhi,” p. 166. Kendi muhasebesinde Fusfeld, meşhur Çeştî Nizamuddin Evliya (vef. 1325) ile polis şefi (*kôtvâl*) olan Nizamuddin'i birbirine karıştırmaktadır. Polis şefi olan Nizamuddin, Şah A'lâm II

İngilizlere gönderme içeren bir başka anekdotta Şah Ğulâm Ali kendini iyi hissetmediğinden bir miktar soğuk su rica eder. Bir bardak su getirilir fakat çok soğuk olmadığı söylenir. O sırada Şah Ğulâm Ali'nin meclisinde İngiliz hükümeti hesabına çalışan biri İngiltere'de buz üreten cihazlardan söz açar. İstifini hiç bozmayan Şah Ğulâm Ali, tasavvufi zikir olarak *nefy ve isbâtın* ikinci kısmının yani '*illallah*' ifadesinin iki yüz defa suya okunmak suretiyle o suyun buza dönüştürülebileceğini söyler. Derken Hasan Çeşti Mevdûdî, Şah Ğulâm Ali'ye getirilen suyu bu yolla buza dönüştürür.⁴⁵

Şah Ğulâm Ali'nin doğrudan doğruya ve bariz bir şekilde inisiyatif aldığı durumlar da sözkonusudur. Şah Ğulâm Ali, Delhi hükümdarı Muhammed Ekber Şah-ı Sâni'ye gönderdiği bir mektupta, Medine'den gelen bir Seyyid'i Büyük Delhi Camisinde saklanan kutsal emanetleri görmek için gönderdiğini, ancak bu Seyyid Hz. Peygamber'e ait sözkonusu kutsal emanetlerin arasında bazı dini simaların resimlerini de gördüğünden şikâyet edince utandığını söylemektedir. Şah Ğulâm Ali hükümdarı bu durumdan haberdar ettiğinde sözkonusu resimler kaldırılmıştır.⁴⁶

Bazen de yöneticilere tavsiyelerde bulunmuştur. O dönemde hâkimlik yapmakta olan Şemşîr Hân'a –ismi üzerinde bir kelime oyunu (cinas) da yaparak (*şemşîr* Farsçada *kılıç* demektir)– gönderdiği bir mektupta şunları söylemektedir: “Ekseriya gördüğüm odur ki kılıç bir bütünü iki parça yapar. [Oysa] aşk kılıcı iki insanı bir araya getirir. Allah'ın kılıcı insanın nefsinin aşk kılıcıyla keser ve böylece tevhid doğar.”⁴⁷

Şah Ğulâm Ali, Bundilkand bölgesi *nevvâbı* olan Şemşîr Hân Bahadır bir İngiliz şapkası giymiş olduğu halde yanına geldiğinde onu sert bir şekilde azarlamıştı. Şemşîr Hân Bahadır, o meclisi gücenerek terk etmiş ama çok geçmeden Şah Ğulâm Ali'nin müridi olmaya gelmişti.⁴⁸

tarafından yüksek seviyede itibar görürdü ve Sindiya bölgesinin (Maratha) 'idare şefi' tarafından 1789 yılında Delhi valisi tayin edilmişti.

⁴⁵ Ibid., p. 111.

⁴⁶ Ğulâm Ali Dehlevi, *Mekâtib-i Şerîfe*, p. 66.

⁴⁷ Ibid., pp. 57-58.

⁴⁸ Abdülġani Müceddidî, “Halât-i Hazret Şâh Ğulâm Ali Dehlevî,” p. 576. Şah Ğulâm Ali'nin bir *nevvâba* gönderdiği bir mektup da vardır. Bkz.: Ğulâm Ali Dehlevi, *Mekâtib-i Şerîfe*, p. 216.

Önceki örneklerde görüldüğü gibi Şah Ğulâm Ali zengin ve muktedir insanlarla ilişkilerini muhafaza ederken aynı zamanda onlardan bağımsız kalmaya –aşırı düzeyde bir titizlikle– dikkat göstermiştir. Sık sık zor durumda kalırdı; zira, normal olarak irtibat kurmayacağı dünyalık peşindeki belli başlı insanlar manen büyük insanların neslinden olmaları dolayısıyla saygın bir konumda addedilirlerdi; bu durum da Şah Ğulâm Ali'nin pek hoşuna gitmezdi. Örneğin, Abdülkâdir Geylânî'nin soyundan gelen ve aynı zamanda Muhammed Bâkîbillah'ın torunu olan Nevvâb Muhammed Mîr Hân huzuruna geldiğinde Şah Ğulâm Ali ona tatlı ikram edip ayrılmasına müsaade ettiğini beyan etti. Ancak, Muhammed Mîr Hân, meclisi terk etmedi. Bunun üzerine Şah Ğulâm Ali bir hizmetçi çağırıp evin kayıt ve tapu belgelerini getirmesini ve Mîr Muhammed Hân'a vermesini ve böylece de –bu kez– bizzat kendisinin evi nazikçe terk edeceğini söyler.⁴⁹ Bunun üzerine Mîr Muhammed derhal ayrılır. Bir tasavvuf şeyhi olarak Şah Ğulâm Ali'nin bu davranışı, diğer şeyhlere yönelik olarak –Hz. Peygamber'in sünnetine dayalı– sürekli bir örneklik teşkil etmenin önemini vurgulamaktadır. O dönemde, önderlik açısından bir tasavvuf şeyhi, kendi ahlaki faziletine dayalı olarak insanlar üzerinde etkin olabilmekteydi.

Şah Ğulâm Ali: Tasavvufi Yaklaşımları Ve Tefekkür Yöntemleri

Şah Ğulâm Ali, bariz bir şekilde, Serhendi'nin gündeme getirdiği Müceddidî uygulamalar çerçevesinde tarikat talimi yapmıştır. Bu uygulamalar –sırasıyla– her bir latife üzerinde Allah ism-i celilini (*zîkr-i ism-i zât*) tekrar etmeyi, daha sonra da, *nefy ve isbât* diye adlandırılan nefes habs etme uygulamasını, son olarak da, yirmi altı farklı tefekkür uygulamasını (*murakabât*) ihtiva etmektedir.⁵⁰ *Îzâhu't-Tarîka* başlıklı eserinde bu yöntemler, tam ve sahih

⁴⁹ Abdülĝani Müceddidî, “Halât-i Hazret Şâh Ğulâm Ali Dehlevî,” pp. 572-573. Nevvâb Muhammed Mîr Hân, yukarıda zikri geçen Nizamuddin'in (*kôtvâl*) tek oğluydu.

⁵⁰ Bu uygulamalar şurada ele alınıp tartışılmaktadır: Buehler, *Sufi Heirs*, pp. 98-146. Şah Ğulâm Ali aynı yolu on beş (Ğulâm Ali Dehlevi, *Mekâtib-i Şerîfe*, pp. 206-209) ya da on altı (Ğulâm Ali Dehlevi, *Şerhu Dürri'l-Maârif*, pp. 64-70) aşamalı bir yol olarak algılamaktadır. Şah Ğulâm Ali'nin Müceddidî yöntemlere ilişkin yeni tanımlamaları şurada ele alınıp tartışılmaktadır: Buehler, *Sufi Heirs*, p. 247. Ayrıca

kulluğu (*sıhhat-i ubûdiyyet*) gerçekleştirilmenin üç yolunun ikisini teşkil ettiği şeklinde ele alınmaktadır. Birinci yol, –kalp ile başlayıp bedende bitirmek üzere– yedi latife üzerinde Allah’ın daimi olarak hatırlanması (*zikr*) durumunu kazanma çabasıyla başlamaktadır. Sonrasında mürit, altı şartı da yerine getirerek nefes tutma temriniyle birlikte kelime-i tevhidi (Lâ ilâhe illallah : Allah’dan başka ilah yoktur) tekrar eder ve bu sözü kaç kere tekrar ettiğine de dikkat eder. İkinci yol, murâkabeyi esas alır ve zikir olgusuna daha özel bir yoğunlaşmayı gerektirir. Murâkabede mürit Allah’a yönelik son derece samimi bir cezbe halindedir; bu durum da yoğun bir çabanın ürünü olan zikir yanında *nefy ve isbât* uygulaması sonucunda tahakkuk etmektedir. Üçüncü yol ise görünüşe bakılırsa en kolay olanıdır ve kalbin samimiyet ve muhabbetle şeyhe bağlanmasını (rabita) içermektedir. İlk iki yolu izleyen insanlardan daha fazlası, gayeye bu yöntemle ulaşmaktadır.⁵¹ Şah Ğulâm Ali bu uygulamayı, manevi içerikli sohbet sırasında fiziksel olarak görünür haliyle şeyhe yoğunlaşmak şeklinde tasvir etmektedir. Şeyhin yokluğundaysa mürit kalbinde onun imgesini muhafaza edecektir.⁵² Bu süreçte müride intikal eden manevi enerji (*feyz*), terakkisini çok büyük ölçüde hızlandırabilir. Zira tasavvufi makamları normal şartlarda on yıl boyunca kat etme yerine, şeyhinin *teveccühü* Şah Ğulâm Ali’nin bu makamları on gün içinde kat etmesini mümkün kılmıştı.⁵³

Şah Ğulâm Ali; Nakşibendî-Müceddidî yolunu, diğer tarikatlarla mukayese etmek suretiyle kendi bağlamında ele almaya çalışır. Çeşitler kalbi maneviyata ısındırmaya özellikle yatkın iken Kâdirîler sevilen şeylere (*mahbûbiyât*) yönelik irtibat geliştirmeye de önem verirler. Nakşibendîler ise kalbî uyanıklığa, ilahi cezbe, huzur ve sekînet haline ve nefis latifesinin (yani, ruhun) kazanımlarına özellikle önem verirler. Başka bir bağlamda Şah Ğulâm Ali, Nakşibendî yolunun dört temel ilkedен teşekkül ettiğini söylemektedir: 1) Faydasız

belirtmek gerekirse, makalemizin ilerleyen kısımlarında bu konuya tekrar temas edeceğiz.

⁵¹ Ğulâm Ali Dehlevi, *Îzâhu’t-Tarîka*, ed. Ğulâm Rasûl Azhar, (Doncaster, England: S. M. Chaudry, 1983), pp. 26-30. Çift dilli (Farsça orijinal metin ve Urduca tercüme metin) bir nüsha olarak bu eser Ğulâm Ali Dehlevi’nin *Mekâtib-i Şerîfe*’sinde doksanıncı (pp. 134-163) mektuba tekabül etmektedir.

⁵² Ibid., p. 191.

⁵³ Ğulâm Ali Dehlevi, *Şerhu Dürri’l al-Maârif*, p. 234.

ve rastgele düşüncelerden (*mâ-lâyâ'ni*) uzak durmak,⁵⁴ 2) Daimi kalp huzuru, 3) İlahi cezbe ve 4) Ani ve kendiliğinden gelişen ilahi kaynaklı düşünceler/ilhamlar telakki etmek (*vâridât*).⁵⁵ Kalp ile bir irtibat geliştirdikten sonra Müceddidîler; emir âleminin diğer latifeleri (benlikteki güç ve enerji merkezleri: *ruh, sırr, hafî, ahfâ*) ve şehâdet âleminin latifeleri (*nefs* ve *beden*) ile benzer irtibatlar kurabilme durumundadırlar.⁵⁶

Şah Ğulam Ali'nin eski mektuplarından ve kayıtlı konuşmalarından anlaşılmaktadır ki, kendisi müritlerini geleneksel Nakşibendî-Müceddidî yöntemlerin ışığı altında eğitmeye çalışan faal bir şeyh idi.⁵⁷ Eğitim yaklaşımı, kısmen, daha erken dönemdeki *ihsân, vilâyet/velâyet, ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakke'l-yakîn* gibi tasavvufi kavramları kendi dönemindeki Nakşibendî anlayışa uyarlamak olmuştur.⁵⁸ Şah Ğulam Ali, aynı zamanda, manevi terakki sürecindeki hiyerarşik farklılıkları açık bir şekilde anahatlarıyla belirlemiştir. Örneğin, onun açıklamalarına göre, şartlı tedris izni (*icâzet-i mukayyed*) kalbin ve nefes

⁵⁴ Allah'a yönelik bu yoğunlaşma işlemine *vukûf-i kalbî* denmekte ve nefes habsi (*habs-i nefes*), yüz istiğfar, yüz Fatıha ve manevi kılavuzun imgesini kalben tahayyül etmeyi içermektedir. *Zikre* ancak bu süreçten sonra başlanmaktadır: Ibid., p. 31.

⁵⁵ Raûf Ahmed Râfet Müceddidî, *Cevâhir-i Aleviyye*, p. 149. Kalp huzuru ile alakalı olarak takip eden dipnota bakınız.

⁵⁶ Ibid, pp. 33 ve 84. Şuna dikkat ediniz ki kalp huzuru iki şekilde tahakkuk etmektedir: latifelerin faal olduğu *huzur-i zikr* (birinci yol) ve Allah'ı zikretme olgusunun genel farkındalık ,Allah'a yönelik cezbe ve Allah'a dair farkındalık olgusuyla bütünleşmiş olduğu *zikr-i maallah* (ikinci yol). Bkz.: Ğulam Ali Dehlevî, *Şerhu Dürri'l-Maârif*, p. 46.

⁵⁷ Bu önermemize ilişkin yöntemsel ilke ve örnekler şurada serdedilmektedir: Buehler, *Sufi Heirs*, pp. xviii-xix ve 224-230.

⁵⁸ Dolayısıyla, Ğulam Ali Dehlevî'nin *Mekâtib-i Şerîfe*'sinde (p. 12) *ihsân*, Allah'a yönelik sürekli cezbe ve kalp huzuru içinde olma merhalesi olarak tanımlanmaktadır (bu makalede 38 no'lu dipnota bakınız). Öte yandan, yine Ğulam Ali Dehlevî'nin *Şerhu Dürri'l-Maârif* başlıklı kitabında (p. 75) *vilâyet* kavramı manevi feyiz kaynağı olarak işlevsellik (*teveccüh*) şeklinde tanımlanırken *velâyet* kavramı Allah'a yakınlık ya da Allah'a yönelik ihlas şeklinde tanımlanmaktadır. Şah Ğulam Ali, ayrıca, *Mekâtib-i Şerîfe*'de (p. 25) *teveccüh* kavramına ilişkin ayrıntılı ve teknik bir tetkik yapmaktadır. Yine *Mekâtib-i Şerîfe*'de (p. 67), *ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn* ve *hakke'l-yakîn* kavramlarına ilişkin bir tetkik de sözkonusudur.

(ego değil de ruh anlamında) latifesinin huzurunu gerektirirken⁵⁹ *velâyet-i kübrâ* makamına ulaşmak ve şartsız tedris izni (*icâzet-i mutlak*) alabilmek için nefis latifesinin *fenâ* makamına ulaşması gerekli olmaktadır.⁶⁰ Bunlara ilaveten daha birçok manevi niteliklerin de gözetilmesi sözkonusuydu. Şah Ğulâm Ali; bir şeyhin, müritlerine ‘tedris icazeti’ vermezden önce onların kalben daimi bir ilahi şuur, kalbi itmi’nân, çeşitli manevi haller, iyi ameller ve bu amellerin etki ve sonuçlarına dair tecrübe ve farkındalık edinip edinmediği hakkında dikkatli bir tetkik yapması gerektiğini belirtmektedir.⁶¹

Şah Ğulâm Ali’ye göre, ister şartlı ve şartsız tedris izni arasında, isterse *vahdet-i vücûd* ile *vahdet-i şühûd* arasında olsun, ontolojik ayırım esasen, kalbi tekamülün latifeleri ile emir aleminin *ruh*, *sır*, *hafi* ve *ahfa* gibi diğer latifeleri arasında, keza nefsin latifeleri ile madde âleminin latifeleri (kalb) arasında cereyan etmektedir. Onun açıklamasına göre, *vahdet-i vücûd* kavramı Sahabe çağında yoktu. Hicri ikinci asra kadar Tasavvuf kavramı da sözkonusu değildi. Hicri ikinci asırda, zikir pratiklerini, bir şeyhe tabi olmayı, kalp ve *nefs* latifelerini tasfiye etmeyi ve ilahi aşk kavramını ihtiva etmek üzere ‘büyük cihat’ (*cihad-ı ekber*) fikri gündeme geldi. Şah Ğulâm Ali’ye göre bu gelişme tamamen kalp latifesi ile alakalıydı. Emir âlemindeki diğer latifelerin her biri kendince müstakil olarak varlık sürmekteydi. Örneğin *ruh*, benlik sıfatlarını

⁵⁹ Ibid., p. 218. Şah Ğulâm Ali’nin Muhyiddin Kusûrî’ye (vef. 1854) verdiği icâzetnâmede özel olarak belirtilmese de (bkz.: Ğulâm Ali Dehlevi, *Melfûzâtı Şerîfe*, pp.52-53), Mevlâna Hâlid’in tedris *icazeti* ve Ebu Saîd’in iki tedris *icazeti* ile mukayese edildiğinde (bkz.: Ebu Saîd, *Hidâyetü’t-Tayyibin*, pp. 80-84; 132-134), Kusûrî’nin *icâzetinin* bariz bir şekilde daha şartlı (mukayyed) (hattâ Ebu Saîd’in ilk *icâzetinden* daha şartlı) olduğu görülecektir..

⁶⁰ Ibid., p. 143. Şah Ğulâm Ali’nin şartsız tedris izni (*icâzet-i mutlaka*) almış tek öğrencisinin Mevlâna Hâlid olduğu düşüncesi ihtimal dışıdır. Şah Ğulâm Ali tarafından Mevlâna Hâlid’e verilen –tamamen şartsız tedris izni (*icâzet-i mutlaka*) bu lunduran halife anlamında– ‘*hilâfe-i tâmmе-i mutlaka*’ şeklindeki tensip, kuvvetle muhtemeldir ki onu diğer *icâzet-i mutlaka* sahiplerinden biraz daha özel bir tarzda teşrif etme gayesine matuf olmaktadır. Karş.: Butrus Abu-Manneh, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)* (Istanbul: Isis Press, 2001), p. 16. Ayrıca, yukarıda zikredildiği üzere, farklı bir tarzda teşrif edilen Ebu Saîd ile ilgili tartışmaya bakınız.

⁶¹ Ibid., p. 71.

nefyetme tecrübesi; sır âleminde dolaşmak, Allah'ın varlığında bireysel ve kişisel varlığın fenâsı; *hafî*, Allah'ı diğer bütün tezahürlerden ayırmak; *ahfâ* âleminde gezinmek ise, mahlûkatı Yararıcı'dan ayırt etmek demektir. Yalnızca ruhen seyr-i sülûk edildiğinde *tevhid-i şühûdî* tecrübe edilmektedir. Ğulam Ali'ye göre bu sülûk, halk (şehadet) âlemindeki sülûktur ve kulun kul, Hakk'ın da Hakk olduğu gerçek kulluğa tekabül etmektedir.⁶² Bu sülûk 'hayale dayalı bätini yorumlar'ın ötesine varmaktadır (İbn-i Arabî'ye yönelik bariz bir gönderme). Sözkonusu sülûk esnasında bu yorumlara takılı kalınmayıp –İslam'ın ilk asrında yaşamış Müslümanlar gibi– dini metinlerin zahiri emirlerine ittiba etmek öngörülmektedir.⁶³ Şah Ğulam Ali, *vahdet-i vücûd* ile *vahdet-i şühûd*'u uzlaştırma gayretinde Şah Veliyyullah'ın (vef. 1762) hatalı olduğunu semantik açıdan farklı olmaları temeline dayanarak açık bir şekilde ifade etmektedir. Ahmed Farûki Serhendi ve kendisinden önceki diğer Müceddidiler gibi Şah Ğulam Ali de *vahdet-i vücûd* tecrübesini *vahdet-i şühûd* tecrübesinden daha ast/düşük bir *marifetullah* merhalesi olarak algılamaktadır.⁶⁴

Şah Ğulam Ali Ve Ahmed Farûki Serhendi

Şah Ğulam Ali'ye göre Hicri takvim itibarıyla ikinci bin yıl (yani, Miladi 622 tarihinden itibaren başlayan ilk bin yıldan sonraki ikinci bin yıl) içinde Allah dostu olmak isteyen herhangi bir kimseye bu *velâyet* yolu, Ahmed Farûki Serhendi'nin *şefaati* olmaksızın açık değildir.⁶⁵ *Şerhu Dürri'l-Maârif* başlıklı kitabının başka bir yerinde Şah Ğulam Ali; Abdülkâdir Geylânî'nin ona, en önde gelen vekilinin Ahmed Farûki Serhendi olduğunu ve Serhendi'den önce kimsenin kendi aracılığı olmaksızın velâyet makamına ermediğini söylediğini belirtmektedir. Halihazırda ikinci bin yıl içindeyse, yine Ğulam Ali'ye göre, hem Serhendi'nin hem de Abdülkâdir Geylânî'nin tavassutu gerekli olmaktadır.⁶⁶ Şah Ğulam Ali, Serhendi'nin ruhaniyetinin kendi

⁶² Ibid., pp. 76-77, karş.: pp. 37, 79, 144.

⁶³ Ibid., pp. 46-47, 68.

⁶⁴ Ğulam Ali Dehlevi, *Şerhu Dürri'l-Maârif*, p. 221.

⁶⁵ Ibid. Şah Ğulam Ali'nin zikrettiği diğer önde gelen şefaatçiler, Abdülkâdir Geylânî ve Bahauddin Nakşibend'dir. Bkz.: Ğulam Ali Dehlevi, *Mekâtib-i Şerife*, p. 171. Krş.: Ibid., p. 23.

⁶⁶ Ğulam Ali Dehlevi, *Şerhu Dürri'l-Maârif*, p. 245. Karş.: Ibid., pp. 224, 226.

dergâhına geldiğini ve herkesin bunu hissettiğini ifade etmektedir.⁶⁷ Dahası, aslına bakılırsa, Şah Ğulâm Ali bu türden manevi feyiz ve bereketleri – kelimelere dökülemeyecek deneyimler olarak– bizzat Serhendi'nin kabrinden de almaktadır.⁶⁸ Şah Ğulâm Ali için Serhendi, Allah'ın halifesi ve Hz. Peygamber'in de vekilidir.⁶⁹

Şah Ğulâm Ali, bir dizi yeni keşiflerle mücehhez yeni bir tasavvuf yolu açan Serhendi'ye sürekli olarak göndermede bulunmaktadır. Bu keşifler şunları içermektedir: 1) Kalp latifesinin gizlerinin ifşa edilmesi, 2) Nefis terbiyesiyle ilgili sırlar, 3) Kemâlâtın üç derecesi (nübüvvet kemâlâtı, risalet kemâlâtı ve *ulü'l-azm* peygamberlerle ilgili kemâlât), 4) Velâyetin üç derecesi (*velâyet-i suğrâ*, *velâyet-i kübrâ*, *velâyet-i ulyâ*) ve 5) *Sırr*, *kalp*, *hafî*, *ahfâ* ve *ruh* latifele-riyle ilgili yeni hakikatlerin ve makamların keşfi.⁷⁰ Şah Ğulâm Ali'nin değerlendirmesine göre Serhendi, binlerce âlime ve diğer insanlara, 'hedef'e eriştirici etkin bir yöntem armağan ederek tasavvuf yolunda esaslı bir *tecdid* (*yenileme*) ameliyesi gerçekleştirmiştir.⁷¹

Şah Ğulâm Ali düzenli olarak Serhendi'nin *Mektûbât*'ını okutmuş ve –bir müridin manevi kılavuzundan istifade etmesi gibi– bu kitaptaki mektuplardan ilahi bir nur aldığı söylemiştir. Ğulâm Ali; *Mektûbât*'daki pasajlara, Kur'an ayetlerinden söz eder gibi göndermede bulunmaktadır (örneğin şu ifade:

⁶⁷ Ibid., p.141. Şah Ğulâm Ali, hem babası hem de Serhendi ile birlikte olduğu bir zuhurattan da söz etmektedir: Ibid., p. 162.

⁶⁸ Ibid., p. 91.

⁶⁹ Ğulâm Ali Dehlevi, *Mekâtib-i Şerîfe*, p. 90.

⁷⁰ Ğulâm Ali Dehlevi, *Şerhu Dürri'l-Maârif*, p. 233. Kalbin sırlarına bir örnek şudur: "Alah'a yönelik aşk ve cezbe [ki kalp latifesi mertebesinde mevcut olduğu düşünölmektedir], aynı zamanda, [kalp merhalesinde] en üstün Hakikatin tecrübe edilmesi gibidir. Bununla beraber, bu iki vaka arasındaki fark şudur: Allah'a yönelik aşk ve cezbe *fenâ fillah* tecrübesini gerçekleştirmeyeyle alakalıdır, ancak *fenâ fillah* tecrübesi *seyr-i ilallah* merhalesinin sonunda tahakkuk eder." Bkz.: Ahmed Farûki Serhendî, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, ed. Nûr Ahmed, 3 cilt, (Karachi: Educational Press, 1972), 1.287:56 (cilt numarası. mektup numarası: sayfa numarası).

⁷¹ Ğulâm Ali Dehlevi, *Mekâtib-i Şerîfe*, pp. 12-13, 83. Ğulâm Ali Dehlevi, *Şerhu Dürri'l-Maârif*, p. 141. Şah Ğulâm Ali, âlimlerin Nakşibendî yolunu başkaca herhangi bir yoldan daha fazla sevdiğini doğrudan doğruya beyan etmektedir. Bkz.: Ğulâm Ali Dehlevi, *Melfûzât-i Şerîfe*, p. 102.

‘*Mektûbât-ı Kudsi Âyât*’).⁷² Şah Ğulam Ali, Serhendi ve *Mektûbât*’ını istisnai ölçüde yüceltmektedir:

“Allah’a hamdolsun ki kendi hakikatine dair bu kutsal ve muhteşem kelimeleri ona [Serhendi’ye] ilham etti –onun [Serhendi’nin]sözleri beşeri algının ötesindedir. Gerçekte *Mektûbât* ilahi ilhamlara denk gelmektedir... Bu yüce şahsiyeti tasvir etmek için ne diyebilirim ki? Peygamber değildir ama bir kitabı vardır.”⁷³

Muhtemeldir ki, Şah Ğulam Ali’nin Serhendi’yi bu kadar desteklemesi ve ona bu denli yüksek bir paye vermesi, Serhendi’nin fikirlerine yöneltmiş bariz ve yoğun ölçüdeki eleştiriler dolayısıyladır. Kendisi şöyle bir anekdot anlatır:

“Mevlâna Hâlid, Mevlevi Hirâtî, ve Mevlevi Kamerüddin Peşâverî bana gelmezden, önümde diz çöküp Müceddidiyye silsilesinin feyzini almazdan önce Ahmed Farûki Serhendi’nin öğretilerini inkâr etmekteydi. Böylece bu zevat Müceddidiyye silsilesine dâhil oldular. Bu ilahi feyiz kitaplar ve yaşayan şeyhler aracılığıyla elde edilir ama vefat etmiş şeyhler aracılığıyla elde edilemez.”⁷⁴

⁷² Ibid., pp. 135, 181.

⁷³ Ibid., p. 135.

⁷⁴ Ğulam Ali Dehlevi, *Mekâtib-i Şerîfe*, p. 228. Vefat etmiş şeyhlerin ilahi feyiz kaynakları bağlamında istisna edilmesi; Ğulam Ali Şah’ın (yukarıda zikredilmiş) kendi tecrübesine ve Nakşibendî tarikatında vefat etmiş şeyhlerin oynadığı hayati role zıt düşmektedir. Öyle görünmektedir ki, bu mektubun hem (âlimlere, ekâbire ve Anadolu coğrafyasının önde gelen siyasi simalarına) açık bir mektup olması hem de Serhendi’nin Medineli muhalifi Muhammed Abdürresûl Berzencî’nin (vef. 1692) dile getirdiği meseleleri ele alması gerçeği; bu nadir istisnanın anlaşılabilceği bir bağlam sağlamaktadır. Berzencî’nin Serhendi karşıtlığı şurada ele alınıp tartışılmaktadır: Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (Delhi: Oxford University Press, 2000), pp. 7-8; 97-101. Manevi güce ilişkin güçlü bir yansıtma kabiliyeti

Öyle görünmektedir ki Abdülhak Muhaddis Dehlevi'nin (vef. 1642) Serhendi'nin (*Mektûbât*'ındaki) bazı mektuplara yönelik eleştirileri iki asır sonra Delhi'de hâlâ tedavüldedir. Abdülhak'ın eleştirilerinin sonucu olarak da Şah Ğulâm Ali kendi mektuplarında Serhendi'yi Abdülhak Muhaddis Dehlevi'ye karşı müdafaa etmek durumunda kalmıştır.⁷⁵ Serhendi'nin yaşadığı dönemde tefekkür esnasında gelen ilahi hakikatlerin nebevi hakikatlerden Allah'a daha yakın olma açısından daha üstün olup olmadığı konusunda bir ihtilaf mevcut idi. Tasavvufi literatür bağlamında, öyle görünmektedir ki, nebevi hakikatleri tefekkür esnasında elde edilen ilahi hakikatlerden daha yüksek bir konuma yerleştiren 'tasavvufi içtihadı' ilk gerçekleştiren şahıs Şah Ğulâm Ali olmaktadır.⁷⁶

(*teveccüh*) bağlamında Şah Ğulâm Ali'nin şöhret ve itibarı dikkat çekicidir. Şah Ğulâm Ali ayrıca bu özelliğini sık sık zikretmiştir. Bkz.: Fusfeld, "Sufi Leadership," p. 188.

⁷⁵ Bu eleştiriler; Serhendi'nin, Abdülkâdir Geylâni'nin *velâyet* konusunda başkaca herhangi bir Allah dostundan daha yüksek bir noktaya eriştiği fakat gündelik hayata inişinin (*nüzûl*) noksan olduğu ve Serhendi'nin bizzat kendisinin Hz. Peygamber'den ya da Hz. Ebubekir'den daha büyük olduğu ya da onlara eşit olduğu şeklindeki iddialarını ve kendisini İslam'ın müceddidi ilan etmesini içermektedir. [Müceddid-i elf-i sâni olma ima ve iddiası ile Abdülkâdir Geylâni hakkındaki muhasebesi hariç diğer iddialar, Serhendi'ye yönelik eleştirel bakışın zorlama bir çıkarsamayla ileri sürdüğü iddialardır (çevirenin notu)]. Bkz.: Ğulâm Ali Dehlevi, *Mekâtib-i Şerîfe*, pp. 13, 74, 87. Serhendi hakkında em kapsamlı değerlendirmeler için de yine bu kitabın şu sayfalarına bakınız: 122-132.

⁷⁶ Bu ihtilafın özel boyutları ve ilgili kaynaklar şurada ele alınıp ayrıntıyla incelenmektedir: Buehler, *Sufi Heirs*, pp. 246-247. Bu mesele üzerinde Şah Ğulâm Ali'nin yaklaşımını tesbit etmek ya da tam olarak kendi uygulamasına vakıf olmak zor düşmektedir; çünkü Ğulâm Ali kendi mektuplarında her iki yaklaşımı da sergilemektedir. Serhendi'nin konuyla ilgili tefekkürü tecrübe düzeni şu kaynaklarda gözlemlenebilir: Ğulâm Ali Dehlevi, *Mekâtib-i Şerîfe*, pp. 207-208; Ğulâm Ali Dehlevi, "Risâle-yi Sülûk," *Mecmû'a-i Resâil-i Sülûk-i Tarîka-i Nakşibendiyye* içinde, (Haydarabad, Dekkan: Matbaa-i Mufid, ts.), pp. 59-68, ve özellikle şu sayfalar: 64-65. Konumuza ilişkin olarak Ğulâm Ali'nin kendi içtihadı eseri sergilediği sıralama düzeni şu kaynaklarda bulunabilmektedir: Ğulâm Ali Dehlevi, *Şerhu Dürri'l-Maârif*, pp. 67-72; Ğulâm Ali Dehlevi, *Mekâtib-i Şerîfe*, p. 176. Öyle anlaşılmalıdır.

Şah Ğulâm Ali'nin Mirası: Halifeleri

Şah Ğulâm Ali, tıpkı Nizamüddin Evliya'nın yaptığı gibi halifelerini dünyanın çeşitli mıntıklarına göndermesi gerektiği yönünde bir ilham aldı.⁷⁷ 1815'te Raûf Ahmed, Şah Ğulâm Ali'nin çevresinde şu mıntıklardan çeşitli halifelerin bulunduğunu tesbit etmektedir: Buhara'dan halife Şah Gül Muhammed, Gazne'den halife Molla Gül Muhammed, Türkistan'dan halife Molla Hüdâbürdî ve Molla Abdülkerim, Taşkent'den Mevlevi Nur Muhammed, Peşaver'den Molla Alâüddin; Luknov'dan halife Miyân Muhammed Aşğar, Haydarabad'dan halife Şah Sadullah, Patna'dan halife Muhammed Derviş, Yemen'den halife Mevlevi Abdülğafur ve Mekke'den halife Mevlâna Muhammed Cân. Ayrıca şu mıntıklardan çeşitli halifelerin bulunduğu da zikredilmektedir: Semerkand, Kâbil, Bengal, Zebid, Multan, Keşmir, Lahor, Serhend, Bopal, Senbhal, Bareyli, Rampur.⁷⁸

Çok geçmeden Delhi'deki Müslümanlar, Britanyalıların planlarıyla uyumlu olmadığı müddetçe siyasi erklerinin bertaraf edilmeye mahkûm olduğu gerçeğini keşfetmişlerdi. Buna rağmen Şah Ğulâm Ali'nin kurduğu müessese gelişmesini sürdürdü. Tasavvuf şeyhlerinin ahlaki otoriteleriyle hükümet görevlilerine nüfuz ettiği günlerin geçmiş olmasına ve (özellikle de 1857 isyanından sonra) Çitli Kabar'daki şeyhlerin birkaç defa başka yerlere sığınmak zorunda kalmalarına rağmen malum müessese zamanın şartlarına intibak etmeyi

dır ki muhtemelen Şah Ğulâm Şah –değişik öğrencileriyle değişik yaklaşımlar olmak üzere– her iki yaklaşımı da istihdam etmiştir. Bu arada, Mevlâna Hâlid'in, Serhendi'nin sıralamasını istihdam ettiğini de kaydetmek gerek. Bkz.: Mevlânâ Hâlid, "Risale fi Tibyâni'l-Murâkabe," Abdülkerîm Müderris, *Yâd-i Merdân: Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî* içinde, c. 1, (Bağdad: Çâphâne-yi Kûri Zânyârî Kûrd, 1979), pp. 458-459. Yazılı metinlerde manevi yöntemlere ilişkin tasvirler (şayet konu hakkında mürit-şeyh konuşmasına ve etkileşimine dair ilave kanıt yoksa), yazarın bu yöntemleri gerçekten kullanmış olduğu anlamına gelmemektedir. Gerçekten de Mevlâna Hâlid; Ğulâm Ali'nin, sülûk süreciyle alakalı daha çok zaman gerektiren yöntemleri yerine özel bir rabita türü istihdam etmiştir. Bkz.: Butrus Abu-Manneh, "Khalwa and Râbita in the Khalidi Suborder," pp. 291-3.

⁷⁷ Ğulâm Ali Dehlevi, *Şerhu Dürri'l-Maârif*, p. 142.

⁷⁸ Ğulâm Ali Dehlevi, *Makâmât-ı Mazharî*, p. 164. Şah Ğulâm Ali'nin yukarıda zikredilen halifeleri hakkında bilgi için şuraya bkz.: Abdülğani Müceddidî, "Halât-i Hazret Şâh Ğulâm Ali Dehlevî," pp. 599-623.

başardı. Bu bağlamda sufiler için bir intibak yöntemi; insanlara, hızla değişmekte olan modern bir dünyada –dış dünyadakinden– daha önemli ve daha büyük bir iç huzuru ve barışı kazanma yolunda yardımcı olmaya yoğunlaşmak demek oluyordu. Herbiri hem dirayetli birer şeyh ve üretken birer yazar olarak Ebulhayr ve Ebulhasan, Şah Ğulâm Ali'nin kurduğu dergâhdaki gelenekleri devam ettirmişti. Dolayısıyla, bu bağlamda çok önemli bir miras; Şah Ğulâm Ali'nin Çitli Kabar'da kurduğu ve beklenmedik değişimlere başarıyla intibak edebilmiş olan müesseseydi. Burada Nakşibendî tarikat ve silsilesi, Şeyh Ebu Nasr Ânis Farûki Sâhib'in öncülüğünde devam etmektedir.⁷⁹

Şah Ğulâm Ali'nin İslam dünyasının daha geniş coğrafyasındaki en etkili mirası, en gözde halifesi olarak Mevlâna Hâlid tarafından başlatılan Hâlidî silsile ve geleneği olmuştur. Mevlâna Hâlid, Nakşibendî öğretilerini; şeyhinin-kindenden fiziksel, kültürel ve siyasal olarak tamamen farklı bir çevreye yaymayı başarmıştı.

⁷⁹ Çitli Kabar'ı her ziyaretimde bana cömertçe yardım eden Şeyh Ebu Nasr Ânis Farûki'ye burada gönülden teşekkür etmek isterim.

Kütüb-i Sitte'deki Fırka Mensuplarının Sünnî Toplumdan Dışlandığının İspatı

*Christopher MELCHERT / Çev. Ahmet Tahir DAYHAN**

Ehl-i Sünnet anlayışı aşağı-yukarı III. hicrî / IX. milâdî asırda kristalize oldu, belirginleşti. İrcâ, kader ve i'tizâl gibi alternatif teolojiler içeri sokulmazken, yeni Sünniliğin merkezinde Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının Gelenekçi/Hadîse dayalı itikadı yer aldı.¹ Ehl-i Sünnet Müslümanlar böylesine dışlanmış kelâmî ekollerin önemli öğelerini bugün de destekliyor olabilirler; ancak hâlâ Mürcie, Kaderiyye, Mu'tezile vb.² diye isimlendirilebilecek düzeyde değil. İkinci ve üçüncü hicrî asırlar açısından, her bir ekolün İslâm toplumunun ne kadarını teşkil ettiğini bize söyleyecek şekilde herhangi bir sayımı taahhüt edemeyiz. Ancak yine de (hadis rivâyetlerini nakleden) Muhaddisler/Ehl-i hadis sınıfının zamanla nasıl değiştiğini biraz kesinlikte söyleyebiliriz. Hicrî ikinci asrın sonu ve üçüncü asrın başında şaşırtacak kadar çok sayıda râvînin, sonraki Sünnî Müslümanlarca reddedilen kelâmî mezheplere bağlandıkları söylenmektedir. Öyle görünüyor ki, gelişmekte olan Sünnî toplum, safları sıklaştırdığı üçüncü asrın başlarına kadar, mezhep taraftarı/fırka mensubu hadisçilere önem vermek arzusundaydı. Bu noktada ise Kütüb-i Sitte'deki mezhep taraftarlarının/fırka mensuplarının sayısı neredeyse sıfıra düşerken, Ehl-i hadis râvîlerin sayısı süratli bir artış gösterir. Sınıfların bu muazzam

* Yrd. Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, (İlave ve Dipnotlarla Çeviri) dayhan@excite.com.

1 Bk. George Makdisi, "Hanbalite Islam", Studies on Islam içerisinde; Editör: Merlin L. Swartz, New York 1981, s. 216-274; özellikle s. 262 vd.

2 Özellikle bk. W. Montgomery Watt, The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh 1973.

kaynaşmasını ayrıştıran, el-Me'mûn (218-233/833-848)'un engizisyonu (Mihne) olsa gerektir.³

3 Yazarın bu makalede verdiği/vardığı hükümlerin, her oryantalistik çalışmada olması gerektiği gibi, ana kaynaklara gidilerek bizzat tetkik edilmesi elzemdir. Bir örnek olarak, İmam Buhârî'nin kendilerinden hadis aldığı ve tabakat kitaplarında bid'atçı oldukları kaydedilen hocalarının isimlerini vermek isteriz: 1) İbrahim b. el-Münzir b. Abdillâh b. el-Münzir Ebû İshâk el-Hâzîmî el-Esedî el-Kuraşî el-Medenî (ö. 236), Sadûk'tur, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusundaki görüşleri nedeniyle eleştirilmiştir. 2) İsmail b. Ebân el-Varrâk el-Ezdî el-Kûfî (ö. 210), Sika'dır, teşeyyu'u nedeniyle eleştirilmiştir. 3) Bîşr b. Muhammed Ebû Muhammed es-Sahtiyânî el-Mervezî (ö. 224), Sadûk'tur, İrcâ ile itham edilmiştir. 4) Hâlid b. Mahled el-Katavânî Ebu'l-Heysem el-Becelî el-Kûfî (ö. 213/214), Sadûk'tur, Şîi'dir. 5) Hallâd b. Yahyâ b. Safvân Ebû Muhammed es-Sülemî el-Kûfî, (ö. 212/213), Sadûk'tur, İrcâ ile itham edilmiştir. 6) Saîd b. Muhammed b. Saîd Ebû Ubeydillâh el-Cermî el-Kûfî (ö. 230-), Sadûk'tur, teşeyyu' ile itham edilmiştir. 7) Abdullah b. Amr b. Ebi'l-Haccâc Ebû Ma'mer el-Minkarî et-Temîmî el-Basrî (ö. 224), Sika'dır, Sebt'tir, Kaderiyye'den olmakla itham edilmiştir. 8) Ubeydullah b. Mûsa b. el-Muhtâr Ebû Muhammed el-Absî el-Kûfî (ö. 213), Sika'dır, Şîi'dir, 9) Ali b. el-Ca'd b. Ubeyd Ebu'l-Hasen el-Hâşîmî el-Bağdâdî el-Cevherî (ö. 230), Sika'dır, Sebt'tir, teşeyyu' ile itham edilmiştir. 10) Ali b. Ebî Hâşîm el-Bağdâdî, Halku'l-Kur'an konusunda vakf/tevakkuf ettiği için eleştirilmiştir. el-Câmiu's-Sahîh'de itikadı bakımından Şîi, Kaderî, Mürcî', Nâsîbî, Cehmî, Hâricî, Haşebî, Kaadî v.s. olmakla itham edilen toplam 77 râvî bulunmaktadır. Bid'atçı kimliği ile tanınmış şahıslara ait olan bu sayı, 200'e yakını sahâbî olmak üzere 1600 civarında râvî adı bulunan Sahîh'in bütününe oranla azımsanmayacak kadar çoktur. Bk. Ahmet Tahir Dayhan, Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1995, s. 77-79. Hadisçilerin büyük çoğunluğu, -küfre sokan bir bid'at içinde olduğu ittifakla kabul edilmiş olması hariç- râvînin, yalandan sakındığı, şahsiyeti zedeleyici vasıflardan uzak durduğu ve ibadetlerine düşkün olduğu bilinmekte ise, kendi mezhebine başkalarını davet etmedikçe rivâyetinin kabul olunacağı görüşündedir. Bazıları ise bu vasıfta bir râvînin, sadece mezhebinin güzel gösteren ve güçlendiren rivâyetlerinin kabul edilemeyeceğini savunmuşlardır. Hadis imamlarından bir kısmı, kâfir olmayan bid'atçının rivâyetlerinin makbul olması için ileri sürülen bütün şart ve sınırlandırmaları gereksiz bularak, sadece üzerinde ittifak edilen adâletle ilgili şartları taşımalarını yeterli görmüşler, İslâm sınırları içerisinde kaldığı sürece o râvîden hadis almışlardır. Buhârî, Müslim ve diğer bazı muhaddisler bu görüştedir. (Çeviren)

Biyografik literatürden, İslâm hukukunun (şeriatin) aktarımı bakımından hadis râvîlerinin hayâtî önem taşıdığını anlıyoruz. İslâm hukukunun iki(li) temeli, Kur'an (Kitâb) ve Sünnet (Nebevî model)'tir. Sünnet, Hz. Muhammed'in söz ve fiillerini içeren hadis rivâyetleri vasıtasıyla bilinir. Her hadis rivâyeti, bir râvîler zinciri içerir; "Fılanca bana, filancanın kendisine şöyle dediğini nakletti... yine filancanın ona naklettiğine göre Hz. Peygamber demiştir ki...". Bir hadisin delil değeri taşıyabilmesi için seneddeki her râvînin sika olması gerekir. Ricâl kitapları, hadis rivâyetlerini nakleden binlerce erkek (ve bir miktar da kadın) râvî hakkındaki değerlendirmeleri ihtiva eder. İbn Sa'd, Halife b. Hayyât, el-Buhârî ve diğerleri râvîlere ait sistematik biyografik sözlükleri III./IX. asrın ilk yarısında oluşturdular; İbn Ebî Hâtim, İbn Hibbân ve başkaları ise IV./X. asrın ilk yarısında kapsamlı ansiklopediler tasnif ettiler.⁴

Bilinen bütün hadis râvîleri içinde incelemeye en lâyık olanlar, isimleri Kütüb-i Sitte'de görülenlerdir. Bunlar, İslâm'ın üçüncü asrına mensup şu altı âlimin hadis koleksiyonlarıdır:

- el-Buhârî (ö. Buhâra civarında Hartenk, 256/870),
- Müslim (ö. Nişapur civarında Nasrâbâd, 261/875),
- Ebû Dâvûd (ö. Basra, 275/889),
- et-Tirmizî, (ö. Tirmiz, Mâverâünnehir, 279/892),
- en-Nesâî (ö. Remle ? 303/915),
- İbn Mâce (ö. Kazvin, 273/887).

Ve genellikle yukarıdaki tertibe göre sıralanırlar.⁵ Bu kitaplardaki şahısları çalışmanın ilk avantajı, yalnızca, onların İbn Hacer'in eserinde en son noktaya erişen pek çok tabakât kitabının (biyografik sözlüğün) özel konusu olmalarıdır.⁶ İkinci avantaj ise, onların Kütüb-i Sitte içinde görülmelerinin bize bir

4 Ricâl tenkidinin gelişimi için bk. G.H.A. Juynboll, Muslim Tradition, Cambridge 1983, 5. bölüm.

5 Örneğin el-Mizzî, (ö. Dımeşk, 742/1341) tarafından, Tehzîbü'l-Kemâl, Tahkîk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1980, I/147.

6 İbn Hacer el-Askalânî, (ö. Kahire, 852/1449), Takrîbü't-Tehzîb. Bu esasında İbn Hacer'in altı kitabın herhangi birinde görülen her bir râvîyle ilgili olarak III. ve IV. hicrî asrın büyük ricâl tenkitçilerinin yaptıkları kimlik saptamaları ve değerlendirmeleri toplayan kendi kitabı Tehzîbü't-Tehzîb'in bir damıtımıdır. Tehzîbü't-

tasvib/tasdik ölçüsü vermesidir. Şöyle ki; altı musannif hukûkî yükümlülükler tesis edecek bir gözle çalıştılar ve bu yüzden râvilerini özel bir dikkatle elemeye yöneldiler. (Benim altı kitabı sadece o çağdaki hukukla ilgili olmaktan çok terğibe yönelik musennefâtla kıyasladığıma dikkat ediniz.) Fikhî koleksiyonlar içinde bu altısı, Sünnî Müslümanlar arasında özel bir itibar (asla resmî ve yasal bir statü değil) kazandı ve bu bir anda meydana gelmedi. Hâkim en-Neysâbüri ve el-Hatîb el-Bağdâdî'ye ait olanlar gibi V./XI. yüzyıl risaleleri henüz Kütüb-i Sitte'yi dikkate almamış ve onların hep birlikte ele alınışı ancak VI. yüzyılda başlamıştır.⁷

İbn Hacer, Kütüb-i Sitte'deki râvileri on iki tabakaya ayırır:

1. Hz. Peygamber'in arkadaşları (Sahâbe),

2. Tâbiûn'un en yaşlıları/büyükleri; keza Hz. Peygamber'in, kendisini görmeyen çağdaşları (muhadramûn). Örn. İbnü'l-Müseyyeb (ö. 94),

Tehzîb ise hemen hemen Mizzi'nin her bir râvînin Kütüb-i Sitte'ye katkısının ayrıntılı tahlilini işleyen Tehzîbü'l-Kemâl'ine dayalıdır. O da dönüşümlü olarak el-Cemmâilî'nin (ö. Kahire 600/1203) el-Kemâl fi Ma'rifeti'r-Ricâl'ine dayanır. Bk. Brockelmann, GAL, I/606. Zehebî (ö. Dimeşk, 748/1348)'nin el-Kâşif'i de Takrîb ile aşağı yukarı aynı alanı kapsar; ancak çok daha az tarih içermekle ma'lûldür.

7 el-Hâkim en-Neysâbüri (ö. Nişapur, 404/1014), Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs, Kahire 1937; el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. Bağdat, 463/1071), el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye, Haydarâbad 1357. İbn Mâce'nin Sünen'i altı kitap içinde en az güvenilir mevkiye sahiptir. en-Nevevî (ö. Nevâ, Suriye 676/1277), sünnetin beş ana kaynağı olduğunu, altıncıyı zikredenlerin ise Sünen-i İbn Mâce'yi sayanlar ile İmam Mâlik'in (ö. Medine, 179/795) Muvatta'ını sayanlar arasında ikiye ayırdığını ifade eder. Bir sonraki asra ait eserinde İbn Haldûn (ö. Kahire 808/1406) türünün en önde gelen sekiz hadis musannefinin ismini verir; ancak İbn Mâce'yi aralarında zikretmez. (el-Mukaddime, Beyrut 1900, tıpkı basım 1978, s. 442). Çağdaş araştırmacılar, İbn Mâce'nin güvenilirliğini onun usûl açısından zayıf olan hadis rivâyetlerini içermesine hamletmişlerdir (örn. Brockelmann, I/171). Bununla birlikte Takrîb üzerine yaptığım incelemem gösteriyor ki, İbn Mâce'nin Sünen'inde diğerlerinden daha fazla sayıda güvenilirliği bilinmeyen (mechûl) veya kesin olarak güvenilir olmadığı düşünülen (daîf) şahıs bulunmasına rağmen, İbn Mâce diğerlerinin almadığı bir mezhep mensûbuna nâdiren güvenmiştir. Öyleyse onun Kütüb-i Sitte'ye dahil edilmesi III. ve IV. asır muhaddislerinin mezhep mensuplarını nasıl telakki ettiklerine dair tabloyu değiştirmemelidir.

3. Tâbiûn'un orta kuşağı. Örn. Hasan el-Basrî (ö. 110) ve İbn Sîrîn (ö. 110),
4. Çoğunlukla Tâbiûn'un büyüklerinden nakil yapan müteakip nesil. Örn. Zührî (ö. 125?) ve Katâde (ö. 118?),
5. Tâbiûn'un küçükleri ve ancak bir-iki sahâbîden rivâyette bulunanlar. Örn. el-A'meş (ö. 148),⁸
6. Beşinci kuşağın çağdaşı olup, herhangi bir sahâbî ile karşılaştığı bilinmeyenler. Örn. İbn Cüreyc (ö. 150),
7. Etbâu't-Tâbiîn'in büyükleri. Örn. Mâlik (ö. 179) ve es-Sevrî (ö. 161),
8. Etbâu't-Tâbiîn'in orta kuşağı. Örn. İbn Uyeyne (ö. 196) ve İbn Uleyye (ö. 193),
9. Etbâu't-Tabiîn'in en sonuncuları/küçükleri. Örn. Yezîd b. Hârûn (ö. 206) eş-Şâfîi (ö. 204), Ebu Dâvud et-Tayâlisî (ö. 203?) ve Abdurrezzâk (ö. 211),
10. Bizzat Tâbiûnla karşılaşmamış olup Etbâu't-Tabiîn'den (/Tebeu'l-Etbâ'dan) hadis alanların en yaşlıları/büyükleri. Örn. Ahmed b. Hanbel (ö. 241),
11. Etbâu't-Tabiîn'den (/Tebeu'l-Etbâ'dan) nakilde bulunanların orta tabakası. Örn. ez-Zühli (ö. 258) ve el-Buhârî (ö. 256),
12. Etbâu't-Tabiîn'den (/Tebeu'l-Etbâ'dan) rivâyet edenlerin en sonuncuları/küçükleri. Örn. et-Tirmîzî (ö. 279) ve üçüncü asrın sonunda yaşayan diğerleri.⁹

Açıkçası İbn Hacer, hadisçileri doğum ya da ölüm tarihlerine göre değil, râvîler zincirindeki yerlerine göre sınıflandırmaktadır. Biz birçok hadisçi için doğrudan doğruya tarihlere göre çalışmayı tercih edebiliriz; ancak kesin tarihlerden yoksun bulunuyoruz.

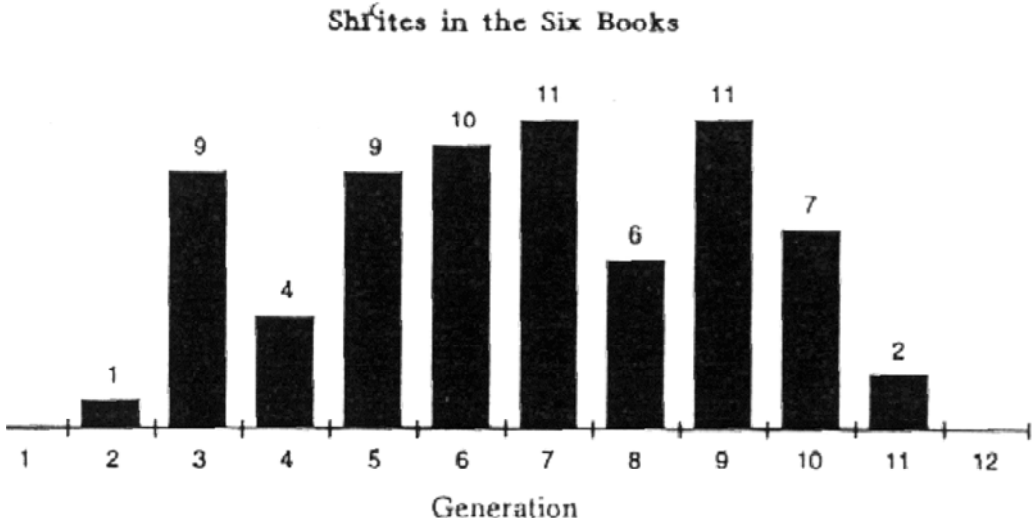
Kütüb-i Sitte, antropomorfizm (tecsîm) ve gizli küfür (zendeka) dahil, geniş bir günahlar dizisiyle itham olunan râvîleri içine alır; bununla birlikte en

8 Yazarın bu tabaka için; "Tâbiûn'dan rivâyette bulunanlar" şeklinde yaptığı tanımlama, kitabın aslına bakılarak tarafımızdan tashîh edilmiştir. Diğer maddelerdeki bazı küçük hatâlar da aynı şekilde düzeltilmiştir. (Çeviren)

9 Takrîb, Kahire, tarihsiz, 1960?, I/5 vd.

yaygın olan, büyük farkla Şîilik, İrcâ ve Kader'dir. En geniş grubu Şîa oluşturur. Râvîlerin pek çoğu (70 tanesi) Şîî diye isimlendirilmiştir. (Şîiyyün, Kâne fihi teşeyyu', Rumiye bi't-teşeyyu', Kâle fi't-teşeyyu' vb.).

Tablo 1: Kütüb-i Sitte'deki Şîiler



Bunlar, şimdi genellikle “Zeydiyye” olarak tanınan, Ali’yi Osman’a tercih eden fakat Ebû Bekr ile Ömer’i reddetmeyen sınıftır.¹⁰ Eğer İbnü’n-Nedîm (tahminen 380/990’lar): “Muhaddislerin çoğu, Süfyân b. Uyeyne, Süfyân es-Sevrî, Sâlih b. Hayy ve oğulları gibi, bu ekole mensuptur” demekte haklıysa¹¹, standart ricâl kitapları onları çok eksik tanıtmışlar demektir.¹²

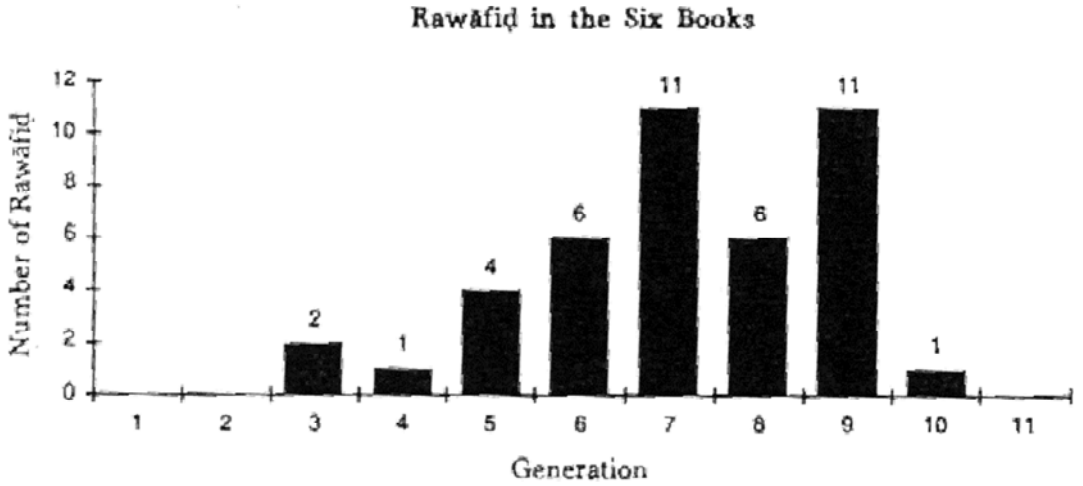
10 Bk. İbn Hacer, Tehzib, Haydarâbad 1325-1327, I/93 vd.

11 K. el-Fihrist, Editör: Gustav Fluegel, Leipzig 1872, s. 178.

12 Hoca ve dost çevresini Mu’tezile kelâmcıları ile Fârâbî okulundan yetişen mantıkçıların oluşturduğu İbnü’n-Nedîm’in ılımlı bir Şîî olduğunu ortaya koyan güçlü deliller bulunmaktadır. İbn Hacer Lisânü’l-Mîzân’da (V/72-73) onun hakkında menfi yönde kanaat serdetmiştir. İbnü’n-Nedîm’in bazı Sünnî âimlerden söz ederken “Haşviyye’dendir” ifadesini kullanması, Ebu’l-Hasen el-Eş’arî’yi Cebriyye’den sayması, karşıt görüşlü ulemâyı değerlendirmede yanlı davrandığı yönünde ipuçları vermektedir. Bk. Metin Yurdağur, “İbnü’n-Nedîm”, DİA, XXI/171-172. (Çeviren)

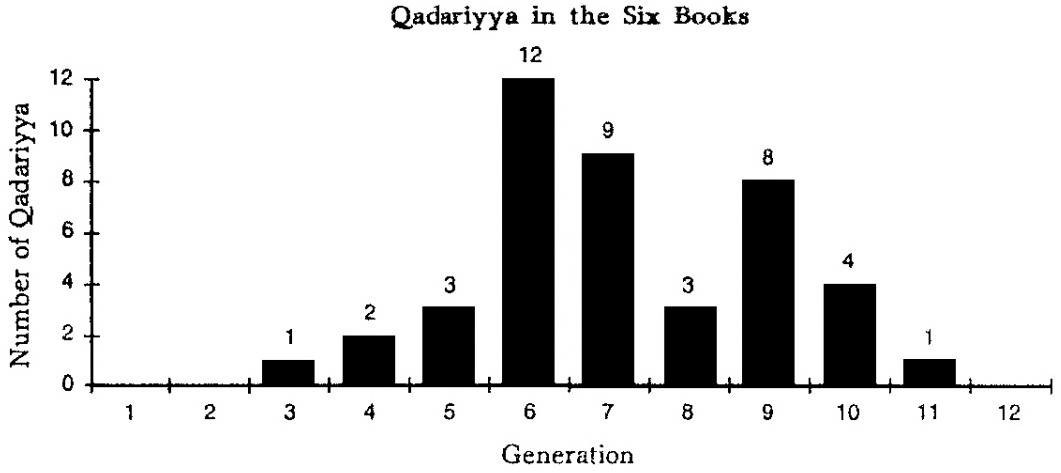
Yirmi Şii'den oluşan daha küçük bir grup ise Ali ve onun soyuna aşırı sevgi beslemekle kalmayıp aynı zamanda Ebû Bekr ve Ömer'in meşruiyetini tartışan "Râfizîler" (Râfidiyyün, Rumiye bi'r-Rafd)dir.

Tablo 2: Kütüb-i Sitte'deki Râfizîler



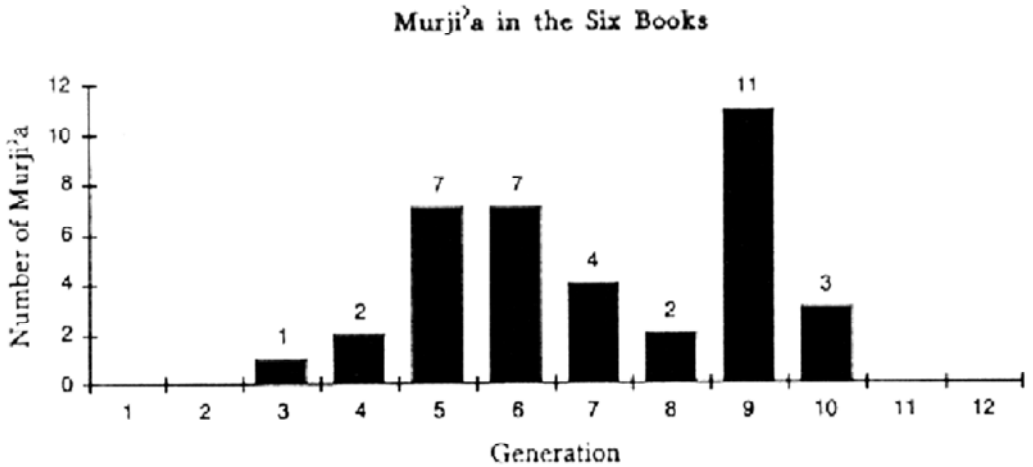
7 ilâ 9. tabakalarda sayıları artan "Şiîler", 10. tabakada çok daha bariz şekilde azalmaktadır.

Sonraki en geniş mezhebî grup, daima "Kaderiyye" diye tanımlanır; yani hür iradeye inanan ve kaderin kayıtlanması fikrine karşı çıkanlar.

Tablo 3: Kütüb-i Sitte'deki Kaderîler

Görüldüğü üzere, en büyük sayı 6. tabakadan 9.'ya doğru düşmektedir.

Fırka mensuplarına ait son büyük grup ise, iman derecelerinin varlığını reddeden ve Mekke'ye doğru namaz kılan herkesin kurtuluşa ereceğine inanan "Mürchie"dir (Rumiye bi'l-ircâ).

Tablo 4: Kütüb-i Sitte'deki Mürçî'ler

Hiç şüphesiz sonraki bazı ricâl kitapları bu fırkayı eksik tanıtmışlardır. Örneğin İbn Hacer, İmam Ebû Hanîfe'yi (ö. 150) Mürci' olarak teşhis etmez. Oysaki ilk ehl-i bid'at araştırmacıları (heresiographers), onu daima bu ekolün öncüsü olarak tanımlamışlardır.¹³ Mürchie 9. tabakadan sonra (Râfizilerden sadece daha az bir hızla) birden bire azalır.

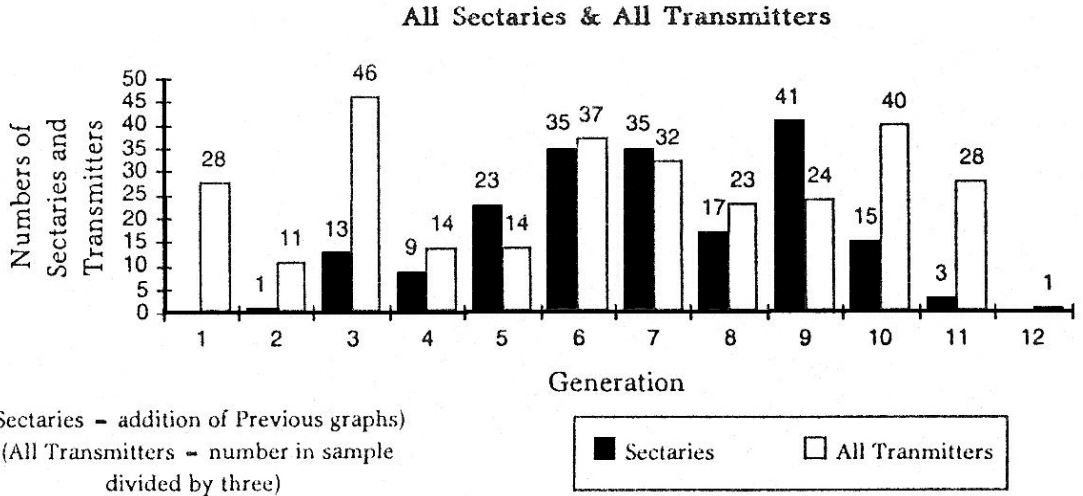
Geri kalan gruplar daha küçüktür. İbn Hacer on bir râvîyi, Muâviye'nin Ali'ye tafdilini reddeden "nasb" görüşüne bağlı olmakla tanıtır.¹⁴ Bunlardan dördü 3. tabakada, ikisi 5. tabakada yer alırken, 7 ile 10 arasındaki her tabakaya birer tane düşer. Hâricilerin görüşüne inanan altı kişi ise 6. tabakadan sonra görülmez. Bazı muhaddisler, "re'ye" yani hukûkî kâideye bağlı oldukları için billhassa kötülenmiştir. Bununla birlikte çağdaşlar İmam Mâlik'i de re'y'le tanımlamışlardır. Halbuki re'y, çok güçlükle sapık bir teoloji addedilebilir.¹⁵ Nihayet "vakf" bid'atini savunan, Kur'an'ın mahlûk olduğunu veya olmadığını söylemekten geri duran üç kişi, kaçınılmaz biçimde 10. ve 11. tabakaya düşmektedir.

Son grafiğim, tüm fırka mensuplarının birleştirilmiş sayılarıyla, her bir tabakadaki bütün râvîlerin orantılı miktarını karşılaştırmaktadır.

13 Takrîb, II/303. Diğer bid'at araştırmacıları arasında bk. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. Bağdad, 324/935), Die dogmatischen Lehren (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn), Editör: Helmut Ritter, 2. baskı Wiesbaden 1963, s. 13.

14 Tam tersine Nâsibiyye ya da Ehlü'n-Nasb; Hz. Ali'ye buğzeden ve başkalarını ondan üstün gören fırkadır. Bk. Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-Muhît, "na sı be" maddesi; İbn Hacer, Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethi'l-Bârî, Kahire 1986, s. 483. (Çeviren)

15 Bk. İbn Hacer, Tehzîb, VI/52 (Abdullah b. Nâfi', Mâlik'in re'yini bilirdi); Ebu Nuaym el-İsfahânî, Hilyetü'l-Evliyâ, Kahire 1934-1938, IX/97 (İbn Verâ Ahmed b. Hanbel'e, Mâlik, es-Sevrî ya da el-Evzâî'den hangisinin re'yini tahsil ettiğini sorar); İbn Ebi'l-Vefâ, el-Cevâhiru'l-Mudîe, Haydarâbad 1332, II/117 vd. (Nâsır b. Yahyâ Ebû Hanîfe'nin re'ye dayanmasını Mâlik'i örnek vererek savunur. Ahmed b. Hanbel tarafından kabul edilir); ez-Zehebî, Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ, Beyrut 1983, s. 79 (İbn Abdî'l-Hakem bir talebeyi, Mâlik'in re'yini yaymaya davet eder).

Tablo 5: Tüm Fırka Mensupları ve Tüm Râvîler

İlk üç kuşak içinde çok az miktarda fırka mensubuna dikkat edilmiş olması şaşırtıcı görünmüyor. Bu aslında, ilk neslin hatâdan berî olduğu (ta'dilu's-sahâbe) şeklindeki akîdenin ve bu kusursuzluğun Tâbiûn'a da uzatılması görüşünün güçlü olmasının bir gereği idi.¹⁶

9. tabakaya (III. yüzyıl başlarına) veya yaklaşık ricâl literatürünün oluşmaya başladığı zamana kadar, fırka mensuplarının sayısının tüm râvîlere oranı aşağı yukarı sabit kalır. Bu sayı, -önceki tüm râvîlerden daha fazlası bulunsa bile- 10. tabakadan itibaren düşer.

Fırka mensuplarının sayısındaki düşüş, kısmen, reddedilen kelâmî mezheplerin kayboluşu; Kaderiyye'nin Mu'tezile tarafından, Mürchie'nin de yeni Sünnî toplum tarafından absorbe edilişi ile açıklanabilir.

Ahmed b. Hanbel kuşağının onları şiddetle reddetmesi sebebiyle sayılarının düşmüş olması da akla yakın görünüyor. Reddedilmelerinin bir sebebi de, Sünnî râvîlerin alabildiğine artışıyla, fırka mensuplarına artık eskisi kadar önem vermeye gerek kalmaması idi. İlk büyük ricâl uzmanı Yahyâ b. Saîd el-

¹⁶ Ta'dil hakkında bk. Juynboll, s. 190-202. Sürekli reddedilmiş bir hadis: "Beni gören, beni gören herhangi birini gören ve beni gören birini göreni gören herkes mübârektir". İbn Adıyy, el-Kâmil fi'd-Duafâ, Beyrut 1984, I/212, III/977.

Kattân'ın (ö. Basra, 193/813) -aksi halde çok şey kaybolacağından- mezhep taraftarlarından nakilde bulunmayı kesin olarak savunduğu nakledilmiştir.¹⁷

Safları birleştirmenin şüphesiz daha mühim bir sebebi de, Halife el-Me'mûn tarafından 218/833'te başlatılan ve yaklaşık yirmi yıl boyunca yürürlükte kalan Engizisyon (Mihne) idi.¹⁸

Ehl-i hadis'in 10. tabakada şahit olduğumuz toplam sayısındaki keskin artışı, bizzat Mihne teşvik etmiş olmalıdır. Elbette ki gözlenen bu artış, sonunda galip gelen Ehl-i hadis fırkasının gücünü gösterir. Uğruna din adamlarının alenen sorguya çekildiği doktrin Mu'tezilî idi; yani "Kur'ân zaman içinde yaratılmıştır". Mihne hâdisesi aynı zamanda, ekseriyetle, Şii desteğini alan bir teşebbüs idi ve onun el-Mütevekkil tarafından durdurulmasıyla birlikte Şiilere karşı sert tedbirler alındı.¹⁹ Şu halde Gelenekçi/Sünnî reaksiyonun, özellikle Şii karşıtı olmasını beklemeliyiz. Ve bu beklenti, Rafizî râvilerin sayısındaki düşüşün ânîliğiyle doğrulanmaktadır.

Sünnî muhaddislerin, kendi çağdaşlarındaki itikâdî sapıklıklara artık göz yummayışlarına rağmen Ehl-i Sünnet itikâdının yeni anlayışı, yalnızca mâzi-

17 Ali b. el-Medinî Yahya b. Saîd'e, Abdurrahman b. Mehdî'nin: "Ehl-i Hadis arasında bid'atte baş çeken herkesi reddederim" dediğini söyleyince, Yahya b. Saîd güldü ve şöyle dedi: "Peki Katâde'ye (Basralı, Kaderî, ö. 118/736 veya 737) ne yapacak? Ömer b. Zerr el-Hemedânî'ye (Küfeli, Mürcî, ö. yaklaşık 150-170ler) ne yapacak? İbn Ebî Ravvâd'a (Mekkeli, Mürcî, ö. 159?/775 veya 776) ne yapacak?". Yahya diğer pek çoğunu saydı ve sonra: "Eğer Abdurrahman bu sınıfı terkederse, çok şeyi terketmiş olur" dedi. el-Hatîb el-Bağdâdî, Kifâye, s. 129; krş. İbn Hacer, Tehzîb, VIII/353.

18 el-Mütevekkil h. 234'te Kur'an tartışmasına son verilmesini istedi ve önde gelen din adamlarını Mu'tezilîlik aleyhinde va'zetmeleri için görevlendirdi; lâkin Mihne sebebiyle tutuklanan mahkumların salıverilmelerini emrettiği h. 237'ye kadar bu gerçekleşmedi. İbnu'l-Cevzi, el-Muntazam, Köprülü, no: 1175. Ayrıca bk. 234, 237. Standart anlatım için bk. Walter M. Patton, Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna, Leiden 1897. Ayrıca bk. Dominique Sourdel, "La politique religieuse du calife abbaside al-Ma'mûn", Revue des études islamiques, sayı: 30, 1962, s. 26-48; Josef van Ess, "Ibn Kullâb und die Mihna", Oriens, sayı: 18-19, 1965-1966, s. 92-141.

19 Jourdel ve Van Ess'den başka bk. İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-Târih, Editör: C. J. Tornberg (yeniden basım), Beyrut 1965-1967. Bk. 235, 236.

nin meşhur râvîleri tarafından kurulan şüpheli itikâdî münâsebetleri görmezden gelme şeklinde geriye yansıtıldı (Ebû Hanîfe'nin ircâ'sı gibi). Bu, kendi hayatlarında son derece hürmet görmüş insanların aforoz edilmesi ve isimlerinin kayıtlardan silinmesi şeklini almadı. Sünnî itidâli bu noktada, Origen (185-254)²⁰ gibi şahsiyetleri vefatlarından sonra gelişen ortodoksluğun esaslarına dayanarak mahkûm eden Hıristiyanlar arasındaki izâfî taassuba tezat teşkil eder.

20 İncil müfessiri, Hıristiyan teolog. İskenderiye'deki Katetik (catechetical) ekolün temsilcilerinden. İlk eğitimini dindar olan ailesinden aldı. 204'te onsekiz yaşlarında iken Papa/Patrik Demetrius (ö. 232) tarafından Clement'in yerine İskenderiye Hıristiyan Okulu'nun başına getirildi. Oruç, gece ibadeti ve aza kanaat gibi zâhidâne hayat tarzına öncülük etti. Filistin'e yaptığı beş seyahatin sonuncusunda, kıyı kenti Kaysariyye (Caesarea) piskoposu Theoctistus tarafından papazlığa yükseltildi. İzni dışında böyle bir makama getirilmesine öfkelenen Demetrius'un İskenderiye'de topladığı konsil tarafından hakları elinden alınarak aforoz edildi ve 231'de Mısır'dan çıkarıldı. Kaysariyye'ye yerleşerek okul açan ve Hıristiyanlık üzerine dersler vermeye başlayan Origen, burada Yuhanna İncili'nin tefsirini tamamladı. Neoplatonizm'in kurucularından Yunan filozofu Ammonius Saccas'ın derslerini dinledi. Günümüze kadar ulaşan ve Hıristiyan sistematik teolojisi üzerine yazılmış en eski bilimsel eser olan *De Principiis*'i kaleme aldı. 249-251 arasında Roma İmparatoru Trajan Decius'un Hıristiyanlara uyguladığı baskı ve zulüm sırasında tutuklanarak ağır işkence gördü. Serbest bırakıldıktan kısa bir süre sonra aldığı yaralar nedeniyle öldü. Dördüncü yüzyıl sonunda İskenderiye Patriği Theophilus (ö. 412) tarafından tekrar aforoz edildi. Keza Aziz Jerome (ö. 420) tarafından da aforoz edildi. Britanya Ortodoks kilisesi, beşinci ve altıncı yüzyılda topladığı konsillerde, kiliselerde Origen'in öğretilerinin okunmasını yasakladı. 2007 yılında Papa 16. Benedict, Vatikan'daki bir Çarşamba vaazında Origen'in ibadet ve kilise şerhinden övgüyle bahsetmiştir. Daha fazla bilgi için bk. *The Encyclopedia of Philosophy*, Editör: Paul Edwards, Macmillan Publishing Co., USA 1967, V/551; *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Editör: F.L. Cross, E.A. Livingstone, Oxford University Press 1985, s. 1008-1010; <http://www.newadvent.org/cathen/11306b.htm>; <http://en.wikipedia.org/wiki/Origen>. (Çeviren)

X. Hadis Meclisi:

“Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlili”

10-11 Aralık 2011, Üsküdar/İSTANBUL

Ömer Faruk AKPINAR *

2002 yılından itibaren düzenlenen Gerede Hadis Meclisi'nin onuncusu 10-11 Aralık 2011 tarihinde düzenlendi. Bu yılki meclisin, öncekilerden üç ayrıcalıklı farkı oldu. Birincisi sayıları az da olsa, Arap dünyasından, batıdan ve Kıbrıs'tan hadis akademisyenlerinin katılımlarıyla uluslararası bir ihtisas toplantısı özelliğinde olması ve bunun etkisiyle olsa gerek, yurt içinden katılımın oldukça iyi olması. İkincisi toplantının Gerede yerine Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı'nın sponsorluğunda İstanbul'da yapılması. Üçüncüsü ise Gerede Hadis Meclisi toplantılarının sonuncusu olması ki gelecek yıllarda çekirdeğini bu meclisin oluşturduğu söz konusu toplantılar resmî bir boyut kazanarak Hadis Ana Bilim Dalı Koordinasyon Toplantısı şeklinde ve muhtelif fakültelerin ev sahipliğinde yapılacak.

“Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlili” konusu etrafında şekillenen meclis, açılış ile birlikte altı oturum halinde yapıldı. Bu oturumların üçü ilk gün, diğer üçü ise ikinci gün icra edildi. İlk beş oturum, farklı konular özelinde, üçer tebliğcinin sunumları ve müzakereler ile geçerken, son oturumda genel değerlendirme konuşmaları yapıldı. Yurtdışından gelen misafirlerin, Türkiye'nin farklı yerlerindeki İlahiyat Fakülteleri'nden gelen akademisyenlerin, kendilerine geç yapılan davet sebebiyle sayıları az olan yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin katılımı, hiç şüphesiz sempozyumu daha zengin hale getirdi.

Açılış

Meclisin açılışı her zamanki geleneğe uygun olarak Kur'ân-ı Kerîm tilâveti ile yapıldı. Bu sene bu ulvi kelâmı Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hocalarından Ahmet Keleş seslendirdi.

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi.

Meclis oturumlarına ev sahipliği yapan İSAM başkanı Mehmet Akif Aydın Bey, onur konuklarından M. Yaşar Kandemir hocamız ve sempozyum düzenleme ve yürütme kurulu başkanı Bünyamin Erul Bey birer hoş geldin konuşması yaptılar. Açılış konferansı yapması planlanan Sayın Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez, Suudi Arabistan’da başka bir programa katılması nedeniyle ilk gün aramızda bulunamadı. Bu sebeple Bünyamin Erul, selamlama konuşmasını biraz genişleterek hadis meclisleri, bu meclislerde konuşulan konular ve bu yılki konu hakkında kısa bilgiler verdi. Verilen bilgilere göre bu zamana kadarki hadis meclislerinde müzakere edilen konular şu şekilde olmuştur:

1. Türkiye’de, İslâm âleminde ve Batı’da Hadis Çalışmaları (20-21 Temmuz 2002)
2. Cumhuriyet Dönemi Hadis Çalışmalarında Yöntem ve Kaynak Sorunu (19-20 Temmuz 2003)
3. Hadis İlminde Alan Sorunu (17-18 Temmuz 2004)
4. Hadis ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi (16-17 Temmuz 2005)
5. Toplumsal Hayatta Hadis (22-23 Temmuz 2006 – Prof. Dr. Ali Yardım’a ithaf)
6. Hadiste Şerh Geleneği (28-29 Temmuz 2007 - Abdullah Başdurak’a ithaf)
7. Modern Dönem (XVIII-XIX y.y.) Hadis Yorumu (19-20 Temmuz 2008)
8. Günümüzde Hadis Yorumu (18-19 Temmuz 2009)
9. İsnada Dair Geleneksel ve Modern Yaklaşımlar (17-18 Temmuz 2010)

Erul, 19 Nisan 2011 tarihinde vefat eden Prof. Dr. Talat Koçyiğit Hocamıza ithaf ettiği bu seneki programda “Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlili” konusunun işleneceğini belirtti ve sempozyumun hazırlanmasında emeği geçen herkese, yurt dışından ve yurt içinden iştirak eden misafirlere, sempozyumun sponsorlarına teşekkür etti. Ardından ilk oturuma geçildi.

I. Oturum

Mehmet Sait Hatiboğlu başkanlığında gerçekleştirilmesi planlanan ilk oturuma hocamızın gelememesi ve vekâleti kendisine vermesi üzerine Bünyamin Erul başkanlık etti. Erul, zamanın da çok olmasını fırsat bilerek Türkiye’deki hadis çalışmaları hakkında bilgiler verdi. Rahmetle andığı Tayyip Okiç hocamızın ve onun talebeleri olan Merhum Talat Koçyiğit ile Allah’tan kendilerine hayırlı uzun ömür niyaz ettiğimiz M. Sait Hatiboğlu ve Ali Osman Koçkuzu hocalarımızın hadis çalışmalarının filizlenmesindeki katkılarını hatırlattı. Koçyiğit’in talebelerinin ‘Marmara Ekolü’ de denilen “geleneksel çizgide” devam ettiklerine, Hatiboğlu’nun talebelerinin ise ‘Ankara Ekolü’ denilen ‘modern çizgi’yi takip ettiklerine, bunun Türkiye’deki hadis çalışmalarının çok ve çeşitli olmasına vesile olduğuna temas etti. Kendisinin notlarla tercüme ettiği Zerkeşi’nin el-İcâbe adlı eserinin bu çalışmalardan biri olduğunu ve sahabe dönemini de yansıtmaya hasebiyle önemli olduğuna dikkat çeken Erul, metin tenkidi ve muhteva analizleri konusuna girizgâh yaptı. Son olarak da tebliğcileri tanıtip sözü onlara bıraktı.

Bu oturumda “İslâm Âleminde ve Batı Dillerinde Metin Tenkidi Çalışmaları” başlığı etrafında üç tebliğ sunuldu. İlk tebliğci Enbiya Yıldırım’ın başka bir programı nedeniyle katılamaması nedeniyle “Türkiye’de Metin ve Muhteva Tenkidi” başlıklı tebliği Suat Koca tarafından okundu. Ülkemizde genelde hadis özelde ise bu konuda yapılan kitap, makale vs. çalışmalar hakkında bilgilerin bulunduğu bu tebliğ, epeyce uzun olması ve zamanın kısıtlı olması yüzünden dinleyenlere tam manasıyla yansıtılamadı. Dolayısıyla Suat Koca, oldukça özet bir tebliğ sunmuş oldu.

İkinci olarak aslen Filistinli olup Katar Üniversitesi’nde görev yapan Abdülcebbar Saîd, Arap âleminde metin tenkidi çalışmaları hakkında bilgi verdiği “Dirâsât nakdi’l-mütûn li’l-ehâdis ve muhtevâhâ fi’l-âlemi’l-arabî (Ru’ye nakdiyye)” başlıklı tebliğini sundu. Metin tenkidinin bir ihtiyaç olduğunu belirten Saîd, bunun mutlaka kaynaklı yapılması, kurallarının konulması ve pratikteki uygulamalarının ehline ve kontrollü olarak icra edilmesi gerektiğini söyledi. Türkiye’de yapılmış çalışmalardan Arap ve İslam dünyasının habersiz olduğuna dikkat çekti. Tebliğinde genelde hadis tenkidi, özelde ise metin tenkidi konusunda yapılmış yirmi beş kadar araştırmayı ele alan Abdülcebbar Saîd, bunlardan önemlileri üzerinde biraz uzunca durarak muhtevaları hak-

kında bilgi verdi. Süre sıkıntısının yaşandığı tebliğde isimleri zikredilemeyen çalışmalar yayınlanacak sempozyum kitapçığına bırakıldı.

Bu oturumda son olarak batıda bu alanda yapılmış çalışmalar hakkında bilgi vermek üzere Edinburg Üniversitesi'nde Profesör olarak görev yapan Andreas Görke, "Matn Critisizm in Western Studies of Hadith" başlıklı tebliğini sundu. Görke'nin İngilizce sunduğu tebliğin ardından Özcan Hıdır Bey tebliği Türkçe'ye tercüme etti.

Tebliğ sunumları bitince müzakerelere geçildi. İlk müzakereci Selahattin Polat, öncelikle sempozyumun ismine bazı eleştiriler yöneltti. 'Metin Tenkidi' deyiminin yanlış manada kullanıldığını, Batılıların, bu kavramı kendi kutsal metinleri üzerindeki düzeltme faaliyetlerine benzer tashif hatalarının düzeltilmesi şeklinde anladıklarını ifade etti. 'Textual criticizm' 'Nakdü'l-metn/nass' veya 'muhteva tahlili' kelimelerinin de bizim kastettiğimiz manada metin tenkidini karşılayamayacağını, bu kavramların kendi içeriklerinin doğru belirlenmesi gerektiğini; metin tenkidi noktasında selef ulemasının kullandığı 'ihtilâfü'l-hadîs' ve 'teâruz' tabirinin daha uygun olacağını belirtti. Kavram kargaşasına bir son vermek gerektiğini belirten Polat, bunun iki yolu olduğunu, ya kendi klasik kavramlarımızı kullanmamız gerektiğini, yahut da dünyada kullanılan kavramların altına koyacağımız muhtevayı kendimiz belirledikten sonra bu kavramları kullanmak gerektiğini söyledi. Bu genel eleştiriden sonra tebliğ sahiplerine de eleştirilerde bulunan Polat, 'ihtilâfü'l-hadîs'in başlı başına bir ilim dalı olduğunu, bu sebeple bu konuda yapılmış çalışmaların da özellikle bu başlıkla alakalı olması gerektiğini, bu sebeple tebliğlerde sair hadis tenkidi çalışmalarının zikredilmesinin ekstra bir bilgi olduğuna temas etti. Polat, hadisçileri zikredildiği şekilde gelenekçi-çağdaş şeklinde kategorize etmenin doğru bir ayırım olmayıp, oryantalizm koktuğunu ve kendisini bu iki gruptan hiçbirisine koyamadığını söyleyerek oturum başkanına da bir eleştiri yöneltti. Polat, bu tür sorunların sempozyumda halledilmesinin mümkün olmadığını, bunun yerine muhtelif çalıştaylar yapılmasının daha isabetli olacağını belirterek sözlerine son verdi.

İkinci müzakereci Özcan Hıdır, Selahattin Polat'ın ıstılah konusundaki söylediklerine aynen katıldığını, Avrupa'da yapmış olduğu çalışmalarda Batılıların yaklaşımlarını gözlemlene imkanı bulduğunu belirterek gerek bu konu gerekse sair konularda yapılan çalışmaların tercüme edilerek veya yabancı

dilde telifler yapılarak Batıların doğru bilgiye ulaşmalarının sağlanması gerektiğine dikkat çekti. Bu şekilde kavram sorunlarının da önüne geçilebileceğini belirten Hıdır, bu vesile ile Hollanda dili ile hazırlamış oldukları Hadis kitabından bahsederek sözlerine son verdi.

Diğer müzakereci Ahmet Yücel, önceki müzakerelere aynen katıldığını, bunun için ıstılah sorununa da yardımcı olması hasebiyle bir çözüm olarak akademik çalışmalara ‘tercüme kitap’ şartı konulabileceğini söyledi. İkinci olarak Türkiye’de yapılan çalışmalarda tahkik eksikliği olduğunu belirtti ve ‘tahkik’ bölümünün açılmasını istedi. Son olarak Yücel, tahkik manasındaki metin tenkidinin hadisçiler; tahlil manasındaki metin tenkidinin de ehl-i rey ve Mu’tezile tarafından yapıldığını belirtti.

Diğer müzakereciler M. Emin Özafşar ve Ali Dere, programa katılamadıklarından müzakerede bulunamadılar. Oturum başkanı Bünyamin Erul, planlanmasından yarım saat fazla süren ilk oturumu kapatarak tüm katılımcıları yemeğe davet etti. Bir saatlik yemek ve namaz arasından sonra ikinci oturum ancak 14:30’da başlayabildi.

II. Oturum

Hadis meclisinin “Bazı İslam Bölgelerinde ve Mezheplerinde Hadis Tenkidi” başlıklı ikinci oturumu Kemal Sandıkçı başkanlığında başladı. Sandıkçı, vakit sıkıntısını göz önünde bulundurarak birkaç cümleden sonra sözü tebliğcilerle bıraktı. Pakistan’daki hadis tenkidi çalışmaları hakkındaki ilk tebliğin sahibi Khalid Zafarullah Daudi gelemediği için onun tebliğinin tercümesi Mehmet Sait Toprak tarafından özetlenerek sunuldu. Akabinde hemen ikinci tebliği Habeeb Rahman İbramsa’ya söz verildi. Malezya’dan katılan İbramsa, konuşmasına Arapça bir girişle başladı. “tebliğini İngilizce olarak hazırladığı için İngilizce devam etti. Slayt eşliğinde sunulan bu tebliği Yusuf Suiçmez Bey tercüme etti. Önceki oturumun tercümesinden farklı olarak bu oturumda çeviri pasajlar halinde yapıldı. İbramsa, tebliğinde Malezya’daki hadis tenkidi çalışmaları ve Malezyalı âlimlerin hadis metnine yaklaşımları hakkında bilgi verdi. İbramsa ayrıca, son dönemde revaç bulan Amina Wedûd gibi bayanların öncülük ettiği kadın hareketlerine dikkat çekti. Son tebliği Lübnan’dan katılan Haydar Hubbullah, “Cuhudu nakdi’l-ehadis inde’l-imâmiyye” başlıklı

tebliğinde İmâmiyye Şîası'nın hadis tenkidine konusuna yaklaşımı hakkında bilgi verdi.

Bu oturumun müzakerecilerinden Cemal Sofuoğlu'nun, Haydar Hubbullâh'ın tebliğine yönelttiği eleştirilerin belki de en önemlisi onun bu tebliğini sunarken takiyye yapıp yapmadığı konusundaki şüphesini beyan etmek oldu. Sofuoğlu'nun ifadesine göre eğer konuşmacı takiyye yapmadıysa günümüz Şîa muhaddisleri hakkında söyledikleri gerçekten takdir edilecek bir durumdur.

İkinci müzakereci Bilal Saklan, metin tenkidinde esas olan şeyin hüsn-i niyet olması gerektiğine ve tenkitlerin, hadisleri ihmâl yerine i'mâl esası üzerinde olması gerektiğine vurgu yaptı. Onun dikkat çektiği diğer bir husus, tenkit faaliyetlerinde bulunurken teenni ile hareket etme gereği oldu. Saklan, bu konuda çalışmalar yapılırken acelecilikten uzak durup, klasik kaynakları okuyarak ve 'mirasyedilikten vazgeçerek' bu kıymetli mirasın en iyi şekilde değerlendirilmesi gerektiğini söyleyerek sözlerine son verdi.

Üçüncü olarak Bekir Kuzudişli, Hubbullah'ın tebliği özelinde müzakerelerde bulundu. Kuzudişli, Şîa'da temel hadis kaynaklarındaki hadislerin isnadlarının bile tenkit edilmesi hoş görülmezken, Hubbullah'ın ifade ettiği metin tenkidine yönelik tutumun ne derece yürütülebileceğini hatırlatıp, mezhep mensuplarınca bunun nasıl karşılanacağını sorguladı.

Bir sonraki müzakereci Talat Sakallı programa gelemediğinden onun müzakere yazısını Aşır Örenç Bey sundu.

Son müzakereci olarak Yusuf Ziya Keskin, değinilen konuların önemine dikkatleri çekti. İlahiyat Fakülteleri'nin öğrenci potansiyelinin oldukça arttığını ve gelecek seneye pek çok öğrencinin mezun olacağını hatırlatan Keskin, bu öğrencileri lisansüstü eğitime yönlendirip, farklı konularda çalışmalar yapmalarının sağlanmasına yönelik tavsiyelerde bulundu.

Tebliğ ve müzakereler üzerine herhangi bir yorum yapmayan Sandıkçı, yarım saatlik çay ve ihtiyaç molasını duyurarak oturumu kapattı.

III. Oturum

"Metnin Sübûtu ve Rivayetin Seyri" başlıklı III. Oturum planlanandan bir saatten fazla gecikmeyle başladı. Oturum başkanlığını Raşit Küçük yerine

Selahattin Polat yaptı. Vaktin kısıtlı olması sebebiyle Polat, kısa bir girişten sonra sözü tebliğ sahiplerine bıraktı.

İlk tebliği metin tenkidi ile ilgili çalışmalarıyla tanınan Salahuddin İdlîbî, “İhtilâfu turukî’r-rivâyât raf’an ve vakfen fî dav’i kavâidî’l-i’lâl ve nakdî’l-metn (Rivayetlerde Merfû Mevkûf İhtilafı ve Metin Tenkidi)” başlıklı tebliği sundu. İdlîbî, Buhârî ve Müslim’in eserlerinden seçtiği hadislerden örneklerle işlediği tebliğinde Müslim’in kitabının mukaddimesinde de söylediği üzere bir konudaki sahih rivayeti verdikten sonra munkatî’ ve mürsel, dolayısıyla zayıf rivayetleri de zikrettiğini hatırlatarak, hadisleri metin tenkidine tabi tutarken bunun göz önünde bulundurulması gerektiğini vurguladı...

İkinci olarak Yasir Şimâlî, “eş-Şübh beyne’l-mütûn ve eseruhu fî nakdî’l-ehâdis (Metinlerin hadise benzeyip benzememesi ve metin tenkidindeki rolü)” başlıklı tebliği sundu. Şimâlî’ye göre nasıl ki üslûbundan bir kitabın bir müellife ait olup olmadığı tahmin edilebiliyorsa -ki İbn Kuteybe’ye nispet edilen el-İmâme ve’s-siyâse bunun bir örneğidir- muhaddisler de hadislerin sahih olup olmadıklarını tahmin ederek, isnad araştırmasını derinleştiriyor ve sonuçta bir illet, tedlis veya şâzlık buluyorlardı. İbnü’l-Cevzi’nin Mevzûât’ında bu metodu takip ettiği açıkça görülebilir. Bu sözleriyle Şimâlî, sened araştırmasının aslında metin tenkidinin bir neticesi ve parçası olduğunu anlatmaya çalıştı. O, İbrâhîm en-Nehâî gibi bazı kimselere ‘hadis sarrafı’ denmesinin de bunun bir sonucu olduğunu söyledi.

Üçüncü tebliğci Yusuf Suiçmez, hazırladığı tebliğin ismini “Metinlerin sübûtunda ziyâdetü’s-sika meselesi”den “Metnin anlaşılması ve inşasında sikanın ziyadesi meselesi” şeklinde değiştirerek sunumuna başladı. Sikanın ziyadesinin tespit edilebilmesi için ilk olarak metni kronolojik okumanın gereğine vurgu yapan Suiçmez, ikinci olarak da aklî olarak metne bakma ve ziyadeleri tespit etme imkânına değindi. Onun tebliğinin akabinde Selahattin Polat, metinlerin zamanla genişlediği gerçeğine işaret etti. Sonra ziyâdetü’s-sikâtın kabul edilmesi ile müdrec notların reddedilmesi arasında bir çelişki olduğunu hatırlatarak bu tebliğe haklı olarak bir tenkit yöneltti. Ardından ziyâdetü’s-sikât teriminin fıkıh âlimlerince türetilmiş bir kavram olduğunu düşündüğünü söyleyerek bir fıkıhçının hadise yeni bir hüküm ilave ettiğini belirtip bu hükmün kabul edilip edilmeyeceğini sorguladı.

Tebliğlerden sonra ara verilmeden müzakereler kısmına geçildi. İlk müzakereci olarak Mustafa Ertürk, genel değerlendirmelerde bulundu. İkinci olarak Ahmet Keleş, Selahattin Polat'ın sözlerine eleştiriler yöneltti. Polat'ın kendi hocası olduğunu ve üzerindeki emeği hatırlatarak başlayan Keleş, hocasının sarf etmiş olduğu sözlerin –onu tanıdığı kadarıyla- onun nihâi görüşü olmadığını, değişime açık olduğunu söyledi. Polat'ın da ifadesiyle 'zem mi medh mi olduğu' açıkça anlaşılamayan bu sözler hâzırûn tarafından oldukça garipsendi. Oturum başkanı olan Polat, kendisinin sık sık görüş değiştirme gibi bir âdetinin olduğunu bilmediğini söyleyerek Keleş'in ifadelerini yanlış bulduğunu ve metin tenkidi konusunda söylediklerinin 30 yıllık bir çalışma sonucu oluşan hükümler olduğunu hatırlattı. Üçüncü olarak Cemal Ağırman bazı düşüncelerini paylaştı. Ardından Salih Karacabey, genel olarak müzakerelerde bulundu.

Son olarak programda ilk sırada gözükmemesine rağmen son müzakereci olmak isteyen Bünyamin Erul, beş maddede özetlediği eleştirilerinde İdlîbî'ye senedsiz bir rivayet söz konusu olduğunda metin tenkidinin nasıl yapılacağı sorusunu yöneltti. İbn Mes'ûd'un yanlış aktarım korkusuyla merfû rivayetleri kendi sözü olarak naklettiğini hatırlattı. Hattâbî'nin 'Bir muhaddisin asıl işi senedir' sözünün altını çizerek metin tenkidinin ikinci planda olduğunu söyledi. Tirmizî'de geçen bir rivayette Cebrâil'in kelime-i tevhidi söylemek isteyen Firavun'u engellemek için ağzına toprak tıkamasının onun görevlerinden olup olmadığını, bu rivayeti nasıl anlamak gerektiğini sorguladı. Meşhur olarak bilinen 've zâlike ez'afû'l-îmân' ibaresini 'bu ise imanın en zayıfıdır' yerine 'En azından kalbiyle buğzetsin' şeklinde anlamının daha doğru olacağını söyledi. Süfyân es-Sevrî'nin 'İlmi, helal ve haramı bilenlerin yanında ziyade ve eksikliklerini de bilenlerden alın' sözünü hatırlattı.

Müzakereciler sözlerini bitirdikten sonra Polat, tebliğ sahiplerine ikişer dakika söz hakkı verdi. İdlîbî, kendisine tanınan süre zarfında Erul'un kendisine yönelttiği senedsiz rivayetler konusunda ne yapılması gerektiği sorusuna senedsiz rivayetlerin 'la asle leh' veya 'yüşbihu bi kavli fülân' şeklinde değerlendirilebileceğini söyleyerek cevap verdi. Tebliğcilerden Suiçmez, kendi tebliğine yöneltilen eleştirilere kısaca değindikten sonra İdlîbî'nin sözlerine ilaveten senedsiz gelen ama hükmen merfû' rivayetlerin bulunduğunu, bunlara 'lâ asle leh' denilemeyeceğini hatırlatarak bir hadisçinin bu gibi genel hüküm

ifade eden sözlerden kaçınması ve ihtiyatı elden bırakmaması gerektiğine dikkat çekti.

Tebliğciler dışında söz hakkı isteyen Bekir Kuzudişli, mevzû' haberlerde metne bakıldığını, ancak diğer rivayetlerde sened ağırlıklı incelemelerin yapıldığına işaret etti. Bunun sebebi olarak da rivayetin akla ve nassa arz edildiğini zikretti. Tebliğine yöneltilen eleştirilere cevap vermek isteyen Şimâli'nin 'iza semahte, rub'a dakika' şeklinde oturum başkanından izin istemesi yüzlerde anlak bir tebessüm oluşturdu.

Genel muhteva ve müzakereler açısından oldukça verimli geçen, anlak bir gerginliğin de yaşandığı bu günün son oturumunun bitmesiyle akşam yemeğine geçildi. Uzun süreli bir yemeğin ardından otele varıldığında saat onu geçmişti. Geç vakit olmasına rağmen meclis çalışmasına tebrik ve desteklerini fiilen bildirmek için otele gelen Hayreddin Karaman hocanın etrafında tatlı bir sohbetin ardından odalarımıza çekildik.

IV. Oturum

Ertesi gün saat 09:30'da günün ilk, sempozyumun dördüncü oturumu İsmail Hakkı Ünal başkanlığında başladı. "Muhteva Tahlili, Metnin Delaleti, Metin-Olgü İlişkisi" başlıklı oturumu açan Ünal, uzun bir girizgâh yaptı. Dünün değerlendirmesinin de bulunduğu bu girizgâhta Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez'in de meclise katıldığını belirterek tebliğcileri çağırdı.

İlk olarak Mehmet Özşenel, "Ebû Yûsuf'ta Muhtevâ Tenkidi Düşüncesi ve Dayanakları" konulu tebliğini sundu. Özşenel, Selahattin Hoca'ya da atıfta bulunarak 'metin tenkidi' yerine 'muhteva tenkidi' tamlamasını kullandığını söyleyerek başladı. Ebû Yûsuf özelinde Hanefîlerin hadise verdikleri değer ve metin tenkidinde takip ettikleri yol hakkında bilgi verdi.

İkinci olarak Halis Aydemir "Metnin Anlaşılmasında Tevbîb ve Tasnifin Rolü (İbn Hıbbân'ın et-Tekâsım ve'l-Envâ Örneği)" başlıklı tebliğini sundu. Sempozyumun en çok takdir alan tebliğlerinden biri olan bu tebliğde Aydemir, İbn Hıbbân'ın söz konusu eserindeki üslûbunun güzelliği ve metodu hakkında kısa bilgiler verdi. Ardından tevbîb ve tasnifin, kendi görüşünü belirtmek, hatta okuruna bu görüşünü empoze etmek için müellifin bir gücü olduğuna dikkat çekti. Aydemir, tevbîb ve tasnîfi, öğretmenin elindeki işaret

çubuğuna benzeterek, dilediği, dikkat çekmek istediği yere vurgu yapmak ve okurunu yönlendirmek için müellifin bunu kullandığını belirtti. Ona göre müellif, konu başlıklarıyla yanlış değerlendirmeleri önlemeye ve okurunu buna göre yönlendirmeye çalışır. Bu girişten sonra Aydemir, İbn Hıbbân'ın bazı bâb başlıklarından 'fıkhı, bâb başlıklarındadır' denilen Buhârî'nin bâb başlıklarıyla karşılaştırmalı olarak örnekler sundu. Bu örneklerde Buhârî'nin verdiği başlıklarda oldukça objektif davrandığı, kendi görüşlerini açıkça belli etmeyip, sadece o konudaki hadisleri zikrettiği; bunun aksine İbn Hıbbân'ın verdiği başlıklarda onun kendi doğru kabul ettiği görüşlerinin pek çok örnekte açıkça görüldüğü, onun, hadisleri sıralamasında kendi görüşlerini delillendirme gibi bir niyet taşıdığı izlerinin olduğu görüldü. Yani Buhârî, okurunu düşünmüş ve objektifliğini büyük ölçüde korumuştur. Bu sebeple Aydemir'e göre yukarıdaki ifade 'Buhârî'nin fıkhı, bâb başlıklarında (gizli)dir' şeklinde anlaşılmalıdır. Ancak İbn Hıbbân, okurunu yanlış anlamasına engel olmak için, kendi görüşünü bab başlıklarında özetle yansıtmıştır. Aydemir, sekiz yıllık bir çalışmanın ürünü olarak İbn Hıbbân'ın söz konusu eserinin kendi orijinal tertibine uygun olarak yeniden tahkik edildiğinin ve matbaada basım aşamasında olduğunun müjdesini de verdi. Tebliğinin sonunda 'Rubbe mübelleğın ev'â min sâmi" kaidesinde okuyucunun, yazarın anlatmak istediğinden daha iyisini anlayabileceğine dikkat çeken Aydemir, ders anlatırken, kitap veya makale yazarken bunu dikkate almak gerektiğini söyledi.

Son tebliğci Suat Koca, "Hadis ve Kültürel Bağlam (Mesh/Metamorfoz Konulu Bir Sahîhayn Rivayeti Çerçevesinde)" başlıklı tebliğini sundu. Tebliğde Koca, Buhârî ve Müslim'de geçen (Buhârî, Bed'ü'l-halk, 15; Müslim, Zühd, 61.) İsrailoğullarından bir topluluğun fareye dönüşmesi, bu sebepten ötürü Yahudilikte deve sütü helal olmadığı için farenin deve sütünü içmemesinin anlatıldığı hadisi inceledi. Hadisin senedinin sağlam olduğunda şüphe olmadığını, muhtevası konusunda tevakkuf edenlerin bulunmasıyla birlikte farklı yorumlar yapıldığını belirten Koca, bu konudaki görüşleri zikredip, muhteva tahlilinin önemine dikkat çekerek sözlerini tamamladı.

Tebliğlerin ardından müzakerelere geçildi. İlk müzakereci M. Ali Sönmez gelemediği için diğer müzakerecilerden Osman Güner, Hüseyin Hansu, Ali Çelik ve Nevzat Aşık değerlendirmelerini yaptılar. H.Hansu, değerlendirmesinde Ebû Yûsuf'un hadisteki konumu konusunda onun 'ehl-i rey'den kabul

edildiğinin unutulmaması gerektiğini söyledi. Mesh hadisi konusunda, üçüncü oturumda metinlerin hadise benzemesinden anlaşılacağı konusunda tebliğ sunan Yâsir Şimâlî'ye söz konusu hadisin Hz. Peygamber'in sözüne benzeyip benzemediği sorusunu yöneltti. S.Koca'nın tebliğini müzakere eden A.Çelik, hadislerin ilga, ıslah, ibka özellikleriyle kültürle ilişkili olduğunu vurguladı. Her konuda şüpheli olmanın iyi olmayacağını ve genellemede bulunmanın her zaman riskli olacağını söyleyerek sözlerini bitirdi.

Müzakereciler dışında altı kişi daha söz hakkı istedi. Y.Suiçmez, Abdülcebbâr Saîd, Yâsir Şimâlî, B.Kuzudişli, S.Polat ve Ö.Hıdır, yaptıkları kısa müzakerelerle oturuma katkıda bulundular. Bunlardan Şimâlî, kendisine yöneltilen soru hakkında metinde idrâc olduğunu söyledi. S.Polat, hadislerdeki metamorfozun Kur'ân'daki metamorfoza arz edilip edilmediğini sorguladı. Ö.Hıdır ise kültürel bağlamın tespiti için sair ilimlerin, özellikle de sosyal bilimlerin, etraflıca bilinmesinin gereğine ve batıdaki çalışmalardan haberdar olunup iyi araştırmalar yapılmasının lüzumuna değindi.

İ.H.Ünal, tebliğ sahiplerine tanıdığı ikişer dakikalık sürenin ardından oturumu kapattı. Onbeş dakikalık çay molasının ardından beşinci oturuma geçildi.

V. Oturum

“Metin İnşanın İmkânı ve Yöntemi” başlıklı bu oturum İsmail Lütfi Çakan Hocamızın başkanlığında başladı. Tayyar Altıkulaç Hocanın da dinleyiciler arasında yer aldığı bu oturumda Çakan, girizgâh yapma ihtiyacı hissetmeden sözü tebliğcilere bıraktı.

İlk olarak Ayşe Esra Şahyar, “Metin İnşâ ve Nesâî” başlıklı tebliğini sundu. Şahyar, oldukça geniş hazırlandığı tebliğini slaytta örneklerini göstererek zenginleştirdi, ancak süre kısıtlaması nedeniyle çok hızlı bir sunum oldu. Şahyâr, Nesâî'nin zikrettiği hadislerden seçtiği örneklerle onun aynı konuda verdiği rivayetlerin muhtevalarının karşılaştırmasını yaparak, Nesâî'nin metin inşası hakkında tespitlerde bulundu. Tebliğin ardından İ.L.Çakan, Goldziher'in Nesâî'yi ‘küçük şeylerin adamı’ diye nitelendirdiğini hatırlatarak, bu sözü yalanlarcasına Nesâî'nin hadisler karşısındaki tutumunu güzel bir şekilde özetlediği için Şahyar'ı tebrik etti ve sözü ikinci tebliğciye bıraktı.

İkinci olarak Selçuk Coşkun, “Metin İnşasının Teorik ve Pratik Problemleri Üzerine Bazı Mülahazalar” başlıklı tebliğini sundu. Tebliğinde Coşkun, ‘inşa’nın hadislerin metnini telif ile birleştirme şeklinde bir cem’ faaliyeti olduğunu belirtti.

Son olarak Ali Kuzudişli, “Rivayetlerde Sarmal Özellik” şeklinde isimlendirdiği tebliğini sundu. Simultane mütercimim ‘sarmal’ ifadesini ‘hâsiyyetü’s-sarmâlî’ şeklinde çevirmesi gülümseme konusu oldu.

Müzakerecilerden Yavuz Ünal, Kamil Çakın ve Ali Akyüz katılmadıkları için müzakereye bulunamadılar. Emin Aşık Kutlu, H. Musa Bağcı’nın yanında söz hakkı isteyen Habil Nazlıgül ve Mehmet Bilen bazı mülahazalarda bulundular. M.Bağcı, Yahya b. Ma’in’in ‘Bir hadisin otuz veçhini öğrenmeden ne ifade ettiğini anlamazdık’ ifadesini hatırlatarak bir rivayetin farklı vecihlerinin önemine dikkat çekti. H.Nazlıgül, ‘Peygamber bugün olsa, şöyle derdi’ gibi ifadelerin yanlış olduğunu, O’nun nasıl davranacağı veya ne söyleyeceğini kimsenin bilemeyeceğini belirtti. Böylece meclisin son oturumu tamamlanmış oldu. Bu oturumun ardından öğle yemeği arası verildi ve akabinde değerlendirme oturumuna geçildi.

VI. Oturum

Değerlendirme oturumunun ilk konuşmacısı Ali Osman Koçkuzu Hocamız oldu. Yapılan bu çalışmaların önemine vurgu yapan Koçkuzu, böylesi programların sempozyum yerine çalıştaylar şeklinde yapılmasının daha uygun olacağı teklifinin isabetli olduğunu belirtti. Bu ve bunun gibi ülkemizde yapılan çalışmaların hepsinin takdire şâyân olduğunu, ancak bunların âlem-i İslâm’a sunulamamasının büyük bir eksiklik olduğunu ve bu eksikliğin giderilmesinin önemli bir iş olduğunu söyleyerek sözlerine son verdi.

İkinci olarak Zekeriya Güler, Süfyân es-Sevrî’den naklen ‘hayru ulûmi’ddünya (Dünya ilimlerinin en hayırlısı’ olarak nitelediği hadis ilminin önemine dikkat çekerek konuşmasına başladı ve üç noktada değerlendirmede bulundu. Bunların ilkinde S.Hüseyin Nasr’ın ‘Batı yalanla yaşar. Doğu ise doğrular üzerinde uyur’ sözüne atıfta bulunarak bu programın Doğunun uyumadığını, uyumaması gerektiğini gösterdiğini belirtti. İkinci olarak hocalar ve talebeler olarak çok ama çok okumamız gerektiğini, hadis kitaplarını, tabâkât ve terâcimleri okumanın önemli olduğunu belirterek İbn Hazm’ın ‘Hadis oku-

makla kötü ahlakımı bir bir erittim' sözünün hepimiz için örnek olmasını söyledi. Son olarak da münâzârâ âdâbı konusunda değinen Güler, İmâm Şâfiî'nin ilgili sözlerine de atıfta bulunarak, meclisin küçük bir gerginlik dışında âdâba uygun bir şekilde tamamlandığı için Allah'a hamd ettiğini belirtti.

Selahattin Polat, tekrar 'metin tenkidi' kavramının doğru şekilde kullanılması gerektiğini belirterek sözlerine başladı. Polat da mülâhazalarını üç maddede özetledi: İlk olarak metin tenkidinin yorumsal/içtihadî bir işlem olduğunun ve kazâî bir hüküm ifade etmeyip herkesi bağlamadığının unutulmaması gerektiğinin altını çizdi. İkinci olarak her sorunu çözmeye gücün yetmeyebileceğini, tevakkuf etmenin ne güzel bir yöntem olduğunu hatırlattı. Bu meyanda Gazalî'nin el-Kânûn fi't-te'vîl adlı eserinin mutlaka okunması, hatta ezberlenmesi gerektiğini söyledi. Son olarak muhteva tahlili konusunda sâbık alimlerin ihtilaf, teâruz, tezâd, teâküs, tebâyür, teannüt, tenâzur.. şeklinde farklı kelimeler kullandıklarını, 'aykırı' ifadesinin bunların hepsini birden karşılayamayacağını belirtti. Buna göre metin tenkidini, 'Kur'ân'a, sünnete, akla aykırı' vb. ne manaya anlamamız gerektiğine, bu aykırılığın kelimeler, felsefe ve mantık gibi ilimleri de ilgilendirdiğine dikkat çekti.

Abdülcebâr Saîd, programın oldukça verimli olduğunu, Türkiye'de böylesi çalışmaların yapıldığından diğer İslam dünyasının bihaber olduğunu belirterek, araştırmaların tanıtılması ve diğer dillere tercüme edilmesi gerektiğini söyledi.

Haydar Hubbullah ve Andreas Görke, A.Saîd'in söylediklerine katıldıklarını, bu tür programların, araştırmaların devam etmesi gerektiğini belirterek, teşekkürlerini ifade ettiler. Abdullah Aydın, Ramazan Ayvallı ve Nebi Bozkurt programa katılmadıklarından değerlendirmede bulunamadılar.

Son olarak Mehmet Görmez, değerlendirme ve kapanış konuşmasını yapmak üzere kürsüye geldi. Görmez'in hâzırûnu selamlama ve meclis yürütme kurulu ile emeği geçenlere teşekkür ile başladığı konuşması kırk dakikadan biraz fazla sürdü. Görmez, önceki gün Suudi Arabistan'da bulunması hasebiyle toplantıya ancak bugün katılabildiğini söyledi. Bir vesile ile gittiği Suud'da Görmez'in dikkatini "es-Selâmü aleyke eyyühe'n-Nebî" başlıklı bir proje çekmiş ve proje hakkında bilgi istemiş. Hz. Peygamber döneminin anılarını toplayan hacimli bir ansiklopedi oluşturma amacıyla başlatılan proje, 500 cilt olarak planlanmış ve şu an 70 cilt kadarı basılmış. Görmez, böylesi bir eserin

hadis çalışmaları açısından oldukça faydalı olacağını belirtti. Suud'dan aktardığı ikinci haber ise kendisinin, Suud'da bid'at endişesi taşıyan eserlerin yıkılma emrini içeren 1970'lerden bir belgeye ulaştığı haberi idi. Söz konusu belgenin bir kopyasını aldığını söyleyen Görmez, 300 kadar eserin bu karar sonucu yıkıldığını, hatta Mekke Belediyesi'nin ambleminin ortasında buldozer olduğunu anlattı. Zikri geçen projenin bu yıkımları telafi için iyi bir imkân olduğuna dikkat çekti. Ardından meclis gündemine dönen Görmez, hadisin hücciyet sorununun olmadığını, her ne kadar insan eliyle nakledilmiş olsa bile bunun ilme bir zarar vermediği, veremeyeceğini söyleyerek iki temel soruna işaret etti: Birincisi metot sorunu. Onun ifadelerine göre bu sorun - sanıldığı gibi aksine- dış kaynaklı olmayıp, rivayetleri tikel değerlendirmeden kaynaklanmakta. Bu sebeple bütüncül yaklaşım gerçekten önemlidir. İkinci mesele ise dinî ve diyânî hassasiyetlerle ilmî hassasiyetlerin birlikte götürülmesi gerektiği. Görmez, çalışmalardan verim alınabilmesi için bunu son derece önemli olduğunu vurguladı. Görmez, sempozyum yürütme kuruluna ve katılımcılara teşekkürle konuşmasına son verdi.

Sonuç

“Gerde Hadis Meclisi” serisinin son halkası olan ve yoğun bir ilmî atmosferde iki gün devam eden sempozyum boyunca on beş tebliğ sunulmuş, çok sayıda meslektaşımız özel olarak tebliğlerle, genel olarak da sempozyum konusyla alakalı müzakerelerde bulunmuş, kendi değerlendirmelerini paylaşmışlardır. İlk asırlardan bu yana çeşitli vesilelerle gündemdeki yerini sürekli koruyan hadisleri metin açısından değerlendirme konusu ana hatlarıyla ele alınmış, bu konudaki problemler bu mecliste müzakere edilerek uygun çözüm yolları aranmıştır. Yurt içinden ve yurt dışından katılım sayesinde hadis akademisyenleri arasında fiziksel ilmî bir bütünleşme oluşmuş, fakülteler arasındaki iletişim eksikliğine böyle geniş çaplı bir meclisle katkı sağlanmıştır.

I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu: “Hadislerin Güncel Değeri”

27-28 Nisan 2012, Lefkoşe/KIBRIS

Ömer Faruk AKPINAR*

2002 yılından beri *Gerede Hadis Meclisi* adı altında düzenlenen Hadis Ana Bilim Dalı koordinasyon toplantıları bu yıl *I. Hadis İhtisas Toplantısı* olarak 2011’de açılan, Kıbrıs’ta ilk ve halen tek olma özelliğine sahip İlahiyat Fakültesi olan Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin ev sahipliğinde 27-28 Nisan 2012 tarihinde Kıbrıs’ta düzenlendi.

Filistin, Irak ve Almanya’dan bilim adamlarının katılımlarıyla “uluslararası” kimliğe bürünen toplantıda *Hadislerin İlmî ve Güncel (Aktüel) Değeri* konulu, bir açılış ve değerlendirme oturumu ile birlikte dokuz oturumdan oluşan bir bilgi şöleni gerçekleşti. Bu oturumların dördü ilk gün, beşi ise ikinci gün icra edildi. Yurtdışından gelen misafirlerin, Türkiye’nin farklı yerlerindeki İlahiyat Fakülteleri’nden gelen akademisyenlerin, YDÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin katılımı hiç şüphesiz sempozyumu daha zengin hale getirdi.

Açılış

I. Hadis İhtisas Toplantısı DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürü Prof. Dr. Ali Erbaş’ın Kur’ân-ı Kerîm tilâveti ile başladı (09:20).Hocamız güzel sesiyle Fetih Sûresi’nin son üç ayetini okudu. Sünnetini anlama, anlamlandırma ve yaşamaya çalışmakla şerefyâb olduğumuz elçinin takipçileri olarak *vellezîne meahû* sırrı ile onunla birlikteliğimize vurgu yapan bu ayetler gönüllerimize ferahlık ve heyecan kattı, yol yorgunu bedenlerimizi rahatlattı.

Y.D.Ü. Rektörü Prof. Dr. Ümit Hassan, Y.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili Yusuf Suiçmez, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcısı Mustafa Altundağ, D.İ.B. Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı Raşit Küçük, T.C. Lefkoşe Büyükelçisi Halil İbrahim Akçay birer hoş geldin konuşması yaptılar. Rektör Ü. Hassan yaptığı veciz konuşmasında katılan herkese teşekkür ettikten sonra

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı.

üniversite kampüsünde Kıbrıs'ın en büyük camisinin yapılacağı müjdesini verdi. Ertesi günün haberlerinde manşet olan bu müjde salondakiler tarafından alkışlarla karşılandı. Rektör, salonda bulunan Y.D.Ü. Kurucu Rektörü Suat Gürsel Bey'e özel teşekkürlerini arz ederek konuşmasına son verdi. Y.D.Ü. İlahiyat Fakültesi'nin kısaca tanıtımını yapan Yusuf Suiçmez, İlahiyat misyonuna değinerek 'İlahiyatı öze dönüş, özlemlere kavuşma' olarak gördüklerini söyledi. Konuşmasında 'Şarkta ve garpta tüm üniversitelerin temel yapısı ilahiyatlardır, yani teolojidir' diyerek İlahiyat vizyonunu hatırlatan Raşit Küçük, müjdesi verilen cami için rektöre özel tebrik ve teşekkürlerini sundu. Büyükelçi Akçay ise İslam milletlerinin kadın, eğitim, gelir dağılımı, çevre ve adalet gibi konularda eksikliklerini gideremediklerini, güncel ve modern yorumların yapılamadığını, her ülkede farklı uygulamaların olduğunu hatırlatarak bu gibi konularda İslam'ın hassasiyetini uygulanabilir kılmamız ve yeknesaklığı sağlamamız gerektiğini söyledi. Bunun için de İlahiyatçılara büyük işler düştüğünü belirtti. Ardından ilk oturuma geçildi.

I. Oturum

10:30'da başlayan ve Bilal Saklan'ın¹ başkanlık ettiği ilk oturumda iki tebliğ sunuldu. İlk olarak Ali Çelik² "Yaygın Din Eğitimi Açısından Hadislerin Güncel Değeri" adlı tebliğini sundu. Çelik, öncelikle konunun çok genel olduğunu, bu sebeple tebliğinin 'bir fotoğraf çekme' gibi olacağını belirtti. Tebliğine yaygın din eğitiminin tanımı ve önemi ile giriş yapan Çelik, Türkiye'deki yaygın din eğitiminin durumunu D.İ.B. çalışmaları ve S.T.K. çalışmaları, camiler, Kur'ân kursları, konferans, panel vb. organizasyonlar, tv ve radyo programları, internet siteleri ve benzerleri şeklinde tespit ettikten sonra problemleri on maddede şöyle sıraladı: 1-Tenkit süzgecinden geçmemiş ikinci el eserlerin kullanımı. 2-Vaazlar için hazırlanmış ahlak ve mev'ize kitaplarında çok zayıf ve mevzu rivayetlerin kullanılmış olması. 3-Tercüme eserlerin yanlış yönlendirmesi. 4-Market ve pazar tezgâhlarında ticârî maksatla halka sunulan kitaplar. 5-Basın ve medya organlarındaki hadis ve sünnet konularındaki bilgilerin güvenilirliği. 6-Halka yaygın din eğitimi verenlerdeki bilgi yetersizliği. 7-İrşad ve irfan meclislerinde kullanılan hadislerin sıhhat durumunun dikkate alınmayıp mütesahil davranılması. 8-Genellemeci, savunmacı vb.

¹ Prof. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

² Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

hadis ve sünnete farklı yaklaşımlar. 9-Mevzu rivayetlerin ‘kaynaklarına atıfta bulunuyorum’ bahanesiyle kullanılması gibi yapılan bilimsel hatalar. 10- Atasözleri ve vecizeleri Hz. Peygamber’e atfeden şifâhî öğretim. Çelik, ardından bazı çözüm yolları olarak şunları zikretti: 1-Halka Peygamber bilgisi verilmeli, hadisin temel kaynak olduğu vurgulanmalı, sîret, suret ve sünnet bütünlüğüne dikkat çekilmeli. 2-Resmî ve sivil kurumların birlikte hareket etmeleri sağlanmalı. Diyanet İşleri Başkanlığınca halk eğitim merkezleri açılmalı. 3-Öncelikler belirlenmeli. Günlük hayatta kullanılacak hadisler öncelenmeli. 4-Konulu hadis projesi gibi halkın kolayca anlayacağı kitaplar hazırlanmalı. 5-Hadisle ilgili güncel konular seçilerek hadisi gündemde tutmalı ve çözüm yolları gösterilmeli. 6-Vaaz kitaplarının yeniden incelenip tahkikli neşirleri sağlanmalı (10:50).

Çelik konuşmasını bitirdikten sonra Bilal Saklan, ilaveten radyo ve televizyon programlarında katılımcı ve spikerin bilgisi olmadan hadis okumalarının da bir problem teşkil ettiğini söyledi. Ayrıca çeşitli cemaat mensuplarının takip ettikleri kitaplardaki hadislerin tahlil edilip eserlerin yeni baskılarının yapılması, hadisçiler olarak buna cesaret edilmesi gerektiğini vurguladı. Ardından sözü ikinci tebliğci Halis Aydemir’e bıraktı.

Halis Aydemir,³ “Teknik Gelişmelere İşaret Eden Hadislerin Güncel Değeri” başlıklı tebliğinde Hz. Peygamber’in teknik gelişmelere işaretlerinin kendi zamanındaki ve ileriye dönük teknik gelişmelere işaretleri şeklinde iki kısımda incelenebileceğini, tebliğinde ikincisine ağırlık verdiğini belirtti. Konuyu işlerken her peygamber gibi Hz. Peygamber’e de gaybi bilgilerin verildiğinden, gaybın bizim bilmediğimiz ve hiç kimsenin bilmediği şeklinde iki kısım olduğundan bahsetti. Hz. Peygamber teknik gelişmelere işaretler yapacak olsa nelere değinmesini isterdik? sorusu sorulduğunda ilk akla gelecek konuların araba, uçak, ulaşım, iletişim, savaş tekniği, inşaat teknolojisi gibi şeylerin olduğunu tespit ettikten sonra hadislerde bunlara yönelik yüzeysel ve doğrudan göndermeli işaretler olduğunu belirtti. Hz. Peygamber bir şeyler gördüyse veya haberdar edildiyse onu, ilk muhataplarının anlayacağı, onları korkutmayacak ifadelerle bizlere ulaştırmasının en uygun yol olacağını söyledi. Kendi dönemindeki teknik gelişmelerden olarak Efendimizin cam bardak kullanmasını, minber yapılmasına müsaade etmesini, yüzük-mühür kullanmasını, mancınık ve hendek gibi savaş tekniği kullanmasını, döneminde gümüştan

³ Doç. Dr., Elektrik mühendisi (Bursa).

takma burun yaptıranların bulunmasını sayan Aydemir, Hz. Peygamber'in gelişmelere olumlu yaklaştığını ve pratikte kullandığını belirtti. Ardından ileriye dönük teknik gelişmelere işaretlerinden bazı örnekler verdi. Kıyametten bahsettiği bir hadisinde 'büyük olaylar olacak' ifadesinden teknik gelişmelerin de anlaşılabilceği; yine kıyamet alametlerinden olarak ağacın konuşup arkasındaki kâfiri haber vereceği rivayeti; Mesih'in inmesiyle alakalı rivayette 'develer artık terk edilir' sözü ile 'Ümmetim binek türünden eyerlere binecekler' manasındaki hadisten motorlu taşıtlara işaret olduğu; Deccâl'in mesajının hızlı yayılmasından bahsettiğinde sahabilerin sorması üzerine Hz. Peygamber'in 'rüzgârla hızlanan yağmur gibi' şeklinde cevap vermesinin uçakların inerken kullandıkları sisteme benzemesi; zamanın kısılması ile ilgili rivayette astrolojik bir değişimden söz edilmesi; bir adam malını satacak ve 'dur, filanca tacire danışayım' diyecek manasındaki rivayetten kısa sürede iletişim teknolojisine işaret olduğu; bir çobanın kurdun konuştuğunu söylemesi üzerine cemâdatın da konuşacağını, evden çıktıktan sonra ayakkabısının, kırbasının, sopasının kişiye haber vereceği manasındaki rivayetin de teknik gelişmelere göndermeler yaptığını örnek olarak zikretti. Sonuç olarak "bu tür rivayetler ya sahih ama sarîh değil ya da sarîh ama sahih değil" diyen Aydemir, bu tür rivayetleri o günkü aklın tasavvur edip uyduramayacağını, dolayısıyla bu gibi rivayetlerde metin tenkidinin sıhhati artırdığını ve bunların, hadislerin vahy kaynaklı olduğu görüşünü desteklediğini söyleyerek konuşmasını tamamladı (11:19).

Oturum başkanı Saklan, vakit kaybetmeden müzakerecilerle söz hakkı verdi. İlk olarak Selçuk Coşkun,⁴ Ali Çelik'in tebliği üzerine müzakerede bulundu. Öncelikle konunun çok genel olduğuna temas etti. Hz. Peygamber'in eğitiminin % 90 yetişkin eğitimi olduğunu, hatta çocukların eğitimi ile ilgili konuları da yetişkinlere öğrettiğini, onları eğittiğini hatırlattı. İlahiyat Fakülteleri, DİKAP'lar, açık öğretim ve İLİTAM programlarının da yaygın din eğitimi veren müesseseler olduklarını, Kur'ân kurslarının ise yaygın din eğitimi olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğinin tartışmalı olduğunu; her ilahiyatın, bölgesindeki halkın hadis bilgisini tespit etmesi ile halkın dini eğitimi konularındaki alan araştırmalarının yenilenmesi gerektiğini vurgulayıp, resmî-sivil bütünleşmesinin ne derece mümkün olacağını sorguladı. Ayrıca şifâhî öğretimin daha samimi ve etkileyici olduğu, Hz. Peygamber'in metodunun da soh-

⁴ Prof. Dr., Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

bet şeklinde olduğu; sîret bilgisinin önemi ve 4+4+4 programının bu açıdan önemli olduğu; güncel konuların tartışılması ve alan araştırmalarının yapılması gerektiği konularına temas etti. Coşkun son olarak toplumu tanımadan yapılan telkinlerin etkili olamayacağını belirterek müzakeresini tamamladı (11:26).

İkinci olarak Hayati Yılmaz,⁵ Aydemir'in tebliğine müzakerede bulundu. 'Eyyüp Sultan'dan yola çıkıp, Hala Sultan'a misafir olmak çok güzel bir duygu' cümlesiyle sözlerine başlayan Yılmaz, farklı konuların düşünülmesine katkı sağlaması bakımından tebliği başarılı bulduğunu söyledi. Hz. Peygamber'in gaybdan haber vermesinin miraçla başladığını düşündüğünü söyleyen Yılmaz, mekânda yolculuk olan İsrâ ve zamanda yolculuk olan Mi'râc hadiselerinin de teknik açıdan incelenmesinin iyi olacağını belirtti. Yılmaz, zaman algısının değişebileceğine vurgu yaptı ve Venüs'ün bir gününün bir yıldan daha uzun olduğunu hatırlattı. Gökyüzünde görülen bir galaksinin ışığının seneler önce gönderilmiş, dünyamıza yeni ulaşmış olabileceği, dolayısıyla o anda galaksinin o halde olmayacağını göz önünde bulundurmak gerektiğini, dünyanın ânında, o galaksinin geçmiş zamanından haberdar olduğumuzu düşünürsek zaman algısının öneminin daha iyi anlaşılacağını söyledi. Son olarak âlimlerin 'tevakkuf' geleneğinin önemine de dikkat çeken Yılmaz, onların tevakkuf ettikleri bazı şeyleri bugün anlayabildiğimizi, belki bugün anlayamadıklarımızın da gelecekte anlaşılacağını (mesela Âdem'in (a.s.) boyunun 60 zira olması), bu sebeple bu geleneği korumak gerektiğini vurguladı (11:33).

Müzakerelerden sonra ikişer dakikalık savunma sürelerinde Ali Çelik, şifâhî gelenekte, sohbetlerde dinleyici tamamen edilgense bunun sakıncasına dikkat çekmeye çalıştığını ve sahabenin Peygamber'e sorular sorduğunu hatırlattı. Aydemir, ilave bir şey söylemeyince diğer oturuma geçildi (11:37).

II. Oturum

Zekeriya Güler'in⁶ başkanlığında başlayan oturumda üç tebliğ sunuldu. Kısa bir girişle başlayan Güler, 'Eddebenî Rabbî feahsene te'dîbî' hadisini hatırlatarak 'Hz. Peygamber'in bu özelliğini tebliğcilerin de uygulayacağını ümit ediyorum' diyerek tebliğ sürelerini on beşer dakika olarak belirledi. Sempo-

⁵ Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

⁶ Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

yum başında okunan ayetlere dikkat çeken Güler, فآزره kelimesinin ‘güç verdi, destek verdi’ manasına ‘muâzera’nın da sinerji manasında olduğunu, Musa peygamberin de kardeşi Harun için اشدد به ازري diyerek güç, kuvvet istediğini belirtti. Okunan ilk ayette Beyt-i Haram’a vurgu yapıldığını, Hala Sultan’ın da Kıbrıs için önemli bir değer olduğunu hatırlatıp teberrük geleneğine vurgu yaptı. İkinci ayette ise tüm semâvî dinler için doğruyu göstermek için ‘dîn-i hak’kın gönderildiğinin vurgulandığına dikkat çekti. Güler, hadis ilminin ‘خير علوم الدنيا’ olduğu sözünü hatırlattıktan sonra sözü ilk tebliğciye bıraktı (11:43).

Adil Yavuz⁷“Barış ve Huzurun Sağlanmasında Sünnetin Evrensel Değerlere Kaynaklığı” başlıklı tebliği sundu. ‘Bilinen şeyler pratiğe dökülmezse ihyâ eden ümmet imhâ etmeye başlar; hadis ve sünnet de böyledir’ sözleriyle başlayan Yavuz, Hz. Peygamber’in Muhammed ve Rasul olmak üzere iki özelliği olduğunu, Kur’ân’da Muhammed isminin geçtiği yerlerde itaatin hiç emredilmediğini hatırlattı. İtaatin, hep risaletle emredildiğine vurgu yaptı. Peygamberin görevlerinin tebliğ, tebyin, temsil olduğunu, bizi ilgilendiren esas yönün nübüvvet boyutu olduğunu belirtti. Yavuz daha sonra İslam’ın can, mal, din, ırz ve nesil olmak üzere beş temel esasın korunmasını istediğini, bazı âlimlerin dinin korunmasını öncelediklerini, ardından da canın savunmasını getirdiklerini söyledi. Karşılaştırma açısından savaşları örnek gösteren Yavuz, bugünkü savaşlarda cana verilen değer ile İslam’ın verdiği değer ne kadar farklı olduğuna dikkat çekti. İslam’ın öne çıkardığı evrensel değerlerden birisinin de onurlu ve huzurlu aile hayatının yaşanması olduğunu, İslam’da ailede karşılıklı sevgi ve saygının, batıda ise resmiyetin daha baskın olduğunu vurguladı. Ardından İslam’da komşuluk hayatına verilen değerden bahseden Yavuz, Ensar-muhacir kardeşliğinin, sadece malda değil; ortak ufuk ve birliktelikte kardeşlik olduğunu belirtti. Medine sözleşmesinde 23 maddenin Müslümanların kendi aralarındaki ilişkileri, 24-47. maddeler de toplum içi ilişkileri konu edindiğini hatırlattı. Sonuç olarak İslamiyet’in, çekirdekten başlayarak her dönemde barış ve huzuru sağlamaya yöneldiğini ve İslam’ın bütününe ihtiyacı olduğunu vurguladı. (11:58).

Güler, iki hususa dikkat çekerek sözü ikinci tebliğci Habil Nazlıgöl’e bıraktı: Hz. Peygamber’in, kızların gömülmesi meselesinde olduğu gibi topluma acil ihtiyaç paketleri sunduğunu ve Taberânî’de geçen ‘Meskenini öyle inşa et ki

⁷ Doç. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

komşunun güneşine, rüzgârına engel olmasın' hadisinin komşuluk ilişkileri açısından önemli olduğunu söyledi.

Nazlıgül,⁸ "Hadislerin Günümüze Taşınmasında Buluşulacak Ortak Nokta Ne Olmalı?" başlıklı tebliğine hadislerin çok etkin ve etken olduğuna vurgu yaparak başladı. Ona göre hadisler etkenliğiyle inananların, edilgen olmasıyla da gayr-i Müslimlerin dikkatini celbetmiştir. Etkin olmasıyla da çok değer ve önem verilmiş, özen gösterilmiştir. Bu, ilk önce rical ilmi ile ortaya çıkmış, hadis ve rical sarraflığı oluşmuştur. Nazlıgül, ayrıca, İbn Haldun'un 'tarihi olayları gününde, şartlarında değerlendirmek gerekir' formülünden hareketle hadis ve sünneti günümüze naklederken vârid olduğu şartlarda değerlendirmek, bunda da ortak 'tabii hal yöntemi'ni takip etmek gerektiğini söyledi ve Hz. Peygamber'in kadın algısının, onun vefatının ardından bozulduğunu örnek olarak gösterdi. Asr-ı saadette üç taşla istinca, elle yemek yemek, parmağı yalamak-yalatmak gibi rivayetleri doğrudan 'sünnet' diyerek alıp uygulamanın çirkinlik olacağını vurgulayan Nazlıgül, bunları o dönemin şartlarına göre değerlendirmek gerektiğine dikkat çekti. Buna göre Hz. Peygamber'in maksadı daima iyiye ve güzele yönlendirmek olmuştur. 'Peygamber olsa böyle yapardı' diye düşünmek onun adına tahakküm olur diyen Nazlıgül Onun nasıl davranacağını kim bilebilir ki? sorusunu yönelterek hadisçilerin yapması gerekenin hadis ve sünnet malzemesini seçip günümüze sunması olduğunu söyleyerek konuşmasını bitirdi (12:13).

Güler, Hâkim'den ثمرة هذا العلم وبه قوام الشريعة ifadesini naklettikten sonra fıkhu'l-hadîs için murâd-ı Nebî'nin önemli olduğunu vurguladı. Peygamberin mübarek ağızlarından şerefsüdü bulan rivayetlerin o günkü şartlarıyla bugünkü şartların gerçekten farklı olduğunu belirtti. Onun hadisleriyle çokça hemhâl olan şahısların Hz. Peygamber adına tahakkümlerinin elbette makul olacağını, bu sebeple bizlerin de onun sözleriyle çokça hemhâl olmamız, *Sahih-i Buhârî, Kütüb-i sitte/tis'a* başta olmak üzere hadis okumaları yapmamız gerektiğini söyledi. Hadislerde insanlara idrak edecekleri, anlayacakları türden konuşmanın emir ve tavsiye edildiğini belirterek bunun gerçekten önemli olduğuna dikkat çekti. Ve sözü oturumun son tebliğcisine bıraktı (12:18).

⁸ Doç. Dr., Kayseri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Veysel Özdemir,⁹ “Dönüştürücü Liderliğin Mükemmel Bir Örneği: Hz. Muhammed” başlıklı tebliğinde öncelikle liderlik, değişim, dönüşüm, dönüştürücü (transformasyonel) liderlik teorisi kavramları üzerinde durdu. Buna göre dönüştürücü lider ile takipçileri arasında motivasyon sağlanmış ilişkiye dönüşüm; takipçilerinin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak onları ahlaken motive eden kişiye de dönüştürücü lider denir. Dönüştürücü liderde karizma, ilham verici motivasyon, zihinsel teşvik ve bireysel ilgi gibi dört temel özelliğin bulunması gerektiğini belirten Özdemir, dönüştürücü lider olarak Hz. Peygamber’in örnekliklerinden bazısını şöyle sıraladı: 1. Ortak vizyon oluşturma ve iletme. 2. Ekip oluşturabilme ve onları motive edebilme. 3. Yetki ve sorumluluk verme, organizasyonun onsuz da yaşamasını sağlama. 4. Derinliğine bilgi sahibi olma. 5. Kişilik ve karakter sergileme. 6. Cesaret. 7. Olağanüstü zamanlarda ortaya çıkabilme. 8. Yenilik getirme. 9. Olaylara farklı bakış açısıyla bakabilme ve çözüm yolları bulabilme. Bu başlıklara örnekler de veren Özdemir, ‘Hz. Peygamber bütün bu örneği ile temiz bir toplum örneği sunmuş, cahiliyeyi 23 senede Asr-ı Saadete dönüştürmüş ve böyle bir ümmet yetiştirmişti’ diyerek tebliğini tamamladı (12:33).

Oturum başkanı Güler, Özdemir’in konuşmasını ‘dönüştürücü liderin misyon yanında vizyon sahibi olduğunu açıkladı’ şeklinde özetledi. Hz. Peygamber’i, bir Osmanlı ulemasının “Vasfında sözün hülâsâsın al / İnsandı ama melekten efdâl” mısralarıyla, Arap bir alimin ‘övgüye layık hasletleri çok olan büyük insan’ diye tanımladığını zikretti. Sonra müzakerelere geçildi (12:36).

İlk olarak Nihat Yatkın,¹⁰ ilk tebliğ için bazı katkılarda bulundu. ‘İslam’ın manasına ve *ادخلوا السلم كافة* ayetine atıfta bulunup, barışa dikkat çekilebileceğini; ‘Gerçek mümin insanların, elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir’ ‘..komşusu için istemedikçe..’ gibi evrensel ahlaka işaret eden hadislere atıfta bulunulması gerektiğini söyledi. Tebliğde iç barış üzerinde çokça durulduğu ancak dış barışa önem verilmemiş olduğunu ve sonuç kısmının da zayıf olduğunu belirtti (12:44).

İkinci müzakereci Mirza Tokpınar,¹¹ Nazlıgül’ün tebliğinin yöntemin güncel değerine ve güncellenmesine dikkat çekmesi açısından oldukça verimli

⁹ Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹⁰ Doç. Dr., Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹¹ Doç. Dr., Çanakkale 18 Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

olduğunu, sîret ve sünnetin gerçekten birlikte ele alınması gerektiğini söyledi. Kâmil Çakın'dan naklen 'Hadisleri Kur'ân'a arz ederken, ondan anladığımıza arz ediyoruz. Ya yanlış anlamışsak?' sorusunun önemli olduğunu vurguladı. Hadisçiler olarak hadis usullerini tespit edip, yazmamız gerektiğine; sahihi sakimden ayırt etmekten ziyade hadisi anlama usullerini belirlememiz gerektiğine dikkat çekti (12:51).

Son olarak Veli Atmaca,¹² Özdemir'in tebliğinde kavramlarda bazı sorunların olduğunu söyleyerek başladı. Müsteşriklerin etkisiyle sened ve metin tenkidiyle oluşturduğumuz şeyleri hayata aktaramadığımızdan yakındı. Peygamber'i tarihe hapsedme konusuna değindi. Onun lider olması üzerinde durdu. Peygamber'e 'sihirci', 'kâhin' denmesinin hakaret olarak algılanmaması gerektiğini söyledi.¹³ "Bu söylemler onun kâhinler gibi gaybdan haber verdiğini müşriklerin kabul ettiklerini, ancak bunu vahy olarak düşünmediklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla Peygamberin üstünlüğünü kabul ediyorlar, ama nübüvvetini inkâr ediyorlardı." diyerek tarihi doğru anlamak ve doğru yorumlamak gerektiğini belirtti.

¹² Doç. Dr., Elazığ Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹³ Bu cümleden sonra ezan vakti geldiği için oturum kapatıldı ve camiye gitmek üzere aceleyle servislere geçildi. Cuma hutbesini Ali Erbaş irad etti, namazı da o kıldırdı. Namazın ardından üniversite yemekhanesinde öğle yemeği yendi. (Yemeğimize Ramazan Ayvallı Hocamızın tatlı sohbeti eşlik etti. İşte aklımızda kalan birkaç cümle: "Kur'ân'ı 2 rekatta hatmeden dört kişi sayılır. İki sahabe, ikisi tâbî. Hz. Osmân ve Temîm ed-Dârî ile Ebû Hanîfe ve Saîd b. Cübeyr." "Adam şalgam oruç bozamaz diye yiyormuş. Hoca 'balgam' demiş, o 'şalgam' anlamış." Bir de hocamızın meşhur "ceket düşme hadisesi.") Yemeğin akabinde konferans salonuna geçildi ve üçüncü oturum başladı (14:30). Önce ikinci oturumun eksik kalan kısımları tamamlandı. Veli Atmaca konuşmasını tamamladı. Tebliğ sahiplerine ikişer dakikalık konuşma hakkı verildi. Adil Yavuz, müzakereciye teşekkür ettikten sonra meseleye farklı açıdan bakmaya çalıştığını söyledi. Habil Nazlıgül, Hz. Peygamber'in hadislerinin günümüze uyarlanması gerektiğini, 'aynen almadım, sünnete muhalif davrandım' şeklinde düşünmenin yanlış olduğunu, çünkü Peygamber'in ondaki sünnetinin iyi ve güzele yönlendirmek olduğunu tekrar vurguladı. Veysel Özdemir ise teşekkürle yetindi. Ardından üçüncü oturuma geçildi (14:55).

III. Oturum

Emin Aşık Kutlu'nun¹⁴ başkanlık ettiği üçüncü oturumda ilk olarak Cemal Ağırman¹⁵ "Hadis İlminde İsnad ve Aktüel Değeri" başlıklı tebliği sundu. İsnadın tarihçesine değinen Ağırman, her ne kadar müsteşriklerin isnadın tarihini ikinci asra çekme iddiaları olsa da İslam âlimlerine göre düzenli isnadın hicrî ilk asrın ikinci çeyreğinde başlamış olduğunu belirtti. İlk dönem âlimlerinin isnadın başlaması ve önemine dair sözlerinden bazılarını nakletti. Ağırman'a göre hadislerin önemi isnadın ve hemen akabinde cerh-ta'dilin başlamasını sağlamıştır. İsnadın iki önemi vardır: İlki rivayetin/metnin sıhhatinin tespiti. İkincisi ise metnin anlaşılmasını sağlama. Dolayısıyla isnad incelerken cerh-ta'dil kitaplarını kullanmak gerekir. Bu kitapların muhtevası içtihad kabilinden olduğundan birkaç kaynağı beraber değerlendirmek daha uygun olur. Rivayeti incelerken de tüm tariklere bakmak gerekir. İsnadın öncemi ile alakalı bu faydalı bilgileri kısaca arz ettikten sonra Ağırman, isnadın güncel değeri konusuna temas ederek sened olmadan hadisleri tespit ve anlamamanın mümkün gözükmediğini; ale'r-ricâl kitaplarda her türlü rivayet bulunduğu için hadislerin iyice tetkik edilmesi gerektiğini; ale'l-ebvâb kitaplarda da bazen sahih rivayetlerin akabinde istinbat amacı gütmeyen âdud rivayetlere yer verildiğini, bunları da incelemek gerektiğini, dolayısıyla senedin her zaman güncelliğini koruyacağını belirtti. Ayrıca sened incelemesi olmadan metin tenkidine girişmenin doğru bir yöntem olmadığına dikkat çekti. Sadece sahih rivayetleri toplayan eserlerin de eleştirildiğini, ancak öncelikle sened tahlilinin yapıldığına dikkat etmek gerektiğini söyledi. Ağırman, son olarak senedlerin nüshalar arası farklarda da büyük önem arz ettiğini belirterek konuşmasını tamamladı (15:13).

Oturum başkanı Kutlu, büyüklerin, senedi nesebe benzettiklerini belirterek senedin önemli olduğuna vurgu yaptı ve sözü ikinci tebliğciye bıraktı (15:14).

"İslam-Türk Edebiyatında Hadis" başlıklı tebliğinde Âdem Dölek,¹⁶ İslâm-Türk Edebiyatının ilk eserlerinden itibaren hadislerin edebiyatta yer edindiği konusunu örneklerle işledi. Yûsuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig'i* ve Edip Ahmed Yükneki'nin *Atabetü'l-hakâyık*'ında kullanılan hadislerden bazısını zikretti. Ardından 40 hadislerin tarihçesinden kısaca bahseden Dölek,

¹⁴ Prof. Dr., Trabzon Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı.

¹⁵ Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹⁶ Prof. Dr., Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı.

Nâbî'nin 40 hadis şerhini hatırlattı. Tebliğinde Hâzinî, Latîf Çelebi, Fuzûlî, Okçuzâde, Nüzhet Ömer gibi şâir ve edîblerin eserlerinden de örnekler seçtiğini, ancak süre sınırlaması sebebiyle bunları bildiri kitapçığına bıraktığını söyleyen Dölek, son olarak Mehmet Akif ve Necip Fâzıl'dan bazı manzum hadis tercümeleri zikretti. 'Sultânü's-şuarâ' Necip Fâzıl'ın 101 hadisin manzum tercümesini sunduğu kitabına temas etti. Bütün bu edebiyatta hadis olmayan bazı sözlerin de hadis olarak kullanıldığını, edebiyatta kullanılan hadisleri tespit kadar, sıhhatlerini tespite yönelik de akademik çalışmalar yapmak gerektiğini söyleyerek tebliğini bitirdi (15:31).

E.A.Kutlu, Âdem Bey'e teşekkür ettikten sonra Süleymân Çelebi'nin de *Mevlid*'ine besmelenin önemi ile alakalı hadisle başladığını hatırlatarak, edebiyatımızın bu konudaki zenginliğine işaret etti. Ardından sözü üçüncü tebliği Bekir Tatlı'ya¹⁷ bıraktı (15:32).

Tatlı, "Türk-İslam Mimarisinde Kullanılan Hadislerin Sıhhat Açısından Değeri" başlıklı tebliğini muhtevası zengin bir sunum eşliğinde arz etti. Kur'ân ve sünnetin sanatla ilişkisine temas eden Tatlı, özellikle sünnette resim, musiki, şiir gibi sanatlara karşı mesafeli duruşun 'Allah'a ortaklık manasında' yasaklandığını düşünmenin doğru olacağını söyledi. Türk-İslam sanat felsefesinin ana meselesinin tevhid olduğunu belirttikten sonra Türk-İslam mimarisinde yazının kullanımının ilk Müslüman Türk devletleriyle başladığını söyledi. Ardından mimarî dekorasyonda kullanılan metin türlerini ayetler (özellikle Ayet-ikürsî, nûr ayeti, İhlâs, Mülk sûreleri), hadisler (özellikle namazla ilgili hadisler), kelâm-ı kibârlar (özellikle Hz. Ali, İmam Şâfiî, Busirî'nin sözleri) ve diğer metinler (özellikle Esmâ-i Hüsnâ, Esmâ-ı Nebî, dört halife, aşere-i mübeşşere ve müezzin sahabilerin isimleri, salât-ı tefrîciyye duası) olarak sıraladı. Allah ve Rasulü'nün isimleri için Nûr-ı Osmâniyye Câmii'nin bir şaheser olduğuna dikkat çekti. Hadislerin mimari dekorasyonda kullanım geleneğine değinen Tatlı, en eski vesika olarak Divriği Kale Camii'nin (1180) kapı kanatlarını zikretti. Divriği Ulu Camii'nin ahşap minberinde de 24 hadisin bulunduğunu; Konya Karatay Medresesi, İnce Minare Dâru'l-hadîsi, Sahip Atâ Medresesi'nin de mimari dekorasyonda hadislerin kullanıldığı ilk yerler olduğunu belirtti. Hadislerin mimaride en çok kullanıldığı illeri Bursa, Edirne, Konya, Amasya ve Sivas olarak; hadis yazılan mimari unsurları da kitabeler, camiler, medreseler, türbeler, mezar taşları, çeşmeler, dâru's-şifâlar, kapı, pencere ve

¹⁷ Doç. Dr., Adana Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

vitraylar olarak saydı ve yazıldığı yerle uyumlu muhtevada bulunduğunu belirtti. Toplam 310 farklı hadis tespit ettiğini, en fazla ‘Kim Allah için bir mescid yaparsa Allah da onun için cennette bir ev yapar’ hadisinin yazıldığını söyledi. Kaynak problemi olan rivayetlerin bulunduğunu belirten Tatlı, tespit ettiği rivayetlerden %84’ünün (260 tanesinin) kaynağına ulaştığını, çoğunluğunu sahih ve hasen hadislerin teşkil ettiğini, bazı zayıf rivayetlerin de fezaille ilgili olduğu için kullanıldığını söyledi. Son olarak da hadislerin rivayet üslûbunun genel olarak son derece saygılı olduğunu belirtti (15:51).

Tebliğlerin ardından müzakerelere geçildi. İlk olarak Musa Bağcı,¹⁸ Ağırman’ın tebliğ metninde söz konusu ettiği Abdullah b. Sebe ile ilgili bilgilerin tartışmalı olduğuna dikkat çekti ve Sıddık Korkmaz’ın tespitine göre Sebeiyeye’nin ilk asrın sonlarında ortaya çıktığını belirtti. Müsteşriklerle ilgili genelleme yapmanın da doğru olmayacağını belirten Bağcı, bazı müsteşriklerin ‘fitne’yi ilk asırdaki büyük olaylardan biri olarak yorumladığının göz ardı edilmemesi gerektiğini söyledi (15:55). İkinci olarak Yusuf Ziya Keskin,¹⁹ edebî eserlerde geçen hadislerin sıhhat tespitinin mutlaka yapılması gereken bir çalışma olduğunu vurguladı (15:59). Son müzakereci Ömer Özpinar,²⁰ bir müzakerenin takdir, tenkit ve teklifle tamam olacağını söyleyerek başladığı sözlerinde takdirden sonra tebliğlerin çok uzun olmasını eleştirdi. Tebliğ ve makale formatının birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini, tebliğlerin daha kısa ve öz olmasının lüzumuna dikkat çekerek Tatlı’nın tebliğinin 30 sayfayı aşkın, 178 dipnotlu geniş bir çalışma olduğunu söyledi. Yine bilimsel çalışmalarda genellemelere ve hamâsî duygulara dikkat etmek gerektiğini hatırlattı. Son olarak Tatlı’nın kullandığı hadislerin tahrirlerini ve sıhhat tespitlerini yapmasının tebliğ başlığıyla uyumu bertaraf ettiğini belirtti (16:04).

Müzakerelere cevap mahiyetinde Ağırman, müsteşriklerin genel kanaatini arz ettiğini, diğer görüşlerin çok cılız kaldığını; resmî tedvinin Ömer b. Abdülaziz ile başladığını ancak gayr-i resmî tedvinin sürekli devam ettiğini belirtti. A.Dölek söz hakkı istemedi. Tatlı ise içinde bir başka çalışmasına atıfta bulunduğu için tebliğinin başlıkla uyumlu olduğunu; ayrıca hamâsî duygunun olmayıp, yaptığının hakkın hak sahibine teslimi olduğunu söyledi. Oturum başkanı ilavede bulunmaksızın yirmi dakika ara verip oturumu kapattı (16:09).

¹⁸ Prof. Dr., Diyarbakır Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹⁹ Prof. Dr., Şanlıurfa Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

²⁰ Yrd. Doç. Dr., Konya N. Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

IV. Oturum

Dördüncü oturum Ahmet Yücel'in²¹ başkanlığında başladı (16:35). Yücel, önce tebliğcileri tanıttı. Oryantalist çalışmalarla alakalı dört tebliğ başvurusu olduğunu, hepsini bir oturumda dinlemenin yorucu olacağını düşünerek ikisini ertesi güne bıraktıklarını söyledi. İlk olarak sözü 'Türkiye'de oryantalistlerle ilgili ilk çalışmayı yapan' olarak tanıttığı Fatma Kızıl'a²² verdi.

Kızıl, "Oryantalistlerin Tek Ravili Tariklerle İlgili İddialarının Tahlil ve Tenkidi" başlıklı tebliğine oryantalizmin tarihçesi hakkında bilgi vererek başladı. Buna göre Batıda ilk defa 19. yüzyılda siyer ve sonrasında hadisle ilgilenilmeye başlanmıştır. İsnadla ilgili görüş bildiren oryantalistlerin başında şu dört isim bulunur: Avusturyalı A. Sprenger (1813-1893), İngiliz W. Muir (1819-1905), Macar I. Goldziher (1850-1921) ve J. Horovitz (1874-1931). Bunlardan Sprenger, Goldziher'in ifadesine göre 'hadisi bilimsel olarak ilk ele alan isim'dir. Ve ilk defa onun ve Muir'in Peygamber'in hayatı ile ilgili çalışmalarında 'tarihlendirme teorisi' üzerinde durulmuştur. Goldziher meşhur bir isimdir. Horovitz ise isnad denilince ilk akla gelen oryantalisttir. Kızıl, 'oryantalist' kavramına da temas ederek, sömürgecilik döneminde çalışma yapan bu oryantalistlerin etkilerinin çok olduğu ve sonraki çalışmalara kaynaklık teşkil ettiğini belirtti. Oryantalistlerin 1950'li yıllardan sonra isnaddan hareketle tarihlendirmelere başladığını ve bunun ilk önemli temsilcilerinin O.H.Kramers (1891-1951) ve J.Schacht (1902-1969) olduğunu söyledi. Daha sonra Schacht'ın isnadın başlangıcının hicri ikinci asrın ilk yarısında olduğu iddiasını ve müşterek râvî teorisini ele aldı. Müşterek ravi teorisine göre hadisi ve isnadını müşterek râvî uydurmuştur, müşterek raviden sonraki isnad ise orijinaldir. Kızıl, Schacht'ın müşterek ravi olarak gördüğü kimselerin özellikle 19 isimde toplandığını, bunlardan Şa'bî, A'meş, Haccâc b. Ertât vd. gibi hemen hepsinin sika kimseler olduğunu, sadece Hasan b. Umâre'nin metruk olduğunu belirtti. Schacht, müşterek ravi teorisini desteklemek için 'yayıma' teorisini gündeme getirmiştir, diyen Kızıl bunu 'Schacht'ın geçit vermez kurgusu' olarak niteler. Çünkü o, bu kurguyla, tek ravili rivayetlere uydurma dediği gibi, çok ravili rivayetler de sonradan uydurulmuştur, görüşünü savunur. Kızıl'a göre Schacht'ın zihninde bir İslam hukuku şablonu/kurgusu bulunuyor ve o, iddialarını bu önyargı üzerine bina etmeye çalışıyor. Çünkü o, İslam

²¹ Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

²² Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

hukukunun menşeinin II. yüzyılda olduğunu, dolayısıyla isnadların ikinci yüzyıldan önceki kısmın uydurulmuş olacağını, bunun da müşterek ravilerin işi olduğunu savunmaktadır. Schacht'ın bu tarihlendirmedeki amacı diğer medeniyetlerin İslam'a etkilerinin olduğunu ispatlamaktır. Schacht hakkında bu bilgileri verdikten sonra Kızıl, onun teorilerini daha da geliştiren iki isme dikkat çekti: Juynboll ve M.Cook. Sonuç olarak Kızıl, bu müsteşriklerin zihinlerindeki İslam Tarihi'nden hareketle isnad teorileri ortaya attıklarını, bunların bizim için hiçbir geçerliliğinin bulunmadığını belirtti. Ardından gerek müsteşriklerin bu tavrı, gerekse Müslüman bilginlerin savunmacı yaklaşımının ilzamu getirmeyeceğini, dolayısıyla kapsamlı isnad-metin analizleri yapılması gerektiğini söyledi. Hadislerle ilgili açıklamalarımızın sadece bizi ilgilendirdiğinin, batının bunları pek de dikkate almadığının farkına varmamız ve çalışmalarımızı kaynak ve metin merkezli yaklaşımlarla yapmamız gerektiğini ilave ederek sözlerini noktaladı (16:57).

A.Yücel, Kızıl'ı tebrik ettikten sonra oryantalistlere göre hadislerle Hz. Peygamber'in hiçbir ilgisinin olmadığını, bunu Müslümanların uydurduğunu ve onların bu uydurmanın vaktini tespit etmeyi esas görev addedip müşterek ravi teorisini ortaya attıklarını, bununla da bizim güvenilir dediğimiz kimsele-ri uyduran olarak gördüklerini söyledi. Sonra ikinci tebliği İbrahim Kutluay²³ söz hakkı verdi (17:00).

“Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abott” başlıklı tebliğine Kutluay, Abott'u kısaca tanıtarak başladı. Aslen İngiliz olan Abott (1897-1981), Mardin doğumlu Iraklı bir hıristiyan oryantalisttir. Onun görüşlerinin nerede oturduğunu tespit amacıyla oryantalist çalışmaların tarihçesine değinen Kutluay, ‘Batıda isnad eksenli çalışmaların en etkili ismi’ dediği Schacht'ı destekleyenler ve eleştirenlerden, Goldziher'e yöneltilen tenkitlerden, Caetani'ye ve Sprenger'a göre isnad kavramından; Horovitz'in Sprenger'ın tezine verdiği cevaptan söz ettikten sonra Abott'un hadislerin ilk dönemde kayıt altına alındığını söylediğini, ancak ilk döneme ait yazılı kaynağın bulunmadığını, bunda Hz. Ömer'in imhasının (?) büyük etkisi olduğunu söylediği görüşlerini zikretti. Buna göre Abott, müşterek ravi ve hadislerin çoğalması tezlerini reddeder. Hadislerin artma sebebi olarak imla meclislerini ve muhaddislerin gayretlerini zikreder. Kutluay'a göre Abott'un ifadeleri hadislerin sayısının artmasında ve çok sayıda uydurmanın ortaya çıktığı konu-

²³ Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

sunda onun en geniş ve doyurucu açıklamayı yapan kişi olduğunu göstermektedir (17:14).

A.Yücel, Kutluay'ı tebrik ettikten sonra oryantalistlerin klasik, orta ve yeni olmak üzere üç döneme ayrılabilceğini, klasik dönemde hadislerin Peygamberle alakasının olmadığı ve isnadların uydurulduğu gündeme getirilirken sonraki dönemlerde hadislerin Peygamber döneminde yazılmaya başlandığı gerçeğinin kabul edilmiş görüldüğünü, N.Abott'un da İslâm'a daha yakın olan son görüşü benimseyenlerden olduğunu vurguladı. Ardından müzakerelere geçildi (17:17).

F.Kızıl'ın tebliğini müzakere edecek olan Ali Kuzudişli'nin²⁴ gelememesi üzerine gönderdiği müzakere metni Abdulvahap Özsoy²⁵ tarafından okundu. Müzakerede 'oryantalist' kelimesinin genellenmesinin doğru olmadığı, 'müşterek ravi' ifadesinin tanımlanması gerektiği vurgulandı. Kutluay'ın müzakeresini ise Hüseyin Akgün²⁶ yaptı. Akgün, tebliğde iki önemli problemin olduğunu belirtti. İlk olarak kaynak kullanımındaki eksikliklerden söz etti. Kutluay'ın genelde hep çeviri eserlerden istifade ettiğini, birinci el kaynakları kullanmadığını, bazen de kaynak göstermeden alıntılar yaptığını söyledi. Schacht'ın görüşlerinin farklı isimlerden alıntılanarak aktarıldığını belirtti. İkinci problem olarak da tebliğin uzunluğunu sayan Akgün, N.Abott ile ilgili bilgilerle yetinilmesinin daha isabetli olacağını söyledi. Son olarak da Juynboll'un Abott'a yönelttiği eleştirilerden ve Heidenberg'in "Abott, 'Sezgin ve A'zamî'nin argümanları birbirini tamamlar' dediğini nakleder" ifadesinden de söz edilmesi gerektiğini ilave etti (17:31).

Kendilerine ayrılan ikişer dakikalık cevap sürelerinde Kızıl, müşterek ravi'nin müdevvin olarak genellenmesinin doğru olamayacağını söyledi (17:32). Kutluay ise amacının N.Abott'un bir eserini merkeze alarak görüşlerini aktarmak olduğunu, diğer bilgileri giriş amaçlı yazdığı için kaynaklar konusunda titiz davranmadığını, kısa sürede eksikliklerin tamamlanacağını söyledi (17:33). Bu cevaplardan sonra A.Yücel, günün son oturumunu kapattı.²⁷

²⁴ Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

²⁵ Arş. Gör., Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

²⁶ Yrd. Doç. Dr., Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

²⁷ Akşam yemeği için Girne'de bulunan ve hocalarımızdan bir kısmının konakladığı Dorana Otel'e gidildi. Yemekte ve sonrasında ikili-üçlü muhabbetler oldu. İsteğe

V. Oturum

Sempozyumun ikinci günü ilk oturum Fikret Karapınar²⁸ başkanlığında başladı. “Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman Öğretisinde Yazılı ve Sözlü Öğretim: Hadisin İkinci Yazılı Kaynağa Dönüşümü” başlıklı” ilk tebliği İsviçre Basel Üniversitesi’nden katılan Gregor Schoeler²⁹ sundu. Tebliğinde öncelikle üç dindeki sözlü öğretilerin yazıya geçiş tarihçesinden bahsetti. Buna göre Hıristiyanlıkta ilk yazıya geçiş miladî 40 yılları civarındadır. Talmud’un ne zaman yazıya geçirildiği tam olarak bilinmemekte olup diğer dinlere göre en son yazıya geçirilen şifahi gelenektir. Hadislerin yazıya geçirilmesi ise 150 yıllarıdan başlayarak 150-200 yıl kadar sürmüştür. Musevî ve Müslümanlar hiçbir ikincil kutsal metnin asıl kutsa metne eş tutulmasını, yani Talmud’un Tevrat’a, hadislerin de Kur’ân’a eş tutulmasını uygun görmemişlerdir. Hıristiyanlıkta ise sonradan yazılan inciller ilk esas İncille eş olarak kullanılmıştır. Schoeler, İslam’da İbn Abbas’ın yazılı tabletlerinin olduğunu, ancak sistematik ve yaygın olmadığını ifade etti. Sonraki dönemde Urve’nin pek çok koleksiyon topladığını, zamanla sened zincirlerinin oluştuğunu; ancak yine bu ilk dönemlerde hadis yazılmasına karşı faaliyetlerin de olduğu, hatta bizzat Peygamber’den ‘Kur’ân varken başka şeyler mi yazıyorsun’ şeklinde sözlerin aktarıldığını belirtti. II/VIII. yüzyılda senedli hadis metinlerinin yazımının devam ettiğini, nihayet III/IX. yüzyılda otorite koleksiyonların oluştuğunu söyledi ve sözlerini bitirdi (09:51).

İkinci tebliğci Bekir Kuzudişli,³⁰ “Oryantalistler ve Hadis Terimleri” başlıklı tebliğinde öncelikle oryantalist dediğinde Goldziher, Schacht, Juynboll üçlüsünü kastedeceğini belirtti. Bunun nedeni olarak genellikle bu üçlünün terimlerinin kullanıldığını, diğer araştırmacıların yeni terimler geliştirmediğini söyledi. Juynboll’un, ‘sahih’ kavramını kullanmamak gerektiğini söylediğini örnek göstererek oryantalistlerin bizim kavramlarımızı ısrarla kullanmamaya özen gösterdiklerinin altını çizdi. Bazı kavramları da (muammerûn, sâlih vb.

bağlı olarak Girne kordonunda gezinti yapıldı. Saat 22.00’de Lefkoşe’ye dönüldü. Ertesi sabah kahvaltıdan sonra saat 09.30’da V. oturum başladı.

²⁸ Doç. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

²⁹ G. Schoeler, *Arap dilinde Gül Motifi* isimli çalışması ile doktorasını yapmış, daha sonra hadis araştırmalarına yönelmiş, makalelerinde hadis-Tora karşılaştırmasını çalışmış bir akademisyen.

³⁰ Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

gibi) oryantalist manada yorumlayarak kullandıklarına dikkat çekti. Bu tespitten sonra Kuzudişli, bizlerin çalışmalarımızda onların terimlerini kullanıp kullanmayacağımız, kullanırsak aynı şekliyle mi kullanacağımız sorusunu sordu. Bu soruya dört ayrı cevabı verenlerin olduğunu söyleyerek bunları şöyle sıraladı: 1. Onların kavramlarını yok sayanlar. 2. Onların kavramlarını, çalışmalarını reddedenler. 3. Onların kavramlarını, çalışmalarını kabul edenler 4. Onların kavramlarını ve çalışmalarını dikkate alarak hadise ve hadis tarihine yeniden bakanlar. “Müşterek râvi teriminin ‘medâr’a karşılık geldiğini söyleyen oryantalistlere karşı bu kavramı kullanmak her ne kadar anlaşılmayı sağlasa veya kolaylaştırırsa da bu, oryantalist çizgiden etkilenmek olacaktır.” diyen Kuzudişli, bunun oryantalist paradigmayı besleyeceğini, bu sebeple bu tür kavramları direkt değil de bizdeki manalarıyla kullanmak ve İslamî kavramlara ircâ edilmesi gerektiğini söyledi. Oryantalistlerin bazı kavramları da içini boşaltarak, muhtevasını değiştirerek kullandıklarını belirten Kuzudişli, ‘muammerûn’ kavramı için Juynboll’un “Kûfe ve Basrâ’ya hastır” sözüne ve “II-III. asırlarda görülür, sonrasında görülmez” diyen ve “İbn Mes’ûd’a kısa yoldan ulaşmayı sağlamak için kullanıldığı” nı iddia eden oryantalistlere cevap olarak İbn Mes’ûd’a ulaşmak için muammerûn olmaya gerek olmadığını, yetmiş yaşlarının onu görmek için yeterli olacağını belirtti. Ayrıca Juynboll’un verdiği 16 sahabiden sadece dört tanesinin Kûfe ve Basra’dan olduğuna dikkat çekti. Bir de muammerûnun sadece II ve III. asırlara has olmasının muhal olduğunu dile getirdi. Kuzudişli, S.Coşkun’un bu konu hakkında yaptığı çalışmasından istatistiksel bilgileri aktararak ilk asırda yaş ortalamasının 79; ikinci asırda 101; üçüncü asırda 84 olduğunu, bunda muammerûnun etkisinin yadsınamaz olduğunu söyledi. Çalışmasını kesin bir sonuca ulaşmak için değil, kavramların farklı kullanımlarının bilinmesi için yaptığını, oryantalistlerin bizim göremediğimiz bazı şeyleri gördüklerini, bunları bilmek gerektiğini, onların kullanmaktan imtina ettikleri sahih, hasen gibi tabirlerin ise bizde ayrı bir değeri ve önemi haiz olduğunu söyleyerek konuşmasını tamamladı (10:08).

F.Karapınar, oryantalistlerin hepsinin değil de ‘bazısının’ diye sınırlandırarak anlamak gerektiğini yineledi ve oryantalistleri iki kategoriye ayırdı: Alman ekolü ve Anglo-sakson ekolü. Bunlardan ilkinin daha çok siyâsî, reddetmeci bir tutuma sahip olduğunu belirtti (10.10).

“Hadis ve Tarih Yazımı: Batıda Hadise Yaklaşımlar” başlıklı oturumun son tebliğinde Mehmetcan Akpınar,³¹ öncelikle hadise yaklaşımları üç formda inceledi: 1. Form Analizi: Metnin içerisinde siyâsî, sosyal olayların bulunmaması, doğrudan metne bakılması, 2. Kaynak Analizi: Metnin içerisinde yazılı kaynağı tespit, 3. Rivayet Analizi: Yazılı rivayetin içerisindeki şifâhî kaynağı tespit. Ardından batıdaki tarihlendirme metotları hakkında bilgi verdi. Örneğin Goldziher ve takipçilerinin metne bakarak yaptıkları tarihlendirme metodu ve Juynboll’un doğrudan yazılı kaynaklara bakarak tarihlendirme metodu. Bunlardan başka iki metot daha zikreden Akpınar, bu metotların kullanıldığı kaynakları, müellifleri ve temas ettikleri ana meselelerden bahsederek tebliğini tamamladı (10.23).

F.Karapınar, bizdeki tahkikli neşrin batıda da epey bir geçmişinin olduğunu, ayrıca metin tenkidinin yaygın kullanıldığını hatırlattı. Ardından müzakerelere geçildi (10.24).

İlk olarak Mehmet Sait Toprak,³² bizdeki oryantalist taşlamalarının hadise ve hadis tarihi ve tenkidine hiçbir katkısının olmadığını düşündüğünü söyleyerek sözlerine başladı. Talmud’un, hukukî metinlerin sözlü aktarılmasını kesinlikle yasakladığını, buna karşın hukukî olmayan metinlerin sözlü aktarımına da izin verdiğini belirtti. Oryantalistlerin de kendi kaynaklarından habersiz olduklarını, kaynakların orijinine gitmeden bazı varsayımlarla hareket ettiklerini dile getirdi. Yahudilikte isnad sistemiyle alakalı bilgileri verdikten sonra İslam’da isnadın hemen değil, fitnelerden sonra başladığını, bunun hadislerin yazılmasıyla da alakalı olduğunu söyledi. Toprak, son olarak da Hıristiyanlıktaki durumu birkaç cümleyle özetleyerek sözlerini tamamladı (10.35).

F.Karapınar, merhum Tayyip Okiç Hocamızın İslam dünyasında istiğrab çalışmalarının başlamasını istediğini hatırlattıktan sonra ikinci müzakereci Sami Şahin’e³³ sözü bıraktı (10:36).

³¹ Almanya Tübingen Üniversitesi’nde doktora öğrencisi. Chicago Üniversitesi’nde Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü’nde ‘Mâverdi’nin el-Ahkâmu’s-sultâniyye’si’ adlı teziyle yüksek lisans yaptı.

³² Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Süryani Dili ve Kültürü A.B.D. Öğretim Üyesi,.

³³ Yrd. Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Şahin, Goldziher'in, 'Müslüman kültürü, Yahudi ve Hristiyanlığa bağlıdır' şeklindeki önyargısıyla hareket ettiğini, dört kitap ve 700'ü aşkın makalesinde bu konuyu işlediğini; müsteşriklerin bizim sahaya attığı topu güzelce savunup karşı sahaya atabilmemiz gerektiğini dile getirdi. İstilahlarımıza sahip çıkmak ve onları kullanırken dikkatli olmak gereğinin önemine vurgu yaptı. Müsteşriklerin 'önce hüküm, sonra delil aramak' şeklindeki tutumlarının hatalı ve gayr-ı ilmi olduğunun altını çizen Şahin, önce delillerin bilinmesi, üzerine hükmün bina edilmesi gerektiğini söyledi. Son olarak da tebliğin başlığının '..Bazı Hadis Terimleri' şeklinde düzelmesinin daha uygun olacağını ifade etti (10.44).

Üçüncü müzakereci Özcan Hıdır,³⁴ Akpınar'ın tebliğinin kendisine ulaşmadığını belirttiikten sonra genel bir değerlendirme yapmak istediğini söyledi. Oryantalist metodu anlamak için batının tarihi backgroundunu iyi bilmek gerektiğini, batıdaki anlayışın 'İslam tehdidi' üzerine bina edildiğini, "Kur'an'ın bu dinin 'oluşturulmuş' kitabı, Muhammed'in de dinin kurucusu olduğu" tezinin batının fikrî altyapısı, temel söylemi olduğunu belirtti. Bu söyleme göre İslam, Hristiyanlığın heretik (sapmış) bir söylemidir. Hıdır, daha sonra Protestanlık dönemi ve Aydınlanma döneminde İslam ve Peygamber'e bakışlarda bazı değişikliklerin olduğunu, özellikle aydınlanma döneminde çalışmaların biraz daha objektiflik kazandığını, sîret ve Kur'an üzerine çalışmaların arttığını belirtti. Bu dönemden sonra özellikle tarih ve filoloji çalışmalarının yoğunlaştırıldığını söyleyen Hıdır, bizim tarih çalışmalarını ihmal ettiğimizi, halbuki batının genelde tarih kitaplarından hareket ettiğinin altını çizdi. Daha sonraki dönemde fenomenolojik metodun da (Motzki ve Schoeler vb.) ortaya çıktığını belirtti. Bizde ise üç akımın, selefilik, modernizm ve oryantalizmin, olduğunu ve bunların ortak özelliğinin 'asla dönme'yi hedeflemeleri olduğunu dile getiren Hıdır, önemli olanın durduğumuz yeri ve hareket noktamızı iyi tayin etmemiz gerektiği olduğunu, aksi halde oryantalizmin bizi yutacağını söyledi. J.Brown'un, Buhârî'nin otoritesini kazanması üzerine çalışmasının olduğunun ve Edward Said'in kitabının aşılammış olmasının dikkate değer olduğunun altını çizerek sözlerine son verdi (10.56).

Müzakerelerden sonra tebliğ sahiplerine ikişer dakika süre tanındı. İlk olarak B.Kuzudişli söz aldı ve oryantalistlerin kullandığı terimlerin zikrettikleriyle sınırlı olmadığını, sadece 'muammerûn' kavramının bir doktora tezi boyutunda olduğunu, bu meyanda tabakat kitaplarının vefat tarihlerini neye göre

³⁴ Doç. Dr., Rotterdam İslam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı.

belirlediklerinin araştırılması gerektiğini söyledi. Goldziher ve Schacht'ın terim oluşturmaya gittiklerine ve gerek oryantalistlerin gerekse bizlerin bu terimleri kullandığına, bu konuda nasıl davranmamız gerektiğine dikkat çekmek istediğini, aile isnadlarıyla ilgili çalışmasında kendisinin de aynı sorunu yaşadığını dile getirdi (11.00). İkinci olarak Schoeler, teşekkürlerini dile getirdi ve Buhârî'nin elimizdeki en eski yazması hakkında kısaca bilgi verdi (11.04). Akpınar, erken dönem biyografi kitaplarının hadisi anlama konusunda gerçekten önemli olduğunu, hadislere fikhî açıdan değil de olaylar örgüsü içinde bakmanın da önemini anlaşıldığını belirtti. Motzki'nin makaleleri ve son çalışmalarla Schacht'ın teorilerinin artık çürütülmüş durumda olduğunu, İslam geleneğini toptan reddeden anlayışlara karşın kaynaklara dönüşün başladığını dile getirdi (11.07).

F.Karapınar, sonuç olarak oryantalizmin iki katkısının olduğunu, ilk olarak ilk dönem kaynaklara inmemize vesile olduğunu, ikinci olarak da tahkik çalışmalarına katkı sağladığını belirterek oturumu kapattı (11.08).

VI. Oturum

Altıncı oturum Ramazan Ayvallı³⁵ başkanlığında başladı (10.34). Ayvallı, öncelikle ilimlerin naklî ve aklî olarak ikiye ayrıldığını; naklî ilimleri de ibtidâî ve âlî olarak ikiye ayırabileceklerini söyledikten sonra âlî ilimlerden olarak tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf gibi ilimleri saydı. İslam literatüründe en fazla çalışma yapılan alanın hadis ve usulü olduğunu belirten Ayvallı, Zekeriya Güler'in ilk yedi asrın; Mahmut Yeşil'in de 8-14. asırların hadis çalışmalarını bir araya getirdiklerini, toplam 4500 civarında bir edebiyatın olduğunu dile getirdi. Ardından sözü ilk tebliğciye bıraktı (10.42).

'Hadislerdeki İlmî İşâretler' başlıklı tebliği sunan Ziyâ Mahmûd Muhammed el-Meşhedânî el-Huseynî³⁶ Hz. Peygamber'in dünya ve ahirette nasıl mutlu olacağımızı bizlere açıkladığını söyleyerek başladı. Ona göre hadislerde sahih-hasen-zayıf isnadlarla gelen birtakım ilmî işaretler vardır. Bu hadisler incelendiğinde Peygamberin dünyevî meselelerde de gereken hassasiyeti

³⁵ Prof. Dr., İstanbul Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

³⁶ Yrd. Doç. Dr., Irak Üniversitesi Usûlü'd-dîn Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi. *Devru's-sahabe fi hıfzi's-sünne ve neşriha, el-Mübtedia ve merviyatü-hum fi's-Sahîhayn, Rivayetü'l-mübtedi' ve hukmuhü inde'l-muhaddisin* başta olma üzere küçüklü büyüklü kitapları, tahkikleri ve manzum risaleleri vardır.

gösterdiği görülür. Meşhedânî, hadislerdeki ilmî işaretleri tıbbî ve sosyal olarak ikiye ayırdı ve bunlara şu örnekleri verdi: Tâûn olan yere girmeyi ve oradan çıkmayı yasaklayan karantina uygulaması sıradan bir hadisten ziyade sosyal ve tıbbî bir çözümdür. Kedi ile köpeğin necis olup olmama yönüyle farkları da böyledir. Kedi, dışkısını toprağa gömer, mikrobu yayılmaz, tavuklar bile dıkdıklayamaz; ama köpek böyle değildir, bu yüzden necis sayılmıştır. Humma hastalığında suyla vücudun soğutulmaya çalışılması, yırtıcı hayvanların etlerini yeme yasağı gibi pek çok örnekte tıbbî yönelik ilmî işaretler vardır. Meşhedânî, sosyal işaretlerden olarak da mesela sanayi alanında ilmî işaretler, bir takım aletlerin kullanılmasına teşvik, elektrik-yıldırım çarpmasına karşı önlem, binaların yükselmesini zikrederek doğru yapılaşmaya yapılan işaret, zamanın belirlenmesine yönelik işaretlerin olduğunu sayarak konuşmasını tamamladı (12:05).

R.Ayvallı, Meşhedânî'ye teşekkür ettikten sonra onun tebliğini bir iki cümleyle özetledi. İlmî işaretlerin değişebileceğine ve Peygamberin rahmet peygamberi olduğuna değindiğini söyledi. Ve sözü ikinci tebliğciye bıraktı (12.07).

Sezai Engin,³⁷ “Hikmet Boyutu Açısından Hadislerdeki Nehyin Değeri: Kerahet Vakitleri Örneği” başlıklı tebliği sundu. Tebliğine ‘lafız ve sıyga’ kelimelerinin Hz. Peygamber’in fiilleri konusunda tam mana ifade etmediğini, bunun için ‘üslûp ve tarz’ kelimelerini kullanmanın daha uygun olacağını; çalışmada kullandığı ‘hikmet’ kelimesini de ıstilahî olarak ‘maksat’ anlamında değil, ‘sahabe dönemine uygun olarak meselenin anlaşılması’ şeklinde düşündüğünü belirterek başladı. Nehiy lafızlarının Hz. Peygamber’in söz ve fiillerinde farklı şekillerde bulunduğunu, bu nehiylerin ifade ettikleri anlamların çeşitli olabileceğini söyledi. Tebliği ‘kerahet vakitleri’ örneğinde sunan Engin, kerahet vakitleriyle alakalı Peygamber’in namaz kılmama nehyindeki ‘güneşin şeytanın iki boynuzu arasında doğması’ sözü veya illetinin farklı şekillerde anlaşıldığını belirtti. İlgili rivayetin farklı kaynaklardaki rivayet farklarına kısaca değindikten sonra asr-ı saadet ve öncesinde dünyada güneş algısı, güneşe ibadet konusu, rivayette geçen ‘teharrâ’ ve ‘karn’ kelimelerinin anlam ve yorumları hakkında bilgi verdi. Sahabenin bu rivayetin manasını sormayıp olduğu gibi kabul etmesine dikkat çeken Engin, makâsıd-ı Nebî’yi tespit etmeye çalışma, bu mümkün olmadığında ise tevakkuf etmenin gereğinin altını

³⁷ Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

çizdi. Hadisleri değerlendirme konusunda İslam hukukçularına büyük iş düşüğünü belirterek sözlerini noktaladı (12.27).

Üçüncü tebliğci Abdülkadir el-Muhammedî,³⁸ “Hadisler ve Medine Vesikası Işığında Vatandaşlık Hakları” başlıklı tebliğini sundu. Oturum başkanının Hz. Hüseyin soyundan gelen Meşhedânî’ye fazla süre verdiğini, ancak kendisinin Hz. Hasan soyundan geldiği ve Hasan’ın Hüseyin’den büyük olduğu için kendisine de fazla süre verilmesi gerektiği şeklinde bir nükte ile konuşmasına başlayan Muhammedî, önceki oturumlardaki tebliğlerin içeriklerini tam olarak anlayamadıklarını söyleyerek simültane tercümedeki eksikliklerden yakındı. Ardından tebliğine geçen Muhammedî, Hz. Peygamber’in Medine’de önce çok yönlü, işlevsel bir mescit tesis ettiğini ve bir devlet oluşturduğunu, Medine vesikasının da bu devletin ilk ürünü olduğunu belirtti. Farklı etnik unsurların yaşadığı yerlerde çekişmenin bulunacağına, Evs-Hazrec, Müslüman olan ve olmayanlar, üç farklı Yahudi kabilesi ve diğer etnik unsurları hatırlatarak Medine’deki o günkü duruma işaret etti. Böyle bir toplumda lider olma, hepsini bir araya getirme ve bir arada tutmanın zor olduğunu, Hz. Peygamber’in, uhuvveti, mescidi ve vesikayı tesis ederek bunu başardığını söyledi. Ardından Medine Vesikası maddelerini ele alan Muhammedî, ilk maddede kimlik tespitinin yapıldığını, inananların tek bir ümmet olduğu ve Yahudilerin de inançlarına saygı göstermek kaydıyla bu ümmetin dışında ancak toplum içinde tutulduğuna dikkat çekti. İhtilafa düşüldüğünde merciin Allah ve Rasulü olduğu, Yahudiler için ‘vize’ denilebilecek bir izin sisteminin getirildiği, can, mal, ırz gibi iç güvenliğin korunmasına özen gösterildiği, komşuluk hakları gibi konulara temas eden Muhammedî, günümüzde pek çok İslam partisinin, grubunun partizanlık yaparak İslam’a aykırı hareket ettiğini, imânî anlamda bazı tavizler verildiğini belirterek ümmet olarak kendimize çeki düzen vermemiz, her alanda siyâsî, ekonomik, sosyal konularda yenilenmemiz gerektiğini ve bunu dini siyasallaştırmadan, kan akıtmadan, zulmetmeden yapmanın

³⁸ Prof. Dr. Ebû Zer Abdülkadir Mustafa Abdürrezzâk el-Muhammedî el-Hasenî, Irak Üniversitesi Usûlu’d-dîn Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi. *eş-Şefâatfi’l-hadisi’n-nebevî* adlı teziyle yüksek lisans; *eş-Şâz ve’l-münker ve ziyâdetü’s-sika muvâzeneten beyne’l-mütekaddimîn ve’l-müteeahhirîn* adlı teziyle doktora yaptı. Müslim’in *et-Temyîz*, İbn Receb’in *el-Mehacce* adlı eserlerinin tahkikli neşrini yaptı. Nesâî’nin *Esmâu’r-ruvvât* adlı kitabındaki görüşlerini cerh-ta’dîl âlimlerinin görüşleri ile karşılaştırmalı olarak çalıştı. Çok sayıda kitap ve makalesi vardır.

önemini vurguladı. Seyyid Kutub'un 'Bir ümmet tüm her şeyiyle ayağa kalkmak isterse zafer hızlı gelecektir. İşi umursamayanlar, tembel davrananlar bu tür ayağa kalkmaya engel olmaktadır' şeklindeki sözlerini hatırlattı. Yeniden bir doğumun gerçekleşmesi için doğum sancularına katlanılması gerektiğinin altını çizen Muhammedî, sıkıntılara göğüs gererek mücadele etme gereğine dikkat çekerek sözlerini bitirdi (12.50). Ardından müzakerelere geçildi.

İlk müzakereci Muhammed Şureyde,³⁹ 'Filistin'in hatırı için ben de uzun süre istiyorum' diye nükteyle başladığı müzakeresinde Ankebût sûresindeki örümcekten bahseden ayetteki ilmî işaret ve sosyal çıkarıma şöyle temas etti: 'Kur'ân, örümcek ağını en zayıf ev olarak nitelemiş, hâlbuki ağın biyolojik yapısı oldukça sağlamdır. O halde bu ayeti şöyle anlamalıyız: Dişi örümcek, erkek örümceği yiyor; sonra yavruları büyüyünce anneyi yiyorlar. Yani birbirini yiyenlerin bulunduğu ev, cemaat, toplum en zayıf birlikteliktir. Müslümanlar böyle olmamalı, birlik olmalı.' M.Şureyde, Hz. Peygamber'in hadislerinde gerçekten bilimsel icazların bulunduğunu belirterek kurban keserken iki damarın kesilmesi emrinin Peygamber'in sünnetinde görüldüğünü örnek olarak zikretti. Bir sonraki oturumda tebliğinin olduğunu hatırlatan M.Şureyde, müzakeresini bu şekilde tamamladı (13.01).

İkinci müzakereci Musa Erkaya,⁴⁰ oturum geleneğini devam ettirerek 'Mevlana diyarı Konya'dan olduğu ve hocanın (R.Ayvallı) öğrencisi olduğu için müsamaha isteyerek' başladı. Öncelikle Engin'in tebliğinin ana maksadının açık olmadığını belirttiikten sonra fıkıhçıların kerahet vakitleriyle ilgili yeni bir düzenlemesini mi gündeme getirmek istediğini, o halde güvene kavuşulduğu için öğle ve ikindi namazlarında kıraatin gizli yapılmasının kaldırılmasının gündeme gelip gelmeyeceğini sorguladı. Tebliğde rivayetlerin sıhhati üzerinde durulabileceğini, 'karn' ile ilgili tanımlamalarda bazı mantıksal tutarsızlıkların olduğunu, karn/karneyn kelimesinin ayetlerdeki kullanım biçimlerinin, kerahet vakitleriyle ilgili genel bilgilerin verilebilir olduğunu, 'sünnet malzemesi' tabiri yerine 'rivayet malzemesi'nin daha uygun olacağını dile getirdi. İlgili rivayetlerde Müslümanların bir zaman mefhumunun olmasına mı dikkat çekilmek istendiği sorusunu ve güneşin o vakitlerde insanoğlu üzerindeki etkisinin araştırılabileceğini hatırlatarak sözlerini bitirdi (13.09).

³⁹ Prof. Dr. Muhammed Hâfız Sâlih Şureyde, Filistin en-Necâh Üniversitesi Usûlu'd-dîn Fakültesi Kelam, Mezhepler ve Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

⁴⁰ Yrd. Doç. Dr., Elazığ Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

R.Ayvallı, Hasan Basrî'nin 'Sizin parayı kullanmanız gibi Rasulullah vakti kullanmayı öğrettirdi' sözünü hatırlatarak sözü son müzakereciye bıraktı.

Mehmet Eren,⁴¹ Muhammedî'nin tebliğine yaptığı müzakeresinde öncelikle 'muvâtane/vatandaşlık' kavramının tanımının yapılması ve vesikaya göre vatandaşın hakları üzerinde durulmasının gereğine işaret etti. Muhammedî'nin daha çok Yahudilerle ilgili maddeler üzerinde durduğunu, tebliğ başlığının buna göre yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ifade etti. 'Asr-ı saadetten önce Evs ve Hazrec'in, aralarındaki meseleleri Yahudilere götürdükleri ve onların da problemi daha çetrefil hale getirdikleri' şeklindeki yargının iyi araştırılması gerektiğini, birkaç örnekten hareketle genelleme yapılmasının doğru olmayacağını belirtti. 47 maddeden oluşan Medine Vesikası'nın metninin senedsiz olarak İbn Hişâm'ın *Sîre*'sinde geçtiğini, hadis kaynaklarında parça parça geçtiğini, hepsinin de sahih olmadığını dile getirerek sıhhat araştırması yapılması gerektiğini hatırlattı. Muhammedî'nin vatandaşlık haklarını beş madde halinde saydığı ancak hepsinin bildiride işlenmediğini; çok sayıda kaynak kullandığını ancak hukuk kaynaklarını ve güncel mukayeseli çalışmalarını kullanmadığını belirten Eren, teşekkürlerini arz ettikten sonra hadis ve sîret ilimlerinin kardeş ilim olduklarını ve bunların uzmanlarının birlikte çalışmalarının önemli olduğunu vurgulayarak sözlerine son verdi (13.18).

Tebliğcilere tanınan ikişer dakikalık savunma süresinde Meşhedânî, konunun çok geniş olduğunu, farklı bilimsel araştırmaların yapılması gerektiğini hatırlattı ve teşekkürle bitirdi (13.19). R.Ayvallı, 'Malumunuz beş şeyde acele etmek gerek. Günahtan sonra tevbe, namazda..vs. bunlardan biri de misafire ikramda aceledir. Acele ediyoruz ama az kaldı' diye araya girdikten sonra sözü diğer tebliğcilere bıraktı (13.20). S.Engin, güneşin iki farklı ışınının olduğu biliniyor ama etkileri ile alakalı bilgi bulamadığını belirtti (13.22). Muhammedî de tebliğin uzamaması için kavramsal boyuta girmediğini, bunun için de başlığı 'Medine Vesikası ve Vatandaşlık Hakları' şeklinde yapmadığını belirtti. Yahudilerin en şiddetli düşman olduklarının bilinen bir şey olduğunu hatırlattı. Siyer ve megazî kaynakları ile alakalı metodu hakkında kısaca bilgi vererek sözlerini tamamladı (13.25). R.Ayvallı, yemek ve namaz arası verildiğini söyleyerek oturumu kapattı (13.25).

⁴¹ Prof. Dr., Konya N. Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

VII. Oturum

Yedinci oturum Abdülkadir Evgin⁴² başkanlığında başladı (14.57). Tebliğlere geçilmeden önce sempozyumdan ayrılacak olan Ali Erbaş değerlendirme ve veda konuşması yaptı. Erbaş, yaklaşık 102 bin diyanet mensubunun hadis ve literatür bilgilerinin yeterli olmadığını, mevzu hadis bilgilerinin oldukça düşük ve yetersiz olduğunu, imamların sadece on iki bininin lisans mezunu olduğunu, İmam Hatip Lisesi derslerinin tam manasıyla verilemediğini, İLİTAM ve önlisans öğrencilerinin en zorlandığı derslerin başında hadisin de bulunduğunu belirtti. İl ve ilçe müftülüklerinde din görevlilerine yönelik ‘hadis dersleri’ projesi olduğunu söyleyen Erbaş, bu konuda hadis akademisyenlerinden yardım beklediklerini söyleyerek teşekkürlerle konuşmasına son verdi (15.06).

Oturumun ilk tebliğini Salih Kesgin⁴³ ‘Medeniyet İnşasında Kurucu Unsur Olarak Hadislerin Güncel Değeri’ başlığıyla sundu. Kesgin, hadislerin güncel değerinin öneminin müslümanlarca ihmal edildiğini gördüğü için bu konuyu seçtiğini belirtti. Medeniyetleri 1.canlı: bilgi üreten ve başkalarını etkileyen; 2. durağan: bilgi üretemeyen, başkasını kullanan; 3.ölü: bugün yaşamayan medeniyet olarak üçe ayırdıktan sonra Müslümanların canlılığını yitirmiş durağan bir medeniyet olduğunu gördüğünü, yeniden canlılık kazandırmak konusunda Peygamber’in sünnetinin değeri ve fonksiyonunu tespit için bu çalışmayı yaptığını söyledi. İslam’ın medeniyete etkilerini 1. ontolojik: medeniyete varlık veren değerler; 2. epistemolojik: medeniyete bilgi katan değerler; 3. aksiyolojik: medeniyete aksiyon sunan değerler olarak sınıflandıran Kesgin, İslam medeniyetinin ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik kaynağı olarak hadislerin güncel değerini örneklerle anlattı. İlk olarak hadislerin İslam medeniyetinin oluşumunda varoluşsal değer yüklediğini belirtti. Bunu ‘zaman ve mekân kavramını oluşturan hadisler’ ve ‘insan-âlem ilişkisini oluşturan hadisler’ şeklinde iki alt başlıkta inceledi. İlkinde ibadetlerin belli zamanlarda yapılması, ‘sağlık ve boş zaman’ hadisi vb. rivayetlerin zaman mefhumuna; kutsal mekânlar, ‘yeryüzü bana mescit kılındı’ vb. hadislerin de mekân mefhumuna verilen değeri gösterdiğini; ikincisinde ise asalet ve basiret sahibi olmasının Müslümanın âlemine hayat veren iki özellik, feraset sahibi olmasının da çevresiyle ilişkilerinde, yani başıboş bırakılmamış olmasında önemli olduğunu ilgili

⁴² Prof. Dr., Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

⁴³ Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

rivayetleri zikrederek işledi. Kesgin, hadislerin ilme yani bilgi katan bireyler olmaya yönlendirdiğini, insan medeniyetinin kurucu unsuru olarak iyiye yönlendiren değerler olduğunu, modern hayatımızın yeniden canlanmasında büyük öneminin olduğunu, bilgi üretme ve bu bilgiye aktüellik kazandırarak İslam medeniyetini canlı hale getirmek için hadisleri daha etken ve etkin hale getirmek gerektiğini belirtti (15.26).

A.Evgin, Kesgin'in kısaca Müslümanların zihinlerinin 'içtihad kapısı kapanmıştır' sloganıyla durağanlaştırıldığını ifade ettiğini söyledi. Ardından ikinci tebliği Ayşe Esra Şahyar'a⁴⁴ sözü bıraktı (15.28).

"İman ve Hikmet kavramlarını Yemen'e Nispet Eden Rivayetin Kent Kültürü ve Dindarlık Kavramları Çerçevesinde Güncel Değeri" başlıklı tebliğine 'Hadisler, her alanda her çağa hitap eden ve güncelliğini her zaman koruyan bir özelliktedir' sözleriyle başlayan Şahyar, hadis ve sünnetin durağanlaştırılmasından çok güncel, aktif hale getirilmesinin ehl-i hadise düşen bir görev olduğunu hatırlattı. Tebliğde müttefekun aleyh olan "İman Yemelidir. İyi biliniz ki, katı ve kara yürekli de develerin kuyrukları dibinde onlara haykıran (bedevî)ler içinde bulunur ki, bunlar şeytanın iki boynuzu görülen (şark) tarafındaki Rebîa ve Mudar (halkı)dır" "Yemenliler yumuşak kalpli, nazik gönüllü insanlardır. Fıkıh Yemenlidir, hikmet Yemenlidir" manasındaki (Buhârî, Bed'ü'l-halk, 15; Müslim, İman, 81-84) hadislerden hareketle kent kültürü ve hadisin güncel değeri üzerinde durulacağını belirttikten sonra Yemen'den bahsederek konuya giriş yaptı. Yemen'in pek çok medeniyeti barındırdığının ve terakki merkezi olduğunun tarihçilerce belirtildiğini söyledi. Evs ve Hazrec'in Yemen asıllı olması, Ebû Hüreyre-Hemmâm-Abdürrezzâk-Ma'mer gibi ince ve zarif, samimi ve üretken âlimlerin Yemen'de yetiştiğine dikkat çekti. Buna mukabil Rebîa ve Mudar kabilelerinin bulunduğu yerde imanın azlığı, şeytanın iki boynuzunun bu iki kabile şeklinde anlaşılmasından söz etti. Peygamber'in bu iki kabileyeye göndermesinin onların asabiyeti bırakmamaları ve bedevilikten kurtulmakta zorlanmaları gibi özelliklerine yönelik olduğunu söyledi. Onların Peygamber'in vefatından sonraki durumunun da hadisi destekler mahiyette olduğunu, ridde ve özellikle haricî isyanlarında bu iki kabilenin konumunu belirtti. Bu tarihi bilgilerden sonra Şahyar, Yemen karakterli toplumlarda, yani kent kültürü bulunan toplumlarda din algısının daha gelişmiş olması ve sosyal, siyasi, iktisadi alanlar ile sanat,

⁴⁴ Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

edebiyat gibi alanlarda dinin etkilerinin yadsınamaz bir gerçek olduğunu; öte yandan Rebîa ve Mudar karakterli toplumlarda din algısının oturmamış olmasını dile getirdi. İslam geleneğindeki şehirli Müslümanın katkılarının çok bariz ve önemli olduğuna dikkat çeken Şahyar, Medine başta olmak üzere, medeniyetin şehirlerde gelişmiş olmasının da bunun göstergesi olduğunu belirtti. Sonuç olarak ‘Yemen hadisinden anlıyoruz ki dindarlık bireyselleştirilmiş din anlayışı değil, sosyal ve kültürel hayatla bütünleşmiş bir din algısıdır’ diyerek sözlerini bitirdi (15.49).

A.Evgin, hadislerin değerlendirilmesinde sosyoloji, psikoloji gibi sair ilimlerden de istifade edilmesinin önemli olduğunu vurguladı ve sözü son tebliğciye bıraktı (15.50).

Muhammed Şureyde, “Hadislerin İlmî Keşifler Açısından Önemi” başlıklı tebliğine ‘Filistin ve Kıbrıs kardeş iki ülke, İslam babamız, burada şehid olan Ümmü Haram da annemiz’ sözleri ve teşekkürlerle başladıktan sonra Allah’ın zikri, Kur’ân’ı indirdiğini, zikri anlamamız gerektiğini, bunun için de Peygamberin gönderildiğini belirtti. Evrensel ilimlerle İslam arasındaki bağı anlatan pek çok çalışma yapıldığını dile getiren Şureyde, bu çalışmaların batının İslam’ı kabul etmesinde de etkili olduğunu söyledi. Kur’ân’ın bilimsel araştırmaya en çok teşvik eden kitap olduğunu, Semerkant, Endülüs, Buhârâ, Bağdat gibi merkezlerde pek çok ilmî gelişme yapıldığını hatırlattı. Ardından Kur’ân’da sadece dilsel icazın olduğunu söyleyip diğer icazları görmezden gelenlerin bulunduğunu, bunların ‘Ramazan dini’ gibi bir olguyu doğurduğunu söyledi. Örnek olarak da ayetlerde geçen ‘terakûke’ ifadesinde anlamdan tamamen uzaklaşarak ‘kûk’ isimli füzeye işaretin olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu, yine yeryüzünün şekli konusunda ayetten delillerle düz ve yuvarlak olduğunu ispatlamaya çalışanların olduğunu zikretti. Hadislerdeki ilmî işaretlere örnek olarak eyyâm-ı bid orucunu verdi. Bu günlerde med-cezir olayının yaşandığını, ay tutulmasının da yine bu günlerde vuku bulduğunu, bu günlerde vücuttaki kanın daha çok yoğunlaştığını, dolayısıyla insanın daha sinirli ve infial halinde olabileceğini, bunu giderici bir önlem olarak da orucun tavsiye edilerek kan dolaşımının sükûnet altına alındığını belirtti. Amerika’da yapılan bir araştırmada bu üç günde suç oranlarının arttığının tespit edildiğini, hatta bazı ülkelerin bu günlerde izin kullanmayı yasakladığını, boşanmaların da yüzde yirmisinin bu günlerde yaşandığını söyledi. Hadislerdeki bir diğer işaret olarak Peygamber’in kızı Fatımâ’ya yatmadan önce 33 defa sübha-

nallah, elhamdülillah zikirlerini okumasını tavsiye ettiğini, bunun bir spor gibi olup, hem bedeni hem ruhu dinlendirdiğini, yorgunluğu, stresi aldığını belirtti. Abdest üzere abdest almanın da böyle olduğunu, rahatlık ve güzellik verdiğini söyledi. Bu örnekleri zikrettikten sonra konuşmasını bitirdi (16.08).

A.Evgin, Allah'ın insanlara en önemli nimet olarak akli verdiğini, o halde akli kullanarak bilimsel gelişmelere daha çok ulaşılabileceğini hatırlattı. 'Size iki emanet bırakıyorum: Kur'an ve hayat tarzım, sünnetim' hadisine dikkat çekti. Ardından müzakerelere geçildi (16.11).

İlk olarak Muhittin Düzenli,⁴⁵ Kesgin'in konusunun oldukça kapsamlı olduğunu belirttikten sonra ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik etkilerden başka hadislerin güncel değerini ifade eden başka parametrelerin olup olmadığını sorguladı. Rivayetlerin psikolojik tahlillerinin yapılmasının gerektiğine işaret etti. Medeniyet inşasında toplumu yönlendiren hadisler olduğu gibi dünya-ahiret dengesini bozacak rivayetlerin de söz konusu olduğunu, bunların yeniden ve bütüncül olarak ele alınması gerektiğine vurgu yaptı. Sadece gelenekle çözüm aramanın doğru olmayacağı gibi, geleneği bırakarak da çözüm aramanın doğru olmayacağını, gelenekten ilham alarak geleceğe çözüm arayan dinamik yorumlara ihtiyaç olduğunu söyledi. Son olarak dinamik olan bu kültüre aşırı kutsallık atfederek onu dokunulmaz hale getirmenin doğru olmayacağını dile getirdi (16.18).

İkinci olarak Mahmut Yeşil,⁴⁶ Şahyar'ın tebliğinin muhtasar, müfid olduğu ve güzel sunulduğunu söyledikten sonra 'Peygamber ayakları geçmişte dursa da yüzü günümüze yönelik sözler söylemiştir. Hadisçiler bunları durgunlaştırmamalıdır' sözüne ilaveten her hadisten günümüz için yorumlar, işaretler çıkarmanın doğru olmayacağını, zorlanmaması gerektiğini söyledi. Hadisle uğraşanların günümüzde hadisleri doğru anlama çabasıyla ele almak durumunda olduklarını belirttikten sonra hadislere bütüncül yaklaşmanın önemli olduğunu, bir konudaki bütün rivayetlerin değerlendirilerek çözümler üretmenin daha doğru olacağına dikkat çekti. Yemen konusunda söylenenlere katıldığını, San'ânî ve Şevkânî'nin de Yemenliler arasında zikredilmesi gerektiğini belirtti. Hadiste ifade edilen kentlilik-köylülüğün günümüzdeki şehirli-köylü ayrımıyla bir olmadığını, bu sebeple bu tabirler yerine vasıfların ön

⁴⁵ Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

⁴⁶ Doç. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

planda tutulması gerektiğine vurgu yaptı. ‘Yüzeysel bir ibadet tarzı’ cümlesini eleştiren Yeşil, ‘bize göre yüzeysel gibi gelen ibadet tarzları, kötülüklerden alıkoyan ve manevi bir boyut kazandıran bir şeydir’ diye açıklamada bulundu. Yeşil, son olarak tebliğin, uygun bir formatta hazırlandığını ancak kaynak gösteriminin yetersiz olduğuna değindi (16.28).

Son müzakereci Mehmet Dinçoğlu,⁴⁷ tebliğini müzakere edeceği Şureyde’nin besmele-hamdele-salvesi ile (Bismillâh. el-Hamdü lillâhi vahdeh. Ve’s-salâtü ve’s-selâmü alâ men lâ nebiye ba’deh) başladı. Sunumun güzel olduğunu, tebrik ve teşekkürlerini arz ettikten sonra eline dün ulaşan tebliği tam manasıyla inceleme imkânı bulamadığını belirtti. Şureyde’nin Kur’ân’ın ilmî i’câzı gibi sünnetin de ilmî i’câzından bahsettiğini belirttikten sonra ‘Acaba sünnetin ilmî i’câzı Kur’ân’daki gibi mi?’ sorusunu sordu. Sineğin kanadı, ayakta su içmekten nehy gibi örneklerin de tebliğde bulunduğunu söyleyen Dinçoğlu, en son örnekte kaşları aldırana lanet eden rivayete Şureyde’nin ‘kaşları aldırarak baş ağrısına, zekâ geriliğine neden olur’ şeklinde ilmî gerekçe gösterdiğini, ancak kaynak vermediğini belirtti (16.33).

Müzakerelere cevap sürelerinde S.Kesgin, hadislerin İslam medeniyetini canlı tutan bir etken mi, yoksa durağanlaştıran bir etken mi olduğu sorusuna cevap aranması gerektiğini, hadis-rivayet olgusunun ayrımı ve hadis yorumları ile hadiste kastedilen manaların da doğru ayrımının yapılmasının buna cevap vereceğini belirtti. ‘Bu anlamda O’na ait olan ve doğru yorumlanan her hadis, medeniyeti canlı tutan bir etkendir’ diyerek sözünü tamamladı (16.36). Şahyar, tebliğin muhtasar olduğu için elbette ki eksikliklerin olacağını belirttikten sonra Yeşil’e katkıları için teşekkür etti. Tebliğde ifade edilen köylü-kentli ayrımının Peygamber’in Medine şehir devleti ile İslam’ın temelinin attığına, ilmî ve kültürel faaliyetlerin kentlerde yoğunlaşmasına dikkat çekmek için olduğunu belirtti. Cemaat faaliyetlerinin, iskân ve imar faaliyetlerinin şehirlerde yoğunlaştığına ve şehir kitaplarına dikkat çekmek istediğini söyleyen Şahyar, günümüzdeki metropollerin İslam kent medeniyetiyle uyuşmadığını da belirtti. Yüzeysel ibadet konusunda *يقتلون الحسين ويسالون عن دم البعوض* deyişini zikreden Şahyar, hâricilerin çokça ibadet etmelerine rağmen fitne ve kötülüklerden kurtulamamalarına temas etti. Ticaret hayatına olan vurgunun, zenginlik olarak anlaşılmasının yanlış anlaşılmaya sebep olacağını da belirten Şahyar, İslam’ın zühdü de tavsiye ettiğini, ancak ticaret hayatının medeniyete bir

⁴⁷ Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

canlılık kattığını, medeniyetleri bütünleştirdiğini, ilgi ve ilişkilerin gelişmesini sağladığını söyleyerek sözlerini bitirdi (16.43). M.Şureyde, teşekkürle birlikte kardeşlik vurgusuna dikkat çekmekle yetindi (16.44). Bu sözlerden sonra oturum başkanı A.Evgin, oturumu kapattı (16.44).

VIII. Oturum

Değerlendirmelerden önceki son oturum Talat Sakallı⁴⁸ başkanlığında başladı (17.00). İlk konuşmacı Üsâme Abdülvehhab el-Hayyânî,⁴⁹ “İmam Beğâvî'nin *Mesâbihu's-Sünne*'sinde Yer Alan Tıp İle İlgili Hadislerdeki İlmi İcâz” başlıklı tebliğ sundu. Tebliğinde ‘Şifa üç şeydedir: Hacamat, bal ve bitki ile tedavi’ hadisini ele alan Hayyânî, hacamatın günümüz tıbbında bile alternatif bir tedavi yöntemi olarak kullanıldığını, balın keskin ishal ve karın ağrısı tedavisinde kullanıldığını, bitki ile tedavinin de çokça tavsiye edildiğinden söz etti. Çörekotunun faydaları ile alakalı rivayetleri de değerlendiren Hayyânî, asr-ı saadette bu tedavi yöntemlerinin kullanıldığını anlatan rivayetlerden bazısını zikretti. Son olarak sünnetin de vahiy olduğu için Kur’ân gibi icazî yönünün olduğunu söyledi (17.14).

İki tebliğin bulunduğu bu oturumda son tebliğ “Tirmizî'nin *Câmi*'inde Koruyucu Hekimlikle İlgili Hadisler” başlığıyla Ekrem Tâmi Cessâm el-Cenâbî⁵⁰ tarafından sunuldu. Peygamber'in hadislerinin icazlığının önceki tebliğlerde dile getirildiğini söyleyen Cenâbî, kendisinin tahlilî değil, tenkîdî bir metotla bu çalışmayı yaptığını belirterek tebliğine başladı. Cenâbî'ye göre tıp, koruyucu hekimlik ve tedavi olmak üzere ikiye ayrılabilir. Birçok hadis olmayan uygulamanın hadis olarak nakledildiğini, ulemanın bu tür rivayetleri akla aykırı oldukları gerekçesiyle reddettiğini belirten Cenâbî, bu eleştirilerde isnadı da dikkate almak gerektiğinin altını çizdi. İbnü'l-Mübârek'in ‘İsnad olmasaydı dileyen dilediğini söylerdi’ sözünü hatırlattı. Ardından koruyucu hekimlik ile ilgili rivayetlere geçen Cenâbî, Peygamber'in çok yemenin zararlarından bahsettiğini, midenin üçte birini yemek, üçte birini su ile doldurmak, üçte birini ise havaya bırakmak gerektiğini tavsiye eden hadisin koruyucu

⁴⁸ Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

⁴⁹ Dr., Irak Üniversitesi Eğitim Fakültesi Kur'an İlimleri Bölümü Öğretim Görevlisi.

⁵⁰ Dr., Irak Üniversitesi Usûlu'd-dîn Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı Öğretim Görevlisi. *el-Mefâtiḥ fi'ş-şerhi'l-Mesâbih li'z-Zeydânî: Kitâbüu't-tahâre, kitâbu's-salât* adlı tez ile doktora yaptı.

hekimlik kapsamında değerlendirileceğini söyledi. Yine bir gün Hz. Peygamber'e bir tabak hurma getirildiğinin, Peygamber'in, hastalığı henüz iyileşmeyen Hz. Ali'ye az yemesini tavsiye etmesi, yani perhiz uygulaması ile veba nedeniyle karantina uygulamasını örnek gösterdi. Hz. Peygamber'in bir doktor, klinikçi veya sağlıkçı olmadığını, ancak sağlık konusunda da bazı tedbirler alan, kendisine vahiy gelen biri olduğunu söyledi. Bilimsel tefsirle icaz arasındaki bağ konusunda bazı farkların olduğunu belirten Cenâbî, bilimsel tefsirdeki verinin ileride değişebileceğini, i'cazın ise sürekli olduğunu belirttikten sonra konuşmasını sonlandırdı (17.24).

T.Sakallı, *ما قلّ ودلّ خير الكلام* diyerek Cenâbî'nin altı hadisle çalışmasını sınırlandırdığını belirtti. Kur'an'ın aritmetik kitabı olmadığını söyleyen Sakallı, ilmin ve araştırmanın önünü açma konusunda Kur'an'ın oldukça geniş davrandığına dikkat çekti. Ardından müzakerelere geçildi. Sakallı, zamanın hayli ilerlemesi sebebiyle müzakerecilerle birer dakika süre verdi (17.29).

İlk olarak Abdülkadir el-Muhammedî, aklen anlayamadığımız hadisleri mevzu kabul etmek konusunda aceleci davranmamak gerektiğini, sadece akıl ölçüğünde yapılan değerlendirmenin doğru olmayacağını, böyle olursa mi'rac hadisesinin veya köpeğin yaladığı kabın sonuncusu toprakla olmak üzere yedi defa yıkanmasının anlaşılamayacağını belirtti. O dönemdeki insanların bu hadisleri anladığının altını çizen Muhammedî, aklî meseleleri felsefecilerin bile çözemediğini söyleyerek nakli ön planda tutmanın gereğine işaret ederek sözlerini tamamladı (17.32). T.Sakallı, aklın dinle, imanla, ayetle çatışmayacağını, ancak meseleleri akılla çözümlenemeyen meselelerde dini dikkate almak gerektiğini söyledi ve sözü son müzakereciye bıraktı (17.35). Muhittin Uysal,⁵¹ tebliğde manaya delaleti açık hadisler yerine, manası biraz daha kapalı rivayetlerin incelenip, rivayet ve dirayet tahlillerinin yapılmasının daha uygun ve ilmî olacağını dile getirdi. Tıp hadislerinin sıhhat derecelerinin tartışmalı olduğuna değinerek, tebliğde bu konu üzerinde durulmasının lüzumuna işaret etti. Modern tıpta da izâfilîğin bulunduğunu belirten Uysal, bazı kimselere şifa olan ilaçların bazısına hiç fayda sağlamadığına temas etti. Peygamber'in bir uzman doktor olmadığını, ancak uzman doktora gösterilen saygının onda birini Efendimiz'den esirgemememiz gerektiğine vurgu yaptı. Uysal, Sakallı'nın sempozyum boyunca müzakerecilerle en kısa hakkı tanıyan oturum başkanı olduğunu belirterek sözlerine bu nükteyle

⁵¹ Doç. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

son verdi (17.39). T.Sakallı, Tâhir b. Âşûr, Askerî, Karâfi gibi âlimlerin tıbbî hadisleri bağlayıcı kabul etmediklerini hatırlatmanın yerinde olacağını söyledi. Sünnetin bir kısmının vahye, bir kısmının Peygamberin kendi dünya tecrübesine, bir kısmının da başkalarının bilgisine dayandığını belirten Sakallı, bunların ayrımının yapılması ve bağlayıcılığının tespit edilmesi, ona göre değerlendirilmesi gerektiğini söyleyerek oturumu kapattı (17.42).

IX. Oturum: Değerlendirme ve Koordinasyon Oturumu

Değerlendirme ve koordinasyon oturumuna Raşit Küçük başkanlığında ara verilmeden başlandı (17.45). ‘Sünneti olmayan bir medeniyetin kâmil olması mümkün değildir.’sözünüyle başlayan Küçük, Muhammed Esed’in ‘Sünnet, İslam binasının çelik iskeletidir. Onu kaldırırsanız bu bina çöker’ sözlerini naklettikten sonra hepimizin sünnetin değerini ortaya koymak için çalıştığını dile getirdi. Ardından sözü ilk konuşmacı Zekeriya Güler’e bıraktı (17.50).

Güler, ‘Gerçekten hissedâr, şerefyâb.. olduk. Müsâdeme-i efkâr toplantısı oldu. Bilgi ve hikmet şölenine dönüştü. Öyle derler: İnsan bilgiyi arar oldu, hikmeti terk etti. Hâlbuki bilgi mazide kaldı, hikmet ise gelecekte’ sözleriyle başladı konuşmasına. Bısr-i Hafî’nin *الإسلام هو السنّة والسنّة هي الإسلام* sözünü hatırlatan Güler, hakikatin gerçekten bu olduğunun altını çizdi. Sünnetin efrâdını câmi ağyârına mâni bir ahlak düzeni ortaya koyduğunu belirtti. Hukukun meşruiyetini ahlaktan, ahlakın da müeyyidesini hukuktan aldığını, dolayısıyla toplumun ahlâkî ilkelere ihtiyacı olduğunu dile getirdi. Oturumlarda ‘Dünya ahiretin tarlasıdır’ gibi vaazlarda zayıf hadislerin kullanılmasına da değinildiğini söyleyen Güler, ‘ehl-i hadis olarak Hz. Peygamber’e aidiyetini götüremiyorsak bunu hadis olarak zikretmemeliyiz. Nitekim Münâvî bunu hadis demeden zikreder, Sâğânî ‘mevzû’ der, Sehâvî de ‘lem ekîf’ der. Manası hikmetâmiz olsa bile nispet ederek kullanmamak gerek’ şeklinde konuştu. Ümmü Haram’ın beyi Ubâde b. Sâmî’le bu topraklara geldiğini, Hz. Ömer’in Ubâde’yi Şam’a muallim, mürebbi olarak gönderdiğini, ancak Muaviye ile çatışınca Ubade’nin oradan ayrıldığını, bunun üzerine halifenin ona ‘Şam-Filistin topraklarını ihyâ etmen lazım. Allah’a yemin ederim ki senin bulunmadığın bir yerde insanlık yaşama imkânı bulamaz’ dediğini hatırlatarak bu toprakların da ihyaya ihtiyacının olduğunu söyledi. Güler, bu vesile ile Marmara ve Yakın Doğu İlahiyat’lara teşekkür ederek konuşmasına son verdi (17.59).

İkinci olarak Selçuk Coşkun bazı değerlendirmelerde bulundu. Öncelikle programı başından beri izleyen rektöre, Y.Suiçmez ve A.Yücel Bey'lere teşekkür etti. 8 oturumda 21 tebliğin sunulduğunu, 21 müzakerenin yapıldığını, sempozyumda ana hatlarıyla halk kültürü, tıpla ilgili rivayetler, ilmî i'cazlar, oryantalizm çalışmaları üzerinde durulduğunu belirtti. İlk kez geldiğimiz Kıbrıs'ta bir ilk olan bu sempozyumda Kıbrıs'ın ilk büyük camisinin yapılacağı müjdesini hatırlatarak ilklerin sempozyumu olduğunu söyledi. Tebliğlerin basılması ümidini dile getirdi ve katılımcılara teşekkürle sözlerini bitirdi (18.03).

Üçüncü değerlendirme konuşmasını Ramazan Ayvalli yaptı. 43 yıllık meslekî hayatında yeni arkadaşları vicahen tanıma imkânı bulduğunu, farklı ülke ve şehirlerden ilim adamlarıyla buluştuğunu söyledi ve 'mine'l-bâb ile'l-mihrâb' herkese teşekkürlerini arz etti. Peygamber'in tüm zamanların, mekânların, insanların ve cinlerin peygamberi olduğunu, Allah'ın tüm ümmetlerden Hz. Peygamber için iman ahdi aldığını, kıyamete kadar tüm insanların O'nun ümmetinden olduğunu, Müslümanlara 'ümme-i icâbe', diğerlerine 'ümme-i da've' dendiğini hatırlattı. Sempozyumda Peygamber'in pek çok özelliğinin yanında üsve-i hasene, rahmeten li'l-âlemîn ve huluk-i azîm sahibi özelliklerinin vurgulandığını belirtti. Hz. Peygamber'in hayırlı bir ümmet meydana getirdiğini, bunların tüm dünyaya adalet, ihsan, iyilik, hukuk, aile hayatı.. vs. götürerek dünyayı tenvir ettiklerini, 'ta'mîru'l-bilâd ve terfi'u'l-ibâd' 'et-ta'zîm li emrillâh ve's-şefkatü li halkillâh' yaptıklarını söyledi. Ashab-ı kiramdan sonra dîn-i mübîn-i İslâm'a en büyük hizmeti Osmanlıların yaptığına temas etti. Ayvalli, Y.D.Ü. ve Kıbrıs için bu sempozyumun hayırlar getirmesini arzu ettiğini söyledikten sonra 'Ümmü Haram 86 yaşında buraya ne niyetle gelmişse, sizin de o niyetle gelmiş olmanızı temenni ediyorum' diyerek sözlerini noktaladı (18.11).

Dördüncü olarak Gregor Schoeler,⁵² teşekkür ve memnuniyetini arz ettikten sonra birkaç nedenden dolayı derin duygulara kapıldığını, en çok duyulduğu şeyin ise yeni kuşağın oryantalistlere duyduğu ilgi ile korkuların azalması olduğunu söyledi. Yeni neslin büyük bir ilgi ile onların çalışmalarını tartıştığını, Goldziher ve Schacht'ın öğretileriyle oryantalizmin bitmediğini

⁵² Gregor Schoeler'in bu değerlendirme konuşması simültane tercüme edilmediğinden programa Almanya'dan misafir olarak katılan Dr. Aysun Yaşar tarafından parça parça tercüme edildi.

gördüklerini, muasır oryantalistlerin İslâmî çalışmaları göz önünde bulundurarak yeni teoriler geliştirdiklerini, İslâmî ilimlerin otantikliğini fark ettiklerini, bu yeni teorilerin İslâmî teorilerle uygunluğunun görüldüğünü dile getirdi ve bundan dolayı çok mutlu olduğunu, bu durumun ilişkilerin gelişmesi açısından önemli olduğunu, oryantalistler olarak da İslâm âlimlerinden öğrenmeye açık olduklarını ifade etti. Bir Müslüman âlimin herkes için iyi bir model olabileceğini söyleyen Schoeler, hocası Fuat Sezgin'i örnek olarak gösterdi. Onun, İslâmî eğitim almış biri olup eğitimini tanınmış oryantalistlerden Rither'de devam etmiş, batılı metotları kullanmış ve daha da geliştirmiş olduğunu, bundan hareketle *Târihu'l-edebi'l-arabi*'yi yazdığını hatırlattı. Böylece onun iki taraftan da âlimlerin böyle çalışmalarının mümkün olduğunu ispatladığını söyledi ve 'bizler de hep böyle olalım, birlikte çalışalım' diyerek sözlerini yine teşekkürle bitirdi (18.20).

Bir sonraki konuşmacı Muhammed Şureyde, sempozyumun açılışında okunan Fetih sûresinin 28. ayetini okuyarak Allah'ın, Peygamber'i hidayet ve hak din ile gönderdiğini hatırlatarak başladı. İki günde çok az uyduğunu, fakat bizleri görmeye yorgunluğunu hissetmediğini belirtti. Kıbrıs'ı hücrelerinin bir parçası olarak niteleyen Şureyde, Mescid-i Aksâ'da hep birlikte namaz kılmayı temenni ederek, teşekkür ve hamd ile konuşmasını bitirdi (18.23).

Bir sonraki konuşmacı Abdülkadir el-Muhammedî, teşekkür ve hidayet duasından sonra şunları söyledi. *والفجر وليال عشر* ayetindeki fecirden 'ümme-tin doğuşu'nun anlaşılabilirliğini, Âd, Semûd, Firavun kavmi gibi on tane zalim, karanlıklara gömülmüş milletten sonra fecrin/ümme-tin doğacağını; devamındaki şef ve vetr kelimelerinin de medeniyetle ilgili olup, ikisi arasındaki ilişkinin bozulması halinde medeniyetin yükselemeyeceği, 'vetr'in 'Allah', 'şef'in ise 'insanlık' olduğu şeklinde yorumlanabileceğini söyledi. Iraklılar ve bütün ümmet olarak Hz. Peygamber'in *نعم الجيـش* olarak nitelediği Osmanlı torunları olan bizlerin gözlerine bakmakta olduklarını, tüm ümmeti tekrar medeniyetimiz altında birleştirmemizi temenni ettiğini söyledi (18.28).

R. Küçük, bu toplantıların İslam kardeşliğinin canlanmasına vesile olmasını niyaz ettiğini söyledi. Toplantıya katılamayan Yavuz Ünal'ın selamlarını iletirken, Samsun'da yapılan Ana Bilim Dalı Lisans ve Lisansüstü Derslerinin

muhtevası ve hedefleri ile alakalı çalıştaydan geri dönüşüm beklediğini belirtti. Ardından son konuşmacı Aysun Yaşar'a⁵³ sözü bıraktı (18.30).

Yaşar, Frankfurt Üniversitesi'nden selamlar ilettikten sonra 'bilim adamı' olarak değil de 'bilim insanı' olarak konuştuğunu hatırlatmak istediğini söyledi. Peygamber'in sözlerini iyi anlamamız gerektiğine, yine Allah'ın muradını doğru tespit etmenin lüzumuna temas etti. Avrupa'da bir geçiş döneminin varlığından bahsetti. Oryantalist, oksidentalist, ilahiyatçı gibi kavramların olmayıp, ortak çalışmalar yapıldığından söz etti. Tek görüşe ulaşmanın mümkün olamayabileceğini ancak İslâmî ölçüde bir olmak ve çeşitliliği muhafaza etmek gerektiğini vurguladı. Çoğunluğun yani gücün dediğinin mi doğru kabul edileceğini sorgulayarak iktidar-ilm ilişkisine değindi. Bizlerin de bir konteks içinde bulunduğunu hatırlatarak, olayların konteksini dikkate aldıktan sonra kendi konteksimizi de göz önünde bulundurmamız gerektiğini söyledi. Aile hayatı, kadın gibi konularda yeni sempozyumların yapılmasını istediğini belirten Yaşar, büyükelçinin dediğini hatırlatarak 'kadın' konusunda bir sonuca ulaşılması gerektiğinin altını çizdi. Diyanet kurumunun iyi ve kötü yönlerinin olduğunu, belli mesleklere kadın kotası konulması gerektiğini, kadınların sadece müftü yardımcılığıyla yetinmemesi, müftü hatta diyanet işleri başkanı bile olmasının önünün açılması gerektiğini dile getirdi. Vaizelerin sadece kadınlara değil, herkese hitap etmesi gerektiğini de ilave etti. Sözlerinden Türkiye'deki ve İslam coğrafyasındaki millî, ilmî ve akademik çalışmalardan habersiz olduğu okunan Yaşar, teşekkür ederek konuşmasını tamamladı (18.37).

Uzmanlık sınavlarına bayanların girmelerine bir engelin olmadığını ve hak edenlere fırsat verilmesini açık yüreklilikle desteklediğini belirten Raşit Küçük, 'İnşallah kıymetli, layık bir bayan gelir de ben de koltuğumu ona devrederim' şeklinde konuştu. Bizlere pek büyük sorumlulukların düştüğüne inandığını söyleyen Küçük, gelecek programın yeni kurulan bir fakültede yapılmasını arzuladığını belirterek talip olup olmadığını sordu. Ardından Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Hadis öğretim üyesi olan Recep Tuzcu'ya tatlı bir emr-i vâki ile evsahiplik vazifesini tevdi etti (18.47).

⁵³ Dr., Frankfurt Goethe Üniversitesi İslam Kültür ve Dini Araştırmaları Enstitüsü Öğretim Üyesi.

R.Küçük'ün kapattığı değerlendirme oturumun ardından Y.D.Ü. Rektörü Ümit Hassan Bey kısa bir teşekkür konuşması yaptı ve sempozyum noktalandı (18.48).⁵⁴

Sonuç

İki gün boyunca devam eden, 8 oturumda 21 tebliğ ve 21 müzakere ile oldukça yoğun geçen *I. Uluslararası Hadis İhtisas Toplantısı*, zengin içeriğinin yanı sıra, beynelmilel olması ve Kıbrıs'ta yapılması ile mümtaz bir yere sahip oldu. "Hadislerin İlmî ve Güncel Değeri" gibi mühim bir başlığı ele alması sempozyumu Z.Güler'in de ifade ettiği gibi tam bir bilgi şöleni haline getirdi. Yurdun dört bir tarafındaki Hadis akademisyenlerini aynı çatı altında bir araya getirmesi, tanışma ve kaynaşmaya vesile olması, anabilim dalı problemlerine çözümler aranması bakımından bu toplantıların devam etmesi gerçekten önemli. Ancak burada dile getirilen mesele ve çözüm önerilerinin pratiğe de yansması gerektiğinin altını çizmek yerinde olur. Nitekim geçen seneki son hadis meclisinde dillendirilen yuvarlak masa toplantısının yapılması teklifi, pratiğe geçirilmeksizin bu toplantıda yenilendi. Bunca ehl-i hadis bir araya toplanmışken hadis problemlerine özel bir oturumun yapılması, halledilmesi gereken meselelerden en az bir tanesinin etraflıca tartışılması ve nihai bir çözüme ulaşılması bu birliktelikleri sadece resmi bir sempozyum havasında geçirmekten şüphesiz daha iyi ve verimli olurdu.

Her programda olacağı gibi bu sempozyumda da bazı eksiklikler göze çarpıyordu. Öncelikle sempozyum başlığının içeriğini tam manasıyla dolduracak bildiriler maalesef görülemedi. Hadisin ilmî ve güncel değeri ile alakalı aktarılanlar, bilinen şeylerin tekrarı ve hatırlatılması mesabesinde oldu. Sempozyum başlığı okunduğunda hadis ve hadis ilimleriyle alakalı sosyolojik, psikolojik, aksiyolojik, ilmî, siyâsî tahlillerin yapılacağı, 'Kur'an'la yetinme'

⁵⁴ 2012 yılı içerisinde yayına hazırlanan bu yazı, Hadis Tetkikleri Dergisi'nin yayınlanmaması üzerine yeniden gözden geçirilerek burada değerlendirilmiştir. Bu süreç zarfında bu sempozyumun bildiri ve müzakereler kitabı 2014 yılında Y.Suiçmez editörlüğünde baskıya verilmiş ve pdf olarak katılımcılarla paylaşılmıştır. Ne var ki bu kitapta oturum başkanlarının konuşmalarına, ara konuşmalara, değerlendirme konuşmalarına ve bazı müzakere metinlerine yer verilememiştir. Görsel olarak dizgisi göze hoş gelmeyen kitapta, metinler arası yazım birlikteliğine dikkat edilmemiş olup, imla hataları da çokça görülmektedir.

hareketine karşı hadis ve sünnetin olmazsa olmaz değerinin ortaya konulacağı, sadece ilmi, edebî ve tıbbî özelliği yerine hadisin tüm yönüyle güncelliğinin işleneceği, güncelliği muhafaza adına yapılması gerekenlerin tespit edileceği, toplumun hadise karşı tutumunun doğru şekillenmesi için neler yapılabileceğinin belirleneceği beklenir. Ancak beklentiler bu sempozyumda tam manasıyla bulunabilmiş değil. Tebliğ konularının çok farklı olmasından kaynaklanıyor olsa gerek, oturumlara ana başlıklar verilmemiş olması da göze çarpan bir başka eksiklik. Bununla birlikte sunulan tebliğlerden ve yapılan müzakerelerden oldukça istifade edildiğini de belirtmek yerinde olur. Bu vesile ile şunu da ilave etmek gerekir ki bunun gibi Hadis İhtisas Toplantılarına bu alanda yüksek lisans ve doktora yapan öğrencilerin de davet edilmesi, hatta onların yol masraflarını karşılayan bir bütçe oluşturulması, hem konuşulan ilmi konuların daha fazla bir kitleye ulaşması, hem de lisansüstü öğrencilerin tecrübe kazanması açısından önemli ve faydalı olacaktır.

Uluslararası yapılan her sempozyumun eksik kalan bir yönü de maalesef simültane tercümedir. Bunda en büyük mesuliyet Arapça ve İngilizceyi dinleyip konuşacak ve anlayacak kadar biliyor olmamız sebebiyle bizlerde dir. Ancak iki gün boyunca yapılan tercümele rin yetersiz kaldığı, yurt dışından katılan misafirlerimizin de söylediği gibi, bir hakikattir. Daha profesyonel bir tercümenin yapılabilmesi için başta hadis olmak üzere İslamî ilimlere vukûfiyeti bulunan bir mütercim in davet edilmesi veya en azından tercümesi yapılacak metinlerin mütercime önceden verilip, tercüme ye hazırlanmasının sağlanması daha uygun olacaktır.

Yoğun geçen sempozyumun rehavetini alan üçüncü gündeki Kıbrıs gezisi için de ayrıca teşekkür etmek gerekir. Gezi boyunca Girne’de Kıbrıs Barış Harekatı’nın başlatıldığı Yavuz Çıkartma Plajı, harekattan kalan araçların ve zırhlıların sergilendiği Açık Hava Müzesi, Karaoğlan Şehitliği, Beylerbeyi Köyü’nde bulunan ve tarihi eskilere kadar uzanan bir manastır, harekatta çok büyük çarpışmaların yaşandığı ve 327 şehidin uzandığı Boğaz Bölgesi Şehitliği; Lefkoşe’de Metehan Sınır kapısı ve tampon bölge, Barbarlık Müzesi, Venediklilerden kalma eski şehir ya da sur içi, Selimiye Camii ve bedestenler, son olarak da Cumhuriyet Parkı ve Rauf Denктаş’ın mezarı ziyaret edildi. Kıbrıs’ın en önemli ve köklü kentlerinden olan Gazi Mağusa’nın gezi planında olmaması bir eksiklik olarak görülse de Y.Suiçmez’in ‘Orayı başka programlar için ayırdık’ sözlerindeki samimiyet, aynı şekilde Güney Kıbrıs sınırlarında

kaldığı için Hala Sultan'ın ziyaret edilememesi yürekleri burksa da 'yarın ola hayrola' atasözü nefisleri teskin ediyor. Gezinin koordinesini sağlayan Yayın Bey ve ekibi, gezi boyunca güler yüzlü hoş sohbetleri ile yorgunluk hissinin önüne geçen R.Ayvallı ve A.Yücel Hocalarımız özel bir teşekkürü hak ediyor.

Sempozyumun alt yapısının hazırlanmasında emeği geçen ve programı başından sonuna kadar hiç ayrılmadan takip eden YDÜ Rektörü Prof. Dr. Ümit Hassan Bey'i ayrıca takdir etmek gerek. Sempozyumun hazırlanmasında büyük emek sarf eden başta Ahmet Yücel ve Yusuf Suiçmez hocalarımız olmak üzere, tebliğ ve müzakereleriyle katkıda bulunanlara, katılımlarıyla programa değer katanlara teşekkür edilmesi bir borçtur.

*Peter Feldbauer, Die Islamische Welt 600-1250,
Ein Fröhfall von Unterentwicklung?*
Viyana: Promedia Yayınevi, 1995, 464 sayfa.

*Serra CAN**

Viyana Üniversitesinde İktisat tarihi profesörü olan Peter Feldbauer, eserinde kapitalist Avrupa'nın doğu ülkelerinden daha gelişmiş olduğu varsayımını tarihsel bir perspektiften tartışıyor. Yazar kapitalist yapısı sebebiyle hegemonyasını genişleten Avrupa tarihi boyunca sınırları içinde bulunmayan ülkelerden sosyal, ekonomik ve politik açıdan daha üstün olup olmadığı sorunu kendinden önceki tarih araştırmacılarının fikirlerini de eklektik anlamda sunmak suretiyle değerlendiriyor. Yazar'ın amacı kalıplaşmış oryantalist dönemlendirme ve üstünlük iddiası olan tipik Avrupalı bakış açılarından uzaklaşarak, fakat aynı zamanda üstün körü, bağdaştırıcı ve tarihsel gerçekleri olması gerektiği gibi göz önünde bulundurmeyen bir anlatımdan da kaçınarak tarihsel sürecin ışığında konuya, ilgili tüm alanlarına aynı ağırlığı verememeyi de hesaba katarak açıklık getirmektir.

Toplam dokuz bölümden oluşan eserin giriş kısmında Feldbauer tarih alanında günümüze kadar bahsi geçen kriz gerçekliklerinden, çöküş mitlerinden, modernizm öncesi küresel sistemden ve İslam'ın doğuşundan Moğol istilasına kadar olan zaman dilimi üzerindeki tespitleri konu ediniyor. İkinci bölümde yazar Kuzey Afrika, Mezopotamya ve Arabistan bölgelerinin coğrafi ve sosyal konumlarını tanımlayarak bölgelerin içinde buldukları şartları gözler önüne seriyor, ardından da üçüncü bölümde Mekke'nin uzak ticareti ile İslam'ın ilk dönemlerini konu ediniyor.

Zirai gelişimi baz aldığı dördüncü bölümde Feldbauer tarım devriminin sırasıyla Arabistan, Suriye, Fas, İran, Irak ve Mısır üzerindeki etkilerini ve yine bu bölgelerin değişken konjunktürlerini, duraklama safhalarını ve bunların

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

sebeplerini tartışıyor. İslam'ın ticari anlamda yayılmasını, Akdeniz, Asya, Arabistan ve Afrika ticaretini alt başlıklarda konumlandıran yazar, beşinci bölümde tüccar sermayesine ve ithalat ihracat potansiyeline değiniyor. Altıncı bölümde ise yazar üretim sektörlerinin gelişimini inceliyor ve 13. yüzyılda bir krizin vuku bulup bulmadığı sorusuna cevap arıyor. Şehirleşmeyi ön plana çıkaran yedinci bölümde yazar devamlılıklardan, kopukluklardan ve yapısal özelliklerden söz etmekle beraber İslami şehrin bir mit mi yoksa gerçek mi olduğu hususunu tartışıyor. En uzun bölüm olan sekizinci bölümde ise Feldbauer devlet idaresi ve yapılanması ekseninde Arap birliği ve prototip devlet, fetihler ve devlet oluşumu, Emevi hilafeti, Abbasi imparatorluğu, Samaniler ve Gazneliler, Selçuklular, Fatımiler, Eyyubi konfederasyonu ve İbadi prenslikleri alt başlıklar halinde işliyor. Yazar bu devletlerin iç ve dış siyasetlerine, askeri yapılarına, feodal değerlerine, devlet muhasebelerine, meşruiyetlerine, kuruluş gelişim ve çöküşlerine özellikle birbirlerine arz etikleri farklılıkları dikkate alarak yer veriyor. Son olarak yazar dokuzuncu bölümde gelişim dinamiği ve duraklama eğilimleri hakkında ara sonuçlar veriyor. Yazar bunu iktisadi büyüme ile duraklama evreleri ve devlet-toplum ilişkisi alt başlıkları altında dile getiriyor.

Avrupa oryantalizminin bencil üstünlük iddialarına katılmadığını ifade eden Feldbauer eserinde konuyla ilgili literatürde eksik gördüğü hususlara değinmeye çalıştığını ve farklı bir bakış açısını yansıttığını vurguluyor. İlk bölümde peygamber dönemi, raşit halifeler dönemi, 8. - 11. yy. arasında Kuzey Afrika ve Mısır'da görülen yeniden kalkınma süreci ve çeyrek asır boyunca Avrupa'ya muktedir olan Arap İran coğrafyası şeklinde beş evre'ye ayrılan bir dönemlendirmenin günümüze kadar geldiğini ve bunun şartsız kabulünün bir yanılmadan ibaret olduğunu ileri sürüyor. Ona göre maksat, sonuç olarak İslam dünyasının tıpkı eski Çin hükümetleri ayarında bir milenyum öncesi dünya medeniyeti olarak nitelendirilmesi hedeflenmektedir. Klasik Batı literatürünün de bunu benimsemesi sebebiyle açıkça ideolojik temayüllere sahip olduğunu bildirmektedir. Bu çıkarımı destekleyici neviden olan bir argümana göre birçok oryantalistin düşüncesi, 10. yüzyılda başlayan çöküşün nihayet 13. yüzyıl itibarıyla Arap-İran coğrafyasını kapsayacak ölçüde bir kriz olarak patlak vermesine yöneliktir. Yazar Osmanlı'nın altın çağında bile Batı'ya karşı tipik Asya devleti olarak teknolojik anlamda geri kaldığını, tiranlığı ve despot-

luğu simgelediğini savunanlara karşı çıkıyor. Genel varsayımlara uzak duran yazar gelişmişliğin veya gerilemenin birçok alan üzerindeki durumunu tarihsel bağlamda süreçlerini de ele alarak birbirinden bağımsız halde incelemek gerektiğini düşünüyor.

Yazar Mekke'nin ticari durumu ve İslam'ın başlangıcından bahsederken kaynakların yetersiz olduğundan yakınıyor. Bu yüzden yazar bazı hipotezlerin asılsız olarak kategorize edilmesini öneriyor. Onun iddiasına göre İslam'ın etkisini değişmeyen statik organize olmuş bir ideolojinin yayılması olarak görmek yerine, anlamını kavrayabilmek için Arabistan'da kabilerden müteşekkil olan toplum yapısına tesirini ve dinamiğini ve buna bağlı olarak da tüccar sermayesinin ve ticaretin rolünü analiz etmek gerekir.

Sonraki dönemde hilafet'in temel unsurunun fetih politikası olmadığını ancak bedevi tebaayı toplumun bünyesine dahil edebilmek için önemli bir fonksiyon mahiyetinde olduğu belirtiyor. İslam coğrafyasının Batı emperyalizmine karşı gösterdiği uzun soluklu direnişin göz ardı edilmemesini tavsiye eden yazar mutlak ayrımlı dönemlerden bahsetmenin mümkün olmadığını, bu alanda daha çok çalışmalar yapılmasının gerekli olduğunu ve bunun içinde arkeolojik araştırmaların ilerletilmesine ihtiyaç duyulduğunu söylüyor. Yazar ayrıca alanlara odaklı bir tarihsel araştırmanın yoksunluğunun da genellemelere ve bulanık varsayımlara sebep teşkil ettiğini hatırlatıyor.

Feldbauer, İslam'a ve etkilerine oryantalist bir tarafgirlikle bakmamakla beraber İslam'ı din vurgusuyla anlatmıyor, toplum üzerindeki ahlaki ve hukuki etkisinden bahsetmiyor. Yazarın alanının din olmaması, İslam'ın tesirini sırf coğrafi, iktisadi ve toplumsal yapı değişimlerine indirgemesi, onu devletlerin meşruiyeti gibi bir takım hukuki ve sosyal yaşantı açısından eksikliklere götürüyor. Yazar İslam kavramını konuya ilişkin olarak kimi yerde coğrafi bir sözcük şeklinde, kimi yerde iktisadi bir terimle bağlantılı ve bazen de dinsel ve kültürel boyutunu eşdeğer görerek kullanıyor. Bizce bu kavramın inceliksiz ve özensiz biçimde genellemeye tabi tutulduğuna delalet ediyor. Birçok Arapça kavram kullanan yazar kavramları orijinal halinde bırakıyor ve açıklamada bulunmuyor. Bu cihetle kavram tarihsel kategoride teknik terim halini almaktadır. Okuyucunun terimi kendisi araştırması gerekmektedir. Kalıplaşmış oryantalist bakış açısına karşı sunduğu daha rasyonel tutumuyla yazar desk-

riptif bir dil kullanmayı tercih etmiştir, ancak buda bazı tanım eksikliklerine ve anlam boşluklarına neden olmuştur. Cümlelerini fazlaca uzun tutması konu bütünlüğünden kopmamak için önceden aşına olmayı gerektirmektedir ve kullandığı teknik dil ve Almanca ifade üslubu okurun çok iyi dil bilgisine sahip olmasını şart koşmaktadır.

Feldbauer'ın giriş bölümünden sonuç bölümüne kadar kullandığı yöntem, soru sorarak başlık vermek ve akabinde yönelttiği soru doğrultusunda konu içeriğini sunarak cevaplandırmaktır. Bu esnada yazar birçok alıntı yapıyor ve faydalandığı alıntıları karşı görüşleri temsil edecek tarzda tez, antitez ve sentez paradigması halinde çözümlüyor. Yazar alıntı yaparken çeviri yapmaksızın alıntının orijinal halini koruyor ve alıntının peşinden kendi açıklamasını ve karşılaştırmasını yapıyor. Dolayısıyla alıntıda fikir herhangi bir yorumla karşılaşmadan yalın haliyle ortaya konuluyor. Bu sayede okurun kendisi başvuru kaynakları orijinal versiyonlarından takip edebiliyor ve yazarın fikirlerini ve çıkarımlarını müstakil olarak analiz edebiliyor. Böylece kaynak bilgisi ve yazarın bilimsel eforu arasında herhangi bir bulanıklık ve karışıklık ortaya çıkmıyor. Görsel destek mahiyetinde kullanılan haritalar özellikle emperyal gelişim, iktisadi üretim ve ticari ilişkileri gözler önüne seriyor.

Feldbauer, oryantalist camia'nın kemikleşmiş bakış açısından vazgeçmesinin yakın tarihte mümkün olmadığını, bu eserinde onlara karşı yürüttüğü eğilimle büyük tepki aldığından da haberdar olduğunu ifade ediyor. Yine de on yılını verdiği bu çalışmasının gelecek nesillere araştırma yöntemi ve konuyla alakalı merceğe alınacak hususları gösterme açısından rehberlik edebileceğini umduğunu ifade ediyor.

***Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar
(Yayımlanmamış Doktora Tezi),***

Şule Eraslan, Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE
İslâm Hukuku Bilim Dalı, 2011, 268 sayfa.

*Cemal KALKAN**

Müslümanların Batı karşında mağlup halde olmaları, İslâm düşüncesini ve bu düşüncenin tezâhürü olan kurumları, Müslümanlar tarafından sorgulanır hâle getirmiştir. İslâm dünyasında; Ortadoğu’da ve Hindistan’da İslâm düşünce biçiminin ve müesseselerinin yenilenmesi talebiyle bazı fikir akımları ortaya çıkmıştır. Bu akımlar içinde başı çeken öncülere, Ortadoğu’da Cemaleddin Afgânî ve Muhammed Abduh, Hindistan’da ise Seyyid Ahmed Han örnek gösterilebilir. Yenilenme fikrinin etkileri Hindistan’da Seyyid Emir Ali, Pakistan’da Muhammed İkbâl ve Sudan’da Turabi ile sürmüştür. Muhammed Abduh’un fikirleri ise talebesi Reşid Rıza ve onu takip edenler tarafından yaygınlaştırılmıştır. Fıkıh usûlü, klasik İslâm düşüncesinin şekillenme ve idâmesinde husûsî bir yere sahiptir. Bu sebeple modern tenkit hareketinin en fazla ilgilendiği alan fıkıh usûlü olmuştur. Bu minvalde, klasik fıkıh usûlü ile ilgili pek çok nokta tenkit edilmiş ve bu usûlün temel unsurlarından olan icmâ kurumu en çok tenkit edilen nokta olmuştur.

Son dönemde fıkıh usûlü alanındaki çalışmaların sayısı gittikçe artmaktadır. Son olarak yapılan çalışmalardan biri de “Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar” adlı doktora çalışmasıdır. Bu çalışma “Özet” (İngilizce-Türkçe), “Önsöz”, “Giriş”, üç bölüm, “Sonuç” ve “Bibliyografya”dan oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, metodu ve literatürü hakkında kısa bir değerlendirme yapılmıştır. Ayrıca, yenilikçi fikir akımları arasındaki benzerliklere ve bu akımların ayrıldıkları noktalara da değinilmiştir.

“Klasik İcmâ Teorisi: İctihad’ın Kontrol Mekanizması Olarak İcma” isimli birinci bölümde, klâsik manada icmân karakteristik özellikleri tanıtılmıştır.

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Doktora Öğrencisi.

Bununla beraber, icmân ictihad sınırlarını tayin ettiğine değinilmiş ve bu kavramın modern döneme gelinceye kadar müspet bir algının konusu olduğu tespitine yer verilmiştir. “Klasik İcmâ Teorisi” alt başlığıyla klasik icmâ tarifi olarak cumhurun itibar ettiği “Ümmet-i Muhammeden olan müctehidlerin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra herhangi bir zaman dilimi içinde şer’î bir hüküm üzerinde ittifak etmesi” şeklindeki tanım zikredilmiştir (s. 29). Klasik dönem fıkıh ulemâsının ekseriyeti, ümmetin hata üzerinde asla birleşmeyecek olmasını, gayr-i müslim milletlere karşı aklen savunulamayacak bir delil olarak kabul etmekle beraber, bunu ilahî bir lütuf olarak görmüşlerdir. İcmân hücciyetini temellendirmede kullanılan ilahî lutûf fikrinin Müslümanlara özgü olduğu vurgulanmıştır. Fıkıh ilminin tedvîn döneminde, icmâ ile ilgili yaşanan tartışmaların neticesinde cumhurun kavramla ilgili genel yaklaşımının, daha sonraki dönemlerde herhangi bir tartışmaya mevzu olmayacak biçimde kabul edilegeldiği bu bölümde dile getirilmiştir.

İkinci bölüm “Klasik İcmâ Teorisinin Modern Dönemde Algılanışı: İctihadın Manii olarak İcmâ” ismiyle ele alınmıştır. Bu bölüm “Modern Dönemde Yenilikçi Hareketler ve İctihad Talepleri” ve “Modern İctihad Anlayışının Engeli olarak İcma ve Yöneltilen Tenkitler” isimli iki alt başlıkta tahlil edilmiştir. Bu bölümde, klasik icmâ tanımının tenkit edilmesi ve yeniden tanımlanmasının, modern dönemde yenileşmeyi mümkün kılacak ictihad hürriyeti talebiyle yakından ilişkili olduğu vurgulanmıştır.

Modern dönemdeki yenilikçi hareketlerin temel özelliği, son iki yüzyılda İslâm dünyasının içine düştüğü mahkûmiyetin müsebbibi olarak fukahâyı görmesidir. Bu nedenle, yenilikçiler klasik usûlü tenkit edip zaman zaman alternatif yöntemler de önererek yenilik çağrısında bulunmuşlardır. Yazar, genelde usûl ilmi, özelde klasik icmâ teorisi hakkındaki tenkitleri ve yenilik tekliflerini tespit etmiştir. Klasik İslâm düşüncesinin yenilenmesi için ictihada çağrı tarih boyunca sürekli var olmuştur. Modern dönem öncesi tecdit geleneği Modern dönem tecdit hareketinden farklı olmuştur. Modern dönem öncesi tecdit hareketleri, klasik dönem ulemâsının ictihad için çizdiği sınırlara riayet ederken; modern dönem sonrası tecdit hareketleri bu kıstaslara bîhaber kalmışlardır. Bununla birlikte ictihad için çizilen bu sınırları da aşmaya çalışmışlardır.

Klâsik icmâ teorisinin tenkidi modern dönem yenilikçileri için hayatî önem taşımış ve yenilikçiler icmâi modern ictihad anlayışının engeli olarak görmüşlerdir. Klasik icmâ kavramına yönelik tenkitler, ictihad hürriyeti önündeki engellerden kurtulmak amacıyla yapılmıştır. Modern dönemdeki ictihad hürriyeti talepleri, her ne kadar tarihî İslâm tecdid geleneğine referansla meşrûlaştırılmaya çalışılmışsa da, önceki tecdid hareketlerinden farklı anlamlar içerdiğine dikkat çekilmiştir.

Yenilikçiler, fıkıh usûlünün kaynaklar hiyerarşisini ve metodunu kendi tasarruflarıyla devre dışı bırakmışlardır. Söz konusu tasarruflarında, nasların lâfızlarına bağlı kalmadan Kitap ve Sünnet'ten serbestçe hüküm istinbat etmenin değişen zaman ve şartların bir gereği olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca, ictihadın sınırlarını tayin eden icmânın, bu modern eğilimle zıt kutuplar teşkil ettiği bu bölümde vurgulanan hususlardan olmuştur.

Üçüncü bölüm, “Modern Kavram ve Kurumlar İçin Meşrûiyet Arayışları” ismiyle ilk asır icmâ yorumunu ve bu kavramın siyasallaşma serüvenini ihtiva etmiştir. Yazar, bu bölümde siyasî içerik kazandırılmış icmâ kavramının modern tanımını, bu tanımın İslâm tarihinin ilk asırlarına atıfla meşrûlaştırma çabaları ile bu modern yaklaşımın tenkidini ele almıştır. İcmâ yeniden tanımlanarak modern siyasî değerleri ve siyaset yapma şekillerini benimsetme amacı güdüldüğü tespitine varılmıştır.

İcmâ vasıtasıyla modern parlamenter sistem Müslümanlara benimsetilmeye çalışılmıştır. Böylece, icmâ klasik tanımından çıkarılarak modern demokratik sistem ve bu sistemin değerlerini meşrûlaştıracak şekilde yeniden tanımlanmıştır. Bu modern tanımın doğruluğuna referans kaynağı olarak da İslâm'ın ilk asrına müracaat edilmiştir. Yazar, “İlk asırda icmân şûrâyla eşanlı olduğu, modern demokratik sistemin de şûrâdan başka bir şey olmadığı şeklindeki akıl yürütmeye, İslâm tarihinin bir kısmında demokrasiye ve modern hukuka dayalı modern siyâsî sisteme işaret eden unsurların aranması, bu günden hareketle geçmişi değerlendiren oldukça problemlili bir yaklaşım” yorumunu yapmaktadır. Müellif, modern dönem tecdit hareketlerinin anakronizme düştüğünü kanaatindedir.

İcmâ kavramının modern dönemde ele alınışını mevzu edinen bu çalışma, muhtasar bir “Sonuç” ile sonlandırılmıştır.

Araştırmacı, icmâya ve onun muhtevasına yönelik tenkitlerin son dönemde daha fazla yoğunlukta olması sebebiyle bu konuyu tercih etmiştir. Abduh’la başlayan modern dönemdeki tecdid hareketler, klâsik icmâ teorisine yönelik tenkitlerde bulunmuşlardır. Yeni bir icmâ tasavvuruna yönelik bu girişimleri, tarihî İslâm tecdid geleneği çerçevesinde değerlendirmenin zorluğu, tezde dile getirilen iddialardan biridir. Yazar, çalışmanın ana fikrini “...yenilik fikrinin meşruiyeti modern dönem öncesinde de tecdid hareketlerinin var olduğuna işaret etmek suretiyle meşrulaştırılmakta, diğer taraftan önceki tecdid hareketlerinin muhtevası eleştiri konusu yapılarak, o muhtevanın modern fikirlerin savunulmasına yönelik daha kapsamlı bir yenilik hareketâtının önünde engel teşkil etmesine tedbir alınmaktadır” (s. 18) cümlesiyle açıklamaktadır.

Bu doktora çalışmasında farklı fikir akımlarının icmâ sistematik bir şekilde nasıl irdeledikleri ele alınmıştır. Üç bölümden oluşan bu çalışma, konu hiyerarşisinde başarılı olduğu söylenemez. Bununla birlikte, tezde bölümler arası gereksiz referanslara çokça yer verilmiştir. Bu durum teknik olarak çalışmanın sistematikliğini kusurlu hale getirmektedir. Bazen çalışmanın muhteva olarak fıkıh alanı sınırları dışına çıktığı gözlenmiştir. Çalışma, Arapça kaynaklara ve tazminat dönemi tecdid hareketlerine yeterince temas etmeyerek temellendirmede yetersiz kalmıştır. Dört mezhebin temel usûl eserlerine referansla yapılan tarifler, klasik manadaki icmâ tam olarak yansıtmamıştır. Yazar, muhtemelen araştırmacının kapsamını genişletmemek için dört mezhebin temel usûl eserlerine gereği kadar atıf yapmamıştır. Ancak çalışmada icmân fonksiyonu detaylı bir şekilde irdelemiştir. Yazarın yenilikçilerin temellendirmelerini tespit etmede isabetli olduğu görülmektedir. Bu çalışma literatür bakımından yeterli olmasa da muhteva bakımından başarılıdır. Bunun yanı sıra, icmâ, modern dönem öncesi ve modern dönem fikir akımları arasında mukâyeseli bir şekilde inceleyen bir çalışma olmasından ötürü, önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Böylesi değerli çalışmaların devam etmesi, her zaman akademik camianın beklentileri arasında olmuştur.

YAYIN İLKELERİ

- * Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- * Dergide yayımlanması istenen çalışmalar posta ya da e-mail yoluyla yayın kuruluna ulaştırılmalı, tercümelerin ayrıca orijinal metinleri de gönderilmelidir. Gönderilen çalışmayla birlikte yazarın adı, akademik unvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-mail adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- * Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler iki, tercüme ise bir hakeme gönderilir. Telif makalelerde raporlardan birinin olumsuz olması halinde yayın kurulu çalışmayı yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporuna göre hareket eder. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- * Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- * Makalenin İngilizce başlığı, 100–150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelimesi makaleye eklenmelidir.
- * Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmamalıdır.

- * Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz

- * Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtilmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansımaları önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- * Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- * Tanıtımlar 1000–1500 kelime uzunluğunda olmalıdır.
- * Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmelidir:

İslam Ahlâk Teorileri

Macid Fahri, (ev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan),
İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, 330 s.