



issn: 2148-5011

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ

# İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY



cilt **1** sayı **2**  
volume issue

güz/2014  
autumn



KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

Cilt: 1, Sayı: 2, Güz 2014



KARADENİZ TECHNICAL UNIVERSITY  
**JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY**

Volume: 1, Issue: 2, Autumn 2014



## KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Karadeniz Technical University Journal of the Faculty of Divinity

### KTÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu  
(Dekan/Dean)

### Editörler/Editors in Chief

Yrd. Doç. Dr. Nihat Uzun  
Yrd. Doç. Dr. Eyüp Öztürk

### Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (KTÜİF, easikutlu@hotmail.com)  
Yrd. Doç. Dr. Nihat Uzun (KTÜİF, nuzun@ktu.edu.tr)  
Yrd. Doç. Dr. Fatih Topaloğlu (KTÜİF, topaloglu@ktu.edu.tr)  
Yrd. Doç. Dr. Eyüp Öztürk (KTÜİF, eyupozturk@ktu.edu.tr)  
Yrd. Doç. Dr. Necmi Karşlı (KTÜİF, necmikarsli@ktu.edu.tr)  
Yrd. Doç. Dr. Ali Aslan Topçuoğlu (KTÜİF, aatopcuoglu@ktu.edu.tr)  
Yrd. Doç. Dr. Şenol Saylan (KTÜİF, ssaylan@ktu.edu.tr)  
Yrd. Doç. Dr. Mohammad Rasheed Ahm Rayyan (KTÜİF, mrayyan@ktu.edu.tr)

### Tashih/Redaction

Arş. Gör. Mahmut Dilbaz  
Arş. Gör. Abdullah Kavalcıoğlu  
Arş. Gör. Semra Çinemre

### Dizgi-Mizanpaj/Layout

Hacer Yavruoğlu  
Harman Yayıncılık, Trabzon 0462 326 72 28

*KTÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* ulusal hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim ve dil ve hukuk yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak KTÜİF Dergisi'nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayımlanan makalelerin tüm yayım hakları *KTÜİF Dergisi'*ne aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmî amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

### Yazışma/Correspondence

KTÜ Çimenli Kampüsü  
61000 - Trabzon/TURKEY  
Telefon/Phone: +90 (462) 334 60 35 - 377 17 05  
Faks/Fax: +90 (462) 334 60 36  
E-posta: ilahiyatdergi@ktu.edu.tr  
Web: <http://www.ktu.edu.tr/ilahiyat-fakultedergisi>

### Kapaktaki Hat Eseri

*el-Beşîr*, Ömer Faruk DERE

### Baskı Yeri ve Tarihi

Celepler Matbaacılık,  
Sanayi Mah., Rize Cad. Gül Sk No:5, Sanayi/Trabzon  
Telefon: (0462) 325 9394

### Basım Tarihi

Aralık 2014

## **DANIŐMA KURULU/ADVISORY BOARD**

- Prof. Dr. Abdurrahman etin (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet Gc (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet Saim Arıtan (Necmeddin Erbakan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali Akyüz (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali Coşkun (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali ErbaŐ (Diyanet İŞleri Başkanlığı)  
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bedri Gencer (Yıldız Teknik Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bessam Hıdır Salim eŐ-Őattı (Kuveyt Üniversitesi)  
Prof. Dr. Beşir Gözübenli (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Emin AŐıkkutlu (Karadeniz Teknik Üniversitesi)  
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. H.Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hasan Hamid Ubeyd el-Őarbvı (Aden Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hasan Onat (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hayati Hkelekleli (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. İbrahim Hatibođlu (Yalova Üniversitesi)  
Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez (29 Mayıs Üniversitesi)  
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)  
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. John L 'Esposito (Georgetown Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Paçacı (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa ztrk (Çukurova Üniversitesi)  
Prof. Dr. zcan Hıdır (Rotterdam İslâm Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)  
Prof. Dr. RaŐit Kck (Diyanet İŞleri Başkanlığı)  
Prof. Dr. Sıtkı Glle (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Süleyman Mollaibrahimođlu (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)  
Prof. Dr.Őinasi Gündüz (Uluslararası Balkan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Thomas Mitchell (Georgetown Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yavuz nal (19 Mayıs Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz (Marmara Üniversitesi)  
Prof. John O. Voll (Georgetown Üniversitesi)  
Doç. Dr. Mehmet Emin MaŐalı (Marmara Üniversitesi)



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Makaleler

- Zülkarneyn Kıssası  
*The Story of Zulqarnain*  
Mustafa Öztürk ..... 7 - 31
- Kur'ân İfadelerindeki Üslûp Değişimine Kadı Beydâvî'nin Yaklaşımı  
*Approach of Kadı Beydâvî to Stylistic Change in the Quranic Expressions*  
Süleyman Gür ..... 33 - 61
- Hanefi Usulünde Fasid Sayılan İstidlallerden İstifade İmkânı  
*The Possibility of Beneficance from The Deducing Processes That Are Not Accepted in Hanafi School of Thought Jurisprudence*  
Mustafa Çil ..... 63 - 78
- Ma'rife'nin Fıkhu'l-Hadîs Bölümünün Tercüme ve Tahlîli  
*The Section Of 'Fiqh Al Hadith' in Marifa: A Translation And Analysis*  
Selim Demirci ..... 79 - 114
- Papanın Yanılmazlığı Doktrini ve I. Vatikan Konsili: Taraflar, Tartışmalar ve Ultramontanizmin Zaferi  
*Doctrine of Papal Infallibility and First Vatican Council: Parties, Discussions and Triumph of Ultramontanism*  
Mürsel Özalp ..... 115 - 145
- Mescitten Medreseye Dönüşümün Kurumsal ve Düşünsel Açıdan İncelenmesi  
*Examining from the perspective of institutional and intellectual transformation from the mosque to the madrassa*  
Jawad Siddiqi ..... 147 - 163
- Kütahya Mevlevîhânesi Postnişîni Mustafa Sâkıb Dede ve Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân İsimli Eseri  
*Mustafa Sâkıb Dede Shaikh of Kütahya Mevlevihane and His Work Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân Betül Saylan..... 165 - 180*



#### Araştırma Notu

- Ibn Hazm und seine Einschätzung der christlichen Konfessionen im Kontext von  
*Kitâb al-Fisal*  
Mehmet Kalaycı ..... 181 - 187

#### Çeviriler

- Topika* Üzerine Küçük Şerh  
İbn Rüşd  
Çev.: Ali Tekin ..... 189 - 197
- İmâmiyye Fıkında İmâmî Olmayan Müslümanlar  
Etan Kohlberg  
Çev.: Hanifi Şahin ..... 199 - 207

#### Kitap Değerlendirme

- Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhîm el-Abdüllatîf, *Zavâbitü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*  
Necmi Sarı ..... 209 - 215
- Frances Trix, *The Sufi Journey of Baba Rexheb*  
Eyüp Öztürk ..... 217 - 223

#### Söyleşi

- Prof. Frances Trix İle Michigan Bektaşî Tekkesi Şeyhi Baba Recep Üzerine Söyleşi  
Eyüp Öztürk ..... 225 - 233



## Zülkarneyn Kıssası

Mustafa Öztürk\*

### Öz

Kur'ân-ı Kerîm'de Kehf suresi 18/83-98. ayetlere konu olan Zülkarneyn kıssası, anlaşılması ve yorumlanması hususunda birtakım belirsizliklerin ortaya çıktığı ve hakkında birbirinden tamamen farklı rivâyetlerin aktarıldığı bir kıssadır. Bu makalede Zülkarneyn kıssasındaki müphemlikler açıklığa kavuşturulmaya çalışılmış, bunun yanında klasik ve modern dönemlere ait tefsir kitaplarındaki çeşitli görüşler tenkide tabi tutularak sonuçta mevcut görüşlerden hangisinin daha isabetli olduğu hususunda delilli bir fikir ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Zülkarneyn, Yecüc ve mecüc (Gog ve Magog), Büyük Kyros, Makedon-yalı İskender

### Abstract

#### The Story of Zulqarnain

The Story of Zulqarnain which takes place in 83-98<sup>th</sup> verses of sûra al-Kahf in The Holy Qur'an is a story that a number of uncertainties emerge and some completely different narrations are conveyed in its understanding and interpreting. In this article we tried to resolve the ambiguities as well as criticised the approaches in classical and contemporary Qur'anic interpretation books. Eventually we tried to put forth an evidence-based idea about the most precise approach.

**Key Words:** Zulqarnain, Gog and Magog, The Grand Kyros, Alexander of Macedonia

**Atıf:** Mustafa Öztürk, "Zülkarneyn Kıssası", KTÜİFD, c. 1, sy. 2, Güz/2014, s. 7 - 31.

---

\* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, ozturkm@cu.edu.tr

## Giriş

Kur'an'daki kıssalar arasında tarihî çerçeveye oturtulması en zor olanlarından biri, Kehf suresi 18/83-98. ayetlerde geçen Zülkarneyn kıssasıdır. Muhtemelen bu sebeple Zülkarneyn kıssasının temsilî olduğu yönünde yorumlar yapılmıştır. Kur'an'ın tarihte karşılığı bulunmayan temsilî kıssa veya kıssalar içerip içermediği meselesi bir yana, Zülkarneyn kıssasının özellikle zaman ve mekân gibi unsurlar açısından son derece müphem ifadeler içermesi Zülkarneyn'in tarihi kimliğini belirleme zorluğunun yanında kıssanın fantezi diye nitelendirilebilecek türden yorumlara konu olması gibi ciddi bir probleme de zemin oluşturmuştur.

Klasik tefsir literatürü Zülkarneyn kıssasının izahına dair çok zengin bir bilgi malzemesini muhtevindir. Bu malzeme sıhhat ve mevsukiyet açısından tartışılır olmakla birlikte, en azından geleneksel tefsir anlayışı çerçevesinde ilmî bir ciddiyete işaret eder niteliktedir. Buna mukabil son dönemde müstakil kitap olarak yayımlanan Zülkarneyn: *Kur'an'da Uzaya Seyahati Anlatılan İnsan, İşte Zülkarneyn İşte Kıyamet, Zamanın Sahibi Zülkarneyn, Koç Çağının Efendisi Marduk ya da Zülkarneyn* gibi çalışmalar tefsir ilmi açısından hemen hiçbir değer taşımadığı gibi bir Kur'an kıssasının yorum adı altında düpedüz tahrife maruz bırakılması ve aynı zamanda hemen her türlü fikrî fantezinin tefsirden sayılması anlayışının giderek daha fazla taraftar bulmasına katkı sunması dışında hiçbir işleve de sahip değildir.

Zülkarneyn kıssasının tarihî bir çerçeveye oturtulmasının imkânını arayıp bulma noktasından hareketle bu çalışmada kıssadaki müphemlikler imkân elverdiği ölçüde tavzih edilecek, bunun yanında klasik ve modern dönemlere ait tefsir kitaplarındaki çeşitli görüşler tenkit süzgecinden geçirilecek ve sonuçta mevcut görüşlerden hangisinin daha isabetli olduğu hususunda müdellel bir fikir serdedilecektir. Diğer taraftan, sözü fazla uzatmamak için kıssayla ilgili görüşlere kaynaklık eden rivayetler mümkün mertebe özetlenerek nakledilecek, ayrıca çok zayıf ve tutarsız olduğu kolayca anlaşılan görüşlere kısa atıflarda bulunmakla yetinilecek, buna mukabil az çok delilli ve mesnetli görüşlere daha fazla yer verilecektir.

## Zülkarneyn Kıssasını Muhtevi Ayetlerin Meali

Başta da ifade edildiği gibi, Zülkarneyn kıssası Kehf 18/83-98. ayet-

lerde geçmektedir. Kıssayı muhtevi ayetler mealen şöyledir: “Ey Peygamber! Sana Zülkarneyn hakkında soruyorlar. De ki onlara: “Size ondan biraz bahsedeyim.” Gerçekten biz Zülkarneyn’e yeryüzünde güç ve iktidar verdik; muhtaç olduğu her şeye ulaşmanın bilgi ve imkânını lütfettik.

Zülkarneyn, sahip olduğu bilgi ve imkânla bir yola koyuldu. Nihayet güneşin battığı yere ulaştı. Orada gördü ki güneş kara balçıklı bir suya batar hâldeydi. Zülkarneyn orada [müşrik] bir halkla karşılaştı. Bunun üzerine biz şöyle buyurduk: “Ey Zülkarneyn! İstersen onları cezalandırırsın, istersen onlara iyi davranırsın.”

Zülkarneyn o halka şöyle dedi: “Kim şirk inancında direnirse biz onu cezalandıracağız. Vakti gelince o kişi rabbinin huzuruna çıkarılacak ve rabbi onu çok daha şiddetli bir şekilde cezalandırarak. İman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapan kimselere gelince, böyleleri ise çok güzel bir mükâfata nail olacak. Üstelik biz onlara [mükellefiyetler hususunda] her türlü kolaylığı göstereceğiz.”

Zülkarneyn bir süre sonra yine bir yola koyuldu. Nihayet güneşin doğduğu yere ulaştı. Orada gördü ki güneş bir halkın -ki biz o halk için kendilerini güneşten koruyacak hiçbir engel meydana getirmemiştik- üzerine doğuyor haldeydi. Evet, işte Zülkarneyn böyle geniş bir imkân ve iktidar sahibi idi. Şüphesiz biz onun sahip olduğu her şeyi ve neler yapip ettiğini bütün ayrıntısıyla biliyorduk.

Zülkarneyn zaman sonra başka bir yola daha koyuldu. Nihayet iki dağ arasında bir bölgeye vardığında, bu bölgenin öte tarafında neredeyse hiç söz dinlemez, laf anlamaz, hak tanımaz bir halkla karşılaştı. Beri taraftaki diğer halkın temsilcileri, “Ey Zülkarneyn!” dediler, “Bu Ye’cüc ve Me’cüc memlekette bozgunculuk yapıyor. Ne istersen versek de sen bizimle onlar arasına bir sed inşa etsen!”

Zülkarneyn de onlara, “Rabbimin bana lütfettiği geniş imkân, güç ve iktidarın yanında, sizin vereceğiniz şeyin/ücretin esamisi okunmaz. Siz bana beden gücüyle yardım edin, ben de onlarla sizin aranızda istediğiniz gibi sağlam bir sed yapayım” diye karşılık verdi. Zülkarneyn, “Bana demir küteller getirin.” dedi.

Nihayet iki dağın arası demir kütellerle doldu. Zülkarneyn ateş yakıp “Körükleyin!” dedi. Demirler eriyip akkor haline gelince, “Bana erimiş bakır getirin, üzerine dökeyim.” dedi. İşte bundan sonra Ye’cüc ve Me’cüc

o seddi ne aşabildi ne de onda bir gedik açabildi. Zülkarneyn seddi tamamlayınca şöyle dedi: “İşte bu rabbimin bir lütfudur. Bu seddi ancak rabbimin vaat ettiği kıyametin kopması yok edebilir. Rabbimin vaadi ise mutlaka gerçekleşir.”

### Zülkarneyn Kıssasının Nüzul Sebebi

Tefsir ve siyer kaynaklarında Zülkarneyn kıssasının nüzul sebebiyle ilgili çeşitli rivayetler nakledilmiştir. Ancak bu rivayetler Zülkarneyn kıssasına da atıfla genel olarak Kehf suresinin sebab-i nüzülü bağlamında zikredilmiş, yine aynı rivayetlere Ashâb-ı Kehf kıssası ve Ruh ayeti (İsrâ 17/85) münasebetiyle de yer verilmiştir. İbn Abbas’tan nakledilen bir rivayete göre Kureyşli müşrikler Hz. Peygamber’in nübüvvet iddiasıyla ilgili bilgi almak üzere kıssacılığıyla tanınan Nadr b. Hâris ile Ukbe b. Ebî Muayt’ı Medine’deki Yahudi âlimlerine göndermişler, bu âlimler de Hz. Peygamber’e Ashâb-ı Kehf, yeryüzünün doğu ve batısına giden kişi ve ruh hakkında soru sormalarını, bu sorulara cevap verdiği takdirde ona inanıp tabi olmalarını söylemişlerdir. Hz. Peygamber bu sorulara yönelik cevabı bir gün sonra vereceğini söylemiş, fakat bunu söylerken “inşaallah” demeyi unutmamıştır. Bu hadisenin ardından vahiy kesilmiş, Hz. Peygamber’in beklediği vahiy gelmeyince müşrikler ileri geri konuşmaya başlamıştır. Derken, onbeş gün kadar sonra, “Allah izin verirse demedikçe hiçbir şey için şu işi yarın yapacağım deme” mealindeki 23-24. ayetleri de muhtevi olan Kehf suresi nazil olmuştur.<sup>1</sup>

İbn Ebî Hâtîm (ö. 327/938) Zülkaneryn kıssasıyla ilgili olarak Süddî’den daha farklı bir rivayet nakletmiştir. Bu rivayete göre Yahudiler, “Ey Muhammed! Hep İbrahim, Musa ve İsa’dan söz ediyorsun, ama sen bu peygamberleri bizden öğrendin. Peki, şimdi de Allah’ın Tevrat’ta sadece bir yerde zikrettiği bir nebiden söz et, bakalım” dediler. Rasûlullah “O nebi kimdir?” diye sorunca, “Zülkarneyn” diye karşılık verdiler. Rasûlullah, “Zülkarneyn hakkında bilgim yok” deyince, Yahudiler kendilerince Rasûlullah’ı alt ettiklerini düşünerek sevinç içinde meclisten ayrılmaya kalktılar, fakat dışarı çıkmadan Cebrail “ve-yes’elüneke an zilkarneyn”

1 Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, nşr. Muhammed Hamidullah, Fas/Mağrib 1976, s. 182-183; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, Beyrut 1999, IV. 174, 271; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Beyrut 1983, III. 71-72, 100; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, Beyrut 1987, V. 82; Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Beyrut 1988, X. 225-226.

diye başlayan ayetleri indirdi.<sup>2</sup>

Yine İbn Ebî Hâtim'in naklettiği başka bir rivayete göre Ehl-i Kitap mensupları (Yahudiler) Rasûlullah'ın yanına gelip, "Ey Ebü'l-Kâsım! Yeryüzünde uzun boylu seyahatler yapan kişi hakkında neler söylersin?" dediler. Rasûlullah, "Benim o kişi hakkında bilgim yok" diye karşılık verdi. Tam o esnada Yahudiler tavandan bir çatırtı sesi işittiler ki bu sırada Rasûlullah'a vahyin ağırlığı çöktü. Derken, Rasûlullah kendine geldi "ve-yes'elüneke an zilkarneyn" diye başlayan ayetleri okumaya başladı ve sedle ilgili ayetleri okumak üzereyken, Yahudiler, "Evet, Muhammed Zülkarneyn'in haberini anlattı. Ey Ebü'l-Kâsım! Bu kadar kâfi" dediler.<sup>3</sup>

İbn Ebî Hâtim'in naklettiği rivayetler Zülkarneyn kıssasının gerçek sebab-i nüzulü olmaktan çok, Kur'an'ın nüzul döneminden sonraki çağlarda bilhassa müslümanlar ile Ehl-i kitap arasında yaşanan polemikler ve buna bağlı olarak erken dönemlerden itibaren İslam geleneğinde "beşâirü'n-nübüvve" (â'lâmü'n-nübüvve/delâilü'n-nübüvve) diye kavramlaştırılan Hz. Peygamber'i yüceltme gayretlerinin bir yansıması gibi görünmektedir. Çünkü Kehf suresinin Mekke döneminde indiği bilinmektedir. Bu dönemde Hz. Peygamber ile Yahudiler arasında böyle sıkı diyaloglar ve münazaralar yaşanması vakiya mutabık görünmemektedir.

Bize göre Zülkaneryn kıssasıyla ilgili sebab-i nüzul rivayetleri arasında en tutarlı olanı İbn Abbas rivayetidir. Nitekim bu rivayet başta İbn İshak'ın (ö. 151/768) Sîre'si olmak üzere erken dönem siyer ve tefsir kaynaklarının hemen tamamında nakledilmiştir. Buna mukabil Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) birtakım gerekçelerle İbn Abbas rivayetinin ihticaca müsait olmadığını söylemiştir. Bu gerekçelerden biri, rivayetin senedinde meçhul bir ravinin yer alması, diğer bir gerekçe Hz. Peygamber'e sorulan üç sorunun aynı anda değil, farklı zamanlarda sorulma ihtimalinin bulunmasıdır. Üçüncü bir gerekçe, söz konusu sorulardan üçüncüsünün daha önce nazil olan İsrâ suresinin "Ruh ayeti" diye bilinen seksenbeşinci ayetinde açıklanmış olması, ayrıca İbn Abbas rivayetinin Ruh ayeti münasebetiyle Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) İbn Mes'ûd'dan naklettikleri hadisle bağdaşmamasıdır. Elmalılı'nın bir diğer önemli gerekçesi de Ashâb-ı Kehf kıssasının Yahudi değil, Hıristiyan geleneğine ait olması, dolayısıyla Hz. İsa'yı reddeden Yahudi âlimlerin Ashâb-ı Kehf'e ait

2 Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Riyad 2003, VII. 2381.

3 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII. 2382.



bir keramet kıssasını kabul edip bu kıssaya dair soru sormalarının akla yatkın olmamasıdır.<sup>4</sup>

Öncelikle belirtmek gerekir ki Ashâb-ı Kehf kıssası Yahudi gele-  
neğine aittir. Daha açıkçası, Ashâb-ı Kehf M.S. 249-251 yılları arasında  
Roma İmparatorluğu'nu yöneten Trajan Decius (Dakyanus) döneminde  
yaşadıkları ileri sürülen ve yaygın olarak "Efes'in yedi uyurları" diye bili-  
nen kimseler değil, büyük bir ihtimalle Essenîler cemaatine mensup kim-  
selerdir. İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) ifadesiyle, "Ashâb-ı Kehf'in Meryem  
oğlu İsa'nın tebliğ ettiği inanç sistemine bağlı olduğundan söz edilmiştir.  
Allahu a'lem, onların Hıristiyanlık öncesi dönemde yaşamış oldukları çok  
sarihtir. Çünkü eğer onlar Hıristiyanlığa mensup olsalardı, dinî kültür yö-  
nünden kendilerini Hıristiyanlardan alabildiğine uzak tutan Yahudi din  
adamları böyle bir kıssayı kendi gelenekleri içinde muhafaza etmezler-  
di. Ayrıca İbn Abbas'tan nakledilen rivayette de belirtildiği gibi, Kureyşli  
müşrikler Hz. Peygamber'i sınamaya ilişkin birtakım bilgiler almak üzere  
Medine'deki Yahudi din bilginlerine adam göndermişler; o bilginler de  
müşriklere Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve Ruh hakkında soru sormalarını  
salık vermişlerdir. İşte bu hadise Ashâb-ı Kehf kıssasının Yahudilere ait  
kitaplarda bulunduğunu, dolayısıyla Hıristiyanlık öncesi döneme ait ol-  
duğunu göstermektedir."<sup>5</sup>

4 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, V. 3219-3220.

5 Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983, III. 74. Essenîler M.Ö. 2. ve  
M.S. 1. yüzyıllar arasında yaşamış ve münzevi bir hayat tarzını benimsemiş olan bir  
Yahudi cemaatidir. Bu cemaat mensuplarının Filistin topraklarının çeşitli yerlerine  
dağılmış olmakla beraber özellikle Kudüs'ün 30 km. doğusunda, Ölü Deniz'in (Lut  
Gölü) kuzeybatı yakasında gruplar halinde yaşadıkları tahmin edilmektedir. Essenî  
kelimesinin kökeni ve ne manaya geldiği ihtilaflıdır. Gerek *Ölü Deniz Yazmaları*'ndeki  
gerekse Yahudi tarihçi Flavius Josephus'un *Yahudilerin Savaşı* adlı eserindeki bilgile-  
re göre Essenîler katı sayılabilecek kuralları ve kendine özgü hiyerarşisi bulunan bir  
cemaat ya da tarikat hüviyetindeydi. Bu cemaate intisap, talibin ahlakî ve manevî seci-  
yelerinin test edildiği üç yıllık bir sürenin sonunda gerçekleşmekteydi. Talib cemaatin  
önemli ritüellerinden biri olan toplu yemeğe katılmadan önce üyelerin huzurunda  
bağlılık yemini edip dindarlığını koruyacağına, adaletten ayrılmayacağına, kimseye  
zulmetmeyeceğine, her zaman hak ve hakikatin peşinde koşacağına, nefsinin her türlü  
günahahtan arındırmaya çalışacağına dair ant içerdi. Essenîler el sanatları ve çiftçilikle  
uğraşırdu. Yiyecekler ve giyecekler cemaatin ortak kullanımına sunulurdu. Bu yüzden,  
kendi aralarında ticaret yapmazlardı. Sahip olunan servetin tamamı ortak kabul edi-  
lirdi. Böylece fertler arasındaki zenginlik-fakirlik farklılaşmasının önü alınmış olur-  
du. Kanaatkâr olmaya dikkat edilirdi. Keza Tevrat'ın hükümlerine bağlılık son derece  
önem arzederdi. Cemaat üyeleri kurban kesmez, et yemezlerdi. Yiyecek konusunda  
haram-helal ayırımına da son itina gösterirlerdi. Geniş bilgi için bkz. Robert Chaney,

Diğer taraftan, İsrâ suresinin nüzul sıralamasında elli altıncı, Kehf suresinin altmış sekizinci sırada yer aldığı yönündeki bilgiler kesin ve tartışılmaz nitelikte değildir. Ayrıca İsrâ suresinin nüzul zamanı Mekke döneminin daha erken bir safhasıyla tarihlendirilse bile bu durum surenin tüm ayetlerinin bir defada indiği hükmüne varmayı gerektirmez. Bu sebeple, İbn Âşûr'un (ö. 1973) da dikkat çektiği gibi, İsrâ suresinin nüzülü Kehf suresinin nazil olduğu zamana kadar devam etmiştir. Bunun böyle olması pekâlâ mümkün ve muhtemeldir.<sup>6</sup>

### Zülkarneyn Kelimesinin Muhtemel Manaları

Kıssada üç kez geçen zülkarneyn kelimesi sözlükte “sahip, malik” anlamına gelen zû ile “boynuz, kâkül, şakak, küçük tepe, aynı dönemde yaşayan nesil, akran, yetmiş-seksen yıllık zaman dilimi” gibi farklı manalar taşıyan karn kelimesinin<sup>7</sup> tesniye kalıbından müteşekkil bir terkip olup, bu terkinin delaleti karn kelimesine takdir edilen manaya göre değişir.<sup>8</sup> Kıssada üç kere geçen Zülkarneyn kelimesinin özel bir isim mi yoksa lakap mı olduğu açık değilse de hâkim görüş bunun lakap olduğu yönündedir. Gerek Arap dilinde lakap ve sıfata delalet eden “zülcenâheyn”, “zülüdeyn” gibi çeşitli kelimelerin bulunması, gerekse Kur'an'da Hz. Yûnus'tan “zennûn/zünnûn” (Enbiyâ 21/87) diye söz edilmesi, Zülkarneyn'in özel isimden ziyade lakap olduğunu düşündürmektedir; fakat bunun ne manaya geldiği açık değildir.

İslâmî literatürde yer alan ve önemli bir kısmı Ehl-i Kitap kaynaklarına dayandığı anlaşılan farklı izahlara göre Kehf suresi 18/83-98. ayetlere konu olan kişi, doğuya ve batıya seferler düzenleyip büyük fetihler yapan bir cihangir olduğu, insanları tevhide davet ettiği için inkârcılar tarafından başının iki tarafına vurularak öldürüldüğü, başında boynuz benzer iki çıkıntı olduğu, tacının üstünde bakırdan iki boynuz bulunduğu,

---

*Antik Çağdan Günümüze Kadar Essenîler ve Sırları*, çev. Duygun Aras, İstanbul 1996; İsmail Taşpınar, “Hz. İsa Döneminde Münzevi Bir Cemaat: Essenîler”, *Köprü Üç Aylık Fikir Dergisi*, sayı: 93 (2006), John Marco Allegro, *The People of the Dead Sea Scrolls*, New York 1958; Robert Feather, *The Copper Scroll Decoded*, London 2000; Eduard Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, [Grundrisse Zum Neuen Testament, Ergänzungsreihe1 içinde], Göttingen 1989, s. 59-61.

6 Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1997, XV. 244.

7 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, Beyrut 2001, III. 2947-2951.

8 Hasen el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân*, Beyrut 2009, IX. 274-278.

saçları iki örgülü olduğu, emrine ışık ve karanlık musahhar kılındığı, rüyasında kendisini gökyüzüne tırmanmış ve güneşin iki kenarından tutunmuş halde gördüğü, hem ana hem baba tarafından asil bir soya mensup olduğu, İran ve Yunan asıllı iki soydan geldiği, hayatı boyunca iki nesil gelip geçtiği, büyük cesareti ve savaşta düşmanlarını koç gibi vurup devirdiği, kendisine zâhir ve bâtın ilmi verildiği için Zülkarneyn diye anılmıştır.<sup>9</sup>

Bazı müfessirler karn kelimesinin Arapçada kâkül/zülûf anlamındaki kullanımının yaygın olduğuna atıfla söz konusu lakabın “iki örgülü” manasına geldiğini savunmuş olsa da<sup>10</sup> Kehf suresi 85-86 ve 89-90. ayetlerde Zülkarneyn’in doğu ve batı istikametinde iki seferine işaret edilmesi, mezkûr izahlardan ilkinin daha isabetli olduğunu düşündürmektedir. Buna göre Zülkarneyn kelimesinin cihangir veya cihan hükümdarı gibi bir mana ifade ettiği söylenebilir.

Bu izah, “Zülkarneyn Bizans ve İran’ı ele geçirmesinden dolayı bu lakapla anılmıştır” şeklindeki Ehl-i Kitap kaynaklı görüşün<sup>11</sup> yanı sıra Zülkarneyn lakabının kinaye yoluyla güç ve iktidarı simgelediği, bu sembolik anlamın nüzul dönemindeki Yahudilerce bilindiği yönündeki tespitlerle de desteklenebilir.<sup>12</sup> Nitekim Tanah’ın Daniel kitabında koç ve iki boynuz imgesiyle ilgili bir rü’yetten/vizyondan söz edilmekte ve iki uzun boynuzlu koçun Med ve Pers krallarını simgelediği belirtilmektedir.<sup>13</sup>

### Kıssanın Genel Anlam Çerçevesi

Zülkarneyn’in büyük güç ve imkân sahibi kılınması kıssada sebep kelimesiyle (Kehf 18/84) ifade edilmiştir. Müfessirler bu kelimeyi genellikle amaç ve arzuya ulaştırılan ilim diye açıklamışlardır. Ancak bazı tefsirlerde bu kelimenin bir şeye nail olmayı sağlayan her türlü imkândan istiare olarak kullanıldığı da belirtilmiştir.<sup>14</sup> Buna göre Zülkarneyn’e verildiği belirtilen sebebin geniş manada akıl, ilim, irade, kuvvet, kudret, imkân

9 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa’lebi, *el-Kesf ve'l-Beyân*, Beyrut 2004, IV. 146; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb)*, Beyrut 2004, XXI. 140.

10 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVI. 19.

11 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 271.

12 Cemâleddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, Kahire 2003, VII. 76.

13 Daniel: 8/3, 20.

14 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI. 141; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 33.



gibi amaca ulaşmayı mümkün kılan her şeyi kapsadığını söylemek mümkündür.<sup>15</sup>

Zülkarneyn'in ilk iki seferinden söz eden ayetlerde "mağrîbe'-ş-şems" (Kehf 18/86) ve "matlia'-ş-şems" (Kehf 18/90) tabirleri kullanılmıştır. Bu iki tabir lafzî olarak, güneşin doğduğu ve battığı yer anlamına gelir; hâl-buki gerçekte güneşin doğup battığı bir yer mevcut değildir. Bu itibarla, söz konusu tabirler, Zülkarneyn'in doğu ve batı istikametindeki seferleri sırasında ulaşabildiği en son noktalara işaret etmektedir. Tefsir kaynaklarında bu iki noktanın Batı'da Ege denizi sahilleri veya Atlas okyanusu, doğuda Hint okyanusu veya Asya'nın doğusu olduğu yolunda muhtelif izahlar mevcuttur; fakat bu izahların çoğu zan ve tahmine dayanmaktadır.

Esasen Zülkarneyn'in ilk iki seferiyle ilgili Kur'an ifadelerinden çok kesin bir coğrafi tespit bulunmak pek mümkün değildir. Bununla birlikte onun Batı seferinde güneşi kara bir balçıkta batır halde gördüğünü ve orada bir halkla karşılaştığını bildiren Kur'an ifadesinin kozmografik bir gerçekliğin tarifinden öte, büyük ihtimalle sisli-puslu bir ufukta batan güneşin çıplak gözle algılanış keyfiyetiyle ilgili bir tasvir olduğunu söylemek mümkündür. Zira güneşin gerçekte kara bir balçığa batması söz konusu değildir.<sup>16</sup>

Kıssada Zülkarneyn'in doğu seferinde karşılaştığı halktan, "Kendilerini güneşten koruyacak bir siper/gölgelik meydana getirmemiştik" (Kehf 18/90) şeklinde söz edilmesi ise bu halkın ilkel şartlarda bir hayat sürdüğü ihtimalinden çok, yaşadıkları coğrafyanın zengin bitki örtüsü bulunmayan bir yer, sözcüğüme bir bozkır olma ihtimaline işaret etmektedir. Diğer taraftan, kıssada Zülkarneyn'in hükümdarlık vasıflarından ziyade iman, ihsan, adalet, insaf ve şükür sahibi bir kul olarak tasvir edilmesi ve ona atfedilen sözlerde iman, salih amel, ilâhî lütuf ve rahmet gibi kavramlara yer verilmesi, Kur'an'daki dilin tevhid merkezli bir din dili olması, kıssanın da bu dilin kalıplarına uygun biçimde aktarılmasıyla ilgili bir hususiyettir.

Din dilinin muktezasınca Zülkarneyn'in Kur'an'da tıpkı peygamberler veya din büyüklerine özgü bir dil ve üslupla konuşur biçimde tanıtılması, bazı İslam âlimlerini onun peygamber olduğunu söylemeye sevk

15 Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî, *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel*, Beyrut 2007, VII. 588.

16 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI. 142.

etmiştir. Buna mukabil bazı âlimler Zülkarneyn'in salih bir kul olduğunu söylemiştir. Bu iki görüşün dışında, Hz. Ömer'e atfedilen ve İbn Kesîr tarafından son derece garip olarak nitelendirilen bir telakkiye göre Zülkarneyn bir melektir.<sup>17</sup> Bîrûnî'nin (ö. 453/1061) tuhaf olarak nitelendirdiği diğer bir telakkiye göre ise Zülkarneyn cin taifesindedir.<sup>18</sup>

Zülkarneyn'in peygamber olduğu fikrini benimseyen âlimler Kehf suresi 18/84. ayetteki "ve-âteynâhu min külli şey'in sebeben" (Biz ona muhtaç olduğu her şeyi elde etme imkânı verdik) ifadesindeki genel mananın kapsamına nübüvvetin de girmesi gerektiği şeklinde bir istidlalde bulunmuşlarsa da bu istidlal itiraza konu olmuştur.<sup>19</sup> Sonuç olarak, Kur'an'daki ifadeler ışığında Zülkarneyn'in peygamber değil ilim, hikmet ve adalet sahibi bir hükümdar olduğunu söylemek daha isabetlidir. Nitekim âlimlerin çoğunluğunca sahih kabul edilen görüş de bu yöndedir.<sup>20</sup>

### Zülkarneyn'in Tarihî Kimliği

Tefsir ve tarih kaynaklarında Zülkarneyn'in özel ismi, nesebi, ne zaman ve ne kadar yaşadığı gibi konularda çok farklı bilgiler verilmiştir. Mesela, ömür süresiyle ilgili olarak iki veya üç bin yıl gibi abartılı rakamların yanında sadece 30 küsur sene yaşadığından da söz edilmiştir.<sup>21</sup> Ayrıca bazı rivayetlerde Zülkarneyn insanüstü özelliklere sahip olan, emrine bulutlar amade kılınan, bir melek tarafından göğe yükseltelen ve hatta atını Süreyya yıldızına bağlayan mitolojik bir kahraman gibi tasvir edilmiş; ancak bu tür tasvirler İbn Kesîr gibi bazı müfessirlerce eleştirilmiştir.<sup>22</sup> Zülkarneyn'in hangi çağda yaşadığı konusunda ise Hz. İsa ile Hz. Peygamber arasındaki fetret döneminde yaşadığı, Hz. İbrahim'le çağdaş olduğu ve onun irşadiyle İslam'a girip Kabe'yi tavaf ettiği veyahut Hz. Musa ve Hızır'la aynı çağda yaşadığı, Hızır'ın teyzesinin oğlu olduğu, âb-ı hayatı

17 Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, nşr. C. Pellat, Beyrut 1966, II. 8; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. A. Abdülmuhsin et-Türkî, Cîze 1997, II. 537.

18 Ebü'r-Reyhân Muhammed el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, nşr. C. E. Sachau, Leipzig 1923, s. 40.

19 Ebû Hafs İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut 1998, XII. 556.

20 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl*, Beyrut trs., III. 209.

21 Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, Beyrut 1995, XVII. 361; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, II. 550.

22 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III. 101.



aramak üzere karanlıklar ülkesine yolculuk yaptığı ve bu yolculukta Hızır'ın da rehber olarak hazır bulunduğu tarzında ilginç görüşler ileri sürülmüştür.<sup>23</sup>

İzzet Derveze'ye (ö. 1984) göre rivayet kaynaklı bu görüşlerde hakikat ile hayal iç içe geçmiş, tarihî olaylarla efsaneler mezcedilmiştir.<sup>24</sup> Derveze'nin bu değerlendirmesi isabetli görünmektedir. Çünkü bilhassa tarih kaynaklarındaki rivayetlere bakıldığında kimi zaman Zülkarneyn ile Hızır arasında ilişki kurulduğu, fakat bu iki isimle ilgili bilgilerin birbirine karıştırıldığı,<sup>25</sup> kimi zaman da Zülkarneyn'le özdeşleştirilen İskender'le ilgili olarak en az iki farklı şahıstan söz edildiği görülür. Ayrıca gerek Zülkarneyn'in Sümer, Babil, Akkad veya Mısır asıllı bir kişi olduğuna dair görüşlerin muhtevasına, gerekse bazı rivayetlerde Zülkarneyn'le birlikte anılan Hızır ve âb-ı hayât motifine<sup>26</sup> Gılgamış destanı ile İskender efsanesinde de rastlanabilir.<sup>27</sup> Hatta İslâmî edebiyatta Makedonya kralı Büyük İskender'e ruhani bir kişilik atfedildiğine ve bu kişiliğin efsanevî biçimde Zülkarneyn'le özdeşleştirildiğine şahit olunabilir. Bilhassa İskendernâme adı verilen edebî türde İskender neredeyse tamamen Zülkarneyn kimliğine büründürülmüştür. Bu durum, İskender'in geniş coğrafyaya yayılmış birçok devleti on iki yıl gibi kısa bir zaman içinde ortadan kaldırarak çok büyük bir imparatorluk kurmasının ancak manevî bir güç ve ilâhî bir destekle mümkün olabileceği düşüncesiyle izah edilmiştir.<sup>28</sup>

Bir yoruma göre Zülkarneyn kıssası tarihî değil, temsilî olup esas itibariyle insanın bu dünyaya yönelik tüm uğraş ve didinmelerinin geçici olduğunu unutmadığımız, zamana ve zevahire ilişkin tüm sınırların ötesinde olan Allah'a karşı nihai sorumluluğumuzun bilincinde olduğumuz sürece dünyevî hayat ve iktidarın manevî ve ruhani selamete çatışmak zorunda olmadığı gerçeğini ifade etmektedir.<sup>29</sup> Bilim-kurgusal nitelikli di-

23 Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, Bağdat trs., III. 80; Ebû İshâk es-Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis*, Beyrut 2004, s. 323-325; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Beyrut trs., I. 117-118; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, II. 547-551.

24 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Kahire 2008, V. 94.

25 Ebû Ca'fer et-Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, Beyrut trs., I. 365, 571-578.

26 İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımeşk*, XVII. 345-348.

27 Bkz. İlyas Çelebi, "Hızır", *DİA*, İstanbul 1998, XVII. 407-408.

28 Mahmut Kaya-İsmail Ünver, "İskender", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 555-559.

29 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 2009, s.



ğer bir yoruma göre Zülkarneyn kıssası aslında uzayla ilgili olup kıssada uzayın derinliklerinde yaşanmış ilginç bir serüvenden söz edilmektedir.<sup>30</sup> İçtimaî tefsir çizgisini takip eden bazı müfessirlere göre ise Zülkarneyn kıssası tarihî gerçekliğe sahip olmakla birlikte, esas itibariyle sünnetullah çerçevesinde insan, tarih ve toplumla ilgili önemli dersler ve ibretlere işaret etmektedir.<sup>31</sup>

Zülkarneyn kıssasının temsilî olduğu veya birçok önemli hikmet ve ibret dersini muhtevi bulunduğu tarzındaki modern yorumlara mukabil klasik dönemlerdeki izahların hemen hepsinde kıssanın tarihî çerçevesini tespit üzerinde durulmuş, fakat bilhassa Zülkarneyn'in tarihî şahsiyeti konusunda çok farklı görüşler savunulmuştur. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Mes'ûdî (ö. 345/956), İbn Sina (ö. 428/1037), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890) ve Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1866/1914) gibi birçok âlim Zülkarneyn'in milattan önce 323'te vefat eden ve Aristo'nun talebesi olarak bilinen Makedonya kralı Büyük İskender olduğuna işaret etmiştir.<sup>32</sup> Ancak Fahreddîn er-Râzî, Kur'an'da sözü edilen Zülkarneyn'in mümin, Büyük İskender'in müşrik olması hasebiyle bu görüşün ciddi ölçüde problemli olduğuna da dikkat çekmiştir.<sup>33</sup> Cemâleddin el-Kâsımî ise İskender'in müşrik olduğunu ispatlayacak bilgi bulunmadığını söyleyerek Zülkarneyn'in Makedonya kralı İskender olduğunda ısrar etmiştir.<sup>34</sup> Batılı müellifler de genellikle bu görüşü benimsemiştir.

Buna mukabil başta İbn Teymiyye (ö. 728/1328) olmak üzere İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve İbn Kesîr gibi Selefi âlimler kesin olarak müşrik gördükleri Büyük İskender'i Kur'an'daki Zülkarneyn'le aynı kişi kabul etmenin büyük bir hata olduğunu belirtmişlerdir.<sup>35</sup> Bu arada

---

708, 735.

30 İskender Türe, *Zülkarneyn: Kur'an'da Uzaya Seyahati Anlatılan İnsan*, İstanbul 2000, s. 199-267.

31 Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, VII. 72-74.

32 Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, nşr. Şehhâte, Beyrut 2002, II. 600-603; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, II. 8-9; Sıddîk Hasan Han, *Fethü'l-Beyân*, Beyrut 1992, VIII. 101-110.

33 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI. 139-140.

34 Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, VII. 74-75.

35 Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Beyrut 2000, IV. 83-84, IX. 81; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, II. 542.

İbn Kesîr tarihte iki farklı İskender bulunduğunu, Kur'an'da Zülkarneyn diye anılan kişinin Hz. İsa'ya yakın bir dönemde yaşayan ikinci İskender değil, Hz. İbrahim'le aynı çağda yaşayıp onun irşadıyla müslüman olan, aynı zamanda Hızır'la da ilişkisi bulunan ilk İskender olduğunu söylemiş ve bu iki İskender arasında iki bin küsur yıllık bir zaman mesafesinin bulunduğuna dikkat çekmiştir.<sup>36</sup> Buna mukabil çağdaş Şîî müfessir Tabatabâî (ö. 1981) İbn Kesîr'in bu izahını delilsiz/mesnetsiz olarak değerlendirmiştir.<sup>37</sup>

İslamî kaynaklarda Zülkarneyn'in Yemen'de hüküm sürmüş olan Sa'b b. el-Hemmâl el-Himyerî veya Ebû Kerib Şemmer Yurîş b. İfrîkiş el-Himyerî adlı bir kral olduğu da ileri sürülmüştür. Bîrûnî'ye göre doğruluk ihtimali en kuvvetli görüş budur. Yemen'deki kralların "zûnüvâs", "zûruayn", "zûyezen", "zûceden" gibi sıfatlarla anıldığı ve bu tür sıfatların sadece Yemen'deki Himyer kralları için kullanıldığı deliline dayanan<sup>38</sup> ve Asmaî (ö. 216/831), İbn Hişâm (ö. 218/833), Neşvân el-Himyerî (ö. 573/1178) gibi müelliflerce de tercihe şayan bulunan bu görüş, Yemen bölgesinde Kur'an'ın Zülkarneyn tasvirine uygun düşen bir kralın hüküm sürdüğünü belgeleyen bir tarihî delil bulunmadığı gerekçesiyle tenkit edilmiştir.<sup>39</sup>

Kaynaklarda asıl adının Abdullah b. Dahhâk, Mus'ab b. Abdillâh, Sa'b b. Zilmerâid, Merzûbân b. Merzûbe olduğu şeklinde görüşlere de rastlanan Zülkarneyn'in tarihî şahsiyetiyle ilgili olarak son dönemde daha farklı görüşler de ileri sürülmüş ve bu çerçevede, milattan önce 2200'lü yıllarda yaşayan Akad kralı Naram-Sin, İran millî destan kahramanı Feridun, Oğuz Kağan, İran'daki Pers imparatorluklarından Akamenid hanedanının kurucusu olan ve milattan önce 559-530 yılları arasında hükümdarlık yapan Büyük Kyros (II. Kyros/Koreş) ve yine milattan önce 522-486 yılları arasında hüküm süren Büyük Darius (I. Darius) gibi çeşitli isimlerden söz edilmiştir. Şiblî Nu'mânî (ö. 1914), Mevlânâ Muhammed Ali (ö. 1951) ve Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952) gibi müellifler Zülkaneryn'in Büyük Dairus

36 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III. 100; a. mlf., *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, II. 542.

37 Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 2997, XIII. 380.

38 Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 40-41.

39 Ebû'l-Kelâm Âzâd, "Şahsiyyetü Zilkarneyn", *Sekâfetü'l-Hind*, cilt: 1, sayı: 1, s. 54; Tabatabâî, *el-Mizân*, XIII. 368, 380.

olduğunu savunurken,<sup>40</sup> özellikle Ebü'l-Kelâm Âzâd (ö. 1958) Büyük Kyros (Koreş) isminde ısrar etmiştir.

Son dönemde Mevdûdî, İzzet Derveze, Tabatabâi ve Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî gibi birçok Sünnî ve Şîî müfessir tarafından da tercih edilen bu son görüşün en önemli delillerinden biri, Zülkarneyn kıssasının nüzul sebebiyle ilgili rivayetlere konu olan soruların Yahudiler marifetiyle sorulması, dolayısıyla kıssanın kahramanının bu Yahudilerce bilinen ve önemsenen bir kişilik olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, Zülkarneyn'in Büyük Kyros olma ihtimali güç kazanır. Çünkü bu hükümdar Yahudi tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Genellikle monoteist ya da Zerdüşti olduğu kabul edilen ve aynı zamanda ilk insan hakları bildirgesi olarak kabul edilen "Kiros Silindiri"nin sahibi olarak bilinen Büyük Kyros<sup>41</sup> milattan önce 539'da Babil krallığını mağlup ederek Yahudilerin buradaki esaretine son vermiş, daha sonra yayımladığı bir fermanla onların Kudüs'e dönmelerine ve dinî inançlarını özgürce yaşamalarına müsaade etmiştir.<sup>42</sup>

Başka bir ifadeyle, Kyros Babil'i ele geçirdikten sonra herkesin barış içinde yaşayacağını ilan etmiş, Babillilerin zalimane tutumlarının aksine siyasi özgürlük ve dinî hoşgörü siyaseti sayesinde herkesin hoşnutluğunu kazanmıştır. Babil krallarının olumsuz imajına mukabil Kyros ele geçirdiği yerlerde bütün dinlerin koruyucusu olduğunu ileri sürmüş, Babilliler de dâhil bütün milletlerin dinî inançlarına, tanrılarına ve geleneklerine saygı göstermiş, halka iyilikle muamele etmiştir. Sürgünde olanların ana-

---

40 Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*, Ohio 2002, s. 605-610; Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, İstanbul 1947, II. 490-493.

41 Büyük Kyros M.Ö. 570 yılında I. Kyros'un torunu, I. Kambis'in (Cambyses) oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Bazı kaynaklarda Yahudi asıllı Ester ile Pers kralı Ahaşveroş'un oğlu olduğundan da söz edilen Kyros M.Ö. 559-529 yıllarına rastlayan otuz yıllık iktidar döneminde antik dünyanın en geniş ve en güçlü imparatorluklarından birisini kurmuştur. Henüz yirmi bir yaşındayken, M.Ö. 550/549 yılında ordusuyla Susar'dan çıkıp Medya krallığına savaş açmış ve Medya kralı Astyages'in ordusunu yenerek başkent Hagmatana'yı ele geçirmiştir. Böylece İran ve Kızılırmak'a kadar uzanan doğu Anadolu bölgesi Pers hâkimiyetine girmiştir. M.Ö. 546 yılında ise Lidya'nın başkenti Sardes'i ele geçirerek bu krallığı sonlandırmıştır. Kyros M.Ö. 539 yılında da Babil krallığına son vermiştir. İlerleyen yıllarda Orta Asya'ya yönelen Kyros bu coğrafyada geniş bir alanı topraklarına katmış ve M.Ö. 529'da Doğu Pers kabilelerinden birisiyle girdiği savaşta öldürülmüştür. Geniş bilgi için bkz. Ali Osman Kurt, "Yahudi Kaynaklarında Kral Tipolojileri: Nebukadnezar ve Koreş Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: X, sayı: 2 (2006), s. 426-429.

42 II. Tarihler: 36/22-23; Ezra: 1/1-4; 6/3-5.

yurtlarına dönmelerine müsaade etmesinin yanında onlara kendilerini yönetme hakkı da vermiştir.<sup>43</sup>

Kyros'un Babil'i ele geçirmesine en çok Yahudiler sevinmiştir. Çünkü Persler döneminde Yahudiler için çok önemli gelişmeler yaşanmıştır. Her şeyden önce Babil sürgünündeki Yahudiler anayurtlarına dönmüş, bu arada mabet yeniden inşa edilmiş, sürgünden dönen iki Yahudi lider (Ezra ve Nehemya) Yahudilik'te Tevrat'ın tespiti, şeriatın yeniden tesisi, Pazartesi ve Perşembe günlerinin topluca Tevrat okuma günleri olarak ilan edilmesi, sürgün döneminde Kudüs'te kalan bir grup Yahudinin Kenanlılar, Mısırlılar ve Moablılar gibi yabancı toplumlara mensup kadınlarla yapmış oldukları evliliklerin feshi ve başlıca görevi Tanah'ın tam metninin tespit edilmesi olan Knesset Ha-Gadol'un (Büyük Meclis) tesis edilmesi gibi çok önemli reformlar yapmışlardır.<sup>44</sup>

İşte bütün bunlara imkân sağlayan Büyük Kyros Yahudi halk inancında kurtarıcı mesih olarak görülmüş, ayrıca Tanah'ta Rab Yahve'nin çobanı ve mesihi gibi yüceltici sıfatlarla zikredilmiş,<sup>45</sup> bilhassa İşaya kitabının 45/1-6. pasajında yer alan, "Rab meshettiği kişiye, sağ elinden tuttuğu Koreş'e sesleniyor. Uluslara onun önünde baş eğdirecek, kralları silahsızlandırarak, bir daha kapanmayacak kapılar açacak. Ona şöyle diyor: Senin önünsıra gidip dağları düzleyecek, tunç kapıları kırıp demir sürgüleri parçalayacağım. Seni adınla çağırmanın ben Rab, İsrail'in tanrısı olduğumu anlayasın diye karanlıkta kalmış hazineleri, gizli yerlerde saklı zenginlikleri sana vereceğim. Sen beni tanımadığın halde kulum Yakup soyu ve seçtiğim İsrail uğruna seni adınla çağırıp onurlu bir unvan vereceğim. Rab benim, başkası yok. Beni tanımadığın halde seni güçlü kılacağım. Öyle ki doğudan batıya dek benden başkası olmadığını herkes bilsin." şeklindeki ifadelerin de gösterdiği gibi birçok ilâhî vaade mazhar olan bir şahsiyet olarak takdim edilmiştir. Tanah'ın Ezra kitabının şiirsel yorumu mahiyetindeki Ezrâname'de ise Kyros'un doğumu Tanrı'nın bir hediyesi olarak zikredilmiş, ayrıca İsrail peygamberleri ve kralları ile hemen hemen aynı konumda bulunduğu ve gerek adaleti gerek kahramanlığı sebebiyle diğer

43 Kaveh Farrokh, *Shadows in the Desert: Ancient Persia at War*, Oxford 2007, s. 44.

44 Nehemya: 8/1-3, 10/28-31; Ezra: 9/1-15; 10/1-11. Ayrıca bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul 2001, s. 114-116.

45 İşaya: 44/28; 45/1.



bütün krallar arasında eşsiz olduğu belirtilmiştir.<sup>46</sup>

Ebü'l-Kelâm Âzad'a göre Zülkarneyn'in Büyük Kyros olduğunu gösteren bir diğer delil, Daniel'in rü'yetindeki iki uzun boynuzlu koç imgesinin Med ve Pers krallıklarını birleştiren kişi olarak yorumlanması ve tarihte bu iki krallığı birleştiren kişinin de Büyük Kyros olmasıdır. Ayrıca arkeolojik kazılarda İstahr şehrinde bulunan ve Büyük Kyros'a ait olan heykelin baş kısmında iki boynuz kabartması yer almaktadır. Öte yandan Büyük Kyros'un doğuya ve batıya seferler düzenlediği, Batı seferinde Lidyalıları mağlup edip Ege denizine kadar geldiği, Doğu seferinde ülkesinin sınırlarını güneydoğu ve orta Asya'ya kadar genişlettiği, kuzeyde ise İskitler/Sakalar üzerine seferler düzenlediği bilinmektedir.<sup>47</sup> Bütün bunların yanında Kafkasya bölgesinde Viladikafkas'ı Tiflis'e bağlayan yol üzerindeki Daryal Geçidi eski Ermeni kitabelerinde "Kyros/Koreş geçidi" adıyla anılmaktadır.<sup>48</sup>

Klasik tefsirlerde Zülkarneyn'in üçüncü seferi ve iki dağ arasına inşa ettiği sed hakkında da farklı izahlara yer verilmiştir. Bu seferin hangi coğrafyaya düzenlendiği hususunda genellikle kuzeye işaret edilmiş ve bu çerçevede Ermenistan, Azerbaycan veya genel olarak Kafkasya bölgesi gibi yerler zikredilmiştir. Bu arada Zülkarneyn seddinin Çin seddi veya Yemendeki Me'rib seddi olduğuna dair görüşler de ileri sürülmüş, fakat bu görüşler gerek coğrafi açıdan gerek seddin özellikleri bakımından Kur'an'daki tasvire uymadığı gerekçesiyle kabul görmemiştir.<sup>49</sup>

Son döneme ait tefsirlerde bu konuyla ilgili olarak daha ziyade Kafkasya bölgesindeki Derbend ve Daryal geçitleri üzerinde durulmuştur. Dağıstan'da Hazar denizinin kuzeybatı sahilinde bulunan ve Arapça kaynaklarda "Bâbü'l-ebvâb", Türklerin lisanında "Demirkapı" diye anılan Derbend şehrindeki seddin deniz sahilinden dağlara doğru uzanması, ayrıca demirden değil, taştan yapılmış olması Kur'an'da sözü edilen sedle aynı olma ihtimalini zayıflatmıştır. Ebü'l-Kelâm Âzad'a göre Zülkarnyen

---

46 Ammon Netzer, "Ezrâ-Nâma", *Encyclopaedia Iranica*, New York 1999, IX. 131IX. 131; a. mlf., "Some Notes on the Characterization of Cyrus the Great in Jewish and Judeo-Persian Writings", *Acta Iranica*, cilt: 2, Leiden 1974, s. 35-52.

47 Ebü'l-Kelâm Âzad, "Şahsiyyetü Zülkarneyn", cilt: 1, sayı: 1, s. 60-62, 71; cilt: 1, sayı: 3, s. 26-27.

48 Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî, *el-Emsel*, VII. 589.

49 Bkz. Tabatabâî, *el-Mîzân*, XIII. 377; Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî, *el-Emsel*, VII. 588.



seddi Derbend’de değil, Kafkasya’yı iki ana parçaya ayıran Daryal geçidindedir. Derbend ve Daryal geçitlerinin aynı bölgede ve birbirine yakın yerlerde bulunması sebebiyle bu ikisi birbirine karıştırılmıştır. Daryal Geçidi, Kur’an’daki tasvirlerle uygun biçimde Hazar denizi ile Karadeniz arasındaki sıradağların doğal duvar oluşturduğu bir bölgede yer almakta ve bu geçitte iki yüksek dağın arasına demirden inşa edilmiş bir sed bulunmaktadır. Bu sed, daha önce de zikredildiği gibi eski Ermeni kitabelerinde “Kyros/Koreş geçidi” diye anılmaktadır.<sup>50</sup>

### Ye’cûc-Me’cûc

Zülkarneyn kıssasında Ye’cûc ve Me’cûc diye anılan kavim veya kavimlerin kimler olduğu hususunda da müfessirler çok çeşitli görüşler ileri sürmüş, ayrıca ye’cûc ve me’cûc kelimelerinin kökeni ve ne manaya geldiği hakkında da âlimler farklı ihtimallerden söz etmişlerdir. Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ile İbn Manzûr’a (ö. 711/1311) göre bu iki kelime Arapçadır.<sup>51</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144), Cevâlikî (ö. 540/1145), Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi âlimlere göre ise bu iki kelime Arapçaya başka dillerden geçmiştir.<sup>52</sup> Birinci görüşü savunanlar söz konusu kelimelerin “ateşin alev alması; suyun tuzlu ve acı olmak, düşmana saldırmak, hızlı koşmak” anlamlarındaki “ecc”, “akkor hâline gelmiş ateş,” manasına gelen “evc” yahut “yayılmak, etrafa dağılmak” anlamındaki “ycc” ve “mcc” köklerinden türediğini, ayrıca “hızlı hareket eden, etrafa yayılan; ateş gibi yakıp yok eden kimse veya topluluk” manalarında mecazen kullanıldığını belirtmişlerdir.<sup>53</sup>

Ye’cûc ve Me’cûc’ün Arapçaya başka dillerden girdiğini kabul edenler ise söz konusu dillerin Âramca, İbranca, Yunanca veya Türkçe olabileceğinden söz etmişlerdir. Bu iki kelimenin İbranca asıllı olduğunu söyleyenler Yahudi kutsal metinlerinde geçen Gog ve Magog’a atıfta bu-

50 Ebü'l-Kelâm Âzad, *Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn*, Lahor 1958, s. 114-118.

51 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 10; Ebü'l-Fazl Cemâleddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Kahire 2003, I. 83.

52 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâfan Hakâiki't-Tenzîl*, Riyad 1977, III. 614; Beyrut 1977, II. 498; Ebü Mansûr Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî, *el-Muarreb*, Dimesk 1990, s. 647-648; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 2005, XV. 360. Ayrıca bkz. Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Küveyt 1969, V. 398-400; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, Baroda 1938, s. 288-289.

53 Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXII. 145; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 38.

lunmuşlardır. Eski Ahid'e göre Magog Nûh'un oğlu Yâfes'in yedi çocuğundan biri veya bu nesilden gelenlerin yaşadığı ülkenin adı, Gog ise Meşek ve Tubal'ın kralı ya da Magog ülkesinin halkıdır.<sup>54</sup> Ayrıca Eski Ahit'te Gog Yahudilere musallat olan, onların mallarını yağmalayan, çocuklarını öldüren saldırgan ve barbar bir topluluk olarak nitelendirilmiştir.<sup>55</sup>

Mûsâ Cârullah (ö. 1949) Gog ile "gök" kelimesi arasındaki benzerlikten hareketle Ye'cûc ve Me'cûc kelimelerinin Türkçe kökenli olabileceğini söylemiştir;<sup>56</sup> fakat bu görüş sağlam bir şekilde temellendirilmesi pek mümkün görünmeyen bir iddiadan ibarettir. Ebü'l-Kelâm Âzâd'a göre ise milâttan önce 600 yıllarında bugünkü Moğolistan topraklarında yaşayan ve kendilerine Mongol denilen topluluğun adı "mongog" veya "monçuk"-tan gelir ki bu da Me'cûc kelimesine çok yakındır.<sup>57</sup>

Ye'cûc ve Me'cûc hadis kitaplarının "enbiya", "eşrâtu's-sâa", "fiten", "melâhim" ve "kıyamet" gibi bölümlerinde nakledilen rivayetlerde de zikredilir. Bu rivayetlere göre Hz. Peygamber bir gün uykudan uyandıktan sonra, "Vukuu yaklaşan felâketten dolayı vay Arapların hâline!" demiş ve Ye'cûc-Me'cûc'ün seddinde küçük bir deliğin açılacağını haber vermiştir.<sup>58</sup> Yine kıyamet vakti gelince Ye'cûc ve Me'cûc'ün seddi yıktıktan sonra tepelerden akın edip yeryüzüne dağılacakları, gittikleri her yeri yakıp yıkacakları, Taberiye gölünü kurutacakları, herkesi ortadan kaldırdıklarını zannettikleri bir sırada Allah'ın, boyunlarına isabet edecek bir deve kurtçuğu göndererek onları helâk edeceği belirtilmiştir.<sup>59</sup> Zayıf kabul edilen bazı rivayetlerde ise mirac esnasında Hz. Muhammed'in Hz. İsa'dan bu konuda bazı haberler duyduğu, İsa'nın Allah'a dua etmesi neticesinde Ye'cûc ve Me'cûc'ün helâk edileceği, cesetlerinin yağmur sularıyla denizlere sürükleneceği bilgisine yer verilmiştir.<sup>60</sup>

Tefsir literatüründeki rivayet ağırlıklı izahlara bakıldığında Ye'cûc ve Mecûc'ün Eski Ahit'te Gog ve Magog diye söz edilen barbar kavimle/

54 Tekvin: 10/2; Hezekiel: 38/1-3; 39/1-2.

55 Tesniye: 28/49-57; Yeremya: 5/15-18.

56 Musa Cârullah, *Kur'ân-ı Kerîm Âyet-i Kerîmelerinin Mûciz İfadelerine Göre Ye'cûc*, Berlin 1933, s. 11-12.

57 Ebü'l-Kelâm Âzâd, "Şahsiyyetü Zilkarneyn", s. 26-27.

58 Buhârî, "Enbiyâ" 7, "Menâkıb" 25, "Fiten" 4; Müslim, "Fiten" 1.

59 İbn Mâce, "Fiten" 3; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 77.

60 Müslim, "Fiten" 110; Tirmizî, "Fiten" 33, 59; İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 181.

kavimlerle benzeştiğine tanık olunur. Zira gerek tefsirlerde gerek Eski Ahit'te söz konusu kavimlerin nesep olarak Hz. Nuh'un oğlu Yafes'in soyundan geldikleri, barbar ve saldırgan oldukları belirtilmiş, ayrıca günahkâr Yahudilerin ilâhî bir ikab olarak bu barbar kavimler eliyle cezalandırılacağından söz edilmiştir. Yine bu kavimlerin anayurdu kadim dünyanın kuzeyi ve/veya kuzeydoğusu olarak gösterilmiştir.

Benzer şekilde Hıristiyan gelenekteki fiten edebiyatında da Ye'cûc ve Me'cûc, Armageddon diye anılan kıyamet savaşı, Deccal ve Bin yıllık Tanrı krallığı gibi kavramlarla birlikte ele alınmıştır.<sup>61</sup> Son dönemde Evangelik Hıristiyanlar arasında ise Yecûc ve Mecûc'ün Ruslar olduğu yönünde apokaliptik görüşler savunulmuştur.<sup>62</sup> Buna mukabil Torah'ın çağdaş tefsirlerinde Gog-Magog, Hitler'in İkinci Dünya Savaşı'ndaki Yahudi soykırımına zımnî atıfla, kutsal toprakların kuzeyinde yaşayan Cermen kökenli bir ulus veya Almanlar olarak te'vil edilmiştir.<sup>63</sup>

İslâmî kaynaklarda ve bilhassa tefsirlerde Yecûc ve Mecûc'ün Türkler olduğundan da söz edilmiştir. Süddî, Dahhâk ve Katâde gibi tâbiûn müfessirlerinden nakledilen bu görüşlerin yanı sıra Ye'cûc ve Me'cûc'ün on veya yirmi küsur kabile olduğu veya Tâvil, Tâyis, Mensik olmak üzere üç tür Yecûc-Me'cûc bulunduğu ileri sürülmüştür.<sup>64</sup> Diğer taraftan, bir kısmı hadis olarak nakledilen çeşitli rivayetlerde çok büyük kulakları bulunan, yırtıcı hayvanlar gibi pençeleri ve azı dişleri olan, bütün vücutları kıllarla kaplı garip varlıklar şeklinde tasvir edilen Ye'cûc ve Me'cûc'ün kendi ölümlerini yiyecek kadar vahşi oldukları, güvercinler gibi ses çıkarıp kurtlar gibi uludukları, hayvanlar gibi çiftleştikleri ve bütün suları içip tükettikleri de belirtilmiş,<sup>65</sup> ancak bu tür bilgileri muhtevî rivayetler İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi müfessirlerce

61 Yuhanna'nın Vahyi: 20/7-8.

62 Mustafa Bıyık, "Hıristiyan Teolojisinde Deccal ve Yecûc-Mecûc Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 6, sayı: 11 (2007/1), s. 53-79.

63 Moşe Farsi, *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*, İstanbul 2002, I. 58.

64 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV. 152-158; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Vasît*, Beyrut 1994, III. 166-167; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995, III. 180-181; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 39.

65 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII. 281-282; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, III. 180-181; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 38-39.

asılsız olarak değerlendirilmiştir.<sup>66</sup>

Ye'cûc ve Me'cûc erken dönem tefsir rivayetlerinde daha çok Türk-  
lere hamledilirken son dönemde genel olarak Ön Asya ve Orta Asya kö-  
kenli barbar kavimlerle ilişkilendirilmiş, bu bağlamda birçok müfessir  
Ye'cûc ve Me'cûc'ün Moğollar, Tatarlar ve İskitler olma ihtimali üzerinde  
durmuşlardır.<sup>67</sup> Bu konuda kesin bir tayinde bulunmak mümkün değilse  
de Ye'cûc ve Me'cûc'ün kadim zamanlarda Asya steplerinden güneye akın  
eden savaşçı ve barbar kavimlere işaret ettiğini söylemek mümkündür.  
Kehf 18/93. ayette Zülkarneyn'in iki seddin/dağın ötesinde karşılaştığı  
bildirilen kavmin "lâ yekâdûne yefkahûne kavlen" (Neredeyse hiçbir söz  
anlamazlar) diye nitelendirilmesi de söz konusu kavimlerin barbarlığına  
işaret sayılabilir. Gerçi ayetteki bu ifade klasik tefsirlerin hemen hepsinde,  
"yabancı bir dili konuşmaktan kaynaklanan söz anlamazlık" şeklinde izah  
edilmiştir; ancak daha doğru izah, Nisâ suresi 4/78. ayetteki "lâ yekâdûne  
yefkahûne hadîsen" (Neredeyse hiç laf anlamıyorlar) ifadesine benzer şe-  
kilde, şerle iştigallerinden dolayı hayır adına hiçbir şey anlamazlık yahut  
bedevilik ve barbarlıkları sebebiyle laftan, sözden anlamazlık şeklinde ol-  
malıdır. Nitekim bazı tefsirlerde buna paralel izahlar da bulunmaktadır.<sup>68</sup>

Ye'cûc ve Me'cûc'ün Türklerle özdeşleştirilmesi son dönemde ten-  
kit edilmiş ve asırlar boyu İslam'ın sancaktarlığını yapan Türk milletine  
böyle bir yakıştırmanın son derece yanlış olduğu belirtilmiştir.<sup>69</sup> Bunun  
yanında, güvenilir rivayetlerin hiçbirinde Ye'cûc ve Me'cûc ile Türkler ara-  
sında bir bağlantı kurulmadığı, dahası bunun Ehl-i kitap'tan veya Türk-  
ler'e düşman olan topluluklara dayalı bir yakıştırma olduğundan da söz  
edilmiştir.<sup>70</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla bu tür tenkitlerin arka planında Zülkarneyn  
kıssasında geçen Ye'cûc ve Me'cûc'ün Enbiyâ suresi 21/95-97. ayetlerde  
kıyamete atıfla zikredilen Ye'cûc ve Me'cûc'le aynı olduğu düşüncesi yat-

66 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III. 104; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*,  
Beyrut 2005, VII. 221.

67 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVI. 33; Ebû'l-A'la Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Ko-  
misyona, İstanbul 1986, III. 175.

68 Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, IV. 151; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVI. 31.

69 İsmail Cerrahoğlu, "Ye'cûc-Me'cûc ve Türkler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Dergisi*, cilt: XX (1975), s. 118-125.

70 İlyas Çelebi, *Uzak ve Yakın Gelecek İlgili Haberler*, İstanbul 2000, s. 128-132.

maktadır. İki farklı suredeki Ye'cûc ve Me'cûc'ün kıyamet alametlerinden biri olarak ortaya çıkacak ve dünyayı fesada boğacak kavim veya kavimler olduğu düşünülünce, bu kavimlerin müslüman Türklerle özdeşleştirilmesine karşı çıkmıştır. Hâlbuki Zülkarneyn kıssasındaki Ye'cûc ve Me'cûc uzak geçmişteki bir tarihî hadiseyle ilgilidir ve bu hadisenin İslamiyet'in zuhurundan önceki zamanlarda vuku bulduğu şüphesizdir.

Bu açıdan bakıldığında, Ye'cûc ve Me'cûc'ün İslamiyet öncesi dönemlerde savaşı ve saldırgan bir kavim olarak Türklere hamledilmiş olması anlaşılabilir bir şeydir. Enbiyâ suresi 21/95-97. ayetlerde zikredilen Ye'cûc ve Mecûc ise geçmişle değil gelecekle ilgilidir. Şu halde, Kur'an'da biri uzak geçmişte muhtemelen İskitler, Moğollar, Tatarlar gibi Orta Asya kavimlerine işaret eden, diğeri kıyamet öncesinde ortaya çıkacak olan iki farklı Ye'cûc ve Me'cûc'ten söz edilmektedir. Buna göre Ye'cûc ve Me'cûc'ün özel bir isimden ziyade bir vasfa işaret ettiği ve geçmişte olduğu gibi gelecekte de aynı vasfı taşıyan kavimlerin zuhur edeceğini söylemek isabetli olsa gerektir.<sup>71</sup>

Bu takdirde, Kehf suresi 18/98. ayette Zülkarneyn'in dilinden aktarılan, "Rabbimin vaadi gelip çatığında bu seddi darmadağın eder" mealindeki ifadeyi, tefsirlerdeki hâkim görüşün aksine söz konusu seddin kıyamete kadar yıkılmayacağına hamletmek yerine hem düşman saldırılarına karşı son derece mukavemetli olduğuna, hem de ilâhî güç ve kudretin karşısında hiçbir gücün duramayacağına dair bir tembih olarak anlamak gerekir<sup>72</sup> Zira dünya üzerindeki her şey gibi bu seddin de doğal ömrünü doldurduğunda yıkılıp yok olması mukadderdir. Bütün bu mülahazalara binaen Ye'cûc ve Me'cûc'un hâlen Zülkarneyn seddinin arkasında mahpus oldukları ve onu aşmaya çalıştıkları tarzındaki geleneksel anlayış ve inanın Kaf Dağı ve Zümrüd-ü Anka efsanesinden pek farklı olmadığı söylenebilir.

## KAYNAKÇA

Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, (İstanbul: 2001).

Allegro, John Marco, *The People of the Dead Sea Scrolls*, (New York: 1958).

Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî*, (Beyrut: 2005).

71 Çelebi, *Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, s. 119.

72 Kasımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, VII. 79.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd, *Me'âlimü't-Tenzîl*, (Beyrut: 1995).

Bıyık, Mustafa, "Hıristiyan Teolojisinde Deccal ve Yecüc-Mecüc Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 6, sayı: 11 (2007/1).

Bîrûnî, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, nşr. C. E. Sachau, (Leipzig: 1923).

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, (İstanbul: 1981).

Cerrahoğlu, İsmail, "Ye'cüc-Me'cüc ve Türkler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XX (1975).

Cevâlikî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed, *el-Muarreb*, (Dîmeşk: 1990).

Chaney, Robert, *Antik Çağdan Günümüze Kadar Essenîler ve Sırları*, çev. Duygun Aras, (İstanbul: 1996).

Çelebi, İlyas, "Hızır", *DîA*, (İstanbul: 1998).

-----, *Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, (İstanbul: 2000).

Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, (Kahire: 2008).

Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu*, (İstanbul: 1947).

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, (Beyrut: 2005).

Ebû'l-Kelâm Âzâd, "Şahsiyyetü Zülkarneyn el-Mezkûr fi'l-Kur'ân", *Sekâfetü'l-Hind*, Yeni Delhi (1950), cilt: 1, sayı: 1-2-3.

-----, *Ashab-ı Kehf; Zülkarneyn*, (Lahor: 1958).

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. C. Koytak-A. Ertürk, (İstanbul: 2009).

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa*, (Beyrut: 2001).

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, (Beyrut: 2004).

Farsi, Moşe, *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*, (İstanbul: 2002).

Farrokh, Kaveh, *Shadows in the Desert: Ancient Persia at War*, (Oxford: 2007).

Feather, Robert, *The Copper Scroll Decoded*, Thorsons, London 2000; Edu-

ard Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, [Grundrisse Zum Neuen Testament, Ergänzungreihe I içinde], (Götttingen: 1989).

Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, Beyrut trs.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, (Beyrut: 1998).

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, *Târîhu Medîneti Dımeşk*, (Beyrut: 1995).

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs.

İbn Ebî Hâtım, Abdurrahman b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Riyad: 2003).

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Beyrut trs.

-----, *Fethü'l-Bârî*, (Riyad: 2000).

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, (İstanbul: 1982).

İbn İshâk, Ebû Abdillah Muhammed, *Sîretü İbn İshâk*, nşr. Muhammed Hamidullah, (Fas/Mağrib: 1976).

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Beyrut: 1983).

-----, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Cîze: 1997).

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, (İstanbul: 1982).

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, (Kahire: 2003).

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, (Beyrut: 2000).

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr*, (Beyrut: 1983).

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, (Baroda: 1938).

Kannevcî, Siddîk Hasan Han, *Fethü'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kur'ân*, (Beyrut: 1992).

Kâsımî, Cemâleddîn, *Mehâsinü't-Te'vîl (Tefsîru'l-Kâsımî)*, (Kahire: 2003).

Kaya, Mahmut - Ünver, İsmail, "İskender", *DİA*, (İstanbul: 2000).



Kurt, Ali Osman, "Yahudi Kaynaklarında Kral Tipolojileri: Nebukadnezar ve Koreş Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: X, sayı: 2 (2006).

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: 1988).

Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed ve't-Târih*, Bağdat trs.

Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *Mürûcû'z-Zeheb*, nşr. C. Pellat, (Beyrut: 1966).

Mevdudi, Ebû'l-A'la, *Tefhimü'l-Kur'an*, çev. Komisyon, (İstanbul: 1986).

Muhammad Ali, Maulana, *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*, (Ohio: 2002).

Mukâtil, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, nşr. Mahmûd Şehhâte, (Beyrut: 2002).

Musa Carullah, *Kur'an-ı Kerim Ayeti Kerimelerinin Muciz İfadelerine göre Ye'cûc*, (Berlin: 1933).

Mustafavî, Allâme Hasan, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân*, (Beyrut: 2009).

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, (İstanbul: 1981).

Netzer, Ammon, "Ezrâ-Nâma", *Encyclopaedia Iranica*, IX. 131, (New York 1999):

Netzer, Ammon, "Some Notes on the Characterization of Cyrus the Great in Jewish and Judeo-Persian Writings", *Acta Iranica*, cilt: 2, (Leiden: 1974).

Rağîb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, (İstanbul: 1986).

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed, *Arâisü'l-Mecâlis*, (Beyrut: 2004).

-----, *el-Keşf ve'l-Beyân*, (Beyrut: 2004).

Şîrâzî, Nâsır Mekârim, *el-Emsel fî Tefsîri Kitâbillâhi'l-Münzel*, (Beyrut: 2007).

Tabatabâi, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrut: 1997).

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, (Beyrut: 1999).

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, Beyrut trs.



Taşpınar, İsmail, “Hz. İsa Döneminde Münzevi Bir Cemaat: Esseniler”, *Köprü Üç Aylık Fikir Dergisi*, sayı: 93 (2006).

Tirmizî, Ebû İsa Muhamed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahîh*, (İstanbul: 1981).

Türe, İskender, *Zülkarneyn Kur'an'da Uzaya Seyahati Anlatılan İnsan*, (İstanbul: 2000).

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-Vasît*, (Beyrut: 1994).

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: 1979).

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs*, (Kuveyt: 1969).

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, (Beyrut: 1977).



# Kur'ân İfadelerindeki Üslûp Değişimine Kadı Beydâvî'nin Yaklaşımı\*

Süleyman Gür\*\*

## Öz

Kur'ân-ı Kerîm'in kendine has çeşitli anlatım yöntemleri vardır. Bunlardan biri de şahıs zamirleri arasında, geçmiş ve gelecek zaman gibi fiil kiplerinde, isim ve fiil cümlelerinde ve benzeri durumlarda sözün akışı sırasında karşılıklı geçişler yapmak suretiyle anlatım üslubunun değişmesidir. Bu da mutlaka sözü güzelleştirmek veya anlama zenginlik katmak gibi birtakım belâğî gayelerle yapılır. Kur'ân belâgatına önem veren bazı müfessirler, bu gayelerin neler olabileceğini araştırmışlardır. Bunlardan biri de Kadı Beydâvî'dir. Bu makalede onun konu ile ilgili görüşleri ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Beydâvî, belâgat, üslûp, iltifat

## Abstract

### Approach of Kadı Beydâvî to Stylistic Change in the Quranic Expressions

The Holy Quran has its own methods of various expression. One of them is the change in narrative style during the flow of expression by replacing mutual between personal pronouns, in the verbs of past and future tenses and in the noun and verb sentences, etc. It is also done with some literary purposes which add richness to the statement or meaning. Some exegetes who give importance to Quranic rhetoric, has investigated what may this purpose be. One of these is Kadı Beydâvî. His views about the matter will be examined in this article.

**Key Words:** Quran, Beydâvî, Rhetoric, Wording, İltifat

**Atıf:** Süleyman Gür, "Kur'ân İfadelerindeki Üslûp Değişimine Kadı Beydâvî'nin Yaklaşımı", KTÜİFD, c. 1, sy. 2, Güz/2014, s. 33 - 61.

\* Makale araştırmacının doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, gurzade@mynet.com

## Giriş

Belâgatçılar, belîğ kelâmıda, sözün beklenenden farklı gelmesi (muktezâ-i zâhirin dışına çıkması) olgusuna, eşsiz sanatsal unsurlar, fikri işaretler, hoş ifadeler, güzel bakışlar içermesi, ruhlara ve zihinlere etki etmesi nedeniyle Belâgatın üç ana dalından biri olan “Meânî İlmi”nin konuları arasında yer vermişler,<sup>1</sup> bu konuyu belâgat kitaplarında “musned-i ileyhin zâhirin muktezâsından çıkması” adlı bahsin bölümleri arasında incelemişlerdir. Bu başlık altında genellikle iltifât sanatı, zâhir-zamir ilişkisi, fiillerin birbirlerinin yerine kullanılması, geleceği mazi kipiyle ifade etmek ve bunun aksi gibi konuları ele almışlardır.<sup>2</sup>

Bir sözde asıl olan muktezâ-i zâhire uygun olmasıdır. Fakat mütellim uygun gördüğü edebî bir incelikten ötürü sözünü zâhirin hilâfına söyleyebilir. Kur’ân-ı Kerîm’de de bu tür ifade içeren âyetler çoktur. Zira onun üslup özelliklerinden biri de şahıs, zaman ve hitap bakımından muktezâ-i zâhirin dışına çıkarak kelâmın akışında değişiklikler yapmasıdır. Şüphesiz ilâhî kelâmdaki bu değişiklikler tesadüfi olmayıp halin ve makamın icap ettirdiği bir manâya delâlet etmek ve kelâmı güzelleştirmek için yapılmaktadır. Bu makalenin amacı bu manaların ve söz güzelliklerinin neler olabileceğini ortaya koymaktır.

Çalışmamızın temel kaynağı, yazıldığı andan itibaren ilim erbabınca kabul gören, şöhreti kısa zamanda İslâm âleminde yayılan, asırlar boyunca tedrisatta ilk sıralarda yer alan, üzerine yüzlerce hâşiye ve ta’lika yazılan, belâgat konularına ağırlık veren, ünlü müfessir Kadı Beydâvî’nin *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl* adlı tefsiridir. Ancak müfessirimizin veciz üslubundan dolayı ifadelerin zor anlaşıldığı yerlerde bu eserin hâşiyelerine de müracaat edilecektir. Ayrıca konuyla ilgili bazı kavramları ifade etmek üzere belâgat kaynaklarına başvurulacaktır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Kur’ân ifadelerindeki değişiklikler *iltifât*, *zamir-zâhir* ve *nazmın değişik gelmesi* başlıkları altında ele alınacak ve seçilen örnek âyetler üzerinde incelenecektir.

1 Abdurrahmân Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatu’l-‘Arabîyye, Üsûsühâ ve ‘Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, (Beyrût: Dârûs’-Şâmiyye, 1996), I, 478.

2 Celâluddîn Muhammed b. Hatîb el-Kazvînî, *el-Îzâh fi ‘Ulûmi’l-Belâğâ, el-Me’ânî el-Beyân el-Bedî*, nşr., İbrahim Şemsüddîn, (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), s. 66-67; Sa’düddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ‘Ale’t-Telhîs*, Seyyid Şerif Cürcanî Hâşiyesiyle, (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007), s. 158-161; Meydânî, *el-Belâğatu’l-‘Arabîyye*, I, 478.

## A. İltifat

Lügatte, “dönüp bakmak, çevirmek, yönelmek” gibi anlamlara gelen iltifât, belâgatçıların meşhur tanımına göre, “sözün, bir üsluptan diğerine, yani tekellüm, hitap veya gaybetten bir diğerine nakledilmesidir.”<sup>3</sup> Başka bir ifade ile bir sözü birinci, ikinci veya üçüncü şahıs kiplerinden herhangi biri ile ifade ederken diğer bir kipe geçmektir.<sup>4</sup>

Buna göre iltifât şekilleri; mütekellimden muhataba, mütekellimden gaibe; muhataptan mütekellime, muhataptan gaibe; gaibden muhataba ve gaibden mütekellime olmak üzere altıdır.<sup>5</sup>

Meânî ilminin konuları arasında gösterilen bu edebî sanatın, beyân ve bedî ilimleriyle de bağlantılı olduğunu ifade eden Sekkâkî (h.626), Arapların misafirlerine çeşitli yemekler ikram etmekten hoşlandıkları gibi muhataplarına sözlerini değişik ifadelerle sunma alışkanlığına da sahip olduklarını, Kur'ân'da birçok ince iltifât örneği bulunduğunu, bunları ancak usta ediplerin sezebileceğini söyleyerek bu sanatın önemine dikkat çekmiştir.<sup>6</sup>

Bu edebî sanatta, sözün yönü birdenbire değişerek beklenmedik bir şekilde üslupta değişiklik meydana gelir. Bu değişiklik monotonluğu kırarak, muhatabın ilgisini uyandırmak ve konunun önemine dikkat çekmek gibi amaçlarla yapılır.<sup>7</sup>

Beydâvî de bu ani üslup değişiminin edebî bir metnin en belirgin özelliklerinden biri olduğuna, durağanlığı bozarak muhatabın dikkatini canlı tutmak, zihnini harekete geçirmek, duygularını coşturmak, konunun önemini kavratmak gibi gayeleri bulunduğuna inanır. Nitekim konuyla alakalı olarak “Ancak sana ibadet eder ve senden yardım dileriz” (Fatiha,1/5) âyetinin tefsirinde şu ifadeleri kullanır: “Söyleyeni dinlendirmek, dinleyeni ise enerjik ve canlı tutmak için bir üsluptan diğerine geçmek suretiyle sözde sanat yapmak, Arap edebiyatçılarının adet haline getir-

3 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 68; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el- Buğâ, (Beyrut, 1996), II, 902.

4 Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi "Belâgat"*, (İstanbul: Gökkuşbucağı, 2010), s. 204.

5 Kazvîni, *el-İzâh*, s. 68.

6 Ebû Ya'kûb b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, (Bağdad: Matbaatu Dâri'r-Risale, 1982), s. 395; bkz., İsmail Durmuş, “İltifat”, *DİA*, XXII, 152.

7 Durmuş, “İltifat”, *DİA*, XXII, 152.



dikleri bir metottur. İşte bundan dolayı, hitaptan gaybete, gaybetten te-kellüme ve tekellümden de gaybete dönüş (iltifât) yapılır.”<sup>8</sup> Müfessirimiz bu açıklamaları yaptıktan sonra içerisinde iltifât örnekleri barındıran şu âyetleri ve beyitleri misal getirir: “حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِّ وَجْرْتُمْ بِهِمْ : “Öyle ki gemilerle denizde bulduğunuz ve onlar içindekilerle birlikte seyrettiği...” (Yunus, 10/22), وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا مُّسْفِتًا، “Allah, rüzgârları gönderendir. Onlar da bulutları hareket ettirir. Biz de bulutları süreriz...” (Fatır, 35/9).

تطاول ليلك بالانمِد و نام الخلي ولم ترقُد  
و بات و بات له ليلة كليلة ذي العائر الامد  
و ذلك من نبأ جاءني و خيرته عن أبي الاسود

Gecen ismed sürmesiyle uzadı, gamsız uyudu, sen uyumadın,  
O geceledi, gecesini de geceledi, gözü ağırının gecelemesi gibi,

Bu da bana gelen bir haberden dolayıdır, (Babam) Ebû'l-Esved hakkında aldığım haberden.<sup>9</sup>

Müfessirimizin “*Telvin hitabı*”<sup>10</sup> adını da verdiği iltifât sanatı, üzerinde en çok durduğu konulardan biridir. O âyetlerdeki hitap üslubunun hangi yöne doğru değiştiğini gösterdiği gibi bu değişimin esrarını da araştırır. Konu ile ilgili örnekler özet olarak onun tefsirinde şu şekilde yer alır.

## 1. Gaibden hitaba geçmek

Sözün başında gaibden (üçüncü şahıstan) bahsedilirken, ifadenin devamında muhataba (ikinci şahsa) geçilmesidir.

Örnek: 1

“Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin ki, Allah’a karşı gelmekten sakınasınız” (Bakara, 2/21). Allah Teâlâ önceki âyetlerde insanları

8 Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk, eş-Şeyh 'Abdülkadir 'İrfan el-'Aşşâ' Hassûne, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), I, 64.

9 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 64-65; İltifat sanatı için zikredilen âyetlerin birincisinde hitaptan gaybete, ikincisinde ise gaybetten tekellüme geçilerek iltifât yapılmıştır. Beyitlere ise hitap zamiriyle başlanmış, daha sonra gaybete dönülmüş, gaybetten de tekellüme geçilerek iltifât yapılmıştır.

10 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, IV, 210.

mü'minler, kâfirler ve münafıklar olarak üç sınıfa ayırıp gaib sîgasıyla/hikaye kipiyle (üçüncü şahıs) onların hususiyetlerinden bahsettikten sonra üslup değiştirerek hitap kipiyle (ikinci şahıs) bütün insanlara seslenerek onları kendisine ibadet etmeye ve ona boyun eğmeye çağırmıştır. Âyetlerdeki hitap üslubunun değişmesindeki sırları Beydâvî şöyle açıklar: "Yüce Allah önceki âyetlerde mükellef grupları sıra ile sayıp onların özelliklerini ve işlerinin sonuçlarını zikrettikten sonra bu âyetlerde, dinleyiciyi sarsmak ve harekete geçirmek, ibadetin önemini ve onun şanının büyüklüğünü göstermek ve hitap zevki ile ibadet külfetini azaltmak için gaibe (üçüncü şahsa) hitaptan, muhataba (ikinci şahsa) hitaba dönerek (iltifât ederek) doğrudan doğruya "Ey insanlar!" diye seslendi"<sup>11</sup>

### Örnek: 2

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا "Dediler ki: "Rahman, çocuk edindi" Hakikaten siz, pek çirkin bir şey ortaya attınız." (Meryem, 19/88-89). İlk âyette gaib sîgası (قَالُوا) kullanıldığı için muktezâ-i zâhire göre ikinci âyette de ibarenin "لَقَدْ جَاءُوا" şeklinde gaib kipiyle gelmesi beklenirdi. Ancak Allah Teâlâ belâği bir nükteden ötürü üslup değiştirerek gaibden (üçüncü şahıstan) muhatapa (ikinci şahsa) geçmiştir. Burada üslubun değişmesindeki bu nükteyi müfessirimiz şu şekilde İzâh eder: "Kâfirleri şiddetle kötölemek ve Allah'a karşı cür'etli olduklarını tescil etmek için gaib sîgasından (قَالُوا; dediler), muhatap (جِئْتُمْ; ortaya attınız) sîgasına geçilerek iltifât sanatı yapılmıştır."<sup>12</sup>

Allah Teâlâ, inkârcıların bu asılsız iddialarına karşı bu iddianın ne kadar yanlış ve yersiz olduğunu ortaya koymak için sanki huzurda bulunan bir topluluğa hitap eder gibi gaib zamirinden muhataba dönmüştür.<sup>13</sup>

### Örnek: 3

كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ "Hayır, insan kendini yeterli gördüğü için mutlaka azgınlık eder. Şüphesiz dönüş ancak Rabbinedir" (Alak, 96/6-7-8). İlk iki âyette Allah Teâlâ insana gaib sîgasıyla / hikaye kipiyle hitap ettiği halde son âyette hitap şeklini değiştirerek muhatap kalıbını kullanmıştır. Oysa ki muktezâ-i zâhire göre bu âyetin إِنَّ إِلَىٰ رَبِّهِ şeklinde gaib kipiyle gelmesi gerekirdi. Ancak Allah Teâlâ insanı azgınlığın sonucundan

11 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 215.

12 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, IV, 35.

13 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 371.

sakındırmak ve tehdid etmek için gaib sîgasından muhatab sîgasına iltifât etmiştir.<sup>14</sup>

## 2. Gaibden mutekellime geçmek

Kendisinden gaib sîgasıyla (üçüncü şahıs kipiyle) söz edilmeye başlanan kimseden sözün devamında mütekellim sîgasıyla (birinci şahıs kipiyle) bahsedilmeye geçilmesidir.

### Örnek: 1

﴿إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونَ﴾ "O ancak tek İlâh'dır. O halde yalnız benden korkun!" (Nahl, 16/51). Âyetin ilk cümlesinde gaib zamiri "هُوَ" kullanıldığı için ikinci cümlede de ibarenin "فَإِيَّاهُ" şeklinde gaib zamiriyle gelmesi beklenirdi. Ancak Allah Teâlâ burada "فَإِيَّايَ" buyurarak gaib zamiri (هُوَ) yerine mütekellim zamirini (أَنَا) kullanmak suretiyle hitabın üslubunu değiştirerek iltifât yapmıştır. Beydâvî buradaki iltifâtın yönünü ve hikmetini şu şekilde açıklar: "Yüce Allah'ın bu âyette gaibden (üçüncü şahıstan) mütekellime (birinci şahsa) dönmesi, heybet ve korkuyu kalplere iyice yerleştirmek ve maksadı daha iyi açıklamak içindir. Sanki o şöyle demiştir: O bir tek ilah benim, öyleyse sadece benden korkun, başkasından değil."<sup>15</sup>

### Örnek: 2

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ تَبَاتٍ شَقِيًّا﴾ "Rabbim, yeryüzünü size beşik yapan, orada size yollar açan ve size gökten yağmur indirendir. Böylece onunla sizin için yerden türlü türlü bitkileri çift çift çıkardık" (Taha, 20/53). Bu âyette Allah Teâlâ kendisinden gaib sîgasıyla (الَّذِي) bahsederken mütekellim (أَخْرَجْنَا) sîgasına geçiş yapmıştır. Oysaki zâhire göre ifadenin "أَخْرَجَ" şeklinde gelmesi gerekirdi. Ancak Yüce Allah gaib zamirinden (هُوَ) azamet nunu adı verilen cemi mütekellim zamirine (أَنَا) iltifât etmiştir. Bu iltifâtın nüktesini Beydâvî şöyle açıklar: "Burada Allah Teâlânın gaibden (üçüncü şahıs) mütekellim (birinci şahıs) sîgasına dönmesi, kendi kelâmını hikaye etmek ve bütün bu sayılanların onun kemal-i kudret ve hikmetini ortaya koyduğuna, eşyanın da onun iradesine boyun eğdiğine dikkat çekmek içindir."<sup>16</sup>

14 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, V, 510.

15 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 403.

16 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, IV, 55.



### Örnek: 3

“(O taptıkları şeyler mi daha hayırlıdır), yoksa gökleri ve yeri yaratan ve sizin için gökten su indiren mi? Ki biz o su ile nice güzel bahçeler yetiştirdik” (Neml, 27/60). Âyette üçüncü şahıstan (خَلَقَ/أَنْزَلَ), daha çok te'kid ifade eden birinci şahsa (أَنْزَلْنَا) dönülerek iltifât sanatı yapılmıştır. Beydâvî buradaki iltifâtın yönünü ve edebî nüktelerini şu şekilde açıklar: “Allah Teâlâ burada “أَنْزَلْنَا: biz yetiştirdik” kelimesiyle bu fiilin zatına mahsus olduğunu vurgulamak ve tabiatları birbirine taban tabana zıt olan, içerisinde son derece güzel ve göz alıcı bitkilerin bulunduğu bahçeleri benzer maddelerden yaratmaya kendisinden başka hiçbir varlığın muktedir olamayacağına dikkat çekmek için üçüncü (gaib) şahıstan birinci şahsa (mütekellim) geçiş (iltifât) yapmıştır.”<sup>17</sup>

### 3. Muhataptan gaibe geçmek

İbarede muhataptan (ikinci şahıstan) söz edilirken, ifadenin devamında gaibe (üçüncü şahsa) geçilmesidir.

#### Örnek: 1

“İşte sizin ümmetiniz bir tek ümmettir. Ben de sizin Rabbinizim. O halde yalnız bana kulluk edin. Fakat insanlar dinlerini aralarında parça parça ettiler” (Enbiya, 21/92-93). Âyetin baş tarafında hak dinin tek olduğu gerçeği muhatap sîgasıyla (أُمَّتِكُمْ) anlatıldığı için muktezâ-i zâhire göre ifadenin “تَقَطَّعْتُمْ” şeklinde muhatap kalıbıyla sürdürülmesi gerekirdi. Ancak belâğî bir nükteden dolayı hikaye üslubuna geçilerek söze gaib (تَقَطَّعُوا) kipiyle devam edilmiş, böylece kelâmda da tefennün yapılmıştır. Müfessirimiz buradaki sanatı ve sırrını şöyle açıklar: “تَقَطَّعُوا أُمَّرَهُمْ بَيْنَهُمْ” cümlesinde muhataptan (ikinci şahıstan), gaibe (üçüncü şahsa) geçmesi (iltifât), dinde ayrılığa düşenleri, onu paramparça edip çirkin işlerini başkalarına da ulaştırırları kınamak içindir.”<sup>18</sup>

#### Örnek: 2

“Bunu (bu iftirayı) işittiğiniz zaman mü'min erkeklerin ve mü'min kadınların kendiliklerinden hüsnü zanda bulunmaları ve “Bu apaçık bir iftiradır.” demeleri gerekmez

17 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, IV, 273.

18 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, IV, 107.

miydi?” (Nur, 24/12). Hz. Aişe’ye atılan iftirayı işiten mü’minlerin tavrının eleştirildiği bu âyette, hitap yön değiştirerek muhataptan gaibe geçmek suretiyle iltifât yapılmıştır. Beydâvî üsluptaki bu değişimin sırrını şöyle açıklar: “Âyette muhataptan gaib sîgasına geçilmesi daha çok kınamak ve imanın mü’minler hakkında müsbet düşünmeyi, onlara dil uzatmamayı, kendi nefislerini müdafaa ettikleri gibi başkalarını da müdafaa etme alışkanlığını onlara kazandırması gerektiğini bildirmek içindir.”<sup>19</sup>

Yukarıdaki ibarenin muktezâ-i zâhire göre “لولا اذ سمعتموه ظننتم بانفسكم خيرا” şeklinde olması gerekirdi. Ancak mübalağa kastıyla üslup değiştirilerek iltifât sanatına başvurulmuştur. Zira ibare eğer “ظننتم بانفسكم خيرا” şeklinde gelseydi cümledeki bu mübalağa anlamı kaybolurdu.<sup>20</sup>

### Örnek: 3

وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبَاً لِيَرْبُتُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ

“İnsanların malları içinde artsın diye faizle her ne verirsiniz, Allah katında artmaz. Ama Allah’ın hoşnutluğunu isteyerek her ne zekât verirsiniz; işte bunu yapanlar sevaplarını kat kat arttıranlardır” (Rum, 30/39). İbarenin baş tarafında hitap zamiri (آتَيْتُمْ) kullanıldığı için muktezâ-i zâhire göre sonrasının da “فانتم المضعفون” şeklinde hitap zamiriyle gelmesi beklenirdi. Ancak birtakım belâği nükteler nedeniyle nazmı celil böyle değil de âyetteki şekilde getirilerek ikinci şahıstan üçüncü şahsa geçmek suretiyle iltifât yapılmıştır. Bu sayede Allah rızası için zekat verenler tazim edilmiştir. Allah Teâlâ bu üslupla sanki meleklerle ve havassa hitap ederek onların durumunu herkese bildirmek istemiştir. Ya da genelleme yaparak “her kim bu şekilde davranırsa sevabını kat kat artırır” anlamını ortaya koymak için burada *iltifât* sanatı icra edilmiştir. Eğer bu şekilde bir üslup değişikliği olmasaydı bu ince manâlar ortaya çıkmazdı.<sup>21</sup>

19 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, IV, 177.

20 Muslihuddin Mustafa b. İbrahim İbn Temcîd, *Hâşiyetü'bni't-Temcid 'ala Tefsîri'l-Kâdî'l-Beydâvî ve Me'ahu Hâşiyetü'l-Konevî*, thk., Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), XIII, 285.

21 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, IV, 337; Şeyhzâde Muhammed b. Muslihiddîn Mustafa el-Kûcevi, *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsîri'l-Kâdî'l-Beydâvî*, thk., Muhammed Abdülkadir Şahin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), VI, 550; İsamuddin İsmâ'il b. Muhammed Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî 'ala Tefsîri'l-İmami'l-Beydâvî*, thk., Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), XV, 149.

#### 4. Mütakellimden gaibe geçmek

Birinci şahısla (mütakellim) başlanan söze üçüncü şahısla (gaib) devam edilmesidir.

Örnek: 1

"Tâ-Hâ. Biz, طه مَا أَتَيْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِيَتَشَقَّى إِلَّا تَذَكْرَةً لِمَنْ يَخْشَى تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى Kur'an'ı Sana, güçlük çekesin diye değil, ancak Allah'tan korkanlara bir öğüt olsun diye indirdik. Kur'an yeri ve yüce gökleri yaratan Allah tarafından indirilmiştir." (Taha, 20/1-4). Âyetlerin baş tarafında kelâma cemi mütakellim zamiri (آتَيْنَا) kullanılarak başlanmıştır. Sözün akışına göre "bizim tarafımızdan indirilmiştir" denecek yerde "Yeri ve yüce gökleri yaratan tarafından indirilmiştir" denilerek gaib sîgasıyla hikaye üslubuna geçilerek iltifât yapılmıştır. Müfessirimiz buradaki iltifâtı ve anlama kattığı incelikleri şöyle izah eder: "Mütakellim kalıbından gaibe geçilmesi, konuşmada sanat yapmak ve indirenin şanını iki açıdan yüceltmek içindir: Birincisi, indirmeyi şanı yüce birinin zamirine isnat etmek ve onu celal ve ikram sıfatlarıyla özelleşen zata nispet etmek. İkincisi şuna dikkat çekmek içindir ki ona iman ve itaat etmek vaciptir, zira bu, onun gibi bir ulunun sözüdür."<sup>22</sup>

Örnek: 2

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوِّيَكُمْ أَوْلِيَاءَ لَقُلْتُمْ لِلَّهِم بِالْمَوْدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا يَا اللَّهُ رَبِّكُمْ "Ey iman edenler! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin. Onlar size gelen gerçeği inkâr etmişken, onlara sevgi gösteriyorsunuz. Halbuki onlar Rabbiniz olan Allah'a inandığınızdan dolayı, Peygamber'i ve sizi yurdunuzdan çıkarıyorlar" (Mümtehine, 60/1.) Âyetteki istişhad mahallimiz "عَدُوِّي" ve "بِاللَّهِ" kelimeleridir. Birinci kelime mütakellim zamiri (ي) ile geldiği için ikinci kelimenin de (بِ) şeklinde tekellüm zamiriyle gelmesi beklenirdi. Ancak muktezâ-i zâhirin dışına çıkılarak ifade "بِاللَّهِ" şeklinde gelmiştir. Bu şekilde üslubun değişip "mütakellimden gaibe dönülerek iltifât yapılması, imana kemalini kazandıran şeyi (Allah ismi celalini) göstermek içindir."<sup>23</sup>

Örnek: 3

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمَّا

22 Beydâvî, *Envârû't-Tenzil*, IV, 41.

23 Beydâvî, *Envârû't-Tenzil*, V, 326.

بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ “(Ey Muhammed!) De ki: “Ey insanlar! Şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümlerine kendisine ait olan Allah’ın hepinize gönderdiği Peygamber’iyim. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, diriltir ve öldürür. O hâlde, Allah’a ve O’nun sözlerine inanan Rasûlüne, o ümmî Peygamber’e iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız” (A’raf, 7/158). Âyette ilk olarak “إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ” ifadesi kullanıldı. Zâhire göre cümlenin devamında da “فامنوا بالله وبِي” denilmesi beklenirdi. Fakat burada iltifât yoluyla mütekellimden gaibe intikal edilmiştir. Beydâvî’ye göre bu şekilde bir üslup değişikliğinin nedeni “Hz. Peygamber’e iman etmeye ve ona tabi olmaya götüren bu sıfatları (risalet, nübüvvet, ümmilik) ona vermek içindir.”<sup>24</sup>

## 5. Mütekellimden muhataba geçmek

Kendisinden mütekellim (birinci şahıs) olarak bahsedilen bir kimseden, muhatap (ikinci şahıs) olarak söz edilmeye geçilmesidir.

Örnek:

وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ “Hem ben, ne diye beni yaratana kulluk etmeyeyim. Oysa siz de yalnızca O’na döndürüleceksiniz” (Yasin, 36/22). Cümlenin seyrine göre وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ifadesi aslında وَالِيهِ أَرْجَعُ şeklinde olmalıydı. Çünkü ifadenin başında söze mütekellim (birinci şahıs) kalıbı (لِي) ile başlandı. Fakat burada mütekellimden (birinci şahıs) muhataba (ikinci şahıs) dönülerek iltifât yapılmıştır.<sup>25</sup> Beydâvî, buradaki dönüşüme iltifât adını vermeden ifadenin akışının değişmesindeki inceliği şu şekilde açıklar: “Âyette bahsi geçen zat nasihatte içtenliğini ve nezaketini göstermek, kendi nefsi için istediğini onlar için de arzuladığını belirtmek üzere sözü kendi üzerinden sarfetmiştir. Gerçekte bu kişinin amacı müşrik kavme nasihat etmek ve onları kınamaktır. Bunun içindir ki daha çok tehdit etmek üzere “yalnız ona döndürüleceksiniz” demiş, ardından eski üslubuna dönerek şöyle demiştir. “Ondan başka ilahlar edinir miyim?”<sup>26</sup>

## 6. Muhataptan mütekellime geçmek

Bir sözde muhataptan (ikinci şahıstan) bahsedilirken mütekellime

24 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 65; Konevî, VIII, 523.

25 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 363.

26 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, IV, 430.



(birinci şahsa) geçilmesidir.

Örnek:

وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ “Rabbinizden bağışlanma dileyin, sonra O’na tövbe edin. Şüphesiz Rabbim çok merhametlidir, çok sevendir” (Hud, 11/ 90). Âyetin baş tarafı “وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ” şeklinde hitap zamiriyle gelince devamının da “إِنَّ رَبَّكُمْ” şeklinde hitap zamiriyle gelmesi beklenirdi. Fakat âyette muhataptan (اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ) mütekellime (إِنَّ رَبِّي) dönülerek iltifât yapılmıştır.<sup>27</sup>

Müfessirimizin, konuyla ilgili uygulama örneklerine bakıldığında bu sanatın sözü daha süslü hâle getirmekle birlikte, kelâma birtakım anlamsal güzellikler de katmak için Kur’ân’da yer aldığı görülür. Şüphesiz Beydâvî tefsîrindeki iltifât örnekleri bunlarla sınırlı değildir. Zira müellifimiz söz konusu edebî sanat üzerinde çok durmuş, bu sanatın inceliklerini, hikmetlerini ve anlama kattığı zenginlikleri de eserinin muhtelif yerlerinde açıklamıştır.<sup>28</sup>

### B. Zâhir İsmi Zamir Yerinde Kullanılması (وضع المظهر موضع المضمرة)

Bu konu belâgat kitaplarında “İzmâr Makamında İzhâr” başlığı altında da incelenmektedir. Zamir kullanılması gereken yerlerde bazen, birtakım belâğî maksatlarla özel isim, sıfat veya işaret ismi gibi zâhir isimlerin kullanıldığı görülmektedir.<sup>29</sup> Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de de bu tür kullanımlar oldukça yaygındır. Burada Beydâvî tefsîrinden verilecek örneklerle bu kullanımın manâya kattığı incelikler araştırılacaktır.

Örnek: 1

الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ “Gerçekleşecek olan. Nedir o gerçekleşecek olan?” (Hakka, 69/1-2). Normal dil kaidelerine göre bir isim cümlede açıkça zikredildikten sonra ikinci kez o ismin yerine zamir gelmesi beklenir. Ancak burada “الْحَاقَّةُ” lafzı ikinci kez açıktan zikredilerek bu kuralın dışına çıkmıştır. Sözün bu şekilde zâhirin hilâfına çıkmasını ve bundaki nükteyi müfessirimiz

27 Nasrullah Hacımüftüoğlu- Rabia Çelebi, *Teshilu’l-Belâğâ*, İzmir, 1997, s. 40.

28 Daha geniş bilgi için bkz. Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, (Bakara, 2/83, 170; Yunus, 10/22; Nahl, 16/16; İsrâ, 17/1; Fatır, 35/9 âyetlerinin tefsiri)

29 Kazvîni, el-İzâh, s. 66/67; Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğâ fi’l-Me’ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî*, (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1999), s. 110; Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, (İzmir: Nil Yayınları, 1999), s. 387.

şu şekilde açıklar: “ما الحَاقَّةُ”nın aslı “ما هي”dir. Zamirin (هي) yerine açık ismin (الحَاقَّةُ) konulması o günün dehşet ve azametini, korkunçluğunu ortaya koymak içindir.”<sup>30</sup> Zira muktezâ-i zâhirin dışına çıkıp zamir makamında zâhir isim kullanmak tazim ve tekit ifade eder. Belâgatçılar da nazım ve nesirlerinde tazim ve tefhim kastıyla zamir yerine zâhir isim kullanırlar. Mesela, Zeyd’in şanını yüceltmek ve saygınlığını göstermek için “زيد ما هو” demek yerine “زيد ما زيد” ifadesini kullanırlar.<sup>31</sup>

### Örnek: 2

“Kimin dini, **وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا** iyilik yaparak kendini Allah’a teslim eden ve hakka yönelen İbrahim’in dinine tabi olan kimsenin dininden daha güzeldir? Allah, İbrahim’i dost edindi” (Nisa, 4/125). Ayette zamir yerine zahir ismin konulmasıyla ilgili nükteyi Beydâvî şöyle İzâh eder: “Yüce Allah’ın âyette İbrahim lafzını ikinci kez açıktan zikredip de onun yerine zamir kullanmaması, şanını yüceltmek ve övülen biri olduğunu açıkça dillendirmek içindir.”<sup>32</sup>

### Örnek: 3

“**الَّذِينَ يَبِخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا**” Bunlar cimrilik eden, insanlara da cimriliği emreden ve Allah’ın, lütfundan kendilerine verdiği nimeti gizleyen kimselerdir. Biz de o nankörlere alçaltıcı bir azap hazırlamışızdır.” (Nisa, 4-37) burada zamir makamında zâhir isim kullanılmıştır. Muktezâ-i zâhire göre “لِلْكَافِرِينَ” ifadesinin “هم” şeklinde zamirli gelmesi beklenmekteydi. Ancak ifadeye birtakım ince manâlar kazandırmak için muktezâ-i zâhirin dışına çıkılarak zamir yerine “لِلْكَافِرِينَ” lafzı açık isim olarak getirilmiştir. Üsluptaki bu değişimin belâği sırrını Beydâvî şu şekilde açıklar: “Âyette zamir yerine zâhir ismi koyması, hali böyle olanın Allah’ın nimetine nankörlük ettiğini bildirmek, Allah’ın nimetine nankörlük edenin de aşağılanacağı bir azaba düçar olacağını göstermek içindir. Çünkü bu kimse nimet hususunda cimrilik ederek ve onu gizleyerek ona saygısızlık etmiştir”<sup>33</sup> “لِلْكَافِرِينَ” ifadesi eğer “هم” şeklinde zamirli gelseydi ibaredeki bu incelikler kaybolurdu.<sup>34</sup>

30 Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, V, 378.

31 *Şeyhzâde*, VIII, 310.

32 Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, II, 258.

33 Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, II, 187.

34 *Konevî*, VII, 157.

#### Örnek: 4

“Kim Allah'ı, O'nun Peygamber'ini ve inananları dost edinirse, bilsin ki şüphesiz Allah taraftarları galiplerin ta kendileridir” (Maide, 5/56). Ayette zamir makamında açık ismin gelişinin inceliğini Beydâvî şöyle açıklar: “İbarenin aslı “فَاتَّهَمُ هُمُ الْعَالِيُونَ” dur. Fakat Allah Teâlânın zamir (هَمْ) yerine zâhir ismi (جَزَبَ اللَّهُ) koyması, O'nun taraftarlarının düşmana galip geleceğine dikkat çekmek içindir. Sanki şöyle denilmiştir: Kim bunları dost edinirse, bilsin ki onlar Allah'ın taraftarlarıdır. Allah'ın taraftarları da galiptir. Zâhir ismi kullanması ayrıca; onları yüceltmek, bu isimle şanlarını artırmak ve başkalarına dost olanların şeytanın taraftarları olacaklarını ima etmek içindir.”<sup>35</sup>

#### Örnek: 5

“(Bundan sonraki) amelini zi Allah da Rasulü de görecektir. Sonra görüleni de görülmeyeni de bilen Allah'ın huzuruna çıkarılacaksınız.” (Tevbe, 9/94) Muktezâ-i zâhire göre âyetteki “إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ” ifadesinin, “إِلَيْهِ” şeklinde zamirli gelmesi beklenirdi. Ancak nazmı celil bu şekilde değil de âyetteki gibi geldi. Bundaki hikmeti Beydâvî şöyle açıklar: “Burada Allah'ın gizli ve açık her şeye muttali olduğuna ve onların (Tebük Gazvesine katılmayan münafıkların) amellerinden ve niyetlerinden hiçbir şeyin O'ndan uzak olamayacağına delâlet etmek üzere zamir yerine sıfat kullanılmıştır. Yani “O'na döndürüleceksiniz.” ifadesi yerine “Gizliyi de açığı da bilene döndürüleceksiniz.” ifadesi kullanılmıştır.”<sup>36</sup>

Beydâvî'nin âyetleri tefsîr ederken üzerinde en çok durduğu konulardan biri de zamir makamında zâhir ismin kullanılmasıdır. Müfessirimiz, bu makam değişikliğini yaptığı takdirlerle gösterdiği gibi bu değişimin edebî bir sırrı olduğuna da inanır ve bu sırrı keşfetmeye çalışır.<sup>37</sup>

### C. Zamirin Zâhir İsmi Yerinde Kullanılması (وضع المضمَر موضع المظهر)

Bu konu meânî ilminde “İzhâr Makamında İzmâr” veya “Zamirin Merciinden Önce Zikredilmesi” başlığı altında incelenmekte ve “müsne-

35 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 340.

36 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 166.

37 Daha geniş bilgi için bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, (En'am, 6/68; A'raf, 7/68; Enfal, 8/14; Tevbe, 9/112; Hud, 11/115; Lokman, 31/11; Fetih, 48/13 âyetlerinin tefsîri)

dün ileyh”in zâhirin muktezâsından çıktığı yerler arasında sayılmaktadır.<sup>38</sup> Muktezâ-i zâhire göre bir sözde zamirden önce zâhir ismin zikredilmesi gerekir. Ancak Arap dilinde bazen bu kullanımın dışına çıkılarak zâhir isim zikredilmeden ona zamirle işaret edilebilir. Kelâmdaki bu değişiklik muhakkak belâği bir gerekçeyle yapılır. Beydâvî tefsirinde bu gerekçeler şu şekilde açıklanır.

### Örnek: 1

“Hayat, bu dünya hayatından ibarettir” (Mü’minun, 23/37). “İbarenin aslı “ان الحياة الا حياتنا الدنيا” dır. Ancak ikinci “الحياة” kelimesi birinciye delâlet ettiği için tekrardan kaçınmak üzere zamir (هي), birinci “الحياة” kelimesinin yerine konulmuştur. Ayrıca şu da bildirilmek istenmiştir ki maksadın hayat ifadesi olduğu belli olduğundan açıklamaya gerek kalmamıştır. Tıpkı şu mısradaki olduğu gibi: هي النفس ما حملتها تتحمل: o nefistir, ne yüklersen kaldırır.”<sup>39</sup>

Beydâvî’nin istişhad ettiği mısradaki önce هي zamiri, ardından yerine geçtiği النفس ismi kullanılmıştır. Oysaki muktezâ-i zâhire göre önce zâhir ismin gelmesi gerekirdi. Ancak Arap dilinde ifadeyi güçlendirmek, anlamı zenginleştirmek gibi gayelerle bu tür yollara başvurulmuş bir ismi zikretmeksiz o isme zamirle gönderme yapılabilir.

### Örnek: 2

“Orada ebedî kalacaklar” (Bakara, 2/162). Beydâvî, hem âyetteki zamirin merciini takdir eder hem de zâhir (açık) ismin yerinde kullanılmasıdaki edebî inceliği şu şekilde açıklar: “Bu cümledeki “ها” zamiri “نار; ateş” kelimesi yerinde kullanılmıştır. Âyetin öncesinde “نار” ifadesi geçmediği halde ona zamirle işaret edilmesi durumunun ne kadar dehşet verici olduğuna dikkat çekmek ve ondan korkutmak içindir.”<sup>40</sup>

### Örnek: 3

“Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti” (Necm, 53/10). “Cümledeki “عَبْدَهُ: onun kuluna” lafzındaki “هـ” zamirinin mercii “Allah”tır. Yani “عبدالله; Allah’ın kuluna” demektir. Daha önce ifadede

38 Kazvîni, el-İzâh, s. 66-67; Teftâzânî, el-Mutavvel, s. 158-159; Akdemir, Belâgat Deyimleri, s. 390-391.

39 Beydâvî, Envâru’t-Tenzil, IV, 155.

40 Beydâvî, Envâru’t-Tenzil, I, 434.



Allah lafzı zikredilmediği halde zamirin ona dönmesi o bilindiği içindir. Zira kendisine kul edinmeye layık olan sadece O'dur. Bu yüzden "عبدالله" diye ifadeyi açıklamaya gerek kalmamıştır. "مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرهَا مِنْ دَابَّةٍ" (üzerinde/yerin üzerinde bir canlı bırakmazdı)" (Fâtır, 35/45) kavli de bunun gibidir. Zira ibarede "أرض; yer" lafzının zikri geçmediği halde "دَابَّةٍ; canlı" lafzı ona delâlet ettiğinden ve malum olduğundan zikrine gerek duyulmamıştır."<sup>41</sup>

#### D. Belâğî Bir Nükteden Dolayı Nazmın Değişmesi

Nazmın değişik gelmesi meselesi de Beydâvî'nin önemseydiği ve tefsîrinde genişçe yer verdiği önemli konulardandır. O, âyetlerdeki kelime ve ifade değişikliklerinin üzerinde özenle durur, isim, fiil ve farklı sîgaların birbirlerinin yerine kullanılmasının söze kattığı ince manâları araştırır, nazmı celilde görülen bu değişikliklerin rastgele ya da tesadüfi olmadığını, aksine mutlaka belâğî bir mükteden kaynaklandığını İzâha çalışır. Sadece nazmın değiştiğini söylemekle kalmaz, aslında nasıl olması gerektiğini de belirtir. Mesela bu tür bir uygulamayı şu âyetin tefsîrinde görmekteyiz. وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ "And olsun ki biz Davud'a bizden bir imtiyaz verdik. Ey dağlar! Kuşların eşliğinde onunla birlikte tesbih edin dedik" (Sebe, 34/10). "Kelâmın aslı "ولقد آتينا داوود منا فضلا تأويب الجبال و الطير" And olsun ki biz Davud'a bizden bir imtiyaz olarak dağların ve kuşların onunla beraber tesbih etmelerini verdik." şeklindedir. Fakat Allah Teâlâ bu nazmı değiştiren âyetteki gibi getirmiştir. Zira âyetteki şekilde azamet, Allah'ın şanının yüceliğine ve saltanatının kibriyasına delâlet vardır. Çünkü Yüce Allah, dağları ve kuşları, ilâhî iradenin kendilerine tecelli etmesi bakımından emrine boyun eğen akıllı varlıklar gibi kabul etmiştir."<sup>42</sup> Yani dağlara ve kuşlara tıpkı akıllı varlıklar gibi nida edatı olan ya ile seslenmiştir. Görüldüğü gibi müfessirimiz bu âyetin tefsîrinde sadece nazmın değiştiğini ifade etmekle kalmamış, ibarenin aslında nasıl olması gerektiğini de takdir etmiş, ardından değişimin edebî inceliklerini saymaya başlamıştır.

Daha iyi anlaşılır düşüncesiyle konuyla alakalı uygulama örnekleri nazmın; *sîgalar, sayılar ve cümleler* bakımından değişmesi başlıklarıyla verilecektir.

41 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, V, 253; Konevî, XVIII, 275.

42 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, IV, 393.

## 1. Nazmın sîgalar açısından değişmesi

Burada, belâği bir nükteden ötürü muktezâ-i zâhir dışına çıkılarak, aynı söz içerisinde bir ismin farklı kalıpta başka bir isim yerine, mazi fiilin muzari-muzari fiilin mazi, isim ve fiillerin birbirlerinin yerine kullanılması ve bir fiilin iki farklı babda gelmesi konuları ele alınacaktır.

### a. İsmın iki sîgası arasında değişiklik

Müfessirimiz âyetleri tefsîr ederken, isimlerin birbirlerinin yerine kullanılmasının söze kattığı incelikler üzerinde durmakta, bu değişikliklerin rastgele, ya da tesadüfi olmadığını o veciz üslubuyla beyan etmektedir. Zira İlahi Kelâmıda gelişigüzellik ya da tesadüfe yer yoktur. Bu tür eksiklikler ancak beşer kelâmı için söz konusu olabilir.

#### Örnek: 1

“Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir. Ahiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur” (Ankebut, 29/64). Âyette dünya hayatından bahsedilirken “الحَيَوةُ” kelimesi kullanıldığı halde ahiret hayatından bahsederken “الحَيَواتُ” kelimesi kullanılmıştır. Oysa bu lafızların her ikisi de aynı fiilin masdarıdır. Bu durumda kelimelerin değişik gelmesinde bir incelik olmalıdır. İşte bu inceliği Beydâvî şu şekilde tespit etmiştir: “Âyette geçen “حَيٌّ” fiilinin masdarıdır. Hayat sahibi olan varlık, onunla adlandırılmıştır. Aslı “حَيَّانٌ”dır. İkinci “و” “ي”a kalbolmuştur. “الحَيَوةُ”, “الحَيَواتُ”tan daha anlamlıdır. Çünkü “فَعْلانٌ” ölçüsündedir ki, bu ölçüde gelen masdarlarda hayat için lüzumlu olan hareket ve aksiyon mevcuttur. İşte bu incelikten ötürü, burada “الحَيَواتُ” masdarı “الحَيَوةُ” masdarına tercih edilmiştir.”<sup>43</sup>

#### Örnek: 2

“Rabbın adını an ve bütün benliğine O’na yönel!” (Müzemmil, 73/8). Muktezâ-i zâhire göre âyetin “وَتَبْتَئِلُ إِلَيْهِ تَبْتِئَالًا” şeklinde gelmesi beklenirdi. Çünkü âyette yer alan “تَبْتَئِلُ” fiili, “تَفْعُلُ” babından olup masdarı “تَبْتِئَالٌ”dır. Oysa ki burada bu fiilin “تَفْعِيلُ” kalıbındaki masdarı zikredilmiştir. Konuyla ilgili olarak Beydâvî şunları kaydeder: “Âyetin anlamı şudur; ibadet etmek suretiyle sadece Allah’a yönel! Ve nefsini Allah’tan başkasından soyutla! İşte bu incelikten ve fasılaları gözetmekten ötürü

43 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, IV, 323.

“تَبْتِيلًا” masdarı “تَبْتُلٌ” masdarı yerine kullanıldı.”<sup>44</sup>

Müfessirimizin bu sözlerinin manâsı şudur: Bizatihi maksud olan “tebettül”dür. Yani Allah'a yönelmektir. Bu ise; ancak nefsin “tebtili” ile yani nefsi başkasından soyutlamakla olur. Bundan dolayı Yüce Allah önce “وتَبْتُلَانِ” diyerek “tebettül”ü zikretti. Zira bu, bizatihi maksuddur. Sonra bizatihi değil de dolaylı olarak maksud olan, “tebtıl”i zikretti. Çünkü bu da gereklidir.<sup>45</sup>

Örnek: 3

“Ey insanlar! يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَاحْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنِ وَالِدِهِ شَيْئًا Rabbinize karşı gelmekten sakının. Hiçbir babanın çocuğuna hiçbir yarar sağlayamayacağı, hiçbir çocuğun da babasına hiçbir yarar sağlayamayacağı günden korkun!” (Lokman, 31/33). Âyette, muktezâ-i zâhire göre “وَلَا مَوْلُودٌ” ibaresi yerine “وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ” ifadesinin mukabili olan “ولا ولد عن والده” lafzı yer almalıydı. Ancak zâhirin hilâfına olarak nazım değişmiş ve “ولد” kelimesi yerine “مَوْلُودٌ” ismi kullanılmıştır. Âyetin zâhirin hilâfına geliş sebebini ve bundaki hikmeti Beydâvî şöyle açıklar: “Nazımın değişik gelmesi, çocuğun babasına hiçbir şeyle fayda veremeyeceği hususunun, babanın çocuğuna fayda veremeyeceğinden daha evla olduğuna delâlet etmek ve kâfir olan babasına ahirette fayda vereceğini uman mü'minlerin bu arzularının gerçekleşmeyeceğini göstermek içindir.”<sup>46</sup>

Örnek: 4

“Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun, ister nankör.” (İnsan, 76/3). Âyette önce ismi fail kalıbında “شَاكِرًا” kelimesi geçince nazımın düzeni açısından bunun mukabil olan “كَاْفِرًا” lafzının gelmesi beklenirdi. Ancak burada muktezâ-i zâhirin dışına çıkılarak ismi failden mübalağa kalıbına geçilerek nazımın yapısı değiştirilmiştir. Beydâvî bu değişikliği iki ince nükteye bağlayarak şu şekilde açıklar: “Alternatifine (شَاكِرًا) uydurmak üzere “كَاْفِرًا” demeyip de (كَاْفِرًا) demesi, Kur'an'ın fasılları arasındaki ritmik dengeyi sağlamak için ve şunu da hissettirmek içindir ki, insan genellikle nankörlükten uzak ka-

44 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, V, 406.

45 Şeyhzâde, VIII, 379; bkz. Abdülbâki Turan, *Beydâvî'nin "Envârut-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil" İsimli Tefsirinde Kur'an Belâğatı*, (Diyarbakır, 1995), s. 57.

46 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, IV, 352.

lamaz; insanı sorumlu tutan ise onun içine dalıp kendini kaybetmektir.”<sup>47</sup>

Örnek: 5

“And olsun ki biz Nuh’u kavmine gönderdik de o, aralarında, elli yılı müstesna olmak üzere, bin yıl kaldı” (Ankebut, 29/14). Beydâvî, âyetteki eş anlamlı lafızların (عاماً/سنَةً) aynı cümlede yer almasının belâğî bir sırrı olduğu kanaatindedir. Nitekim ona göre, “أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا” ifadesinde, “سَنَةٍ” ve “عَامًا” kelimelerinin farklı olması tekrardaki monotonluğu gidermek içindir.<sup>48</sup>

### b. Fiilin iki sîgası arasında değişiklik

Bir fiilin iki farklı babının edebî bir nükteden ötürü aynı cümle içerisinde kullanılmasıdır.

Örnek: 1

“Artık sen inkârcılara mühlet ver; onlara biraz zaman tanı!” (Târik, 86/17). Âyette, aynı kökten iki emir fiil (مَهَّلَ/أَمَّهُمْ), iki farklı babdan (تَفْعِيلُ/أَفْعَالُ) gelmiştir. Bu bab farklılığının belâğî bir sırrı olduğuna inanan Beydâvî bu sırrı şöyle açıklar: “Fiilin tekrar etmesi ve yapısının (babının) değişmesi, sükunet ve sabrın artırılması içindir.”<sup>49</sup> “Yani Allah Teâlâ’nın “مَهَّلَ; mühlet ver” sözünden sonra tekrar “أَمَّهُمْ; mühlet ver” demesi, Hz. Peygamber’i ziyadesiyle teskin etmek ve sabrını artırmak içindir. Çünkü birinci emir *tef’îl*, ikinci emir ise, *if’âl* babındandır. Bu da Hz. Peygamber’i fazlasıyla teskin etmek içindir. Zira bir şeyden değişik iki ibare ile söz edildiği zaman, her birinde müstakil, değişik bir manâ kastedildiği görülür.”<sup>50</sup>

Örnek: 2

“(Resulüm!) تَزَلَّ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَتْرَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلِ هُدَى لِلنَّاسِ O, sana Kitab’ı hak ve önceki kitapları tasdik edici olarak tedricen indirmiş; daha önce de, insanlara doğru yolu göstermek üzere Tevrat ile İncil’i indirmişti” (Ali İmran, 3/3) Burada تَزَلَّ fiilinin iki farklı babda geldiğini görüyoruz. Âyetin Kur’ân’ın indirilişinden bahseden bölümünde fiil “تَفْعِيلُ”

47 Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, V, 426.

48 Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, IV, 310.

49 Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, V, 478.

50 Seyhzâde, VIII, 570.

babında gelmiştir (جَزَّ). Bu bab mübalağa ve teksir ifade etmektedir. Dolayısıyla burada Kur'ân-ı Kerîm'in tencimen/peyderpey indirilişine işaret vardır. Kur'ân-ı Kerîm yirmi üç yılda peyderpey nazil olduğundan burada fiilin bu babda kullanılması uygun olmuştur. Âyetin Tevrat ve İncil'in indirilişinden bahseden bölümünde ise fiil mübalağa ve teksir anlamı ifade etmeyen "افعال" babında gelmiştir (أَفْعَالٌ). Bu durum İncil ve Tevrat'ın bir defada indiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla fiilin farklı sîgalarda gelmesi anlama ve muktezâ-i hâle uygun olmuştur.<sup>51</sup>

### **c. Fiil sîgalarının zaman bakımından değişmesi**

Muktezâ-i zâhire göre, mazi fiille başlayan bir kelâmın mazi fiille devam etmesi, ya da geçmişle ilgili bir olayın mazi, gelecekle ilgili bir olayın ise muzari kipiyle anlatılması uygundur. Ancak, mütekelim uygun gördüğü takdirde bu uygulamanın dışına çıkıp tam tersini yapabilir. Böyle bir yola da ancak edebî bir nükteden dolayı başvurur.

#### **c.1. Mazi yerine muzari kullanılması**

Geçmiş zaman kipiyle başlayan sözün şimdiki zamanla devam etmesidir. Bu değişiklik fiilin önemine, sürekliliğine ve ilginçliğine dikkat çekildiği gibi, anlatıma canlılık katılmış, dinleyicinin de ilgisi uyandırılmış olur.<sup>52</sup>

Beydâvî, mazi yerine muzari kullanılmasının manâya kattığı edebî incelikler üzerinde durmakta, bu fiillerin tasvirdeki gücüne, olayı hafızada canlandırmasına işaret etmektedir. Öyle ki göz, geçmişteki olayı sanki görür, ruh adeta o olayın sıcaklığını hisseder, kulak ise onu duyar gibi olur. Aşağıda müfessirimizin konuyla ilgili bazı uygulama örnekleri verilecektir.

51 Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl*, II, 3-4; Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâyiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl Fî Vücûhi't-Te'vîl*, thk., Muhammed Abdüsselam Şahin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), I, 331; Ayrıca bkz. Hasan Tabl, *Üslûbü'l-İltifat fi'l-Belâgati'l-Kurâniyye*, (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabi, 1998), s. 56-57. Kur'ân- Kerim'in indirilişiyile ilgili olarak çeşitli ayetlerde hem inzal hem de tenzil kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Ancak inzal kelimesi levh-i mahfuzdan dünya semasına bir defada indirilişi, tenzil kelimesi ise dünya semasından Hz. Peygamber'e peyderpey indirilişi ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi Ulumi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2009), s. 32-34.

52 İsmail Durmuş, "İltifat", *DİA*, XXII, 153.

### Örnek: 1

فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يُقْتُلُونَ “(Size gelen Peygamberlerden) bir kısmını yalanlar-ken, bir kısmını da öldürüyordunuz.” (Maide, 5/70)<sup>53</sup> Yahudilerin geçmişte yaptıklarından bahseden âyette söz, mazi sîgasıyla (كَذَّبُوا) devam ederken beklenmedik bir şekilde muzari kalıbına (يُقْتُلُونَ) geçilmiştir. Tertipteki bu ani değişimin nüktesiyle ilgili olarak Beydâvî son derece incelik arz eden şu açıklamaları yapar: “İfadenin “فَتَلُوا” yerine “يُقْتُلُونَ” şeklinde muzari sîgasıyla gelmesi, geçmişteki hali hikaye etmek ve onu zihinlerde canlı tutmak, öldürmenin son derece kötü bir şey olduğunu gözler önüne sermek, bu işin onların geçmişte ve gelecekteki (nitekim Hz. Peygamber’i öldürmek istemişlerdir) huyları olduğunu vurgulamak ve âyet sonlarındaki fasılayı/ritmik düzeni sağlamak içindir.”<sup>54</sup>

### Örnek: 2

وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَمُمْغِنًا إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَخْيَبْنَا بِهِ الْأَرْضَ بِغَدِّ مَوْتِهَا “Allah o zattır ki, gönderdiği rüzgârlar bir bulutu kaldırırlar. Derken biz onu ölü bir beldeye süreriz, onunla ölümünden sonra yeri diriltiriz” (Fâtır, 35/9). Beydâvî bu âyetin tefsîrinde mazi fiil yerine muzari fiil kullanılmasındaki hikmeti üç nükteyle açıklar: Birincisi, “Allah Teâlâ, eşsiz hikmetinin kemaline delâlet eden o güzel manzarayı zihinlere yaklaştırmak ve gözler önüne sermek için geçmişteki hali hikaye etmek üzere, “أَرْسَلَ; gönderdi” fiili, mazi fiil olmasına rağmen; onun üzerine atfettiği fiili, فَتُثِيرُ; gönderir) muzari fiil olarak zikretmiştir.” İkincisi, “bundan maksat, rüzgârların bu özelliğe sahip olarak yaratıldıklarını beyân etmektir. Onun için Allah Teâlâ bulutları kaldırma fiilini rüzgâra isnat etmiştir.”<sup>55</sup> Yani “أَرْسَلَ” fiili üzerine atfedilen “فَتُثِيرُ” fiilinin muzari gelmesinin ikinci nüktesi şudur: Allah’ın, فَتُثِيرُ (bulut kaldırır) demekten maksadı, rüzgârların bulutu kaldırmaları hususunun, rüzgârların gönderilmeleriyle birlikte vuku bulduğunu beyân etmektir. Yani rüzgârlar gönderilir gönderilmez, hemen bu kaldırma işini yerine getirirler. Öyle ki, bu kaldırma işi, rüzgârların varlığının kaçınılmaz bir sonucu, ayrılmaz bir özelliğidir. İşte bunun için “bulutları kaldırma” fiili rüzgâra isnad edilmiştir.<sup>56</sup>

53 Benzer bir örnek için bkz. Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, I, 358, (Bakara, 2/87. Âyetin tefsîri).

54 Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, II, 351.

55 Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, IV, 412.

56 Turan, Beydâvî’nin “Envârut-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vil” İsimli Tefsirinde Kur’ân Belâğatı, s. 35.

Beydâvî, gönderdi (أَرْسَلَ) fiili ile kaldırır (فُتِّيرَ) fiili arasındaki değişikliğin üçüncü nüktesini de şöyle açıklar: “İşin devam ettiğini göstermek için fiillerin değişik gelmesi da caizdir.”<sup>57</sup> Zira rüzgârların esmesi ve bulutları kaldırıp sevk etmeleri her zaman yenilenerek devam etmektedir. Muzari fiilin özelliklerinden biri de bu teceddüd anlamını ifade etmesidir.

### Örnek: 3

كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ “Aziz ve hakim olan Allah sana ve senden öncekilere işte böyle vahyeder” (Şura, 42/3). Âyette geçmişten muzari fiille bahsedilmesinin hikmetini Beydâvî şu şekilde açıklar: “İbarenin, geçmiş hali hikaye etmek üzere muzari sîgasıyla (يُوحِي) gelmesi, vahyin sürekliliğini göstermek ve bu gibi şeyleri vahyetmenin Allah'ın adeti olduğunu bildirmek içindir.”<sup>58</sup>

### Örnek: 4

لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَتَرَلْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً “Görmedin mi, Allah gökyüzünden su indirdi de yeryüzü onunla yemyeşil oluyor” (Hac, 22/63). Allah Teâlânın, bu âyette söze mazi (اتَرَلْ) kipiyle başlayıp muzari kalıbıyla (فُتُّصْبِحُ) devam etmesinin hikmetini Beydâvî şöyle açıklar: “Fiilin “فُتُّصْبِحُ” şeklinde mazi kipiyle verilmeyip “فُتُّصْبِحُ” şeklinde muzari sîgası kullanılması, yağmurun tesirinin zaman zaman görülmesindedir.”<sup>59</sup>

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere olayları zihne yaklaştırmak ve canlı tutmak, eylemin tekrar edebilirliğini ve sürekliliğini göstermek gibi belâği gerekçelerle mazi kipinden, süreklilik bildiren muzari sîgasına geçmek, Kur'ân'ın önemli üslup özelliklerindedir.

## c.2. Muzari yerine mazi kullanılması

Muzari kipiyle (şimdiki ve gelecek zaman) başlayan sözün bir yerinde anlatımın mazi kipine dönüşmesi, ya da müstakbelle ilgili bir hususun mazi sîgasıyla anlatılmasıdır. Gelecekteki bir fiilin mazi kipiyle ifadesi onun olmuş bitmiş gibi kesinliğini, önemini veya zaman bakımından önceliğini anlatır.<sup>60</sup> Aşağıda konuyla alakalı Beydâvî tefsîrinden birkaç örnek verilecektir.

57 Beydâvî, Envâru't-Tenzîl, IV, 412.

58 Beydâvî, Envâru't-Tenzîl, V, 121.

59 Beydâvî, Envâru't-Tenzîl, IV, 138.

60 Durmuş, “İltifat”, DİA, XXII, 153.

### Örnek: 1

“Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah’ın (azabının) ve meleklerin gelmesini mi beklerler? Halbuki iş bitirilmiştir” (Bakara, 2/210). Söz, gelecek zaman kipleriyle (يُنْظُرُونَ/أَنْ يَأْتِيَهُمْ) devam ederken birdenbire geçmiş zaman kipine (فُضِيَ) dönüş yapılmıştır. Oysaki muktezâ-i zâhir ifadenin gelecek zaman kipiyle devam etmesini gerektirirdi. Bu ani değişimin hikmetini Beydâvî şu şekilde aktarır: “Âyette, mazi fiilin (فُضِيَ) müstakbel (يُنْظُرُونَ) yerine konulması (olayın) yakınlığına ve tahakkuku vukuuna (gerçekleşeceğinin kesinliğine) bina-endir.”<sup>61</sup>

### Örnek: 2

“Andolsun, biz onlardan azabı belirli bir süreye kadar geciktirsek, o zaman da mutlaka “Onu ne alıkoyuyor?” derler. İyi bilin ki, azap onlara geleceği gün, kendilerinden bir daha uzaklaştırılmaz ve alay etmekte oldukları şey, kendilerini çepeçevre kuşatmış olur” (Hud, 11/8). “Âyette geçmiş zaman kipinin (حَقَّ) gelecek zaman kipi (يَحْبِقُ) yerine kullanılması bu durumun gerçekleşeceğini bildirmek ve tehdidi mübalağalı bir şekilde anlatmak içindir.”<sup>62</sup>

### Örnek: 3

“İnsanların) hepsi Allah’ın huzuruna çıkacak” (İbrahim, 14/21) İyisiyle kötüsüyle bütün insanlar, kıyamet gününde hesap vermek için kabirlerinden çıkacaklar. Dünyada iken yaptıkları kötülükleri gizleyip onların açığa çıkmayacağını zannedenler, hiçbir şeyin Allah’a gizli kalamayacağını görecekler. Kıyamet gününde yaşanacak olan bu sahenin geçmiş zaman kipiyle (بَرَزُوا; çıktılar) anlatılması yine gerçekleşeceği kesin olduğu içindir.<sup>63</sup> Dolayısıyla sanki bu olay olmuş ve meydana gelmiş gibi haber verilmektedir.

### Örnek: 4

“Sûr’a üfürüleceği ve Allah’ın dilediği kimselerden başka göklerdeki herkesin, yerdeki herkesin

61 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 494.

62 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 223.

63 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 344.



korkuya kapıldığı günü hatırla!" (Neml, 27/87).<sup>64</sup> Kıyamet günü yaşanacak olan bir sahneden bahseden bu âyette "gelecek zaman kipi (يُنزِعُ; dehşete kapılacak) yerine geçmiş zaman kipinin (نَزِعَ; dehşete kapıldı) kullanılması, bunun kesin bir gerçek olduğunu vurgulamak içindir."<sup>65</sup>

#### d. İsim ve fiil arasında değişiklik

Edebî bir nükteden ötürü kelâmda isim kullanılacak yerde fiil, fiil kullanılacak yerde isim kullanılması nedeniyle nazmın zâhirin hilâfına gelmesidir.

##### Örnek: 1

إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإشْرَاقِ "Doğrusu biz akşam sabah onunla beraber tesbih eden dağları emri altına vermiştik" (Sad, 38/18). Hz. Davud'a verilen nimetlerden bahseden bu âyette ismi fail yerine muzari fiil kullanılmıştır. Bundaki nükteyi Beydâvî şöyle açıklar: "Geçmiş olan durumu zihinde canlandırmak ve tesbih etmenin her durumda yenilendiğine delâlet etmek için muzari fiil (يُسَبِّحْنَ), ismi fail (مُسَبِّحَاتٍ) yerine konulmuştur."<sup>66</sup>

##### Örnek: 2

أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَتَوَقَّعُهُمْ صَاقَاتٍ وَبَيْضُنَ "Üstlerinde sıra sıra dizilip, kanatlarını açıp kapayan kuşları görmediler mi? " (Mülk, 67/19). Âyetin tefsirinde Beydâvî şunları kaydeder: "صَاقَاتٍ" demek, havada uçma sırasında kanatlarını açarak demektir. Zira kuşlar, kanatlarını açtıkları zaman kanatlarının ön kısmında yer alan büyük yeleklerini bir sıraya dizmiş olurlar. "بَيْضُنَ" kanatlarını kapatırlar demektir. Bu kanat kapatma olayı, hareket etmeye yardımcı olması için zaman zaman kanatlarını yanlarına vurduklarında meydana gelir. İşte bundan dolayı uçmada esas olanla arızı olanı ayırmak için Allah Teâlâ fiil sîgasını (يَبْضُنَ) tercih edip ismi fail (فَابْضَاتٍ) yerine kullanmıştır."<sup>67</sup> Yüzmede asıl olan kol ve bacakları uzatmak olduğu gibi uçmada da asıl olan kanatların açılmasıdır. İsm-i fail devamlılık ve çokluk ifade ettiği için, Yüce Allah asıl olanı (kanatların açılmasını) "صَاقَاتٍ" şeklinde ism-i fail kalıbı ile zikretti. Kanatları kapama işine gelince, kuş bunu, dinlenmek ve destek için, zaman zaman yapar. Dolayısıyla arızı olan bu

64 Daha geniş bilgi için bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*. (Hud, 11/98; Ankebut, 29/23; Kaf, 50/19; Kamer, 54/3 âyetlerinin tefsîri)

65 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, IV, 279.

66 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V, 40.

67 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V, 364-365.

durumu Yüce Allah, azlığından dolayı “يَقْبِضُنْ” şeklinde fiil lafzı ile zikretti. Buna göre kuşlar uçtuklarında kanatlarını sürekli açarlar. Ancak zaman zaman dinlenmek ve güç almak için kanatlarını kapatırlar.<sup>68</sup>

### Örnek: 3

إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ اللَّهِ يُسْتَهْزِئُ بِهِمْ “...Biz inananlarla sadece alay ediyoruz. Gerçekte Allah onlarla (münafıklarla) alay eder...” (Bakara, 2/14-15) Allah Teâlâ burada münafıkların sözünü aktarıırken ismi fail kalıbı (مُسْتَهْزِؤُنَ) kullandığı halde kendi sözünü muzari kipi (يُسْتَهْزِئُ) ile vermiştir. İlahi nazmın üslubundaki bu değişimin hikmetini Beydâvî şöyle açıklar: “Belki de, Yüce Allah’ın münafıkların sözlerine uyacak şekilde, “اللَّهُ مُسْتَهْزِءٌ بِهِمْ” dememesi istihzanın yavaş yavaş meydana geleceğini ve zaman zaman yenileneceğini ima etmek içindir.”<sup>69</sup>

## 2. Cümleler arasında değişiklik

Arap dilinde, isim cümlesinin isim cümlesi üzerine, fiil cümlesinin de fiil cümlesi üzerine atfedilmesi esastır. Ancak durum ve makam gerektirdiği takdirde bu kuralın dışına çıkılıp isim cümlesi fiil cümlesine, fiil cümlesi de isim cümlesine atfedilebilir. Bu kullanımın örneklerini Kur’ân-ı Kerîm’de de görmekteyiz. Beydâvî nazmı celildeki bu değişikliğin sözü güzelleştirmek, fasılalara riâyet etmek ve manâyı zenginleştirmek gibi gayelerle yapıldığını belirtir.

### Örnek: 1

وَيُنَجِّي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمِزَانٍ لَّا يَمَسُّهُمُ السُّوءُ وَلَا هُمْ يَنْزِفُونَ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَائِبُونَ “Allah, takva sahiplerini imanları sebebiyle kurtuluşa erdirir. Onlara hiçbir fenalık dokunmaz. Onlar mahzun da olmazlar. Allah her şeyin yaratanıdır. O, her şeye vekildir. Göklerin ve yerin anahtarları O’nundur. Allah’ın âyetlerini inkâr edenler var ya, işte onlar hüsrana uğrayanlardır.” (Zümer, 39/61-63). Nazmın zâhirin hilâfi-na gelişindeki belâği inceliği Beydâvî şu şekilde açıklar: “Nazmın değişik gelmesi, mü’minlerin kurtuluşunda esasın, Allah lutfu; kâfirlerin helak oluşlarında ise esas olanın, kendilerinin nefislerini zarara uğratmaları olduğunu bildirmek ve sonsuz keremi gereği, vaadi açıklamak, tehdidi ise;

68 Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 568-569.

69 Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, I, 179.

işaret yoluyla geçmek içindir.”<sup>70</sup>

Beydâvî'nin: “Nazmın, değişik gelmesi...” şeklindeki sözü, “Allah Teâlânın, “Allah takva sahiplerini imanları sebebiyle kurtuluşa erdirir” âyeti kerimesi fiil cümlesidir. “ Allah’ın âyetlerini inkâr edenler var ya, işte onlar hüsrana uğrayanlardır.” tarzındaki âyet ise, isim cümlesidir. Halbuki isim cümlesinin fiil cümlesi üzerine atıf yapılması caiz değildir” gibi bir itiraza cevaptır. Cevabın takriri şöyledir: Muktezâ-i zâhire göre olsaydı, âyet şöyle gelirdi: “ويهلك الكافرين; ve kâfirleri helak eder”. Fakat Yüce Allah nazmı iki nükteden ötürü Kur’ân’daki şekliyle zâhirin hilâfına getirmiştir.

Birinci nükte şudur: Takva sahiplerine verilen nimet Allah’ın lüt-fu ve rahmetiyledir. Kâfirlerin başına gelenler ise; kendi nefislerindedir. Zira kötülüğü seçmek sebebiyle bizatihi kendi nefislerine zarar verdiler. İkinci nüktenin özü de şöyledir: Allah Teâlâ sonsuz keremi gereği, takva sahiplerine vaadini açıkça belirtirken, kâfirlere olan va'idini (azap sözü-nü) kendi zatına isnat etmek şöyle dursun sadece tarizde bulunmuştur.<sup>71</sup>

Örnek: 2

“Allah’a kavuşacakları gün mü’minlere yönelik esenlik dileği “Selâm”dır. Allah, onlara bol bir mükâfat hazırlamıştır” (Ahzab, 33/44). Âyetin tefsîrinde Beydâvî şunları kaydeder: “Belki de nazmın değişmesi, âyet sonlarının tutması (fasıla) ve anlatılması en önemli olan şeyde mübalağa etmek içindir.”<sup>72</sup> Müfessirimiz bu ifadelerle şunu anlatmak istemiştir: “حَيِّئْتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامًا” cümlesi isim cümlesidir. Münasip olan isim cümlesinin isim cümlesine atfedilmesidir. Bu durumda devamındaki ifadenin “وَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا” şeklinde isim cümlesi olarak gelmesi gerekirdi. Ancak Allah Teâlâ “وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا” buyurarak fiil cümlesini isim cümlesine atfetmek suretiyle nazımda değişiklik yapmıştır. Bunun da iki nedeni olabilir. Birincisi fasılları gözetmektir. Çünkü ifade fiil cümlesi olarak gelince, öncesi ve sonrasındaki âyetlerin sonları ile uyum göstermiştir (أَصِيلًا/رَحِيمًا/كَرِيمًا/تَذِيرًا). Eğer “وَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا” şeklinde isim cümlesi olarak gelseydi bu ahenk kaybolurdu. İkincisi ve asıl önemli olanı, inananlara Ahirette karşılaşacakları mükâfatın vaat edildiği bu fiil cümlesinde, geçmiş zaman ifade eden mazi (أَعَدَّ; hazırladı) kipinin kullanılmasıdır. Çünkü bu ifade tarzı, o mükâfatın

70 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, V, 76.

71 Şeyhzâde, VII, 27.

72 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, IV, 379.

şimdiden hazır olup kendilerini beklediğini dile getirmektedir.<sup>73</sup>

### 3. Sayılar arasında değişiklik

Müfred yerine cemi, cemi yerine müfred kullanılması, rakamların alışılmışın dışında farklı bir formatta gelmesi gibi hususlar yüzünden nazmın değişmesidir. Müfessirimiz bazı âyetlerin tefsîrinde sayısal değişiklikler nedeniyle nazmın muktezâ-i zâhirin dışına çıkmasındaki edebî inceliklere temas eder ve bunun hikmetlerini açıklamaya çalışır.

#### Örnek: 1

إِنَّمَا وَدَّيْتُمْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا “Sizin dostunuz ancak Allahlardır, Resûlüdür, iman edenlerdir...” (Maide, 5/55). Âyette cemi olan “اولياء: evliya” kelimesinin yerine müfred olan “ولي: veli” kelimesinin kullanılmasındaki edebî inceliği Beydâvî şu şekilde açıklar: “Velilik (dostluk) Allah Teala’da asaleten mevcuttur. Hz. Peygamber ve müminlerde ise tebaen, yani ilâhi dostluğun sadece yansımından ibarettir. İşte bu duruma dikkat çekmek için Yüce Allah “اولياؤكم; dostlarınız” yerine “وددئكم; dostunuz” lafzını zikretmiştir.<sup>74</sup>

#### Örnek: 2

وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَن يَتَّخِذَهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler” (Bakara, 2/228). Âyetin tefsîrinde Beydâvî şu bilgileri verir: “Kıyas, “فروء” kelimesi yerine cemi killet olan (üçten ona delâlet eden) “أقراء” kelimesinin gelmesini gerektirir. (Çünkü “فروء” “ثلاثة” (üç) sayısından sonra geliyor). ). Ancak Araplar bu hususta geniş davranır, killet cemini kesret, kesret cemini de killet cemi yerine kullanırlar. Belki de hüküm hayız gören bütün kadınları içine aldığı için kesret (çokluk) manâsını içine almıştır. Bu itibarla kesret cemi olan “فروء” lafzının killet ifade eden “أقراء” kelimesinin yerine gelmesi güzel olmuştur.<sup>75</sup>

#### Örnek: 3

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا “And olsun ki biz Nuh’u kavmine gönderdik de o, aralarında, elli yılı müstesna olmak üzere, bin yıl (950 sene) kaldı” (Ankebut, 29/14). Muktezâ-i zâhire göre “950” sayısının iba-

73 İbn Temcîd, XV, 379; Ebû'l-Fazl el-Kureşî el-Kâzerûnî, *Hâşiyetü Tefsiri'l-Beydâvî*, thk, eş-Şeyh 'Abdülkadir 'İrfan el-Aşşâ' Hassûne, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), IV, 379.

74 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 339.

75 Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 515.



rede “تسع مئة و خمسين” ya da “خمسين و تسع مئة” şeklinde yer alması gerekirdi. Ancak nazım, “أَلْفَ سِنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ” şeklinde alışılmışın dışında bir üslupla getirilmiştir. Beydâvî üsluptaki bu değişimin sırrını şöyle açıklar: “Belki de Allah Teâlâ bu ibareyi (elli yılı müstesna olmak üzere, bin yıl) sayının tam olduğunu vurgulamak için seçmiştir. Çünkü “dokuz yüz elli” sayısı bazen, yaklaşık bin anlamında da kullanılır. Bir de “bin” sayısının zikredilmesiyle, dinleyiciye (Hz. Peygamber’e), Nuh Peygamber’in peygamberlik süresinin uzun bir süre olduğu anlatılmak isteniyor. Zira Nuh Peygamber’in peygamberlik müddetinin anlatılmasındaki esas gaye, Hz. Peygamber’i teselli etmek ve kâfirlerden çektiği eziyetlere karşı dimdik durmasını sağlamaktır.”<sup>76</sup>

#### Örnek: 4

“وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ” Andolsun ki siz son derece zayıfken Allah size Bedir’de yardım etmişti” (Ali İmran, 3/123). Âyette geçen “أَذِلَّةٌ; zayıflar” kelimesi cemi killet kalıbıdır. Bu kalıp üç-on arası sayıları ifade etmede kullanılır. Burada Bedir savaşına katılan Müslümanlarla ilgili olarak kullanılmıştır. Onların sayısı ise on’un üzerindeydi. Dolayısıyla muktezâ-i zâhire göre burada azlık ifade eden cemi killet kalıbının (أَذِلَّةٌ) değil de kesret ifade eden cemi kesret sîgasının (ذَلَالٌ) kullanılması gerekirdi. Fakat bu kullanımın dışına çıkmıştır. Beydâvî bu durumun gerekçesi olarak sunduğu nüktelyi şu şekilde İzâh eder: “أَذِلَّةٌ” deyip de “ذَلَالٌ” dememesi, zayıflıklarının yanı sıra azlıklarını da göstermek içindir. Zira onların durumları zayıf olduğu gibi, sayıları, binek ve silahları da az idi.”<sup>77</sup>

#### Sonuç

Beydâvî, Kur’ân-ı Kerîm’de kelamın mukteza-i zahirin dışına çıkarak beklenenden farklı gelişinin, lafzı ve manâyı zenginleştiren belâğî bir takım hikmetleri olduğuna inanmaktadır. Bundan dolayı ilâhî hitaptaki bu ani üslup değişiminin en belirgin olduğu iltifat sanatına genişçe yer vermiş, bu sanatın, muhatabı enerjik ve canlı tutmak, zihnini harekete geçirmek, duygularını coşturmak, konunun önemini kavratmak gibi gayelere yönelik olduğunu ifade etmiştir. Çeşitli âyetlerin tefsirinde bu sanatın incelikleri hakkında bilgiler vermiş, genellikle ilâhî hitabın üslubunun değişmesindeki belâğî nükteleri keşfedip açıklamaya çalışmıştır. Bazen, “gaibden muhataba”, “muhataptan gaibe dönülmüştür” ve benzeri ifade-

76 Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, IV, 310.

77 Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, II, 88.

ler kullanarak üslup değişikliğinin yönünü açıklarken, bazen de burada iltifât vardır demekle yetinmiştir. “*Telvin hitabı*” adını da verdiği “*iltifât*” lafzı yerine, zaman zaman bu kavramı çağrıştıran “*intikal*”, “*udul*” ve “*sarf*” kelimelerini de kullanmıştır.

Zâhir makamında zamir, zamir makamında ise zâhir ismin kullanılmasının edebî inceliklerini ortaya koymuştur. Nazmı celilin zâhirin hilâfına değişmesinin tesadüfi olmayıp, mutlaka muktezâ-i hâle uygun olarak farklı bir manâya delâlet ettiğini düşünmüş, bu düşüncesini de o veciz üslubuyla birçok ayetin tefsirinde eserine yansıtmıştır. Âyetlerdeki kelime ve ifade değişikliklerinin üzerinde titiz bir şekilde durmuş, kelimelerin birbirlerinin yerine kullanılmasının söze kattığı incelikleri edebî bir üslupla açıklamıştır. Bu tür âyetleri tefsîr ederken bazen, nazım/cümle dizaynı değişmiştir demekle yetinip hemen ardından bu değişimin hikmetlerini saymaya başlamış, bazen de nazımın aslında nasıl olması gerektiğini de takdir ederek söze başlayıp, akabinde değişikliklerin inceliklerini vermiştir. Bu değişikliklerin bazen fasılalara riayet etmek, ifadedeki monotonluğu kırmak, anlatıma canlılık kazandırmak gibi maksatlarla yapıldığını, bazen de eylemin önemine, büyüklüğüne, kesinliğine, ya da sürekliliğine dikkat çekmek, dinleyicinin ilgisini uyandırmak, olayı zihne yaklaştırmak amacına yönelik olduğunu belirtmiş, bu sayede Kur’ân’ın belâgatını, onun nazım ve üslûbunun sırrını keşfetmeye çalışmıştır.

## KAYNAKÇA

Akdemir, Hikmet, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, (İzmir: Nil Yayınları, 1999).

Altuntaş, Halil - Şahin Muzeffer, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, (Ankara: Diyânet Yayını, 2006).

Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl ve Me’ahu Hâşiyetu’l-Kâzerûnî*, I-V, thk, eş-Şeyh ‘Abdülkadir ‘İrfan el-‘Aşşâ’ Hassûne, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1416/1996).

Durmuş, İsmail, “İltifat”, *DİA*, XXII, 152-153.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah – Çelebi, Rabia, *Teshilu’l-Belâğâ*, (İzmir: 1997).

Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru’l-Belâğâ fi’l-Me’ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî’*, (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1999). İbn Temcîd, Muslihuddîn Mustafa b. İbrahim er-Rûmî, *Hâşiyetü’bni’t-Temcîd ‘ala Tefsîri’l-Kâdî’l-Beydâvî ve Me’ahu Hâşiyetü’l-Ko-*



nevî, I-XX, thk., Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001).

Kâzerûnî, Ebû'l-Fazl el-Kureşî el-Hatîb, *Hâşiyetü Tefsiri'l-Beydâvî*, I-V, thk, eş-Şeyh 'Abdülkadir 'İrfan el-'Aşşâ' Hassûne, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996).

Kazvînî, el-Hatîb Celâluddin Muhammed b. 'Abdirrahmân, *el-Îzâh fi 'Ulûmi'l-Belâğâ, el-Me'ânî el-Beyân el-Bedî'*, nşr., İbrahim Şemsüddîn, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003).

Konevî, 'İsamuddin İsmâ'il b. Muhammed, *Hâşiyetü'l-Konevî 'ala Tefsiri'l-İmamî'l-Beydâvî ve Me'ahu Hâşiyetü'bni't-Temcîd*, I-XX, thk., Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001).

Meydânî, 'Abdurrahmân Hasan Habenneke, *el-Belâğatu'l-Arabiyye, Üsûsühâ ve 'Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, I-II, (Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 1416/1996).

Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fi Ulumi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2009).

Saraç, M.A. Yekta, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, (İstanbul: Gökkuşbu, 2010).

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-'Ulûm*, (Bağdad: Matbaatu Dâri'r-Risale, 1402/1982).

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, nşr. Mustafa Dîb el- Buğâ, (Beyrut: 1996).

Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddîn Mustafa el-Kûceví (Kocaelili), *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdî'l-Beydâvî*, I-VIII, thk., Muhammed Abdülkadir Şahin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999).

Tabl, Hasan, *Üslûbü'l-İltifat fi'l-Belâgati'l-Kurâniyye*, (Kahire: Dârû'l-Fikri'l-'Arabi, 1998).

Teftâzânî, Sa'düddîn, *el-Mutavvel 'Ale't-Telhîs*, Seyyid Şerif Cürçânî Hâşiyesiyle, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007).

Turan, Abdülbâki, *Beydâvî'nin "Envârut-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil" İsimli Tefsirinde Kur'ân Belâğatı*, (Diyarbakır: 1995).

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâyiği Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, I-IV, thk., Muhammed Abdüsselam Şahin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995).





# Hanefi Usulünde Fasid Sayılan İstidlallerden İstifade İmkânı

Mustafa Çil\*

## Öz

Fıkıh usulü, kaynaklardan hüküm çıkarma metotlarını belirleme görevini yerine getirirken muhtemel metotları çeşitli bakımlardan değerlendirmekte ve onların geçerliliğine ilişkin kararlar vermektedir. Bu metotlardan Hanefi usulü tarafından geçersiz görülenlerinin incelenmesi, geçersiz görülme sebeplerinin tahlili ve bunlardan, mezhebin temel ilkeleri dışına çıkılmadan, hüküm çıkarmada ya da başka bir biçimde yararlanma imkânının araştırılması bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

*Anahtar Kelimeler:* Fıkıh usulü, Hanefi mezhebi, İstidlal, Mefhum-i muhalefet

## Abstract

**The Possibility of Beneficance from The Deducing Processes That Are Not Accepted in Hanafi School of Thought Jurisprudence**

Principles of Islamic Jurisprudence, in addition to its mission of determining the ruling methods from the Islamic sources, assesses the possible methods from various point of views and decides on their validity. The aim of this work is to review the methods that are not validated by Hanafi School of Thought Jurisprudence, analyses of the reasons for their invalidation, and possibility of benefiting from those in judging or in another purposes without violating the essential principles of the Hanafi School.

*Keywords:* Principles of Islamic Jurisprudence, Hanafi School of Thought, Deduction Process, Divergent Meaning

**Atıf :** , "Hanefi Usulünde Fasid Sayılan İstidlallerden İstifade İmkânı", KTÜİFD, c. 1, sy. 2, Güz/2014, s. 63 - 78.

---

\* Öğr. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, mustafa\_cil@hotmail.com

## Giriş

Fıkıh usulü, şer'i hükümlerin tafsili delillerden çıkarılmasını mümkün kılan kaideleri belirleyen ve icmali delilleri tanıtan bir ilimdir. Bu ilmin amacı, şer'i hükümlerin, şer'i delillerden nasıl ve ne şekilde çıkarılacağına öğretmektir.<sup>1</sup> Bu amacı gerçekleştirmek üzere belirlenen ve şer'i delillerle ispatlanıp sağlam temellere oturtulan külli nitelikteki kurallar, tafsili delilleri incelemesi sırasında müctehid tarafından dikkate alınır; tafsili delillerden bu kurallar sayesinde ve doğrultusunda cüz'i hükümler elde edilir.<sup>2</sup>

Müctehidin ulaştığı hükmün geçerliliği hükme ulaşmak için takip ettiği yolun güvenilirliğine; bu güvenilirlik ise söz konusu yolun fıkıh usulünde belirlenen esaslara uygun olmasına bağlıdır. Buna göre, usulde geçerli kabul edilmeyen bir yöntemle ulaşılan hüküm, kabul edilen bir yöntemle ulaşılan hükmün aksine olarak bir değer ifade etmeyecektir. Hükme ulaşmada takip edilmesi mümkün ve fakat usulde geçersiz sayılan yöntemle ya da böyle bir yöntemle hükme ulaşma çabasına fasid istidlal diyebiliriz.

Fıkıh usulü anlayışını kendi içinde tutarlı bir bütün halinde ortaya koyabilen bir fert ya da ekolün bazı istidlal türlerini geçerli, bazısını ise geçersiz sayması mümkün ve kabul edilebilir bir tutumdur. Bu değerlendirmeye örnek teşkil eden bir durum da, bazı istidlal türlerinin Hanefi usulünde fasid sayılması ve -mezhepteki bazı hüküm ve kabulleri savunma amaçlı kısmi istifadeler dışarıda tutulursa-<sup>3</sup> bu istidlallerden yararlan-

1 Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, 3. Basım (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 1996), s. 3, 4.

2 Zekiyyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev.: İbrahim Kâfi Dönmez, 2. Basım, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1996), s. 31.

3 Bu ifade ile, muhatabın bir açıklamasını veya itirazını reddetmek için kullanılan 'Bu sözü kabul etmek fasid olan bir istidlali geçerli saymayı gerektirir. Bu sebeple senin bu ifaden kabul edilemez.' biçimindeki değerlendirmeler kastedilmektedir. Mesela Hanefi usulündeki, şart edatı bulunduran bir ifadeye şart anlamı kaçınılmaz olarak vardır, kabulüne şöyle bir itiraz yöneltilmektedir: '... eğer kendilerinde (kölelerde) bir hayır görüyorsanız, onlarla hemen mükatebe yapın!' (24/Nûr 33) ayetinde şart edatı vardır. Fakat bu hakiki bir şart değildir. Ayet yaygın uygulamaya işaret etmektedir. Nitekim kendilerinde hayır görülmeyen kölelerle mükatebe yapmak da caizdir. Bu itiraza verilen cevap itirazın, mefhum-i muhalefetin bir çeşidi olan mefhum-i gayeyi kabul etme durumunda geçerli olabileceği; hâlbuki Allah teâlânın sözünün bundan (mefhum-i gayeden) münezzehe olduğu şeklindedir. Cevabı şu şekilde sunmak da mümkündür: Bu itirazın geçerliliği, mefhum-i gayenin geçerli bir istidlal olması du-

nılma yoluna gidilmemesidir.

Bu çalışmanın amacı, söz konusu istidlallerin Hanefi usulünde geçersiz sayılma nedenlerinin tespiti, tahlili ve bu şekilde ulaşılabilecek sonuçların değerlendirilmesiyle, bu istidlal yöntemlerinden mezhebin mevcut sistemi içinde, bir biçimde yararlanma imkânının varlığını araştırmaktır. Araştırmada ulaşılabilecek kanaatlerin tartışmaya açık olduğu şüphesizdir. Fakat bunların tartışmaya değer olabilmesi için bile öncelikle, birbiriyle de irtibatlı şu sorulara olumlu cevap verilmesi bir gerekliliktir: Genel olarak fıkıh usulünde, özel olarak da Hanefi usulünde var olandan farklı bir görüş ortaya koymak mümkün müdür, usulde fasid sayılan bir istidlal yöntemi geçerli hale getirilebilir mi ve istidlal için elverişli görülmeyen bir yöntemden başka bir şekilde yararlanılabilir mi?

Fıkıh usulü doktrininde aynı konudaki görüş farklılığı örneklerinin çokluğu ve hatta bu farklı görüşlerin karşıt görüş sahipleri ve üçüncü kişiler açısından değeri ve bağlayıcılığının bile tartışma konusu oluşu ilk soruya olumlu cevap verebilmenin delili olmaya yeterlidir.<sup>4</sup> İslam hukuk ekolleri birbirlerine göre fasid olan istidlalleri kullanıyor olmalarına karşın bir bütün olarak birbirlerini dalaletle itham etmemişler, istidlal yöntemlerinde farklılık bulunan çeşitli ekolleri 'hak' olarak kabul etmişlerdir. O halde bir ekolün belli bir istidlal yöntemini fasid saymasını, o istidlalin kendi usulüne uymadığı, mezhep içinde bu yöntemi kullanarak hüküm istinbatını tecviz etmediği şeklinde anlamak; buradan da bir başka ekolün bu yöntemi kendi sistemine uygun bulup kullanmasını ise nihai anlamda reddetmediği sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu durumda, nihai anlamda reddedilmeyen bir istidlal yöntemi birtakım düzenlemelerle mezhep sistemine uygun hale getirilebildiğinde fasid olma vasfından kurtulup

---

rumunda mümkün olur. Biz bu istidlal türünü geçersiz saydığımızdan bize bu itiraz yöneltilemez. İtirazdaki, kendilerinde hayır görülme de mükatebe yapmanın caiz oluşu ifadesine verilen cevap ise şöyledir: Bu ayetteki emir vücup değil nedb ifade eder ve kendilerinde hayır görülen kölelerle mükatebe yapmanın mendup olduğunu gösterir. Bu da, onların kendilerinde hayır görülmeyenleriyle mükatebe yapılabilmesi ile çelişmez. Örnek için bkz.: Abdüllatif b. Abdülazîz İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, tah.: Yahya Muhammed Ebu Bekir Abdülmübdî, 1. Basım, (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmi, 1431/2010), c. II, s. 532-533.

4 Bu sorunun detaylı cevabı ve usuldeki görüş farklılığı örnekleri için bkz.: İbrahim Kâfi Dönmez, "Usulde İctihad Mümkün mü?", *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı (25-27 Nisan '97)*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı yayınları, 1997), s. 243-250.

-bu mezhep açısından da- geçerli hale gelebilecektir. Bu, ikinci soruya da olumlu cevap verilebileceğini gösterir. Hanefi usulünde karşılaşılan bazı örnekler diğer soru için de olumlu cevap vermeyi mümkün kılar. Mesela, aks (yokluğu durumunda hükmün de bulunmadığı nitelik) özelliğine sahip olması bir vasfın illet olduğunun delili değildir. Fakat aks özelliğinin varlığı illet belirlemede o vasfın tercihi için bir gerekçedir.<sup>5</sup> Yani aks, illeti ispat etmeye elverişli değildir fakat tercih gerekçesi olmaya elverişlidir.

Bu aşamada istidlal kavramını tanıtıcı kısa bir açıklamayı takiben fasid sayılan istidlal yöntemlerine ilişkin değerlendirmelere geçilebilir.

### **İstidlal Kavramı ve Fasid İstidlaller**

İstidlal kelimesi, rehberlik etme, yol gösterme demek olan 'delalet' kökünden türemiş olup birinin rehberliğini isteme, delil arama, delile bakma, delil ikame etme gibi anlamlara gelmektedir. Farklı alanlarda terim olarak kullanılan istidlalin fıkıh usulündeki kullanımları da çeşitlilik göstermekle birlikte genel olarak, fakihin çözüm üretme metodunu veya mevcut çözümleri temellendirmesi faaliyetini ifade edecek şekilde kullanıldığı belirtilmektedir.<sup>6</sup> Konumuz açısından istidlal, nassa dayalı hüküm istinbatı faaliyeti sırasında başvurulmuş yöntemi ifade eden daha dar bir anlamı karşılamakta ve bu yöntem istinbat için elverişli bulunmadığında fasid olarak nitelendirilmektedir. Fasid istidlaller konusunun usul eserlerindeki takibi de istidlalin bu alanda, belirtilen dar anlamıyla kullanıldığını doğrulamaktadır. Burada şu hususa dikkat çekmek uygun olacaktır: Fasid denilebilecek pek çok istidlal türü ortaya koymak mümkündür. Bununla birlikte fasid istidlallerin sayısı sınırlıdır. Zira fasid diye nitelenen yöntemler ictihada ehil görülen en az bir müctehid tarafından muteber görülmektedir. Hiçbir müctehidin itibar etmediği bir yöntem fasid istidlal kapsamında bile incelenmeye değer olmayacaktır. Buna göre istidlalin fasid oluşu da onu kullananın değil -ki fasid olduğunu söyleyip kullanmak tutarsızlık göstergesidir- muhalifinin değerlendirmesi olacaktır. Yani istidlal yöntemini sahih ya da fasid saymak usulcünün işidir ve usulcü kendisini belli bir noktada konumlandırıp belli ilkelerle bağımlı

5 İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, II, 490.

6 Buna göre istidlal kavramının diğer alanlardaki kullanımları ile fıkıh usulündeki farklı kullanımları bu çalışmanın sınırları dışında kalmaktadır. İstidlalin anlam ve kullanım yelpazesi için bkz.: Abdülkuddûs Bingöl, Ferhat Koca, Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, 323-328.

gördükten sonra karşılaştığı istidlal türlerini bu konum ve ilkelere göre değerlendirmektedir. Çalışmamızın bu aşamasında, değerlendirmeyi Hanefi mezhebine göre yapan usulcülerin fasid saydığı başlıca istidlal yöntemleri ve bunlara dair bazı kanaatlere yer verilecektir.

1-Mefhum-i muhalefet: Mefhum-i muhalefet konusu fıkıh usulünde genellikle istinbat metotları bölümünde ‘manaya delaletin şekli bakımından lafız’ başlığı altında ele alınır. Usulcüler, kapsamındaki -iktizanın umumu olup olmadığı gibi- bazı detayları tartışmış olsalar da mantukun delaletini ve mefhumun muvafık olan delaletini kabul etmişler, mefhum-i muhalefet konusunda ise görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

Mefhum-i muhalefet sözün, mantukun hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birini taşıyaması sebebiyle meskût anı hakkında geçerli olmadığına delalet etmesidir.<sup>7</sup>

Mantukun hükmüne konan kayıtlar bakımından mefhum-i muhalefetin lakab, aded, sıfat, şart, gaye gibi çeşitleri vardır. Bu tür kayıtların beşer kelimasında olması durumunda mefhum-i muhalefete itibar edileceğinde ittifak varken, naslarda yer almaları durumunda konu tartışma alanı haline gelmektedir.

Hanefilere göre şariin sözündeki bütün maksatları kuşatmak mümkün olamayacağından, naslardaki kayıtların konuluş amacı tespit edilemediğinde kaydın, onun bulunmadığı yerde hükmün de olmadığını göstermek amacıyla konulduğu iddia edilemez. O konuda o nas bir şey söylemiyor kabul edilir ve hükme ulaşmak için başka deliller araştırılır. Cumhura göre ise naslardaki kayıtların bir amacı vardır. Müctehid herhangi bir nastaki kaydın hangi maksatla konulduğunu araştırdıktan sonra kaydın, hükmün bu kaydın bulunduğu durumlara tahsis edilmesi ve kaydın bulunmadığı durumlarda hükmün yok sayılması dışında bir maksadı olmadığını anlarsa artık onun nassı bu kayda göre yorumlaması, kaydın bulunmadığı yerde mefhum-i muhalefete göre amel etmesi gerekir.<sup>8</sup>

Mefhum-i muhalefeti hüccet sayanların da bu konuda oldukça titiz davrandığı ortadadır. Zira öncelikle naslardaki kayıtların muhtemel diğer sebeplerini araştırmakta neticede farklı bir sonuca ulaşamadıklarında ‘Bu kayıt, kaydın yokluğunda hükmün de olmadığını göstermek içindir.’

7 Şa’ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, s. 407.

8 Şa’ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, s. 411-412.

kanaatine ulaşmakta ve bunu yine de zanni bir delil kabul etmektedirler.

Cumhurun mefhum-i muhalefet ile ulaştıkları çoğu hükme Hanefiler başka yollarla ulaştıklarından<sup>9</sup> bu konudaki tartışmanın pratiğe yansımaları sınırlıdır. Bununla birlikte teorik olarak Cumhurun görüşü tercihe şayan görülmektedir.<sup>10</sup> Zira onlar naslardaki kayıtları ihmal etmemekte; istinbatta bir şekilde bunlardan yararlanma yoluna gitmektedirler.

Mefhum-i muhalefetin delaletinin zanni olduğu ve mefhum-i muhalefetle çıkarılan anlam için kesinlik iddiası bulunmadığı dikkate alındığında şariin maksatlarını kuşatmanın imkânsızlığı düşüncesinin bu tür delaleti kabul etmemek için güçlü bir gerekçe olmamasına<sup>11</sup> rağmen Hanefilerin, Cumhurun belirlediği şartlarla veya benzerleri ile bu delalet türünden yararlanma yoluna gitmemiş olmalarının sebepleri irdelenmelidir. Kanaatimizce bu, mezhebin iç tutarlılığını sağlama ve koruma amaçlı bir tercihtir. Mefhum-i muhalefetle amel edilmeyerek yok olanı delil saymama ve söylenmemiş olanla amel etmeme şeklinde ortaya çıkan ihtiyat ilkeleri ile bazı hükümlere yapılan temellendirmeler korunmak istenmiş olmalıdır.

Yok olanın delil olmaması, Hanefi mezhebindeki ilkelerden biridir. Hatta kimi zaman mezhebe bu kabulün ihlal edildiğine dair tenkitlerde bulunulabilmiştir.<sup>12</sup> Mefhum-i muhalefet, şariin söylediği ile değil de söylemediği ile istidlal olarak görüldüğünden<sup>13</sup> bu kabul ile uyumsuz bir görünüm arz etmektedir. Mezhepteki ihtiyat ilkesinin de söylemediği bir sözü şarie nispet etmekten kaçınmayı gerektireceği değerlendirilmiş olmalıdır. Hanefi usulünde bazı kabullerin temellendirilmesinde ve savunulmasında mefhum-i muhalefetin fasid sayılmakta oluşundan ya-

---

9 Ahirette ruyetullahın imkânının, “Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.” (83/Mutaffifin 15) ayetindeki ifadenin lakab mefhumu ile ispatı ve lakap mefhumunu kabul etmeyenlerin ruyetullahın ispatı için aynı ayeti farklı bir biçimde yorumlaması için bkz.: İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, II, 298.

10 Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 412.

11 Ferhat Koca, “Mefhum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII, 352.

12 Mesela Hanefilerin, aklını kullanma imkânının olmaması illetiyle kendisine veli tayini konusunda yaşı küçüğü akıl hastasına kıyas etmelerine bu gerekçe ile karşı çıkılmaktadır. Bkz.: İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, II, 428.

13 Bu gerekçe diğer bazı istidlallerin geçersiz sayılması için de kullanılmıştır. Mesela bkz.: Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsi, *el-Muharrer fi usûli'l-fıkh*, 1. Basım, (Beyrut, 1417/1996), c. I, s. 204-205, 206-207.

rarlanıldığına değinilmişti. Mefhum-i muhalefetin geçerli sayılması bu kabulleri temellendirmek ve savunmak için başka delil arayışını zorunlu kılacaktır. Yani, Hanefi usulcülere mefhum-i muhalefeti geçerli sayıp onun geçersizliği ile temellendirdikleri kabuller için başka deliller aramak ile Cumhurun mefhum-i muhalefet ile ulaştıkları hükümlere ulaşmak için farklı deliller aramak arasında tercih durumunda kalmış ve diğer ilkeleri ile de uyduğu için ikincisini tercih etmiş olmalıdırlar.

Mefhum-i muhalefetin kabulünün yok olanın delil olması anlamına gelip gelmeyeceği bir yana, Hanefi mezhebinde -açıkça ifade edilmese de- yok olanın delil olmaması kabulünün aşıldığına dair örnekler vardır.<sup>14</sup> Mefhum-i muhalefet konusunda bunun aşılma yoluna gidilmemesi buna ihtiyaç duyulmaması nedeniyle olmalıdır. Mezhepte, söylenmemiş olanla amel etmeme ilkesi ile uyşmadığı iddia edilen kabuller de vardır ve bunlar çeşitli yorumlarla aşılmaya çalışılmaktadır.<sup>15</sup> Mezhepteki ihtiyat ilkesi ise mefhum-i muhalefetin kabulü gerektiği doğrultusunda da kullanılabilir. Zira nastaki kayıtların başka bir amaçla konulduğunun tespit edilememesi durumunda bunları kullanım dışı bırakmak yerine bu vasıfların yokluğunda hükmün de olmadığını göstermek için konulmuş olabileceğini değerlendirmek de ihtiyatın bir gereğidir. Kaldı ki bu vasıfların bazıları müessir vasıf görülerek hükmün illeti makamına konulmuş<sup>16</sup> ve aslında mezhepte bir biçimde bunlardan yararlanılmıştır.

Mefhum-i muhalefetin özünden kaynaklanan bir geçersizliğin bulunmadığı, bu istidlali geçersiz sayma gerekçelerinin aşılabildiği; dolayısıyla kendisiyle ulaşılan sonuçlar için 'caizdir', 'beis yoktur' gibi ihtiyat içeren ifadeler<sup>17</sup> kullanmak şartıyla mefhum-i muhalefetten bir istidlal yöntemi olarak yararlanılabileceğini söylemek mümkündür.

14 'Yokluk' ile 'yok' arasında ayırım yapmakla ve 'yok'un bir 'şey' olabileceğini belirtmekle bir itirazı aşma çabası için bkz.: İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, II, 428-429.

15 Mesela emrin, ziddına delaletini kabul etmeyenler, 'Zıt, söylenmemiş olan bir şeydir ve sükut bir şeyi vacip kılmaz.' demektedirler. Bu itiraz ve itirazı aşma çabası için bkz.: es-Serahsi, *el-Muharrer fî usûli'l-fıkh*, I, 68-69.

16 es-Serahsî, *el-Muharrer fî Usûli'l Fıkh*, I, 193-194.

17 Hanefilerin, icihadla ulaştıkları bazı sonuçlar için kesin hüküm belirten ifadeler yerine ihtiyat içeren ifadeler kullandığı tespiti ve örnek ihtiyat ifadeleri için bkz.: Beşir Gözübenli, "İslam Hukukunda İstihsânen Meşru Görülen Borç İlişkilerine Dair Bazı Mülâhazalar", *İslami İlimlerde Metodoloji /Usûl Meselesi 2*, (İstanbul, 2009), s. 193-194.

2- Mutlakın Mukayyede Hamli: Vaz' olunduğu mana bakımından lafzı kısımlandırılan usulcüler mutlak ile mukayyedi de genellikle, bu kısımlardan saydıkları has bahsinde incelemektedirler.

Gayr-ı muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtladığına dair delil bulunmayan lafza mutlak; aynı tür lafzın herhangi bir sıfatla kayıtladığına dair delil bulunana da mukayyed denir.

Aynı durumla ilgili olmayan mutlak ve mukayyetle buldukları hal üzere amel edilmesinin gerekeceği tabiidir. Mutlak ve mukayyedin aynı konuyla ilgili olabileceği durumlar için ise beşli bir taksim yapılmış olup, iki nasta hüküm ve sebep bir olup ıtlak ve takyit sebepte değil de hükümde ise mutlakın mukayyede hamledileceği; iki nasta hükümler ve sebepler farklı veya sebep aynı hükümler farklı ise mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği ittifakla kabul edilmiştir. Hüküm ve sebep aynı olduğu halde ıtlak ve takyit hükümde değil de sebepte ise veya iki nasta hükümler aynı iken sebepler farklı ise Cumhura göre bu iki durumda da haml gereklidir. Hanefilere göre ise bu iki durumda mutlak mukayyede hamledilemez. Böyle bir haml ile hüküm elde etme işi fasit bir istidlaldir. Her iki nasla kendi alanlarında ayrı ayrı amel edilmelidir. Bu durumda haml yapmak nassa rağmen kıyasa başvurup nistan anlaşılardan farklı bir hükme ulaşmak gibidir. Bu da caiz görülemez. Cumhur ise bu durumdaki kayıtları 'şart' gibi değerlendirir ve 'hüküm bu şartla geçerlidir' tarzında bir yaklaşım ortaya koyar.<sup>18</sup>

Konu hakkındaki ihtilafın pratik sonuçları, keffaret olarak azad edilecek kölede mümin olma şartı, kişinin velayeti altında bulunan gayr-i müslim için fitir sadakası vermesinin gerekli olması, şufa hakkının tanınmasında yol birliğinin aranması gibi örneklerde kendini gösterir.

Kanaatimizce mutlakın mukayyede hamli konusu öncelikle genel olarak değerlendirilmeli, böyle bir zorunluluk olup olmadığı ortaya konulmalıdır. Konu hakkındaki değerlendirmeler için bu gereklidir. İhtilafa mevcut haliyle bakıldığında ise bazı tartışmalı noktalarda haml yapmanın mükelleflere genişlik sağladığı görülmektedir. Bazı örneklerde ise

---

18 Ebü'l-Berekât Hâfızüddin en-Nesefi, *Menârü'l-envâr*, (İstanbul, 1326 h.), s. 13-14; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2. Basım, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi yayınları, 1955), c. I, s. 104; Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, s. 319-326.



haml yapmak maslahata daha uygun olabilmektedir.

Mutlakın mukayyede hamlinin Hanefi usulünde fasit sayılan kısımlarında hamlin zorunlu olmadığı fakat haml ile dinin muteber saydığı maslahatlara uygun bir hükme ulaşılabilecek ve haml başkasının hakkını ortadan kaldırmaksızın bir genişlik sağlayacaksa bu durumda mutlakın mukayyede hamledilmiş hali ile amel etmenin müstahap olacağını söylemek mümkündür. Mesela, 'Zihar keffareti olarak kafir bir köle azad edilebilir, fakat mümin bir köle azad edilmesi müstahaptır.' denilebilir. Nitekim Hanefi fıkında mezhebin kuralları üzere sabit olmadığı halde diğer mezheplerde bulunduğu için ihtilaftan çıkma amacı ile gerekçelendirilerek müstahap sayılan hükümler bulunmaktadır.<sup>19</sup>

3- Ammı Sebebine Tahsis: Nüzul/vürud sebebi bulunan âm bir lafzın cevap olabilecek miktarı aşması durumunda bu sebebe hasredilmesinin gerekli olup olmadığı usulcüler arasında tartışılmıştır. Mesela, bir yemeğe davet edilen kişinin 'bugün yemek yersem...' diye başlayarak yaptığı bir yemin o yemekle ilgili midir, yoksa o günün herhangi bir vaktinde başka bir yemek yemesi halinde de yemini bozulacak mıdır? Ammı sebebine tahsis edenlere göre yemin o yemekle ilgilidir. Böyle bir tahsisi fasid sayanlara göre ise o gün yenilecek herhangi bir yemek yemini bozacaktır. Hanefilere göre burada hâlin delaletine itibar edilemez. Çünkü mantuk delaletten daha güçlüdür ve mantuka riayet delalete riayetden öncelikli olmaktadır.<sup>20</sup> Böyle bir hasr doğru değildir. Yani ammı sebebine tahsis fasid istidlallerdendir. Şafii ve Malikilere göre ise âm sebebine tahsis edilmelidir. Aksi halde tahsis ile ammin bazı fertleri dışarıda bırakılabileceği gibi nassın nüzul/vürud sebebinin dışarıda bırakılması da mümkün olabilir ki bu durumda o sebebin varlığının da bir anlamı ve değeri kalmaz.<sup>21</sup>

Bu tartışmanın özü, belli bir sebep üzere varid olan nastaki umum ifadesinin bu sebebin benzeri durumları da kapsayıp kapsamayacağıdır. Âm lafzın sebebe has kılınamayacağını kabul eden Hanefilerin, lafzı se-

19 Mesela cenaze yıkayan ve taşıyanın, deve eti yiyenin abdest almalarının müstahap; teyemmümlünün her farz namaz için teyemmümünü yenilemesinin evla görülmesi böyledir. Bkz.: Hasen b. Ammâr eş-Şürünbülâli, *Merâki'l-felâh şerh-i Nûri'l-îzâh* (Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvi, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'ala Merâki'l-felâh şerh-i Nûri'l-îzâh* ile birlikte), 2. Basım, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2009), s. 84, 85, 125.

20 İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, I, 312.

21 Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 103.

bebe has kılarak delillendirme yapmayı fasid istidlal saymalarının izahı zordur. Nas, o sebep üzere gelmişse öncelikle onunla ilgili olduğu kesindir. Nassın hükmünü teşmil etmemeye fasid istidlal denilmemelidir. Belki mihatabın bu tür teşmil ile hüküm elde etmeye fasid istidlal demesi daha anlamlı olabilir. Çünkü âm sebebine tahsis edilmediğinde, nastan, nassın vürud sebebine benzer durumlar için hüküm istinbatı yapılabilmektedir ve muhatap böyle bir istinbatı geçersiz olarak niteleyebilir.

İslami ilimler sahasında sebebin hususiliğinin hükmün umumiliğine engel olmayacağı genel kabul görmüş bir kuraldır. Aksi bir kabul, sınırsız olaylara sınırlı naslarla çözüm bulma çabasını menfi anlamda ciddi bir biçimde etkileyecek; hukukun işlerlik, devamlılık ve geçerlilik iddiasını sürdürmesini zorlaştıracaktır.

Muteber başka delillerle, bazı durumların ammın kapsamı dışına çıkarılabileceğini Hanefiler de kabul etmektedir. Ayrıca muhaliflerin 'nüzul/vürud sebebi de tahsisle dışarıda bırakılabilir' endişesine de gerek yoktur. Zira nüzul/vürud sebebi o hükmün verilebileceği en uygun durum demektir ve o durum için verilen hükmü kaldırmak neshle mümkün olabilir ki neshin Hz. Peygamber (s.a.)'in vefatından sonra imkânsız olduğu malumdur.

Bu tartışmada -isimlendirme ile ilgili husus dışında- Hanefi yaklaşımının tercih edilmesi uygundur. Muhaliflerinin ammı sebebine hasrederek hüküm elde etmeleri değilse de 'amm lafız sebebi dışında kullanılamaz' denilebilecek yaklaşımları fasid bir anlayış olarak görülebilir. Bununla birlikte hukuki istikrarı olumsuz etkilemediği ve hukuki anlamda başkalarını ilgilendirir tarzda yargı alanına taşınmadığı sürece kişinin kullandığı âm ifadelerin sonucu bakımından kendi niyetine göre hareket edebileceği yani diyaneten kişinin kendi kullandığı ammı sebebine tahsis edebileceğini de kabul etmek gerekir.

4- Ammı Mütেকellimin Maksadına Tahsis: Bu istidlal, mütেকellimin sözü âm kipiyle söylenmiş olsa bile lafzın muktezasına bakmayıp hükmü yalnız mütেকellimin o sözden maksadı olan şeye has kılmak ve mütেকellimin maksadı olmayan yerlerde sözün hükmünü icra etmemektir. Hanefiler bu duruma da fasid istidlal demektedirler. Onlara göre böyle bir tutum nassın muktezasını iptal etmek demektir. Ammı mütেকellimin maksadına tahsis eden Şafiilere göre ise böyle bir amm aslında has gibidir. Lafzın an-

lamı mütekellimin maksadı dışına taşırılamaz.<sup>22</sup>

Bu istidlal bir önceki ile benzerlik gösterdiğinden oradaki değerlendirmeler burası için de geçerlidir. Fakat burada mütekellimin maksadının belli durumlarla sınırlı olabilme ihtimali daha dikkatle araştırılmalı, bu araştırma sonuçlarının elvermesi halinde istidlalde bulunulmalıdır. Başka bir anlatımla bu kısımda âm lafzın mütekellimin maksadına tahsis ihtimali nüzul/vürud sebebine tahsisindeki ihtimalden daha kuvvetli görünmektedir.

5- Yakınlıkla İstidlal: Birden çok kelime veya cümlenin atıf yoluyla birbirine bağlı olduğu durumlarda hükümlerinin de aynı olacağı kabulü ile hükme varmaya yakınlıkla istidlal denir.

Şafiilere göre bu tür istidlal muteberdir ve matufa, matufun aleyhin hükmü verilir. Mesela, '*Namaz kılnız ve zekât veriniz.*' (2/Bakara 110) ayetinde zekât vermek namaz kılmaya atfedildiği için zekât ile namaz aynı hükümdedir. Ve mesela bir çocuğa namaz kılmak farz olmadığı için zekât vermek de farz değildir. Hanefilere göre bu şekilde bir istidlal fasiddir. Hanefi usulcüler kelimelerin birbirine atfedilerek bir yargıya bağlanması ile farklı yargı ifade eden cümlelerin birbirine atfedilmesi arasında ayırım yapmışlar ve birincideki kelimeler aynı hükme tabi iseler de ikincideki cümleler aynı hükme tabi olmayıp müstakil gibidirler, demişlerdir.<sup>23</sup>

Farklı yargılar içerse de ifadelerin aynı cümlede toplanmasının hüküm istinbatında hiç dikkate alınmayacağını söyleyebilmek için ciddi gerekçelere ihtiyaç vardır. Kanaatimizce aynı cümledeki farklı yargılardan edinilen hükümlerin bağlayıcılıkta eşit olup olmadığı tümevarımla tespit edilmeye çalışılmalı ve çıkan sonuca göre kural denilebilecek bir kanaat oluşturulmalıdır. Ayrıca yakınlıkla istidlal ile elde edilecek teklifi hükümlerin bağlayıcılık bakımından eşit olduğu sonucuna ulaşılsa bile bu durumun, hükümlerin sebep, şart ve benzeri yönlerden de eşit veya benzer olmasını gerektirdiği sonucu çıkarılmamalıdır.

Bize göre ayrıca, yakın olarak verilen ifadelerden, hükmü karinelerle sabit olanı hükmü karinelerle değil de genel kabul üzere belirlenecek olan diğerinin hükmünü belirlemede dikkate alınabilir. Bu anlamda ilk

22 Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 104; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 199.

23 Hayreddin Karaman, *Fıkıh Usûlü*, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982), s. 112; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 237-238.

hüküm diğerini teklifi hükümler kategorisinde kendine bir kademe daha yaklaştırıcı bir karine olarak görülebilir. Mesela birlikte verilen iki emirden birinin ibaha için olduğu belirlenir diğerinin delaleti belirlenemediğinden -genel kabul üzere- vücup ifade ettiği sonucuna varılırsa ilk emir ikinci emrin vücupa değil de nedbe delalet ettiğine dair bir karine olabilir. Aynı şekilde ibaha için olan bir emir yakınındaki bir nehyin tahrir için değil kerahet için olduğunu gösteren bir karine olarak değerlendirilebilir. Fakat bu tür ifadelerin hükümlerinin ayrı ayrı belirlenmesinin asıl olduğu, bizim önerimizin birbirine yakın olarak zikredilen ifadelerden birinin hükmünü tespit edici başka karine bulunmadığı durumda geçerli olabileceği bilinmelidir.<sup>24</sup> Böyle bir kabul, -doğru bulunmasa bile- sahibini usuldeki mevcut görüşler dairesi dışına çıkarmaz. Bu durumda kişi, karine bulunmadığında emrin nedbe, nehyin ise kerahete delalet ettiği görüşlerine katılmış gibi olur.

6- Topluluğa muzaf olarak kullanılan çoğul kelimenin çoğul haliyle topluluktaki her bir kişi için geçerli olduğu şeklindeki istidlal de fasit istidlaller arasında sayılır.<sup>25</sup> Buna göre mesela 'Çocuklarımın iki çocuğu olursa kurban kesmek üzerime borç olsun.' diyen birisinin kurban kesmesinin gerekli olması için her bir çocuğunun iki çocuğu olması gerektiği şeklindeki istidlal fasiddir. Verilen örnek üzerinden devam edersek, sahih sayılan istidlale göre adakta bulunanın toplam iki torunu olması halinde kurban kesmesi gerekli olacaktır.

Bu istidlalin uygulanabileceği bir kullanımda, dava konusu olmadıkça kişinin kendi niyetine göre hareket etmesi mümkün olabilirse de dava konusu olması durumunda ifade için seçilen dilin yapısı ve ifadenin örfteki kullanımı gibi karinelerle oluşacak kanaate göre hüküm verilmesi

24 Buna göre 'Yiyin, için fakat israf etmeyin.' (7/Araf 31) ayetinde mal ve imkânların gereksiz yere harcanması anlamıyla israf yasağı bulunmasına rağmen kişinin kendi mülkiyetindeki su veya nehir suyu ile abdest alırken israfta bulunmasının tahririme mekruh; vakfedilmiş su ile kamuya ait kurumlardaki suları israfının ise haram oluşunu (et-Tahtâvi, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'ala Merâki'l-felâh şerh-i Nûri'l-îzâh*, 80) önerimiz doğrultusunda şöyle temellendirebiliriz: Bu ayette yeme ve içme emirleri ile israf yasağı birlikte verilmiştir. Yeme ve içme emirlerinin ibahaya delalet ettiği karinelerle sabittir. İsrâf yasağı ise aksine bir karine bulunmadığında haram oluşa delalet eder. Burada ibaha ifade eden emir mukarin olduğu nehy için bir karine olmakta ve onu kendine bir derece yaklaştırarak tahrir değil kerahet ifade ettiğini göstermektedir. Vakıf ve kamu mallarındaki israf ise bunların korunmasına dair özel delillerle güçlenerek tahrir derecesine çıkarılmaktadır.

25 Nesefi, *Menârü'l-envâr*, s. 14.

uygun olabilir. Bu da burada fasid sayılan istidlal yöntemi ile karar vermesi yani onu geçerli saymayı gerekli kılabilir.

7- Fasid sayılan istidlallerden biri de bir şeyi emretmenin onun zıddının haram olma şeklinde nehyini; bir şeyi nehyetmenin de onun zıddının vacip olma şeklinde emrini gerektireceği görüşüdür. Bu istidlali fasid sayanlara göre ise bir şeyi emretmek zıddının mekruh; nehyetmek ise zıddının müekked sünnet sayılmasını gerektirir.

Bu konu, emrin fevre veya terahiye delaleti ile ilgili kabullerle irtibatlıdır. Emrin fevre delalet ettiğini kabul eden Cessas (ö. 370/981)'a göre emredilen hususun zıddı her durumda haramdır.<sup>26</sup> Emrin terahiye delalet ettiğini kabul edenlere göre ise emredilen hususun vaktini geçirmeyecek biçimde tehir etme şeklindeki zıddı haram değil mekruhtur; vaktini geçirecek şekilde geciktirmede de haramlık emirle değil, emredilen hususu yapmama ile ilişkilidir.<sup>27</sup> Bir diğer temellendirme de şöyledir: Bir şeyin kendisi zıddına delalet etmez. Zıddı hakkındaki hüküm zarureten verilir. Zarurette de en alt sınır alınacağından emredilen şeyin en alt zıddı kerahet, nehyedilen şeyin en alt zıddı da sünnet olacaktır.<sup>28</sup> Bu temellendirme, nehyin zıddının müekked sünnet oluşunu da açıklamaktadır. Bu tartışma, belirtildiği üzere başka tartışmaların sonucu şeklinde ortaya çıkmıştır ve pratiğe yansımaları sınırlıdır. Bu istidlali fasid sayanların bazı konularda farklı yorumlarla, -geçerli kabul etmedikleri halde- bu istidlal ile ulaşılan sonuç paralelinde görüşlere ulaştıkları da görülmektedir. Mesela Ebu Yusuf emrin zıddının keraheti gerektirdiği kabulü üzere necis bir yere secde etmenin namazı bozmayacağı, secde temiz bir yer üzerinde tekrarlanırsa namazın geçerli olacağı görüşündedir ve bu kendi kabulüne uygundur. Fakat bu görüş secde edilen yerin kişinin elbisesi hükmünde olduğu değerlendirmesi ile kabul edilmemiş, bu durumda namazın bozulacağı sonucuna varılmıştır<sup>29</sup> ki fasid sayılan istidlalin geçerli sayılması da aynı sonucu vermektedir.

Hanefi mezhebinde fasid sayılan istidlallerin bütün Hanefi usulcü-

26 Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, 2. Basım, (Küveyt 1414 / 1994), c. II, s. 164; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, I, 315-316.

27 İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, I, 312.

28 Ahmed b. Ebû Saîd b. Ubeydullah Civen, *Şerhü nûri'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), c. I, s. 442-443.

29 Nesefî, *Menârü'l-envâr*, s. 14.

leri tarafından fasid görüldüğü söylenemez. Nitekim Abdullah es-Selci (ö. 267) mefhum-i adedi kabul etmektedir. Züfer, ammin sebebine tahsisini kabul edenler arasındadır. Topluluğa muzaf olarak kullanılan çoğul kelimenin çoğul haliyle topluluktaki her bir kişi için geçerli olduğu şeklindeki istidlal de kendisine nispet edilmektedir. İhtilaflı durumda mutlakin mukayyede hamlini gerekli gören Hanefi usulcüler bulunmaktadır. Bir şeyi emretmenin onun zıddının haram olma şeklinde nehyini; bir şeyi nehyetmenin de onun zıddının vacip olma şeklinde emrini gerektireceği görüşüne sahip olan Cessas da bir Hanefi usulcüsüdür.<sup>30</sup>

### Sonuç

Hanefi usulünde fasid sayılan istidlallerin bazıları bu mezhebe müntesip alimler tarafından ortaya konulup kullanılmış; bir kısmının ise geçerli sayanları arasında bazı Hanefi usulcüler de bulunabilmiştir. Dolayısıyla bu özellikteki bir istidlali geçerli sayıp mevcut haliyle ondan yararlanmakla dahi mezhep dışına çıkıldığı iddia olunamaz. Fakat bu tür istidlaller bazı katkı ve değerlendirmelerle mezhepteki yaygın kanat açısından da benimsenebilecek ya da hoş görülebilecek böylelikle de kendilerinden yararlanma imkân ve sahası genişleyebilecek bir duruma getirilebilmektedir. Bu şekilde, farklı görüşlerin buluşabileceği bazı noktalar da belirlenmiş olabilecektir. Belirtilen hususların teminine mütevazı bir katkı sunma amaçlı bu çalışmanın bazı tespit ve önerileri olarak şunları zikredebiliriz:

Hanefi mezhebinde fasid sayılan istidlallerden mefumu'l muhalefetin bazı çeşitleriyle belli şartlarda, geçerli birer istidlal yöntemi olarak istifade edilmesi ve bunun mezhebin genel kabulleri içinde izahı mümkündür. Mutlakın mukayyede haml biçimlerinin ihtilaflı olanlarında, haml gerekli olmamakla birlikte; haml sonucu dinin gözettiği maslahatlarla daha uyumlu hükümlere ulaşılabilirdi durumlarda mutlakin mukayyede hamledilmiş hali üzere amel edilmesi tercih edilmelidir. Ammin, sebebine tahsisi geniş anlamda hüküm istinbatı imkânının sınırlandırılmasına, dar çerçevede ise bir kısım kazai anlaşmazlıklara sebep olabilir. Bununla birlikte böyle bir ammin öncelikle sebebi ile ilgili olduğu ve sebebi bakımından geçerli olduğu kabul edilmelidir. Ammi mütekellimin maksadına tahsis de böyledir. Bu ikisinde başkasının hakkını ihlal etmediği sürece kişi

30 İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, I, 296, 304, 313,

kendi niyetine itibar edebilir. Yakınlıkla istidlal mutlak anlamda yanıltıcı sonuçlar verebilir. Fakat yakınlık, hükmü genel kurallara göre belirlenme durumundaki hususların hükümlerini tespitinde bir karine olarak dikkate alınabilir. Topluluğa muzaf olarak kullanılan çoğul kelimenin nasıl değerlendirileceği ilgili karineler yardımıyla belirlenmelidir. Emrin ve nehyin zıtlarının hükmü ile ilgili görüşler usuldeki diğer bazı kabullere bağlı biçimde şekillenmiş olup ilintili olduğu füru örneklerinde hükme dair genel algıya etkileri oldukça sınırlıdır.

### KAYNAKÇA

Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, 3. Basım, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 1996).

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 2. Basım, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi yayınları, 1955).

Bingöl. Abdülkuddûs; Koca, Ferhat; Yavuz, Yusuf Şevki, "İstidlal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, 323-328.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî, 2. Basım, (Küveyt, 1414 / 1994).

Civen, Ahmed b. Ebû Saîd b. Ubeydullah, *Şerhu nûri'l-envâr fi şerhi'l-Menâr*, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, tsz.).

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Usulde İctihad Mümkün mü?", *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı (25-27 Nisan '97)*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı yayınları, 1997).

Gözübenli, Beşir, "İslam Hukukunda İstihsânen Meşru Görülen Borç İlişkilerine Dair Bazı Mülâhazalar", *İslami İlimlerde Metodoloji /Usûl Meselesi 2*, (İstanbul, 2009).

İbn Melek, Abdüllatif b. Abdülazîz, *Şerhu'l-Menâr*, tah.: Yahya Muhammed Ebu Bekir Abdülmübdî, 1. Basım, (Kahire: Darü'l-Kitabi'l-İslami, 1431/2010).

Karaman, Hayreddin, *Fıkıh Usûlü*, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982).

Koca, Ferhat, "Mefhum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII, 350-353.

Nesefi, Ebü'l-Berekât Hâfızüddin, *Menârü'l-envâr*, (İstanbul, 1326 h.).

Serahsi, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Muharrer fi usûli'l fikh*, 1. Ba-

Mustafa il

sım, (Beyrut, 1417/1996).

Şa'ban, Zekıyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, çev.: İbrahim Kâfi Dönmez, 2. Basım, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1996).

Şürübülâli, Hasen b. Ammâr, *Merâki'l-felâh şerh-i Nûri'l-îzâh*, 2. Basım, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009).

Tahtâvi, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü't-Tahtâvi 'ala Merâki'l-felâh şerh-i Nûri'l-îzâh*, 2. Basım, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009).





# Ma'rife'nin Fıkhu'l-Hadîs Bölümünün Tercüme ve Tahlîli

Selim Demirci\*

## Öz

Günümüzde, hadîs usûlünün hadîslerin anlaşılması konusundaki imkânları tartışılmaya devam etmektedir. Bu çerçevede hadîs usûlcülerine, sadece rivâyet usûlüyle ilgilendikleri fakat hadîslerin yorumu ve anlaşılması konusunda yeterli bir usûl geliştiremedikleri, nitekim usûl eserlerinde de bu durumun görülebileceği şeklinde eleştiriler yöneltilmektedir. Halbuki elde mevcut ilk hadîs usûlü eserlerinden sayılan Hâkim en-Nisâbü'rî'nin Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs'i incelendiğinde hadîslerin anlaşılması meselesiyle doğrudan alakalı olarak fıkhu'l-hadîs konusu dikkat çekmektedir. Hâkim mezkûr eserin yirminci bölümü olarak müstakil bir başlık altında yirmi üç fakih muhaddisin bu sahada ehil olduğunu örnekler üzerinden ortaya koymaya çalışmaktadır. Erken dönem usûl eserleri içinde ilk defa Ma'rife'de bulunması sebebiyle, söz konusu bölümün tercüme edilerek içerdiği örneklerin değerlendirilmesinin, usûlcü muhaddislerin konuya bakışını ortaya koymada katkı sağlayacağı düşüncesiyle bu makaleyi kaleme almayı uygun gördük.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkhu'l-hadîs, Hâkim, Ma'rife, Hadîslerin anlaşılması ve yorumlanması.

## Abstract

### The Section Of 'Fiqh Al Hadith' in Marifa: A Translation And Analysis

The facilities which hadith methodology offers regarding the understanding of the hadiths have been currently debated. In this respect, hadith methodologists have been criticized for dealing with the methodology of the transmission (riwayah) only and failing to develop an adequate methodology to understand and comment the hadith itself (matn) referring to what has been done in their methodology works. When looked at Hâkim al Nisaburi's Marifah, one of the first hadith methodology sources available today, the issue of fiqh al hadith (the comprehension of hadith), which is dealt with in its twentieth section separately, would deserve consideration with regard to the abovementioned criticisms. In that section, Hâkim examined twenty three are jurist (fakih) muhaddiths through instances to manifest that they are adept at fiqh al hadith. The mentioned section, which has a distinct character since seen only in Marifa among other early methodology works will

---

\* Öğr. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, selim-demirci1453@gmail.com

Selim Demirci

be translated into Turkish. Following translation, an evaluation of the section through instances may contribute to the disclosure of the methodologist muhaddiths' points of view to the matter.

**Key Words:** *Fiqh al-hadith, Hâkim, Ma'rifa, Understanding and Interpretation of the hadiths.*

**Atıf:** Selim Demirci, "Ma'rife' nin Fıkhu'l-Hadîs Bölümünün Tercüme ve Tahlîli" KTÜİFD, c. 1, sy. 2, Güz/2014, s. 79 - 114.



## Giriş

İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnetin anlaşılması ve yorumlanmasında kullanılan anahtar kelimelerden biri de *fıkıh* kavramıdır.<sup>1</sup> Fıkıh, "bilmek ve anlamak" diye özetlenebilecek temel anlamlarının yanında, "görünenden görünmeyene ulaşma"<sup>2</sup> şeklindeki anlama faaliyeti ifade eder. Herhangi bir şeyin fıkhı "onun felsefesi, anlamı ve üzerinde yürüdüğü temel kuralları ile ilgili her şeyi" ifade etmektedir.<sup>3</sup>

İnce anlayış ve kavrayışın öne çıktığı "fıkıh" kavramı ile Hz. Peygamber'e izafe edilen söz, fiil, takrir, ahlak ve yaratılış ile ilgili hususların tümünü ifade eden "hadîs"<sup>4</sup> kelimelerinin terkibinden oluşan *fıkhu'l-hadîs*; "genel manada hadîsleri anlamayı, hadîslerden hareketle Hz. Peygamber'in gâye ve maksadını kavramayı konu edinen" ilim dalıdır.<sup>5</sup> Ayrıca "hadîs metninin içerdiği mânâlar ve bunların hakkıyla anlaşılması",<sup>6</sup> "rivâyet ile dirâyetin cem'i", "hadîslerin künhüne vâkıf olmak veya murâd-ı nebevî'yi tespit etmek"<sup>7</sup> şeklinde de tarif edilen *fıkhu'l-hadîs*'in; *dirâyetü'l-hadîs*,<sup>8</sup> *ilmu te'vil-i akvâli'n-nebî*, *ilmu esrari'l-hadîs* terimleri ile yakın anlamlı olduğu görülmektedir.<sup>9</sup> Konuyla ilgili bir çalışma yapan Ömer Özpınar *fıkhu'l-hadîs*'i bu tanımları da ihtivâ edecek şekilde şöyle tarif etmektedir:

- 1 Fıkıh kelimesinin anlamı için bkz. İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Aliyyü'l-kebir-Muhammed Ahmed Hasbullah-Hâşim Muhammed Şâzeli, (Kahire: Dâru'l-maârif, tsz.), XII, 3450. Ayrıca fıkıhın kavramsallaşma süreci ve anlama ile ilgisi için bkz. Mehmet Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek Fikhî Hadîsler Bağlamında Bir İnceleme*, (Ankara: Ankara Okulu, 2000), s.23-41; Selçuk Coşkun, *Hadîse Bütüncül Bakış*, (İstanbul: MÜİFV, 2001), 267-278. Ömer Özpınar, *Hız. Peygamber'i ve Hadîslerini Anlamak (FIKHU'L-HADİS İLMİ)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), s. 132 vd.
- 2 İsfehânî, *el-Müfredât*, thk. Safvan Adnan Davûdî, (Beyrut: Daru's-Şâmiyye, 1423/2002), s. 642.
- 3 Özpınar, *Hız. Peygamber'i ve Hadîslerini Anlamak*, s. 133.
- 4 Hadîs kelimesinin tahlili ve tanımı için bkz. Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs*, thk. Muhammed Behcet-Muhammed Reşid Rıza, (Beyrut: Darü'n-nefâis, 1431/2010), s. 61-64.
- 5 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, (Ankara: TDV, 2000), s.103.
- 6 Abdullah Aydın, *Hadîs İstılahları Sözlüğü*, (İstanbul: Hadîsevi, 2006), s.97.
- 7 Kadir Gürler, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı*, (Bursa: Emin Yay., 2007), s. 258.
- 8 Hadîslerde rivayet-dirayet ilişkisi için bkz. Zekeriya Güler, "Hadîslerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü", *İLAM Araştırma Dergisi*, 1996, cilt: I, sayı: 2, s. 113-132.
- 9 Mehmet Görmez, "Fıkhu'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XII, 547.

“Hz. Peygamber’e ait söz ve uygulamaların satır aralarını okumak, onlardan ölümsüz ilkeler tespit etmek ve bunları her çağda ve her alanda insanlığın hizmetine sunmak gayreti... Hz. Peygamber’in söz, fiil ve onayladığı işlerin gaye, maksat ve hedeflerini dikkate alarak, bu hususlarda Hz. Peygamber’e rehberlik eden ilkeleri de tespit etmek sûretiyle hadîslerin künhüne vâkıf olmayı ve onlardaki nebevî muradı ortaya koymayı amaçlayan Hadîs ilim dalıdır.”<sup>10</sup>

*Fıkhu’l-hadîs*’in doğuşu, ortaya çıkışı ve tarihî gelişiminde Hz. Peygamber ve sahâbe dönemini de ihtiva edecek şekilde birçok faktörden bahsedilebilir.<sup>11</sup> Ancak bunlar arasında en belirgin olanı şudur: fıkhu’nun oluşum döneminde ehl-i hadîs, *fıkhu’r-re’y*e karşı *fıkhu’l-hadîs* tezini savunmuştur.<sup>12</sup> Bu ayrımı, muhaddislerin birbirlerine tavsiyelerinde bile görmek mümkündür. Meselâ Veki’ b. el-Cerrah (ö.197/812) birçok defa öğrencilerine “Gençler! *Fıkhu’l-hadîs*’i öğrenin. Eğer *fıkhu’l-hadîs*’i öğrenirseniz ehl-i rey size gâlip gelemez”<sup>13</sup> tavsiyesinde bulunmuştur. Veki’in muâsırı olan Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) de benzer bir tavsiyede bulunmakta ve şöyle demektedir: “Ey hadîs ehli *fıkhu’l-hadîs*’i öğrenin. O za-

10 Özpınar Hz. Peygamber’i ve Hadîslerini Anlamak, s. 167. Özpınar’ın Hz. Peygamber’i ve Hadîslerini Anlamak (FIKHU’L-HADÎS İLMÎ) başlıklı çalışmasının söz konusu meseleyi gündeme getirmesi açısından oldukça önemli olduğu belirtilmelidir. Eserin *fıkhu’l-hadîs* bölümünde; başta hadîs, fıkıh, sünnet gibi ıstılahların tanımları yapılarak kavramsal çerçevenin belirlendiği, kavramın tarihi gelişimi hakkında kısaca bilgi verildiği görülmekte, hadîs ilminin teşekkül döneminde, usûl kaynaklarında ve şerhlerde *fıkhu’l-hadîs* konusunun nasıl ele alındığından bahsedilmektedir. bkz. s. 131-259. Ayrıca *fıkhu’l-hadîs* alt başlığı ile yayınlanan bir başka eserden daha bahsedilmelidir. Murat Kumbasar tarafından yapılan çalışmanın başlığı *İki Hanefî Fakihinin Fıkhu’l-Hadîs Değerlendirmeleri* şeklindedir. Eserin kavramsal bir tahlilde bulunmadığı, *fıkhu’l-hadîs* kavramı üzerinde bir değerlendirme yapmadığı görülmektedir. Bâbertî ve İbn Melek üzerinden Meşârık’ın bazı hadîslerine yönelik yorum farklılıklarına değinilmektedir. Çalışmada fikhî hadîslerin yanında kelâm ve ahlâkla ilgili hadîslerin de bulunduğu görülmektedir ki bu durum müellifin kavramı daha geniş bir anlamda kullandığını göstermektedir. bkz. Murat Kumbasar, *İki Hanefî Fakihinin Fıkhu’l-Hadîs Değerlendirmeleri*, (Ankara: Araştırma Yay., 2011), s.37-95.

11 Özpınar, Hz. Peygamber’i ve Hadîslerini Anlamak, s.168 vd. Hz. Peygamber’in söz ve fiillerinin farklı yorumlanmasına dair sahabe döneminden bazı örnekler için bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, (Ankara: TDV, 1999), s. 125-153; Özel olarak Hz. Aişe için bkz. Zerkeşî, Hz. Aişe’nin Sahabe’ye Yönelttiği Eleştiriler, trc.: Bünyamin Erul, (Ankara: Kitâbiyat, 2000).

12 Görmez *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması*, s.104.

13 Hatib el-Bağdâdî, *Muhtasarı Nasihati ehli’l-hadîs*, thk. Yusuf Muhammed Sâdık, (Sudan: Daru’l-Asâle, 1408/1988), I, 41.



man ashab-ı re'y size galip gelemez.”<sup>14</sup> Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-49) ise hadîslerin anlamları üzerinde düşünmeyi (*et-tefekkuh fî meâni'l-hadîs*) hadîs ilminin yarısı, rical ilmini ise diğer yarısı olarak değerlendirmiştir.<sup>15</sup> İmam Mâlik'in (ö. 179/795) aşağıdaki tavsiyesi de nakledilenlerin hülâsâsı mahiyetindedir:

“Hadîs ilmini çok sevdiğinizi ve hadîse karşı istekli olduğunuzu biliyorum. Gerçekten bu ilimden faydalanmak istiyorsanız hadîs rivayetini azaltın; *rivayet ettiğiniz hadîsleri kavramaya çalışın.*”<sup>16</sup>

Hadîslerin tedvin ve tasnif sürecine bakıldığında, ahkâm hadîslerini bir araya toplayan “sünen” türü eserlerin varlığı dikkat çekmektedir. Hicrî ikinci asrın başından itibaren tasnif edilmeye başlanan sünenlerin<sup>17</sup> muhtevası, tertîbi ve ehl-i hadîsin “hadîs merkezli” fıkıh yaklaşımı dikkate alınarak; ehl-i rey'e karşı reaksiyon olarak tasnif edilen bu eserlerin rivâyete dayalı ya da rivayet merkezli fikhî ortaya koyan eserler olarak kabul edildiği görülmektedir.<sup>18</sup>

“Sünen”lerin yanı sıra “Musannef” ve “câmi” türü eserlerin de bu açıdan önem arz ettiği belirtilmelidir. Çünkü bu eserlerdeki kitab-bâb-hadîs şeklindeki muhteva tasnifleri ve özellikle bab başlıkları, bir nev'i yorumlama faaliyeti olarak değerlendirilmiştir. Hatta İmam Buhârî'nin (ö.256/869) fıkıhçılığı “Buhârî'nin fikhî bab başlıklarındadır” sözü ile ve-cîz bir şekilde ifade edilmiştir.<sup>19</sup>

14 Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), s.253.

15 Râmezhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, (Beyrut: Daru'l-fiker, 1391/1971), s.320.

16 Râmezhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s.242.

17 M. Yaşar Kandemir, “Sünen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVIII, 141-142; Talat Koçyiğit, *Hadîs Tarihi*, (Ankara: TDV, 1997), s. 210.

18 Ahmet Yücel, *Hadîs Tarihi*, (İstanbul: MÜİFV, 2011), s. 81. Özpınar, *Hiz. Peygamber'i ve Hadîslerini Anlamak*, s. 213. Ali Yardım'ın bu konudaki değerlendirmeleri de hadîsçilerin meseleye bakışını özetler mâhiyettedir: “Sünen'ler, re'y taraftarlarına bir nevi reaksiyon olarak tasnif edildikleri için, onların plânları, fikhî plânına göre tertip edilmiştir. Herhangi bir fikhî kitabının fihristi ile rastgele bir sünen'in fihristi karşılaştırılırsa, tertip ve muhteva bakımından her ikisinin de birbirinin aynı olduğu görülür. Ancak, fikhî kitaplarında müctehid ve fakihlerin sözlerinin yer almasına karşılık; sünenler, Hz. Peygamber'in hadîslerinin, kısmen de ashâbın fetvalarının toplanmasından meydana getirilmiştir. Başka bir deyişle; *sünenler, hadîslerle yazılmış birer fikhî kitaptır.*” Ali Yardım, *Hadîs I-II*, (İstanbul: Damla, 2000), II, 86.

19 Değerlendirme için bkz. Mehmet Bilen, Buhârî'nin Fakihliği Meselesi, *Dicle Üniversitesi*

Usûl kaynaklarına bakıldığında ise, ilk hadîs usûlü eseri olarak kabul edilen *el-Muhaddisu'l-fâsıl*'ın müellifi Râmeihürmüzî'nin (ö.360/971) mezkûr eserinin adı üzerinden rivayet-dirayet bütünlüğüne dikkat çektiği, *fikhu'l-hadîs* konusuna temas ettiği görülmektedir.<sup>20</sup> Hadîs ilimlerinin sayısını elli iki olarak tesbit eden Hâkim (ö. 405/1014), eserinin yirminci bölümünü *fikhu'l-hadîs* konusuna ayırmıştır. İbnü's-Salâh'ın (ö.643/1245) usûl-i hadîse dair meşhur eseri *Ulûmu'l-hadîs* merkeze alınarak telif edilen Tîbî'nin (ö.743/1332) *el-Hulâsa* isimli eserinde de konuya kısaca değinildiği görülmektedir. Tîbî, meseleyi ğarîbu'l-hadîs konusu ile birlikte ele almaktadır. Ne var ki o, "Ğarîbu'l-hadîs ve fikhî" başlığı altında önce ğarîbu'l-hadîs'in tanımını ve ğarîbu'l-hadîs ile ilgili eserleri zikrettikten sonra fikhu'l-hadîs'i şöyle tarif etmektedir:

"Hadislerden çıkarılan fikhî ve ahlâkî hükümlerdir. Dört imamda olduğu gibi meşhur fakîhlerin metodu budur. Bu konuda Hattâbî'nin *Meâlimu's-sünen*'i ve İbn Abdilberr'in *et-Temhîd*'i gibi birçok eser vardır."<sup>21</sup>

*Fikhu'l-hadîs*'in, Hâkim'den sonra XIX. Yüzyılda Cemaleddîn el-Kâsımî'ye (ö.1332/1914) kadar usul kitaplarında müstakil bir konu olarak ele alınmadığı görülmektedir. Kasımî *Kavâid*'in yaklaşık üçte birini bu konuya tahsis etmiştir.<sup>22</sup>

Hâkim bu mevzunun esere alınma gerekçesini ve önemini konunun başında şu cümlelerle ifade etmiştir:

"Hadîs'in sıhhatini tesbit ettikten sonra, hadîs ilminin en önemli konusu *fikhu'l-hadîs*'tir. Çünkü *fikhu'l-hadîs*, hadîs ilimlerinin semeresidir ve dinin direği onunla ayakta durur."<sup>23</sup>

Bu nedenle, Onun *fikhu'l-hadîs*'e bakış açısı önem arz etmektedir. Bu da ancak ilgili metnin muhtevası incelendiğinde belirginlik kazanacaktır. Bundan dolayı mesele Hâkim'in eserinin ilgili bölümü çerçevesinde ele alınacaktır. Öncelikle Hâkim'in eserde zikrettiği sıra ile fakih muhaddislerin ismi zikredilerek bir liste tesbîti yapılacak akabinde *Ma'rife*'nin yirminci bölümü bazı notlarla tercüme edilecektir.

---

*si İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: VI, sayı: 2, s. 35-52.

20 Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 312-329.

21 Tîbî, *el-Hulâsa fî Usûli'l-hadîs*, thk. Subhî es-Sâmîrî, (byy. , 1405/1985), s.62.

22 Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs*, s. 277-401.

23 Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, s.236.

Sonuç ve değerlendirme kısmında ise, ilgili bölüm çerçevesinde bazı tesbit ve değerlendirilmeler yapılacaktır. Çünkü metin incelendiğinde de görüleceği üzere Hâkim, *fıkhul-hadîs* hakkında herhangi bir metod sunmamış, meseleyi doğrudan örnekler üzerinden ele almak suretiyle pratiğe yönelik bir usûl takip etmiştir. Halbuki günümüzde hadîslerin anlaşılması ve yorumlanması söz konusu olduğunda; *fıkhul-hadîs* nedir, hadîs nasıl değerlendirilirse *fıkhul-hadîs* yapılmış olur, *fıkhul-hadîs*'te takip edilmesi gereken usûl nedir? gibi sorular gündemdeki sıcaklığını muhafaza etmektedir. Hâkim'in bu sorulara yaklaşımına dair değerlendirme, ancak ilgili örnekler ele alındıktan sonra yapılabilir.

### I. Hâkim'e Göre Fakîh Muhaddisler

Hâkim'in *Ma'rife*'de *fıkhul-hadîs* sahasında geniş bilgi sahibi olarak zikrettiği muhaddislerin her biri bu ilimde temayüz etmiş ve belli özellikleri ile tanınan kimselerdir. Eserde Zührî'den (ö. 124/761) başlanarak İbn Huzeyme (ö. 311/924) de dâhil olmak üzere yirmi üç muhaddisin ismi zikredilmiştir. Bu muhaddislerden başka bu sahada zikredilebilecek Ebû Dâvûd ve Tirmizî gibi birçok muhaddis, muhtemelen ihtisar düşüncesiyle müstakil olarak ele alınmamış, sadece isimleri zikredilmekle yetinilmiştir.

Muhaddislerin sıralamasında tam bir kronolojik sıraya riayet edilmemekle birlikte, isimler gelişi güzel değil olabildiğince vefat tarihi esasına göre sıralanmıştır. İsmi zikredilen muhaddisler sırası ile şunlardır:

Muhammed b. Müslim ez -Zührî (ö. 124),

Yahyâ b. Saîd el- Ensârî (ö. 143),

Abdurrahman b. Amr el-Evzâî (ö. 157),

Süfyân b. Uyeyne el-Hilâlî (ö. 198),

Abdullah b. el-Mübârek (ö.181),

Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö.198),

Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198),

Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî (ö. 226),

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (ö. 241),

Ali b. Abdullah b. Cafer el-Medînî (ö. 234),

- Yahyâ b. Maîn (ö. 233),  
İshâk b. İbrâhîm (ö. 238),  
Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî (ö. 258),  
Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî (ö. 256),  
Ebû Zur'a Ubeydullah b. Abdülkerim er-Râzî (ö. 264),  
Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî ((ö. 277),  
İbrâhîm b. İshâk el-Harbî (ö. 285),  
Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261),  
Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhîm el-Abdî (ö. 291),  
Osman b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280),  
Ebû Abdullah b. Nasr el-Mervezî (ö. 294),  
Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî (ö. 303),  
Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme (ö. 311).

## II. *Ma'rife'*de Fakih Muhaddislere Ait Fıkhu'l-Hadîs Örnekleri<sup>24</sup>

### 1. *Muhammed b. Müslim ez-Zührî* (ö. 124/761)<sup>25</sup>

a. Hammâd b. Zeyd, Bürd'den nakille Mekhûl'ün şöyle dediğini söylemiştir:

“Sünnet-i mâziyeyi<sup>26</sup> (Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûn uygulamalarını) Zührî'den daha iyi bilen birini görmedim.”<sup>27</sup>

24 Mütেকaddimûn dönemi usûl eserlerinin bir özelliği olarak bilgilerin isnadlı zikredilmesi, ilk usûl eserlerinden olan *Ma'rife'*nin de bir hususiyetidir. Ancak burada konu itibariyle metnin öncelik arz etmesi ve ihtisar düşüncesiyle senedler çoğu yerde tercüme edilmemiş, ihtiyaç halinde müellifin zikrettiği senedlere yer verilmiştir.

25 Vefat tarihleri, numaralandırma ve harfler konuların ayrılması ve değerlendirme bölümünde ilgili bölüme kolayca atıfta bulunulabilmesi için tarafımızca eklenmiştir.

26 “*es-Sünnetü'l-Mâdiye*” ifadesini Aydınlı şöyle izah etmektedir: “Herkes tarafından bilinen, herkesin kabul edip kendisine göre uygulama yaptığı sünnet.” Aydınlı, *Hadîs İstılahları Sözlüğü*, s. 293. İfadenin farklı değerlendirmeleri için bkz. Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 69-74.

27 Mekhûl'ün ‘sünneti maziye’yi İbn Şihâb’dan daha iyi bilen birini görmedim.’ sözü birkaç tarikle İbn Sa’d’ın *Tabakât*’ında da nakledilmektedir. İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beyrut: Daru Sadır, tsz.), II, 389. Ancak aynı söz yine Mekhûl’e nisbet edilerek Şa’bî



b. Mâlik b. Enes, İbn Şihâb'ın şöyle dediğini nakleder:

“Şüphesiz bu ilim (hadîs); Allah'ın peygamberini, peygamberin de ümmetini terbiye ettiği ilâhî terbiye usûlüdür. Yine bu ilim, Allah Rasûlü'nün kendisine emanet edildiği şekilde, onu aynen başkalarına ulaştırdığı ilâhî bir emanettir. O halde, kim bu ilimden bir şey elde ederse onu, kendisi ile Allah'ın (c.c) peygamberi arasında yol gösterici bir rehber yap-sın.”<sup>28</sup>

c. Hz. Osman'dan nakledilen bir rivayette şöyle buyrulmaktadır:

“İçkiden uzak durun. Çünkü o kötülüklerin anasıdır...”<sup>29</sup>

İbn Şihâb şöyle demiştir: Bu hadîs, bozulmuş şaraptan yapılmış sirkede hayır olmayacağını beyan etmektedir. Ancak herhangi bir müdahale olmadan (kendiliğinden) sirkeye dönüşmüşse o zaman temiz sayılır. Bir kimse şaraptan yapılmadığını bilerek ehl-i kitaptan sirke satın alırsa, bunda herhangi bir beis yoktur. Çünkü onlar sirkeye dönüşmesi için kasden şaraba su katarlar. Bunun da içilmesi uygun değildir.

d. İbn Vehb, İmam Mâlik'in şöyle dediğini nakletmiştir: İbn Şihâb'a; bir kaba konulup bir miktar tuz ve başka bir çok şey konularak karıştırılan sonra da güneşe konulmak sûretiyle murye (keskin bir içecek) haline gelen (içeğin) -ki kendisi ile boya da yapılır- sorulduğunu işittim. İbn Şihâb şöyle cevap verdi: Kabîsa b. Züeyb'in murye yapılan hamr'ın alınmasını nehyettiğine şahit oldum. (Çünkü) o hamr'dır.<sup>30</sup>

---

için de kullanılmaktadır. bkz. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 254. Mekhûl'den aynı tarikle iki sözün nakledilmesi ve bunlardan birinde İbn Şihâb'dan, diğerinde Şa'bî'den bahsedilmesi dikkat çekicidir. Bu durum cümlenin bir övgü ifadesi olduğu dikkate alınarak bu medhin her ikisi için de söylenmiş olabileceği ya da ayrı zamanlarda karşılaştığı ve gördüğü iki ayrı fakih-muhaddis hakkındaki farklı değerlendirmeleri olduğu şeklinde yorumlanabilir.

28 Metin için ayrıca bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi*, thk. Mahmûd et-Tahhân, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1428/2007), I, 78-79. İlk iki başlığa bakıldığı zaman sünnet-i maziye yani Hz. Peygamber ve sahabe uygulamasına vukûfiyetin ve sünnetin konumunu tayinin öne çıkarıldığı görülmektedir. Hâkim bu iki konudaki ihtisasından dolayı İbn Şihâb'ı fakih muhaddis olarak değerlendirmektedir.

29 Nesâî, Eşribe 44.

30 Murye kelimesi ve konunun teferruatı için bkz. Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, (byy., 1305), VIII, 269-270.

## **2. Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760)**

**a.** Hammâd b. Zeyd şöyle dedi: Eyüp (es-Sahtiyânî) Medine'den geldiğinde kendisine şöyle denildi: Medine'de bıraktıklarının en fakihidir? O, Yahyâ b. Saîd, diye cevap verdi.

**b.** Abdullah b. Salih; Leys → Ubeydullah b. Amr tarîkiyle gelen bir rivayette şöyle dedi: Yahyâ b. Saîd inciyi kumaşa işler gibi bize hadîs rivayet ederdi.

**c.** Amr b. Şuayb'den gelen rivayete göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmaktadır:

“Canım kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki, bana sizin aldığınız ganimetlerden humus dışında, bu veya şunun benzeri hiç bir şey yoktur. Humus da size döner.”<sup>31</sup>

Yahyâ b. Saîd'e “nefl,<sup>32</sup> ganimet taksiminin başında mı (ilk önce mi yapılacaktır)” diye soruldu. Yahyâ şöyle cevap verdi:

Bu imamın ictihâdına kalmıştır. Bu konuda genel geçer bir emir ve sabit bir hüküm yoktur. Bize Hz. Peygamber'in bazı savaşlarında nefl'i (ganimeti) dağıttığına dair rivayet ulaştı. Savaşlarının hepsinde nefl dağıttığına dair herhangi bir rivayet gelmedi. Bize göre bu imamın ictihâdına kalmıştır; ganimet dağıtımının başında da sonunda da dağıtılabılır.<sup>33</sup>

## **3. Abdurrahman b. Amr el-Evzâî (ö. 157/774)**

**a.** Mûsâ b. Yesâr ( Mekhûl'ün öğrencisi) şöyle demiştir:

“Görüş olarak Evzâî'den daha keskin/isabetli ve İslâm'a hîle bulaştırmaktan ondan daha uzak (duru olan) birini kesinlikle görmedim”

---

31 Muvatta, Cihad 66; Ahmed b. Hanbel, IV, 168; V,216.

32 Ganimetlerden Allah ve Peygamber hakkı olarak ayrılan beşte birlik paya veya müşriklerden elde edilen her türlü gelir vergisine ya da devlet başkanı veya kumandanın savaşta üstün başarı gösterenlere vaadettiği mallara bu ad verilmiştir. bkz. Mehmet Erkal, “Ganimet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, 351; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar, 2013), s.451.

33 Burada -ki bunun benzeri örnekler metnin başka yerlerinde de mevcuttur- Yahyâ b. Saîd'in Hz. Peygamber'in nefl konusundaki uygulamasının sonraki dönemlerde nasıl tatbik edileceğine dair görüşüne dikkat çekilmiş ve bu bir *fıkhü'l-hadis* uygulaması olarak sunulmuştur.

b. Ebû Abdullah b. Bahr dedi ki: Evzâî'yi şöyle derken işittim:

“İraklıların beş, Hicazlıların da beş görüşünden sakınılır; onların beşer görüşü terkedilir. Iraklıların beş görüşü şunlardır: Sarhoş edici bir şey içmek, ramazanda fecir vakti bir şey yemek, yedi şehir dışında hiçbir şehirde cuma namazı caiz olmamak, ikindi namazını bir şeyin gölgesi kendisinin dört misli olana kadar geciktirmek, savaştan kaçmak. Hicazlıların beş görüşü şunlardır: Müzik (aleti) dinlemek, özürsüz iki namazı cem' etmek, kadınlarla mut'a (nikâhı) yapmak, bir dirhemi iki dirhemle, bir dinarı iki dinarla peşin değiştirmek ( faiz), kadınlara arkadan yaklaşmak.”<sup>34</sup>

c. Eyyûb es-Sahtiyânî şöyle demiştir:

“Bir adama hadîs rivayet ettiğinde, (o sana) bunları bırak bize Kur'an'la cevap ver derse bil ki o adam doğru yoldan sapmıştır. Evzâî şöyle dedi:

Bunun sebebi şudur: Sünnet, Kur'an üzerine hükmedici olarak gelmiş fakat Kur'an sünnet üzerine hükmedici olarak gelmemiştir.”<sup>35</sup>

#### **4. Süfyân b. Uyeyne el-Hilâlî (ö. 198/814)**

a. İmam Şafii'nin şöyle dediği nakledilmiştir:

“İbn Uyeyne'den daha fakihini ve onun fetvalarından daha susturucu olanını görmedim.”

b. İbn Uyeyne'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir:

“Ey hadîs ehli *fıkhu'l-hadîs*'i öğrenin; o zaman ashab-ı re'y size galip gelemez. Ebû Hanife'nin (fetva olarak ) söylediği şey hakkında biz ancak bir veya iki hadîs rivayet edebiliriz.(Râvî) dedi ki: (Süfyân b. Uyeyne'nin bu sözü üzerine) onlar İbn Uyeyne'ni(n bu görüşünü) şöyle diyerek terkettiler: (Ebû Hanife de) Amr b. Dînar'dan (hadîs almıyor mu?)<sup>36</sup>

34 İlgili nakil ve konunun değerlendirmesi için bkz. İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, thk. Ebu Muaz Tarık b. Avz, (Suud: Daru İbnü'l-Cevzî, 1422), IV, 272.

35 Sözüün kaynağı ve değerlendirme için bkz. Nevzat Aydın, “H. II. Asırdaki “Sünnetin Neliği” Sorunu Bağlamında İmam Evzâî'nin Hadîs ve Sünnet Anlayışı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, cilt: IX, sayı: 1, s. 253-286.

36 Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebu Abdurrahman Adil b. Yusuf, (Suud: Daru İbnü'l-Cevzî, 1417/1996), I, 149-150.

c. Ahmed b. Isam, Nasr b. Hâcib'in şöyle dediğini haber vermiştir:

“Süfyân b. Uyeyne'ye Hz. Peygamber'in muvâsât (kan bağı olmaksızın ensar ve muhaciri birbirine mirasçı yapan anlaşma) emrinin bu ümetin tamamı için bağlayıcı olup olmadığını sordum. Şöyle cevap verdi:

Bu, Hz. Peygamber'e muhacire yardımda bulunacaklarına dair biat eden ensar için bağlayıcı bir hükümdü. Ensar, zekâtı farz kılan ayet nazil olana kadar da bunu yerine getirdi. Sonra da (şâri') sadakalarda nafîle (olarak infakı) zikrederek zarûret durumları dışında onlara genişlik tanıdı. Ve böylece ancak zarurî durumlarda Muhacire yardımda bulunmakla yükümlü tutuldular. Zarûret de ancak diğerinin (aşlın) olmadığı durumlarda uygulanır.”

d. Süfyân'a şöyle denildi:

Hz. Peygamber ganimeti beraber savaştıkları halde ensara değil de niçin muhacire taksim etti? Şöyle cevap verdi:

Bunu muvâsât (yükünü) ensardan kaldırmak için yaptı. Sonra da muhacirlerin onlara ihtiyacı kalmadığı zaman malları onlara döndü. Bunun sonucunda ensardan zarurî durumlar dışında muvâsât düştü. Bunu ensar ve muhacirin tamamının durumuna bakarak yaptı.

### **5. Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797)**

a. Abbas b. Mus'ab şöyle dedi:

“Abdullah b. Mübârek; hadîsi, fıkı, arap dilini, tarihi, cesareti, ticareti, cömertliği ve farklı fırkaların sevgisini şahsında cemetmiştir.”

b. Fudayl b. İyaz'ın şöyle dediği nakledilmiştir:

“Gözlerim Abdullah b. Mübârek gibi birisini görmedi.”

c. Muhammed b. Müslim şöyle dedi: Abdullah b. Mübârek'in öğrencisi Hibbân'ı şöyle derken işittim:

“Abdullah'a; Hz. Aişe'nin, gökten onun suçsuzluğuna dair ayet indiği zaman Hz. Peygamber'e söylemiş olduğu 'Allah'a hamdediyorum!, sana değil.’<sup>37</sup> sözü hakkında 'Bu sözü çok ağır buluyorum' dedim. Abdullah şöy-

37 İlgili rivayetin tamamı şöyledir: “Hz. Ebû Bekir ve Ümmü Rumân; kızları Aişe'ye Hz. Peygamber'e gidip teşekkür etmesini söyledilerse de Hz. Aişe: “Hayır! Vallahi gitmem. Ben yalnızca suçsuz olduğumu ortaya çıkaran Allah'a hamdedirim.” bkz. Buhârî, Şe-

le cevap verdi:

Hamdi ehline (layık olana) yapmış.”

d. Ebû Ammâr şöyle dedi:

Abdullah b. Mübârek'e; Hz. Peygamber'in “كَلَابِسِ تَوْبِي زُورٍ”<sup>38</sup> hadîsinin manası soruldu. İbn Mübârek şöyle cevap verdi:

“Kendisinin olmayan bir elbiseyi giyendir.”<sup>39</sup>

e. Sevbân'ın Hz. Peygamber'den rivayet etmiş olduğu, “İstikamet üzere oldukları sürece Kureyş'e karşı dosdoğru olun”<sup>40</sup> hadîsi hakkında Abdullah b. Mübârek şöyle demiştir:

Bu hadîsin şerhi Ümmü Seleme (ra)'nin rivayet ettiği “Namaza devam ettikleri müddetçe onlarla savaşımayın”<sup>41</sup> hadîsidir.

### 6. Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813)

a. Ebû Abdullah Muhammed b. Yakûb, Abdullah b. Bişr'i şöyle derken işittiğini söylemiştir: Ahmed b. Hanbel'i şöyle derken işittim: “Yahyâ b. Saîd insanların en sağlamıdır.” Ahmed şöyle dedi: “Yahyâ b. Saîd gibi (başka) birinden hadîs yazmadım.”

b. Ali İbnü'l-Medînî şöyle dedi: Yahyâ b. Saîd; İbn Cüreyc → Yakûb b. Atâ → Atâ → İbn Abbas tarîkiyle îlânın bir bâin talak hükmünde olduğunu nakletti. Râvî dedi ki: onun babasının (Atâ'nın) yanına girdim. O bu rivayeti inkâr etti. Sonra onun (Yakûb b. Atâ'nın) yanına girince o şöyle dedi: bu rivayeti ondan işittim veya onu bana tahdis etti. Ali İbnü'l-Medînî şöyle dedi: Yahyâ'ya bu konuda sen ne dersin dedim? Yahyâ da şöyle cevap verdi: Bana Şu'be; İbn Ebî Nuceyh → Mücahid tarikiyle şöyle dedi: durulup beklenir. (Yani zamana bağlıdır.) Yahyâ şöyle dedi: Atâ bana İbn Abbas'tan nakille, üzerinden dört ay geçerse îlânın bir bâin talak sayıldığını rivayet etti.

---

hadât 15.

38 Müslim, Libâs 126; Ebû Dâvûd, Edeb 83.

39 Yukarıda manası açıklanan hadîs doğrudan ahkâma müteallik bir rivayet değildir. Bu yorumun *fıkhı'l-hadîs* örneği olarak zikredilmesine bakarak Hâkim'in bu ıstılahı hadîslerin tümüne şamil bir şekilde kullandığı söylenebilir. Buna benzer, özellikle akâide müteallik örnekler metnin muhtelif yerlerinde dikkat çekmektedir.

40 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut vd., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), XVIII, 71.

41 Müslim, İmâre 62; Ebû Dâvûd, Sünne 27; Tirmizî, Fiten 78.



**c.** Ali b. el-Medîni şöyle dedi: Yahyâ'ya hapsirmayı (utâs) sordum. Şöyle cevap verdi: Şube; İbn Ebî Leyla → Babası → Ebû Eyyûb tarikiyle hapsirma konusunda rivayette bulunuyordu. (Yahyâ) şöyle dedi: Bu konuda müstehab olan (en güzel rivayet) İbn Ebî Leyla → kardeşi → babası → Ali tarikiyle Hz. Peygamber'den gelen şu rivayettir:

“Sizden biri aksırdığında, her halimiz için Allah'a hamdolsun desin. Ona da, Allah sana merhamet etsin, densin. O da, Allah sizlere hidayet versin ve işlerimizi ıslah etsin, desin.”<sup>42</sup>

### **7. Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14)**

**a.** Ali b. el-Medîni şöyle dedi:

“Eğer götürüp, makam-ı İbrâhîm ile rûkn arasında yemin ettirsenler (şöyle derdim): Allah'a yemin ederim ki, hadîsi Abdurrahman b. Mehdî'den daha iyi bilen birini asla görmedim.”

**b.** Abdullah b. Ahmed b. Hanbel babasının şöyle dediğini nakletti:

“Abdurrahman b. Mehdî'ye büyük çocuğun emzirilmesi meselesini sordum. Şöyle cevap verdi:

Emzirme ancak küçük yaşta olur. Büyük yaşta emzirme yoktur.”

**c.** Abdullah b. Ahmed şöyle dedi: Babam bana şöyle dedi:

İmam Mâlik'i; Nafi → İbn Ömer tarikiyle şöyle derken işittim:

“Abdurrahman'a “çocuğa hibede bulunma” konusunu sordum. Abdurrahman şöyle cevap verdi:

Bize Mâlik; Zühri → Urve → Hz. Aişe tarikiyle Hz. Ebû Bekir'in el-Ğabe'deki malından yirmi veski bulacak kadar bir sahayı hibe ettiğini söyledi.”<sup>43</sup> (Abdurrahman b. Mehdî'nin hadîsini nakleden Abdullah b. Ahmed b. Hanbel) Babam dedi ki: o buranın el-Ğabe olduğunu söylemiştir.

42 Buhârî, Edeb 126; Tirmizî, Edeb 3.

43 Sorulan konu hibe'de *kabzin* gerekli olup olmaması konusudur. Yukarıdaki rivayetin geri kalan kısmı *Muvatta*'da şu şekilde nakledilmiştir: Hz. Aişe'den şöyle rivayet edilmiştir:...Ey kızım! Allah'a yemin ederim ki benden sonra senin zenginliğin kadar hiç kimsenin zenginliğine sevinmem. Benden sonra senin fakir olman kadar kimsenin fakir olması bana ağır gelmez. Ben sana yirmi veski bulacak kadar bir arazi hibe etmiştim. Eğer sen onu kabzetmişsen o senindir. Fakat kabzetmediysen erkek ve kız kardeşlerinle ortakınız. Onu Allah'ın kitabına göre aranızda taksim ediniz.” Mâlik, *Muvatta*, Akdiye 33.

Ancak orası el-Âliye'dir.

**d.** Ahmed b. Hanbel şöyle dedi: ( İbn Mehdî'ye) Hırsızlık yapan kaçak köle/ âbık'ın<sup>44</sup> durumunu sordum. Şöyle cevap verdi:

"Bize Hammâd b. Seleme; Hişam b. Urve → Yahyâ b. Saîd → Urve b. ez-Zübeyr tarîkiyle gelen bir rivayette şöyle dedi:

Âbık hırsızlık yaptığında eli kesilir. Hammâd şöyle dedi: Bir adam Hişam b. Urve'ye o rivayeti sordu. Hişam şöyle cevap verdi:

Onu babamdan işitmedim. Fakat ona ğâib olanı (onun bilmediğini), sika ve güvenilir olan Yahyâ b. Said nakletti.

### **8. Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî (ö. 226/841)**

**a.** İshâk b. İbrâhîm şöyle dedi:

"Yahyâ b. Yahyâ'nın bir benzerini görmedim. Yahyâ b. Yahyâ'nın da kendisi gibi birini gördüğünü zannetmiyorum."

**b.** Yahyâ b. Muhammed şöyle dedi:

"Aramızda Yahyâ b. Yahyâ'dan daha müttaki ve ondan daha güzel giyinen bir muhaddis yoktur."

**c.** Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Muhammed b. Yahyâ şöyle dedi:

"Bir Cuma günü Yahyâ b. Yahyâ'nın yanına geldim. Onunla beraber mescide gitmek üzere yola çıktık. O bineğine binmişti. Derken zeval vaktinde mescide ulaştık. Mescide girdi. Ben de onunla beraber mescide girdim. Yaz mevsiminde, avluda güneşte namaz kıldı. Namazdan önce de sonra da oturmadı. Secde etmek istediğinde gömleğinin yenini yere serdi, onun üzerine secde etti. O, oradan ayrıldığında ben de onunla beraber ayrıldım. Yanımızda ismi Muhammed b. Osman olan bir adam vardı; beraber onun evine gittik. Muhammed ona, pislik (dışkı vs.) olan bir yoldan geçen insanın durumunu sordu. (Bunu, biz böyle pis bir yoldan geçtiğimizden dolayı sordu. Yani Muhammed bu şekilde pis olan yollardan insan geçtiği zaman durumunun ne olduğunu sordu) Yahyâ b. Yahyâ ona şöyle dedi: Mâlik'e; Muhammed b. Umâre → Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Hâris et-Teymî tarikiyle İbrâhîm b. Abdurrahman b. Avf'ın cariyesi-

44 Âbık: Haklı bir sebebe dayanmadan efendisinden kaçan köle hakkında kullanılan fıkıh terimi. bkz. Abdülkadir Şener, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, "Âbık", I, 307.

nin (ümmü veled) şöyle dediğini arzettim (kıraat yoluyla öğrendim):

Ümmü Seleme'ye şöyle dedim: Ben uzun etek giyen bir kadını. Hem temiz hem de pis yerlere uğrarım. Ümmü Seleme şöyle cevap verdi:

Rasulullah (sav) şöyle buyurdu:

“ Sonrası onu temizler.”<sup>45</sup>

Ebû Zekeriyâ şöyle dedi: Bu hadîsi dükkân anahtarına yazdığımı zannediyorum. Çünkü yanımda (onu yazacak) sayfa yoktu.

### **9. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (ö. 241/855)**

**a.** Şafii şöyle dedi:

“Bağdat'tan çıktım ve arkamda Ahmed b. Hanbel'den daha fakih, daha zahid, daha veralı birini bırakmadım (veya bilmiyorum)”

**b.** Abdullah b. Ahmed b. Hanbel şöyle dedi:

“ Babama istihâzalı kadının cinsî münasebetini sordum. Şöyle cevap verdi:

Bize Veki'; Süfyân → Ğaylân → Abdülmelik b. Meysere → Şa'bî → Kamîr tarîkiyle Hz. Aişe'nin şöyle dediğini rivayet etti:

‘İstihâzalı kadın kocasıyla beraber olamaz.’

Babam ( Ahmed b. Hanbel) şöyle dedi:

Eşcaî'nin kitabında Veki'in rivayet ettiği gibi olduğunu gördüm. Ğunder; Şu'be → Abdülmelik b. Meysere → Şa'bi tarîkiyle şöyle dedi:

“İstihâzalı kadın kocasıyla beraber olamaz.”

**c.** Hişam b. Urve; Babası → Hz. Aişe tarîkiyle gelen bir rivayette Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu rivayet etti:

“ Mala karışan sadaka onu ancak helak eder.”

(Abdullah) Babam dedi ki: Hadîsin şerhi, bir adamın ihtiyacı olmadığı veya zengin olduğu halde sadaka veya zekât almasıdır. Çünkü sadaka fakirin hakkıdır.

**d.** Ebû Hureyre'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir:

---

45 Ebû Dâvûd, Tahâret 137; Tirmizî, Tahâret 109.



“Her kötü sözün keffareti iki rekattır.”<sup>46</sup>

(Abdullah b. Ahmed b. Hanbel) Babam dedi ki: Yani, arkadaşıyla tartışan (arkadaşına kötü söz söyleyen) kişi iki rekât namaz kılar. Bu, kötü davranışın keffaretidir.

### 10. Ali b. Abdullah b. Cafer el-Medîni (ö. 234/848-49)

a. Osman b. Saîd ed- Dârimî şöyle dedi:

“ Ali b. el- Medîni’yi, ‘Kur’an mahlûktur demek küfürdür’ derken işittim.”

b. Kadı Ebu'l-Hasen Muhammed b. Salih el-Hâşimî şöyle dedi:

Şunlar Ali b. el- Medîni’nin eserlerinin isimleridir: *Kitabu'l-esâmî ve'l-kûna* (sekiz cüz), *Kitabu'd-duafa* (on cüz), *Kitabu'l-müdellesîn* (beş cüz), *Kitabu evveli men nazara fı'r-ricâl ve fehâsa anhüm* (bir cüzde inceledi), *Kitabu't-tabakat* (on cüz), *Kitabu men rava an raculim lem yerahu* (bir cüz), Kadı İsmâil'in *Kitabu'l-ilel'i* (on dört cüz), İbn Uyeyne'nin *İlelü'l-hadîs'i* (on üç cüz), *Kitabu men lâ yuhteccu bihadîsihi ve lâ yeskutu* (iki cüz), *Kitabu'l-kûna* (beş cüz), *Kitabu'l-vehm ve'l-hata* (beş cüz), *Kitabu kabaili'l-arab* (on cüz), *Kitabu men nezele mine's-sahabe sâiru'l-buldan* (beş cüz), *Kitabu't-tarih* (on cüz), *Kitabu'l-arz ale'l-muhaddis* (iki cüz), *Kitabu men haddese sümme recea anhü* (iki cüz), *Kitabu Yahyâ ve Abdurrahman fı'r-ricâl* (beş cüz), *Kitabu sualâtihî Yahyâ b. Saîd* (iki cüz), *Kitabu's-sikat ve'l-mütesebbitîn* (on cüz), *Kitabu ihtilâfu'l-hadîs* (beş cüz), *Kitabu'l-esâmî eş-şâzze* (üç cüz), *Kitabu'l-eşribe* (üç cüz) *Kitabu tefsiri ğaribi'l-hadîs* (beş cüz), *Kitabu'l-ihve ve'l-ehevât* (üç cüz), *Kitâbu men yu'rafu bi'smihî dîne'smi ebîhi* (2 cüz) *Kitabu men yu'rafu bi'l-lakab* (bir cüz), *el-İlelü'l-müteferrika* (otuz cüz), *Kitabu mezahibi'l-muhaddisîn* (iki cüz).<sup>47</sup>

Hâkim 'burada Ali b. el-Medîni'nin bu konudaki (*fıkhu'l-hadîs*'teki) derin vukûfiyetine, bu sahanın önde gelen isimlerinden biri olduğuna ve kemâline delil olması amacıyla eserlerinin listesini kısaca zikrettiğini' be-

46 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdülmeci es-Selefi, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, tsz.), VIII, 175.

47 Yukarıda zikredilen muhtelif eserleri ve müellifin Ali b. el-Medîni'den bahisle dikkat çekmiş olduğu onun fıkhu'l-hadîs konusundaki derin vukûfiyetine dair değerlendirmeyi göz önüne aldığımızda *fıkhu'l-hadîs* kavramının Hâkim'in bakışına göre sınırlarını görebilir ve burada rivayet sisteminin merkezî bir konumda bulunduğu sonucuna ulaşabiliriz.

lirtir.

### **11. Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848)**

**a.** Cafer b. Muhammed b. Kezâl şöyle dedi:

“Medine’de Yahyâ b. Maîn’in yanındaydım. Ölümüne sebep olan hastalığa yakalandı. Medine’de vefat etti. Rasulullah’ın medfun bulunduğu yere taşınırken önünde bir adam şöyle sesleniyordu:

“Bu adam Rasulullah’ın hadîsinden yalanı uzaklaştıran kişidir”.

**b.** Yakûb b. İbrâhîm babasının şöyle dediğini rivayet etti:

*“Bureyde b. Süfyân’ı gören birisi onun Rey yolunda hamr içtiğini bana haber verdi”.*

Yahyâ b. Maîn (bu rivayet hakkında) şöyle dedi: “Muhammed b. İshâk, Bureyde’den bunu rivayet etmiştir. Halbuki Medineliler ve Mekkeliler nebîzi *hamr* diye isimlendirirler. Bana göre Rey yolunda Bureyde’yi *nebiz* içerken gördü fakat onu *hamr* (içki) içerken gördüm dedi”.

**c.** Yahyâ b. Maîn’e mehrin asgari miktarı soruldu. Yahyâ şöyle cevap verdi:

Esved b. Âmir → Süfyân es- Sevrî → Ebû Hâzim → Sehl b. Sa’d tarîkiyle gelen rivayete göre Hz. Peygamber; Kur’an’dan bir sûre’nin mehir olması karşılığında bir kadını bir adamla nikahladı. Yine bize Muhammed → Salih b. Rumân → Ebu’z-Zübeyr → Câbir isnâdı ile gelen bir nakle göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Bir erkek bir kadınla avucuna koyacağı bir avuç yemek üzerine anlaşsa bu bile mehir olarak yeter”.<sup>48</sup>

### **12. İshâk b. İbrâhîm el-Hanzalî (ö. 238/853)**

**a.** İshâk b. İbrâhîm şöyle dedi:

Ahmed b. Hanbel bana; Fazl b. Mûsâ’nın İbn Abbas’tan naklettiği, Hz. Peygamber’in ‘namazda başını bir an oynatmıyor, sırtını (sağa sola) çevirmiyordu’ rivayetini sordu. İshâk b. İbrâhîm şöyle cevap verdi: Bunu ben rivayet ettim. Bu cevap üzerine bir adam da ona şöyle dedi:

48 Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Ebû Tâlib Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdî, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011), s. 791.

'Ya Eba Yakûb: Veki' bunun hilâfına bir rivayette bulunmuştur.' Ahmed b. Hanbel adama şöyle dedi:

(Hadîste) Emîru'l-müminîn olan Ebû Yakûb sana hadîs rivayet ettiğinde sus! Onun rivayetine sıkıca yapış.

**b.** Ahmed b. Muhammed b. el- Ezher babasından nakille İshâk b. İbrâhîm'in şöyle dediğini rivayet etmiştir:

Kûfe'den ve Hicaz'dan birer grubun da olduğu bir vakit Abdullah b. İdrîs'in yanındaydık. Sarhoş edici şeyler (müskir) konusu tartışıldı. Hicazlılar onun haram olduğunu söylüyorlardı. Kûfeliler ise onun helal olduğunu söylüyor ve Ebû İshâk → Said b. Zî la've → Ali tarîkiyle gelen bir rivayeti ruhsat oluşuna delil getiriyorlardı. Hicazlılar şöyle dedi:

'Allah'a yemin olsun ki! Siz ne muhacirden, ne ensardan, ne de onların çocuklarından bu konuda delil getiriyorsunuz. Siz ancak şaşı, kör, topal birinin rivayetini bu konuda delil getiriyorsunuz.'

Ezherî; Ahmed b. Seyyar → Ali b. Yunus tarîkiyle Ebû Bekir b. Ay-yâş'ın şöyle dediğini rivayet etti:

Onlara, bize Ebû Hasîn tahdis etti dediğimde onlar da; Bize Ebû İshâk; el-mâssu bazra ümmihi<sup>49</sup> Saîd b. Zî la've'den nakille rivayet etti diyorlar. O Hz. Osman'a küfrededi.

### **13. Muhammed b. Yahyâ ez-Zühî (ö. 258/872)**

**a.** Ahmed b. Nasr Ebû Amr şöyle demiştir:

"Muhammed b. Yahyâ'yı vefatından sonra rüyamda gördüm. Ona şöyle dedim: Rabbin sana nasıl muamele etti? Şöyle cevap verdi: Beni bağısladı. Ben, hadîslerin konusunda nasıl muamele etti? diye sorunca şöyle cevap verdi:

Hadîslerim altın su ile yazıldı ve illiyîne yükseltildi."

**b.** Muhammed b. Sehl şöyle demiştir:

"Ahmed b. Hanbel'in yanında olduğumuz bir vakit Muhammed b.

---

49 Lafzen annesinin dişilik uzvunu emen kişi anlamına gelen bu ifadenin kinayeli bir tenkit cümlesi olduğu ve ağır hakaret için kullanıldığı anlaşılmaktadır. İfadenin kullanımını için bkz. el-Fîrûzâbâdî, *el-ğâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), s. 814.

Yahyâ geldi. Ahmed ona saygıdan ayağa kalktı. Orada bulunanlar şaşırды. Ahmed oğluna ve orada bulunanlara şöyle dedi: Ebû Abdullah'a gidin ve ondan hadîs yazın.”

**c.** Muhammed b. Salih; Ebû Amr el-Müstemlî → Muhammed b. Yahyâ tarîkiyle Hz. Peygamber'in "Şüphesiz kalbime bazen ağırlık çöküyor"<sup>50</sup> hadîsinin manası soruldu. Şöyle cevap verdi:

"Araplara onun manasını sordum. 'Şüphesiz kalbim perdelenir' şeklinde cevap verdiler."

**d.** Muhammed b. Yahyâ'ya hadîsteki "Allah'ı gördün mü" lafzı soruldu? Şöyle cevap verdi: Hiç kimse Allah'ı göremez."<sup>51</sup>

Bu hüküm dünya hayatı içindir. Ahirette ise cennet ehli Allah'ı (c.c) gözleri ile görecektir.

**e.** Muhammed b. İshâk şöyle dedi: Muhammed b. Yahyâ'yı şöyle derken işittim;

"Zekere dokunulduğunda abdest almak; Abdullah b. Bedr → Kays b. Talk → babası tarîkiyle gelen rivayete göre vacip değil müstehabdır.

**f.** Ali b. İsa; Ebû Amr → Muhammed b. Yahyâ → Ebû Nuaym → Şeybân → Yahyâ → Ebû Seleme → Ebû Hureyre tarîkiyle Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu haber vermiştir:

"Allah Azze ve Celle Mekke'de öldürmeye (القتل) engel olmuştur (öldürmeyi yasaklamıştır)."<sup>52</sup> Muhammed b. Yahyâ şöyle dedi: Ebû Nuaym bu rivayette tashîfte bulunmuştur. Rivayetin aslı şöyledir: حبس عن مكة القتيل (Allah Mekke'yi filden korumuştur.)<sup>53</sup>

#### **14. Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî (ö. 256/870)**

Ebû Bekir Muhammed b. İshâk şöyle dedi:

"Şu gök kubbenin altında hadîsi Muhammed b.İsmâîl'den daha iyi

50 إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة rivayeti için bkz. Müslim, Zikir ve Dua 12.

51 Hadîsin tamamı için bkz. İbn Mâce, Zühd 132.

52 حبس عن مكة القتيل أو الفيل إن الله حبس عن مكة القتيل أو الفيل hadîs için bkz. Buhârî, İlim 39.

53 Hadîsteki tashîf'in bu başlıkta zikredilerek bir *fikhu'l-hadîs* faaliyeti olarak değerlendirilmesi pek tabii olarak hadîslerin doğru anlaşılması için öncelikle rivayetin doğru nakledilmesine nasıl ehemmiyet verildiğini göstermektedir.

bilen birini görmedim.”

Muhammed b. Abdurrahman Ebu'l- Abbas Fakih şöyle dedi:

Bağdatlılar, Muhammed b. İsmâîl'e şöyle yazdılar:

“Müslümanlar, sen aralarında iken hayır üzeredir. Seni kaybettikleri zaman ise senden sonra hayır yoktur.”

Ebû Hassan b. Süleym şöyle dedi: Muhammed b. İsmâîl'i şöyle derken işittim:

Ramazan ayında Nisabur'da hafif bir şekilde hastalandım. Öğrencilerinden biriyle İshâk b. Râhûye beni ziyarete geldi. Orucunu bozdun mu ey Ebû Abdullah? diye sordu. Ben de, evet dedim. İshâk b. Râhûye, ruhsat kabulünü zayıflatmaktan korkmadın mı? dedi. Ben de ona şöyle cevap verdim:

Bana Abdân → İbn Mübârek → İbn Cüreyc tarîkiyle haber verdi ki: Atâ'ya hangi hastalıklarda oruç tutulmaz dedim. Atâ şöyle cevap verdi: Hangi hastalık olursa olsun. Allahu Teâla'nın ayette buyurduğu gibi, “Sizden kim hasta olursa...”<sup>54</sup> Buhârî dedi ki: İshâk bu rivayeti bilmiyordu.

Muhammed b. İshâk şöyle dedi: Muhammed b. İsmâîl'i şöyle derken işittim:

Bizim bildiklerimiz arasında hocaya hadîs kıraat/arz etme hususunda sahih bir haber vardır. Ona Hz. Peygamber'den mi? diye sorulunca, evet deyip Dımâm b. Sa'lebe'nin kıssasını ve onun Hz. Peygamber'e sormuş olduğu şu soruyu zikretti:

- (Dımâm) Seni bize Allah mı gönderdi?
- (Hz. Peygamber) Evet
- Her gün beş vakit namaz kılmamızı sana Allah mı emretti?
- Evet.

e. Muhammed b. İsmâîl el- Buhârî şöyle dedi: Kûfelilerin en güzel rivayeti, Ebû Ze'râ'nın Abdülkerim tarîkiyle rivayet ettiği “sizin peygamberiniz dördün dördüncüsü olarak kalkar”<sup>55</sup> hadîsidir. Halbûki hadîs “Ben

54 Bakara Sûresi, 2/184.

55 bkz. Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, (Beyrut: Daru'l-Fiker, 1403/1983), V, 64.

ilk şefa'at eden ve ilk şefa'at edilenim"<sup>56</sup> şeklindedir.

### **15. Ebû Zur'a Ubeydullah b. Abdulkerim (ö.264)**

**a.** Muhammed b. İshâk es- Sekafî şöyle dedi:

"Kuteybe b. Saîd Rey'e döndüğünde ondan hadîs rivayet etmesini istediler. Hadîs rivayet etmek istemedi ve şöyle dedi: Benim ilim meclisime Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Medîni, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe ve Ebû Hayseme geldikten sonra size hadîs rivayet ederim. Onlar şöyle cevap verdiler: Bizim aramızda, senin meclis meclis dolaşarak rivayet ettiğin hadîslerin her birini rivayet eden biri var. Kalk ey Ebâ Zur'a! Ebû Zur'a kalktı ve Kuteybe'nin rivayet ettiği hadîslerin her birini zikretti. Bunun üzerine Kuteybe onlara hadîs rivayetinde bulundu."

**b.** İshâk b. Muhammed b. Ali es-Sâvî şöyle dedi: "Ebû Zur'a Mâşehran'da iken onun yanına geldim. Ebû Hâtim, Muhammed b. Müslim, Münzir b. Şazân ve ulemadan bir grupla beraber çarşıda idi. Peygamber (sav)'in 'Ölülerinize lâ ilâhe illâllah telkin ediniz"<sup>57</sup> hadîsini zikrettiler. Ebû Zur'a'dan çekindiler. Ve şöyle dediler: Hadîs müzâkere edelim. Ebû Abdullâh b. Vâre şöyle dedi: Bize Dahhâk b. Mahled Ebû Âsım tahdisen rivayet etti ve dedi ki: Bize Abdülhamid b. Cafer, Salih'ten rivayet etti dedi ve onu (öteye) geçemedi (hadîse devam edemedi.). Bunun üzerine Ebû Hâtim şöyle dedi: Bize Ebû Asım tahdisen rivayet etti ve dedi ki: Bize Abdülhamid b. Cafer Salih tarîkiyle rivayet etti ve dedi ki (dedi ve buradan öteye geçemedi). Diğerleri sükût etti. Ebû Zûr'a şöyle dedi: Bize Bûndâr tahdîsen rivayet etti ve dedi ki: Bize Ebû Âsım tahdîsen rivayet etti ve dedi ki: Bize Abdülhamid b. Cafer; Salih b. Ebî Arîb, Kesîr b. Mürre el-Hadramî tarîkiyle Muaz b. Cebel'in şöyle dediğini rivayet etti: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: 'kimin son sözü lâ ilahe illallah olursa cennete girer'<sup>58</sup> (Ebû Zur'a hadîsi rivayet etti ve) vefat etti.<sup>59</sup>

56 Tirmizî, Menâkıb 2; İbn Mâce, Zühd 37.

57 Müslim, Cenâiz 1,2.

58 Ebû Dâvûd, Cenâiz 16.

59 Ebû Zur'a ile ilgili verilen her iki örnekte de rivayet merkezdedir. Yani doğrudan ahkâma, kıyasa yönelik herhangi bir mesele mevcut değildir. Bu da Hâkim'in *fikhu'l-hadîs*'e yaklaşımında rivayetin yerini göstermektedir.

**16. Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs el-Hanzalî (ö. 277/890)**

**a.** Ahmed b. Seleme şöyle dedi:

İshâk'tan ve Muhammed b. Yahyâ'dan sonra Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs'ten daha iyi hadîs ezberleyen ve hadîslerin manalarını daha iyi anlayan birini görmedim.

**b.** Humeyd et-Tavîl, Enes'in şöyle dediğini rivayet etmiştir:

Ümmü Süleym'in Ebû Umeyr denilen bir oğlu vardı. Hz. Peygamber bazen yanına girdiğinde, ona şaka yapardı. Bir gün onun yanına girdi, ona yine şaka yaptı ancak onu üzgün gördü. O bunun üzerine şöyle dedi: "Bana ne oluyor da Ebû Umeyr'i üzgün görüyorum" oradakilerden biri şöyle dedi: "Ya Rasulallah oynadığı kuşu öldü." Bundan sonra Hz. Peygamber onu "Ey Ebû Umeyr! Ne oldu kuşçuğa" diye çağırmaya başladı.<sup>60</sup> Ebû Hâtim şöyle dedi: bu rivayette birçok bilgi vardır: Hz. Peygamber'in bir çocuğa şaka yaptığı, çocukları kuşlarla oynamaktan men' etmediği, çocuğu bulunmayan kişiye de (başka şeylerle) künye verdiği, onun Medine'de vahşî hayvan avlamayı yasaklamadığı, Allah'ın yarattığı bir mahlûk olan kuşa (tasğir siğası ile) kuşcuk dediği.

**17. İbrâhîm b. İshâk el- Harbî (ö. 285/899)**

**a.** Muhammed b. Abdullah es-Saffâr şöyle dedi:

İbrâhîm b. İshâk el- Harbî'yi, Humeyd b. Zencûye → Abdullah b. Salih el-İclî tarîkiyle hadîs naklederken işittim. (Hemen) İki elini kaldırarak Allah'ım hamd sanadır, dedi. Sonrasında ise şöyle dedi: Benim yanımda Abdullah b. Salih el-İclî'nin (hadîslerini ihtiva eden) cüzler vardır. Humeyd'den de bunun dışında yanımda hiçbir şey yoktur. Sıdk üzere Allah'a hamd ediyorum.

(Hâkim dedi ki:) Ebû Abdullah b. es-Saffâr'dan gelen rivayete ashabımızdan bazıları ilavede bulunarak şöyle dedi: İlim meclisinde bulunanlardan biri kalkıp şöyle dedi: Ya Ebâ İshâk! Eğer duymadığın şeyler hakkında duydum demiş olsaydın Allah bu ikramları sana vermeyecekti.

**b.** Süfyân b. Abdillâh es-Sekaff'den nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "Verilmeyenle karnını doymuş

60 Müslim, Âdab 30.

gösterip övünen, tıpkı, iki yalan elbisesini giyen gibidir”<sup>61</sup>

İbrâhîm (b. İshâk el-Harbî) şöyle dedi: Bu hadîste riyadan nehiy vardır. Ve bu rivayetin illeti (herkesin vakıf olamayacağı bir kusuru) vardır:

Bize Ubeydullah b. Ömer; Hammâd b. Zeyd → Mûsâ → Hammâd b. Seleme → Hişam b. Urve → babası tarîkiyle Hz. Peygamber’den bu rivayetin benzerini nakletti. (İbrâhîm b. İshâk burada şu şekilde ikinci bir isnâd daha zikreder) Ve bize Ali → Mübârek b. Fedâle → Hişam b. Urve → Annesi → Babası → Aişe tarîkiyle (yukarıdaki rivayetin benzerini) rivayet etti. (İbrâhîm b. İshâk bu isnâddan sonra rivayetle ilgili üçüncü bir isnâdı daha zikreder) Ve bize Mûsâ → Hammâd b. Seleme → Hişam → Fatıma → Esmâ tarîkiyle Hz. Peygamber’den yukarıdaki rivayetin benzerini nakletti.

(Bu şekilde rivayetin ilk isnâdı ile birlikte toplam dört isnâdı nakleden) İbrâhîm (b. İshâk el-Harbî) şöyle dedi: Hişam’dan gelen dört kavidenden en doğrusu; Hişam → Fatıma → Esmâ tarîkiyle gelendir. Hişam → Babası → Süfyân b. Abdullâh b. Ubeydullah tarîkine gelince (bu rivayette) Abdullah b. Süfyân’dan kasıt, kendisinden Ya’la b. Ata es-Sekâfî’nin hadîs rivayet ettiği kişidir.

c. Muhammed b. Salih şöyle dedi: “Bağdat’tan çıktığımdan beri edebiyatta, fıkhıta, hadîste, zühdde İbrâhîm b. İshâk’ın benzerini görmedim.” Sonra garibu’l-hadîs konusunda ona ait ve ondan önce benzeri yazılmayan bir kitabını zikretti.<sup>62</sup>

### **18. Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875)**

a. İshâk b. İbrahîm el-Hanzalî, Müslim’e baktı ve şöyle dedi:

“Ne güzel adam!”

b. Yunus b. Yezîd; Zührî → Sehl b. Sa’d → Übeyy b. Ka’b tarîkiyle gelen bir haberde şöyle dedi: İslâm tarihinin başlarında fetva, ruhsat olarak

61 Rivayetin aslı şöyledir: Hz. Esmâ’nın anlattığına göre “Bir kadın gelerek: “Ey Allah’ın Rasulü! Benim bir kumam var. Ona karşı (yalan söyleyerek) kocamın vermediği şeyle karnımı doyurmuş göstersem bunda bir mahzur var mıdır?” diye sordu. Hz. Peygamber:

“Verilmeyenle karnını doyurmuş gösterip övünen, tıpkı, iki yalan elbisesini giyen gibidir” cevabını verdi.” Bkz. Buhârî, Nikâh 106; Müslim, Libâs 127.

62 Söz konusu örneklerde de İbrahîm b. İshâk’ın klasik manasıyla fakihliğinden çok, “ravî, muhaddis” vasfının öne çıktığı görülmektedir.



“Su ancak sudandır” şeklindeydi. Sonra o yasaklandı.

Ebû Bekir şöyle dedi: Müslim b. el-Haccâc'ı (bu rivayet hakkında) şöyle derken işittim: Osman b. Affân'ın ve Ebû Saîd el-Hudrî'nin tembelikten dolayı guslü terk konusundaki rivayetleri ve “su ancak sudandır” sözleri Hz. Peygamber'in önceki bir tatbikatı olarak gelmiş sabit bir haberdir. Ancak (bu hüküm) Hz. Aîşe ve Hz. Ebû Hureyre'nin rivayet etmiş olduğu şu hadîslerle neshedilmiştir: “Erkek kadının dört şubeşi arasına oturur da sünnet mahalli sünnet mahalline temas ederse”,<sup>63</sup> başka rivayette “sünnet mahalli sünnet mahalline geçerse” Hişam'dan gelen Ebû Hureyre hadîsinde, ‘sonra o fiile devam ederse’, Saîd'in rivayetinde ‘sonra devam ederse’. Bu rivayetlerin her biri mana olarak tek bir şeye racîdir: Haşefenin kadının cinsel organı içinde kaybolması. Bu gerçekleştiğinde hem kadına hem de erkeğe gusul vacip olur. Bu fiili bıraksınlar veya devam etsinler (bu durum) guslü gereklilik ölçüsüne ulaştırmıştır.

Sehl b. Sa'd'ın, Übeyy b. Ka'b'tan rivayet etmiş olduğu “su ancak sudandır” rivayetine gelince, o Hz. Peygamber'den ruhsattı. Sonra bize guslü emretti. Şüphesiz Zührî bunu Sehl b. Sa'd'dan işitmemiştir.<sup>64</sup> Ancak o şöyle dedi: Bana, razı olduğum bazı kimseler Sehl b. Sa'd'dan tahdis etti. Belki o bunu **Ebû Hâzim'den** işitmiştir. Çünkü Mübeşşir b. İsmâîl (bu hadîsi) **Ebû Ğassân Muhammed b. Mutarrif**ten rivayet etmiştir. (Çünkü) o **Ebû Hâzim'den** nakilde bulunan sika bir ravidir. (Yukarıdaki rivayeti) bana Muhammed b. Mihrân er-Râzî; Mübeşşir el-Halebî → **Muhammed b. Mutarrif Ebû Ğassân** → **Ebû Hâzim** → **Sehl b. Sa'd** → **Übeyy b. Ka'b** → tarîkiyle tahdis etti. (Ve aynı rivayetin bir başka tarîkini de şöyle zikreder) Harun b. Saîd bize; İbn Vehb → Amr İbnü'l-Haris tarîkiyle **İbn Şihâb ez-Zührî**'nin şöyle dediğini söyledi: bana razı olduğum bazı kimseler **Sehl b. Sa'd es-Sâidî**'den Übeyy b. Ka'b'ın hadîsini nakletti.

### 19. *Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhîm el-Abdî (ö. 291/904)*

a. Ebû Zekeriyya el-Anberî şöyle dedi: Hüseyin b. Muhammed el-Kabbanî'nin 289 yılında cenazesine şahit oldum. Ebû Abdullah cenaze

63 Müslim, Hayz 88.

64 Zührî'nin hadîsi Sehl b. Sa'd'dan nakli uzunca bir tahlile tâbi tutulmaktadır. Birkaç isnad zikredilerek mesele açıklığa kavuşturulmaktadır. Yukarıdaki bölümlerde de geçtiği gibi uzun isnad tahlillerinin ve isnad ile ilgili muhtelif konuların *fıkhu'l-hadîs* çerçevesinde değerlendirilmesi rivayetü'l-hadîs'in anlama faaliyetinin merkezinde olduğunu göstermektedir.

namazı için takdim edildi. Namazı kıldırdı. Ayrılmak istediğinde bineği kendisine verildi. Ebû Amr el-Haffaf bineğin yularını, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme bineğin üzengisini tuttu. Ebû Bekir el-Harûdî ve İbrâhîm b. Tâlib elbisesini düzeltti. Ardından onlardan hiçbiri ile konuşmadan gitti.

**b.** Ebû Bekir Muhammed b. İshâk'ı şöyle derken işittim: Ebû Abdullah'ın ilim konusundaki cimriliği<sup>65</sup> olmasaydı ben ilim öğrenmek için Bağdat'a gitmezdim.

**c.** Ebû Bekir Muhammed b. Cafer el-Müzekkî'yi şöyle derken işittim: Hz. Peygamber'in "البذاء من الجفاء"<sup>66</sup> hadîsi hakkında Ebû Abdullâh el-Buşencî şöyle dedi:

البذاء kelimesi البذاءة kelimesinden farklıdır. Çünkü hadîsteki البذاء kelimesi, kötü söz söylemek ya da iftira atmak anlamında dil uzunluğunu ifade eder. Falanın dili kötü oldu denilir. Fakat Rasulullah'ın imandandır dediği البذاءة kelimesi<sup>67</sup> giyim-kuşamda eskiyi giymektir. Bu da kaliteli, pahalı ve gösterişli elbise giymekten vazgeçmektir. O dünyaya değer vermeyen zühd ehlinin elbisesidir. Kişinin elbisesi eski olduğu zaman بذ الهيئة (yukarıdaki بذ fiili kullanılarak) denilir.

**d.** Hz. Peygamber'den rivayet edilen تحادوا تحابوا<sup>68</sup> hadîsi hakkında Muhammed b. İbrâhîm şöyle demiştir: Şeddeli olursa الحب (sevmek) kökünden, şeddesiz olursa المحاباة (yağcılık yapmak) kökünden gelir.<sup>69</sup>

65 "Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhîm geniş fıkıh kültürüne sahipti. Maddi bakımdan cömert olmakla beraber ilmini esirger, her müracaat edeni talebeliğe kabul etmezdi." bkz. Mücteba Uğur, "Buşencî, Muhammed b.İbrâhîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), VI, 476.

66 İbn Mâce, Zühd 17; Tirmizi, Birr ve's-Sıla 65. Ali Yardım hadîsi şu şekilde tercüme etmiştir: "Ağız bozukluğu (küfürbazlık) kabalıktandır. Ali Yardım, *Şihâbu'l-Ahbâr Tercümesi*, (İstanbul: Damla Yay, 1999), s. 37.

67 Hadîsi Ali Yardım şu şekilde tercüme etmiştir: "Kıyafette sadelik (gösterişsizlik) imandandır. bkz. Yardım, *Şihâbu'l-Ahbâr Tercümesi*, s.57.

68 Buharî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Ferîd Abdülaziz el-Cindî, (Kâhire: Daru'l-hadîs, 1426/2005), s.148.

69 Yukarıda olduğu şekliyle hadîslerde bulunan anlaşılması zor kelimelere yani ğarfıbu'l-hadîs kapsamına girebilecek açıklamalara metnin muhtelif birçok yerinde tesağuf edilmektedir. Bu tür lafız izahlarının ve yorumlarının da müellif tarafından *fikhu'l-hadîs* bağlamında ele alınması dikkat çekicidir.

## 20. Osman b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894)

**a.** Ebu'l-Fazl İbn İshâk şöyle dedi: Biz Osman b. Saîd'in bir benzerini görmedik. Osman b. Saîd de kendisinin bir benzerini görmemiştir. Edebi İbnu'l-A'râbî'den, fıkhı Ebû Yakûb el-Buveytî'den, hadîsi Yahyâ b. Maîn ve Ali b. el-Medîni'den almıştır. Bu ilimlerde öne geçmiştir.

**b.** Berâ b. Âzib'in rivayet etmiş olduğu 'Hz. Peygamber tekbir aldığı anda ellerini kaldırır. Hatta başparmakları kulaklarına yakın görünürdü'<sup>70</sup> rivayeti hakkında Osman b. Saîd şöyle demiştir:

Sevrî, Züheyr ve Huşeym'in ondan rivayetinde onun rükûda ellerini kaldırdığı ifadesi yoktur. Onlar sadece ellerini kaldırmasının vasfını, nasıl ve nereye kadar kaldırdığını zikrettiler. Elleri kaldırmanın (ref') nasıl ve nereye kadar olduğunu zikretmediler. Hz. Peygamber'in kıraatı, rükusu, secdesi ve selâmının nasıl olduğu zikredilmediği gibi elleri kaldırma fiilini tekrar edip etmediği de zikredilmedi. Dolayısıyla bu ifade sahih olan hadîse Yezîd tarafından "kalb" edilmiştir.

Bize Ali b. el-Medîni; Süfyân → Yezîd b. Ebî Ziyâd -ki o Mekke'de bulunan tâbiundandır - tarîkiyle onun şöyle dediğini haber verdi: Biz Kufe'ye geldiğimizde o şöyle diyordu: Ellerini kaldırıyor sonra bunu tekrar etmiyordu. Süfyân şöyle dedi: İşte Kûfeliler bu kelimeyi ona telkin ettiler.

Ahmed b. Hanbel'e bu rivayeti sordum: 'Bu hadîsin Yezîd'den rivayeti sahih değildir' dedi.

Yahyâ b. Maîn'i de şöyle derken işittim: Yezîd b. Ebî Yezîd zayıftır.

Osman b. Saîd şöyle dedi: Eğer Berâ'dan rivayet edilen "Elini ancak bir kez kaldırır" rivayeti sahih ise ve bir diğer rivayet, elini tekrar kaldırır, rivayeti de aynı şekilde sahihse; bu iki hadîsten vakıyı gören kişinin rivayeti alınır. Çünkü gören kimse ancak gördüğünü anlatır. Görmeyen kimsenin hadîse görmediği bir şeyi ilave etmesi mümkündür.

## 21. Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/906)

**a.** Muhammed b. Abdullâh b. Abdulhakîm şöyle dedi: Muhammed b. Nasr el-Mervezî bizim imamımız idi. Horasan'ın imamı nasıl olmasın?

**b.** İshâk b. İbrâhîm el-Hanzalî şöyle dedi: Zamanımızda hüküm ver-

70 Metnin devamında bu cümlenin hadîse telkin sonucu ziyade edildiği anlaşılmaktadır ki söz konusu bölüm de bu rivayetin değerlendirilmesinden oluşmaktadır.

meye (kadılığa) ehil birisi varsa, o da Ebû Abdullah el-Mervezî'dir.

**c.** İsmâil b. Kuteybe şöyle dedi: Defalarca Muhammed b. Yahyâ'dan duydum; kendisine bir mesele hakkında sorulunca; Ebû Abdullâh el-Mervezî'ye sorun derdi.

**d.** Muhammed es-Sekafî şöyle dedi: dedemi şöyle derken işittim: Ebû Abdullah el-Mervezî ile dört sene beraber kaldım. Bu zaman boyunca ilimden başka bir şey konuşmadı. Ancak bir defasında yanında (babasına) aldırış etmeyen oğlu İsmâil'den dolayı ona şöyle denildi: ona nasihat et-sen ya da onu kınasan. Başını kaldırdı ve şöyle dedi:

“Onun ıslahı için kendi mürüvvetimi ifsad edemem.”

Hâkim şöyle dedi:

Ebû Abdullâh el-Mervezî'nin faziletleri ve menkıbeleri çoktur. O Horasan'ın hadîs imamıdır. Fıkhu'l-hadîs konusundaki sözlerine gelince sayılmayacak kadar çoktur. Eserleri İslâm beldelerinde meşhurdur. Onun eserleri belki altıyüz cüzü aşar. Elimizde onun merviyâtından yüzden fazlası vardır.

## **22. Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî (ö. 303/915)**

**a.** Ebû Ali el-Hâfız'ı bir defasında müslümanların dört imamını sayarken işittim: Onları saymaya Ebû Abdurrahman ile başladı.

**b.** Me'mun el-Mısırî el-Hâfız şöyle dedi: Ebû Abdurrahman ile fidye için Tarsus'a gittim. Müslüman âlimlerden bir grup toplandı. Hadîs hâfızlarından Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. İbrâhîm Murabba', Ebu'l-Ezân, Kelîce ve diğer hâfızlar toplandı. Kendilerine seçecekleri şeyhi istişare ettiler. Hepsi de Ebû Abdurrahman üzerinde icma ettiler. Her biri aday olarak onu yazdılar.

Hâkim dedi ki: Fıkhu'l-hadîs konusunda Ebû Abdurrahman'ın zikredilecek bir çok sözü vardır. *Kitabu's-sünen'e* bakan onun bu konudaki görüşlerini hayretle müşahede eder.

Bütün bunların yanında Ebû Abdurrahman ömrünün sonunda şehadetle rızıklandı. Bana Muhammed b. İshâk şöyle tahdis etti: Bizim Mısır'daki üstadlarımızın, Ebû Abdurrahman'ın ömrünün sonuna doğru Mısır'dan ayrıldığını söylediklerini işittim. Mısır'dan Dımeşk'e gitti. Dımeşk'te ona Muaviye b. Ebî Süfyân'ı ve faziletleri hakkında rivayet edilen-

leri sordular. O şöyle dedi: “başa baş gelsin bu ona yeter (Muâviye başa baş gelmeye razı olmayıp üstünlük mü istiyor)”<sup>71</sup>

(Ravi) Şöyle dedi: Mescidden çıkartana kadar göğsüne vurdular. Sonra Mekke'ye taşındı ve orada üçyüz üç senesinde öldü. O Mekke'de medfundur.

Ali b. Ömer şöyle dedi: Ebû Abdurrahman bu ilimde, asrında zikredilen âlimlerin her birinin önündedir.

### **23. Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme (ö. 311/924)**

**a.** Ebû Bekir Muhammed b. Ali şöyle dedi: Ebû Bekir es-Sayrafi'yi şöyle derken işittim: Ebu'l-Abbas b. Süreyc, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme'yi zikretti ve şöyle dedi:

O Hz. Peygamber'in hadîslerindeki incelikleri iğne ile (nakış dokur gibi) ortaya çıkarır.

**b.** Ebû Ahmed es-Sincânî şöyle dedi: Hac meselesinde Muhammed b. İshâk'ın görüşlerini inceledim: Anladım ki bu bizim inceliklerine vakıf olamayacağımız bir ilimdir.

Hâkim şöyle dedi: Bana göre bu imamın faziletleri sayfalar tutar. Bu konuda onun faziletleri çoktur ve meşhurdur. Onun eserleri de küçük cüzler dışında yüz kırk kitabı aşar. Meseleler konusunda yazdığı cüzler de yüzden fazladır. Fıkhu'l-hadîs konusunda ise üç cüzü vardır. Hac konusunda beş cüzü vardır. Ben bu konuda onun kemaline; asrının fakihî olan Ebu'l-Abbas b. Süreyc'in onun bilgilerinden istidlâlde bulunarak işaret ettiğini zikrediyorum.

**c.** Ebû Bekir Muhammed b. Huzeyme'ye, Hz. Peygamber'in “Kim senenin tamamında (veya devamlı surette) oruç tutarsa cehennem onun üzerine daraltılır.”<sup>72</sup> hadîsinin manası soruldu. Şöyle cevap verdi:

71 İfadenin tercümesi için bkz. Abdülaziz b. Ahmed b. Hâmid, *Muâviye b. Ebî Süfyân Müdafaası* trc.: Necmi Sarı, (İstanbul: Ümmülkura, 2010), s.198. Kitabın müellifi yukarıdaki ifadeyi şöyle değerlendirmektedir: “Onlar Nesâî'den Muâviye'yi Ali'ye karşı üstün tutmasını istemişler o da onların edepsizliklerine kızmıştır. İyi de etmiş ama haddi aşarak sahâbîyi karalama vehmi uyandıracak sözler söylemiştir. (...) cehaletlerinden dolayı Nesâî'yi darb ettiler.” bkz. Abdülaziz b. Ahmed b. Hâmid, *Muâviye b. Ebî Süfyân Müdafaası*, s. 198.

72 Ebû Dâvûd et-Tayâlîsî, *Müsned*, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türki, (byy, tsz.), I, 414.

Burada mananın şu olması gerekir: Cehenneme girmez. Çünkü Allah'a ameli ve taati arttıran kimsenin Allah katında derecesi ve değeri artar ve o kimse Allah'a yakın olur.

**d.** Ebû Bekir Muhammed b. İshâk şöyle dedi: Kim, Allah'ın yedi kat sema üstünde arşa istiva ettiğini ikrar etmezse o kafirdir. Bu kimse tevbe davet edilir. Eğer tevbe etmezse boynu vurulur. Bozulmuş pis kokusuyla Müslümanlara ve onların anlaşma halinde bulduklarına eza verdiği zaman gübrelere ve çöplüğün bulunduğu yerlere atılır. Malı *fey* olur. Müslümanlardan kimse ona mirasçı olamaz. Çünkü Hz. Peygamber'in de buyurduğu gibi "Müslüman kâfire mirasçı olamaz".<sup>73</sup>

**e.** Hz. Peygamber (sav) in şöyle buyurduğu rivayet edilir: "Ammâr'ı azgın bir topluluk öldürecek"<sup>74</sup> Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme şöyle dedi: Biz bu hadîsten hareketle anlıyoruz ki; hilafeti sırasında halife Ali b. Ebî Tâlib'e karşı çıkan herkes bâğîdir. Bu hüküm üzerinde üstadlarımızla anlaştım. İbn İdrîs de bu görüştedir.

**f.** Ebû Bekir Muhammed b. İshâk'a; Hz. Peygamber'in " Cennet ve cehennem tartışır. Cennet şöyle der: Bana zayıflar girecek."<sup>75</sup> Muhammed b. İshâk'a zayıf kimdir? diye soruldu. O, bugün nefsinin yirmi yıldan elli yıla kadar güç ve kuvvetten uzak tutandır, dedi.

**g.** Muhammed b. İshâk şöyle dedi: Hz. Peygamber'den sahih bir haber zikredildiğinde hiç kimsenin başka bir söz söyleme hakkı yoktur.

Ebû Hişam er-Rifâî'yi şöyle derken işittim: Yahyâ b. Âdem'i şöyle derken işittim: Hz. Peygamber'in sözü varken başka birinin sözüne ihtiyaç duyulmaz. Ancak Hz. Peygamber o sünnet üzerine ölmüş ise, Hz. Peygamber'in, Ebû Bekir'in, Ömer'in davranışlarına sünnet denir.

Hâkim dedi ki: Bu bölümde, zikredilmesi gerektiği halde birçok imamın ismini zikretmeden ihtisar yaptım. Onlardan bir kısmı:

Ebû Davud es-Sicistanî, Muhammed b. Abdülvehhab el-Abdî, Ebû Bekir el-Cârûdî, İbrâhîm b. Ebî Tâlib, Ebû İsa et-Tirmizî, Mûsâ b. Harun el-Bezzâz, Hasan b. Ali el-Ma'merî, Ali b. Hüseyin b. Cüneyd, Muhammed b. Müslim b. Vâre, Muhammed b. Ukayl el-Belhî ve diğer hocalarımız.

73 Müslim, Ferâiz 1.

74 Müslim, Fiten 72,73; Müstedrek, III,448.

75 Müslim, Cennet 62;Tirmizi, Sıfatu'l-cenne 22.



## DEĞERLENDİRME

Tercümesi yukarıda sunulan *Ma'rife'nin* yirminci bölümünde Hâkim iki husûsu öne çıkararak bazı muhaddislerin *fıkhı'l-hadîs* sahasında ehil olduklarını ortaya koymuştur:

1. Hadîs sahasında otorite olan bir âlimin zikredilen muhaddisin ilmini, hadîsciliğini, verasını, takvasını ve fıkhını öven değerlendirmelerini zikretmiştir. 'Ondan daha fakih birisini görmedim', 'Gözlerim O'nun gibi birisini görmedi', 'Allah'a yemin ederim ki hadîsi ondan daha iyi bilen birini görmedim' gibi nakillerle muhaddisin sonrakiler nezdindeki itibar ve otoritesine dikkat çekilmiştir.

2. Söz konusu muhaddislerin *fıkhı'l-hadîs* konusunda ehil olduklarını gösteren bazı misaller zikretmiştir. Müellifin usûl olarak konuyu bu örnekler üzerinden değerlendirdiği, doğrudan 'fıkhı'l-hadîs'in kapsamını şunlar oluşturur şeklinde bir yol izlemediği görülmektedir. Zikredilen örnekler ve muhtevaları dikkate alındığında karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:

\*"Sünnet-i mâziye"ye (Hz. Peygamber, Sahabe ve Tâbiûn'un fıkhî uygulamalarına) vakıf olmak. (1a, 1d, 6b, 7c, 7d, 8c, 9b, 11c, 20b, 23g)

\*Fıkhî muhtevaya sahip olan bir hadîsten ahkâma müteallik bir istinbâtta bulunmak (1b)

\*Fetva vermek (1c, 7b)

\*Hadîs rivayeti konusunda mahir olmak (2c, 4b, 15b, 17b, 18b, 20b, 23b)

\*Verilen bir fetvayı tenkit etmek (3b)

\*Sünnetin konumunu belirlemek (1b, 3c)

\*Naklin bağlayıcılığını ve sınırlarını tesbit etmek (4c)

\*Hadîslerdeki bazı kelimeleri (ğarîbu'l-hadîs) îzah etmek (5d, 17c, 19c, 19d)

\*Hadîsi bir başka hadîsle şerh etmek (5e)

\*Fıkhî bir konu ile ilgili sahabe görüşüne vakıf olmak (6b, 7c, 13e)

\*Konu ile ilgili (fıkhî muhtevası olmayan konular da dâhil) en uygun (müstehab) rivayeti bilmek (6c, 8c, 9b, 11c)



\*Hadîsi (fikhî muhtevaları olmayanlar da dâhil) açıklamak (2c, 4c, 5c, 9c, 9d, 13c, 13d, 14c, 23c, 23f)

\*Rivayet tenkidi yapmak (7c, 12b, 12c, 14e, 20b)

\*Hükmün hikmetini belirlemek (4d)

\*Rivayetdeki tashîfi ortaya koymak (13f)

\*Ayetten ihticâcla fikhî uygulamayı delillendirmek (13c)

\*Usûl konusuna (arza) hadîsten delil bulmak (13c)

\*Hadîsten sosyal, ahlâkî, siyâsî bazı pratik sonuçlar çıkarmak (16b, 23e)

\*Rivayetin illetini ortaya koymak (17b)

\*Rivayetdeki neshi ortaya koymak (18b)

Bu maddelere ilaveten Ali b. el-Medînî ile ilgili bölümün ayrıca dikkat çekici olduğu belirtilmelidir. Çünkü onun *fikhu'l- hadîs* konusunda ehil olduğunu göstermek için herhangi bir misal zikredilmemekte 'Kur'an mahlûktur' demeyi küfür saymasına ve eserlerinin çokluğuna dikkat çekilmektedir. İtikâdî bir konunun (benzer bir örnek 13d başlığında ru'yetullah ve 23d başlığında arşa istivayı inkârın küfür olduğu meselesinde de görülmektedir) bu başlık altında değerlendirilmesi Hâkim'in *fikhu'l-hadîs*'i sadece 'ahkâm' konuları ile sınırlamadığını göstermektedir.

Ayrıca Ali b. el-Medînî'ye nisbet edilen mezkûr eserler incelendiğinde bunların birçoğunun rical ilmiyle alakalı olduğu görülür. İbnu'l-Medînî'nin eserlerinin konusunu teşkil eden isimler, künyeler, tabakalar, zayıf raviler, sika raviler, kardeş raviler..vb. konuların herbirinin rivayetü'l-hadîsle ilgili olduğu açıktır. Bunlar arasında ihtilâfu'l-hadîs, ğarîbu'l-hadîs gibi metinle ilgili olanlar bulunmakla birlikte ağırlıklı olarak 'rical' ile ilgili eserlerin bulunması da konu açısından önemlidir.

Yukarıdaki örnekleri, örneklerden hareketle ortaya çıkan maddeleri incelediğimizde ahkâm ile doğrudan ilgili başlıkların ve konuların bulunduğunu söyleyebilir ve bunlara metinden bazı örnekler de zikredebiliriz. Ancak burada *fikhu'l-hadîs* örneklerinin dolayısıyla konunun 'rivayet' üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir ki bu ehl-i hadîsin 'hadîsleri mümkün olduğu kadar yorumu tâbi tutmadan, kıyasa başvurmadan uy-



gulama<sup>76</sup> metodunun tezâhürüdür. Çünkü ehl-i hadîs'in en önemli özelliği nakle verdiği önem ve attığı değerdir. Başta Hz. Peygamber'den nakledilen merfû rivayetler olmak üzere, sahabeden ve tâbiûndan gelen nakilleri nazar-ı itibara alarak "amele" ya da "fıkha" öncelik verilmektedir. Bu ehl-i hadîsin düşünce yapısının gereğidir.<sup>77</sup>

Bu yaklaşımın pratiklerini görerek tekrar değerlendirebileceğimiz örnekler yukarıdaki metinde de mevcuttur. İbn Şihâb, kendisine sorulan, güneşte bekletilen şarabın hükmünü, bir habere istinaden cevaplamıştır. Süfyân b. Uyeyne ise; "Ehl-i re'y'in fetva verdikleri konuda biz bir veya iki hadîs biliyoruz" demek sûretiyle hadîs ehline tavsiye ettiği *fıkhu'l-hadîs*'te rivayetlerin önemli bir yere sahip olduğunu ifade etmiştir. Abdurrahman b. Mehdî kendisine sorulan küçük çocuğa yapılacak hibe konusunu Hz. Aişe'den nakledilen bir rivayetle, kaçan bir kölenin hırsızlık yaptığında durumun ne olacağı sorusunu da Urve b. Zübeyr'e istinad eden bir haberle cevaplandırmıştır. Metinde buna benzer birçok misal zikredilebilir.

Şu durumda ehl-i hadîsin yaklaşımında ideal olan; bir hükmü rivayete yani varsa Hz. Peygamber'e, ondan bir nakil yoksa sahabeye ve sonraki kuşaklara dayandırmaktır. Örneklerini gördüğümüz *fıkhu'l-hadîs*'in de, *fikhî* bir boyut ve muhtevaya sahip olmakla birlikte *hadîs* eksenli bir anlama faaliyeti olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Vurgulamaya çalışılan bu metodu Dihlevî şöyle özetlemektedir:

Kur'an-ı Kerim'de açık nass olan konuda başka bir şeye iltifat caiz değildir. Eğer Kur'an'daki nass açık değilse yani birkaç ihtimali birden içeriyorsa, bu durumda belirleyici olan sünnettir. Allah'ın kitabında bir hüküm bulunamazsa, o zaman sünnet doğrudan başvuru merciidir. Sünnetin, "müstefiz ve fukaha arasında meşhur olması veya sadece bir belde halkına veya aileye has olması veyahut da sadece tek bir tarîkinin bulunması, sahâbe ve fukahâ tarafından amel edilmiş olup olmaması önemli değildir" Bir mesele hakkında hadîs bulunması halinde artık onun aksine ne seleften bir esere, ne de müctehidlerden birinin icthâdına itibar edilmez.<sup>78</sup>

76 Abdullah Aydınlı, "Ehl-i Hadîs", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), X, 508.

77 Gürler, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı*, s. 188.

78 Şâh Velîyullah Dihlevî, *İslâm Düşünce Rehberi*, trc. Mehmet Erdoğan, (İstanbul, 2003), I, 441.

Hâkim'in ismini fakih muhaddisler arasında zikrettiği İmam Evzâî'nin "İlim ancak Muhammed (a.s.)'in ashabından gelendir. Onlardan gelmeyen ilim, ilim değildir".<sup>79</sup> sözü bu hususu teyit etmektedir. Yine Evzâî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelttiği şu tenkit *ehl-i hadîs* ile *ehl-i re'y* arasındaki farkı görmek açısından önemlidir:

"Ebû Hanîfe'yi rey' ile hüküm verdiğinden dolayı kınamıyoruz. Hepimiz rey' ile hüküm veririz. Fakat onu kendisine bir hadîs ulaştığı halde başka bir görüşle hadîse muhalefet ettiğinden kınıyoruz."<sup>80</sup>

Görüldüğü gibi İmam Evzâî burada Ebû Hanîfe'nin metodunu 'hadîsi devre dışı bıraktığı'<sup>81</sup> için tenkit etmektedir. Ancak Ebu Hanîfe'nin hadislere yaklaşımının ayrı bir mevzu bahis olduğu, Evzâî'nin söz konusu tenkidinin iki fakih arasındaki yaklaşım farkından kaynaklandığı da belirtilmelidir.<sup>82</sup>

Yukarıdaki örnek metinden hareketle *fikhu'l-hadîs*'in rivayet merkezli yani bilgi kaynağı Hz. Peygamber'in sünneti, sahabe kavilleri ve hatta tâbiun sözleri olan anlama faaliyeti olduğunu söyleyebiliriz. Rivayetü'l-hadîs bu faaliyetin merkezinde yer almış ve Ehl-i re'y'in hadîsleri farklı metodla değerlendirerek ortaya koydukları fıkha tepki olarak neş'et etmiştir.

## KAYNAKÇA

Abdülaziz b. Ahmed b. Hâmid, *Muâviye b. Ebî Süfyân Müdafaası*, trc.: Necmi Sarı, (İstanbul: Ümmülkura, 2010).

Aydın, Abdullah, *Hadîs İstilahları Sözlüğü*, (İstanbul: Hadîsevi, 2006).

-----, "Ehl-i Hadîs", *DİA*, X, 508.

79 Zehebî, Siyeru alâmi'n-nübelâ, thk. Şuayb el-Arnavut, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1982), VII, 120.

80 İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddin, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1419/1999), s.103. Ayrıca krş. *Hadîs Müdafaası*, trc. Hayri Kırbaçoğlu, (İstanbul: Kayıhan Yay., 1979), s.71.

81 Yücel, *Hadîs Tarihi*, s. 55

82 Ebu Hanîfe'nin hadis metodu ve bazı tenkitlerin değerlendirilmesi için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, (Ankara: Diyanet, 2012); Metin Yiğit, *Ebu Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, (İstanbul: İz, 2009).

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut vd., (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001).

Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Ferîd Abdülaziz el-Cindî, (Kâhire: Daru'-hadîs, 1426/2005).

Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Ebû Tâlib Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdî, (Beyrut: Dar-u İbn Hazm, 1432/2011).

Dihlevî, Şâh Veliyullah, *İslâm Düşünce Rehberi*, trc.: Mehmet Erdoğan, (İstanbul, 2003).

Ebû Davud et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, (byy, tsz.).

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar, 2013).

el-Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994).

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, (Ankara: TDV, 2000).

-----, "Fıkhul-Hadîs", *DİA*, XII, 547.

Güler, Zekeriya, "Hadîslerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü", *İLAM Araştırma Dergisi*, 1996, cilt: I, sayı: 2, s. 113-132.

Gürler, Kadir, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı*, (Bursa: Emin Yay., 2007).

Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1424/2003).

Hatib el-Bağdâdî, *Muhtasarı Nasîhati ehli'l-hadîs*, thk. Yusuf Muhammed Sadık, (Sudan: Daru'l-Asâle, 1408/1988).

-----, *el-Câmi' li Ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi*, thk. Mahmûd et-Tahhân, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1428/2007).

İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddin, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1419/1999).

İbn Sad, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beyrut: Daru's sadır, tsz.).

İsfehânî, *el-Müfredât*, thk. Safvan Adnan Davûdî, (Beyrut: Daru'ş-Şâmiyye, 1423/2002).

Kandemir, M. Yaşar, "Sünen", *DİA*, XXXVIII, 141.

Kâsımî, Cemâleddin, *Kavâidü't-tahdîs*, thk. Muhammed Behcet-Muhammed Reşid Rıza, (Beyrut: Darü'n-nefâis, 1431/2010).

Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sârî*, (byy., 1305).

Koçyiğit, Talat, *Hadîs Tarihi*, (Ankara: TDV, 1997).

Özafşar, Mehmet, *Hadîsi Yeniden Düşünmek Fıkhî Hadîsler Bağlamında Bir İnceleme*, (Ankara: Ankara Okulu, 2000).

Özpinar, Ömer, *Hiz. Peygamber'i ve Hadîslerini Anlamak (FIKHU'L-HADÎS İLMİ)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012).

Ramehürmüzî, *el-Muddisu'l-fâsıl*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, (Beyrut: Daru'l-fiker, 1391/1971).

Suyutî, *ed-Durru'l-Mensûr*, (Beyrut: Daru'l-fiker, 1403/1983).

Şener, Abdülkadir, *DîA*, "Âbık", I, 307.

Tîbî, *el-Hulâsa fî Usûli'l-hadîs*, thk. Subhî es-Sâmirî, (byy., 1405/1985).

Uğur, Mücteba, "Buşencî, Muhammed b.İbrâhîm", *DîA*, VI, 476.

Yardım, Ali, *Hadîs I-II*, (İstanbul: Damla, 2000).

-----, *Şihâbu'l-Ahbâr Tercümesi*, (İstanbul: Damla Yay., 1999).

Yücel, Ahmet, *Hadîs Tarihi*, (İstanbul: MÜİFV, 2011).

Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, (Beyrut: Muesse-tü'r-risâle, 1402/1982).

# Papanın Yanılmazlığı Doktrini ve I. Vatikan Konsili: Taraflar, Tartışmalar ve Ultramontanizmin Zaferi\*

Mürsel Özalp\*\*

## Öz

Miladi çağın başlarında mütevazı bir kilise olarak kurulan Roma Katolik Kilisesi ya da Papalık, giderek hemen her alanda söz sahibi olan devasa bir yapıya dönüşerek bütün bir Ortaçağa hükmetmiştir. Gücünün zirvesinde olduğu dönemlerde bu tür bir tanımlamaya ihtiyaç hissetmeyen Roma Katolik Kilisesi, Protestan Reformu, Fransız İhtilali ve modernizmin getirdiği tehditlerle karşı karşıya kalınca bu duruma -Hıristiyanlık tarihindeki en tartışmalı konulardan birisi olan- "papanın itikadî ve ahlakî konularda yanılmaz doktrinel tanımlamalarda bulunma hak ve yetkisine sahip olduğu" şeklinde ifadesini bulan dogmatik bir tanımlamayla mukabelede bulunmaya çalışmıştır. Bu makalede kısaca papanın yanılmazlığı doktrininin tarihsel gelişimi ve bu doktrin kabul edildiği platform olarak I. Vatikan Konsili ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Roma Katolik Kilisesi, Papalık, I. Vatikan Konsili, Papanın Yanılmazlığı.

## Abstract

### Doctrine of Papal Infallibility and First Vatican Council: Parties, Discussions and Triumph of Ultramontanism

*Roman Catholic Church or the Papacy which was founded as a ordinary church at the beginning of the Christian Era has turned into a massive structure which increasingly interfered in every area and dominated the whole of the Middle Ages. The Roman Catholic Church did not intend to define in the period that was at the peak of its power but when it was faced with Protestant Reformation, French Revolution and the threats of modernism it tried to overcome this case with a dogmatic definition -which is one of the most controversial subjects in the history of Christianity- that pope has infallible authority concerning faith and morals. The purpose of this article is to present the historical development of the doctrine of papal infallibility and the First Vatican Council.*

**Keywords:** Roman Catholic Church, Papacy, Vatican Council I, Papal Infallibility.

**Atıf:** Mürsel Özalp, "Papanın Yanılmazlığı Doktrini ve I. Vatikan Konsili: Taraflar, Tartışmalar ve Ultramontanizmin Zaferi", KTÜİFD, c. 1, sy. 2, Güz/2014, s. 115 - 145.

\* Bu makale araştırmacının hazırladığı doktora tezine dayanmaktadır.

\*\* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora öğrencisi, murselozalp01@gmail.com

## Giriş

Tarih boyunca bütün dinlerde ve o dinin yelpazesini oluşturan mezhep ve tarikatlarda –hatta bazı seküler sosyal ve siyasal sistemlerde–yanılmazlık telakkisi en azından örtülü bir şekilde de olsa bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrının sözleri ve onun insanlarla iletişim biçimi olarak Kutsal Metinler<sup>1</sup> ile ilahi bir inayet ya da kılavuzluk olarak bazı dinî (özellikle din ve mezhep kurucusu) şahsiyetlere din ve inanç konularında olduğu gibi dinî alan dışında da yanılmazlık atfedilmektedir. Diğer dinî sistemlerde örtülü bir şekilde kabul gören bu anlayış<sup>2</sup>1054 yılındaki Doğu-Batı (Ortodoks-Katolik) ayrılığı ve XVI. yüzyıldaki Protestan Reformuyla başlayan bölünmelerden itibaren Roma Katolik Kilisesinin inisiyatifinde toplanan ve karşı reform (*counter reformation*) karakterli konsillerden biri kabul edilen I. Vatikan Konsili'nin final oturumunda dogmatik bir kararla kabul edilmiştir.

Hıristiyanlığın tarihsel seyri içerisinde papanın şahsiyle alakalı olarak kabul edilen papanın üstünlüğü doktrininden sonra inanca müteallik bir dogma olarak ikinci ana doktrin I. Vatikan Konsili'nde resmen ilan edilen papanın yanılmazlığı (papal infallibility) dır. Ancak İncillerde papanın öncelik ve üstünlüğü doktrininden farklı olarak onun yanılmazlığına dair net bir ifade yoktur. Daha çok Petrus'u muhatap alan ve Roma'nın üstünlük ve önceliği için bir argüman olarak kullanılan metinler<sup>3</sup> yanılmazlık bahsi için de başvuru kaynaklardır. İncillerde geçen Kilisenin hata ve kusurlardan ari, lekesiz ve tertemiz oluşu gibi çeşitli imajlar<sup>4</sup> daha ilk dönemlerden itibaren Roma'ya atfedilerek Roma Kilisesi'nin görüşlerinin resmi ortodoks normlar olarak benimsenmesi sağlanmış, VI. yüzyıla gelindiğinde ise Papa Hormisdas'ın (514-523) formülasyonunda ifadesini bulan ve Roma'nın safiyetini ifade eden "Roma'nın hiç hata yapmadığı"

1 Bkz. William A. Curtis, "Infallibility", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, , (Edinburg: T&T Clark, 2003), vol. IX, s. 261-4.

2 İnanca müteallik dogmatik bir husus olarak Katolik Kilisesi'ndeki papanın yanılmazlığı anlayışına benzer tek örneği Şia mezhebinin imamet anlayışında görüyoruz. Şia'daki masumiyet anlayışına göre on iki imam Allah'ın bir vekili olarak onun adına tasarrufta bulduklarından hata yapmaktan korunmuşlardır. Bkz. Selim Özarlan, "Şia'nın Dini Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları", *Kelam Araştırmaları* 3:1 (2005), s. 43.

3 Bkz. Matta 16:18; 18:18; 28:18-20; Yuhanna 14; 15; 16; 21:15-17; Timoteos 3:14-15; Luka 22:31; Resullerin İşleri 15:28.

4 Efeslilere 5:27; Luka 10:16.



anlayışı belli bir zaman sonra “Roma’nın hata yap(a)mayacağı” şeklinde bir anlayışa bürünmüştür. İncil metinleriyle birlikte Roma’yı ve papayı öne çıkararak Kilise babalarına atfedilen ifadeler de papanın yanılmazlığı için temel teşkil etmiş<sup>5</sup> ve bu doktrininin *de facto* bir durum olarak yerleşmesini sağlamıştır.

Ancak Papalık, Yüksek Ortaçağ (*High Middle Age*) olarak nitelendirilen ve gücünün zirvesinde olduğu XI-XIV. yüzyıllar arasında kapsayan dönemden sonra gelen *rönesans, reform, aydınlanma, Fransız İhtilali* ve *modernizmin* getirdiği çağdaş akımlar ve gelişen siyasi-askeri hareketlerle çok güç kaybetmiştir. Bu durumun inananlarda oluşturduğu sahiplenme duygusu ve geçmişin ihtişamına duyulan nostaljiyle XIX. yüzyılda papayı merkeze alan *ultramontanist*<sup>6</sup> düşünce had safhaya ulaştı. İşte bu duygu ve düşünce içerisindeki piskoposların çoğunluğu oluşturduğu I. Vatikan Konsili’nde papanın yanılmazlığı dogmatik bir kararla kabul edilmiştir.

I. Vatikan Konsili’nde kabul edilen yanılmazlık doktrini tarihsel şartların da elvermesiyle İncil metinlerine binaen daha önceden tesis edilen öncelik ve üstünlük doktrininden yapılan bir çıkarsama; papanın mutlak otoritesinin onun yanılmazlığına doğru evrilmesi olarak kendisini göstermiştir. Ülkemizde bu konuda tez, makale ve kitap bölümü formatında yapılan çalışmalarda<sup>7</sup> daha çok yanılmazlık doktrinini Katolik Kilisesi

5 Bkz. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, edited in English by James Canon Bastible, translated from the German by Patrick Lynch, (Cork: Roman Catholic Books, 1952), s. 287-8.

6 *Ultramontanizm*, kelime anlamı itibarıyla “dağların (Alpler) ötesi” (beyond the mountains; other side of the mountains) anlamına gelir ve Avrupalılar için İtalya’yı, özellikle Roma’yı, en belirgin şekliyle de Vatikan’ı kasteder. *Ultramontanizm*, Roma Katolik tandanslı bir örgüt olup, Papalığın, Kilisede öğretme, yönetme ve yargılama yetkisinde en üst otorite olduğunu savunan bir oluşumdur. Başlangıçta Fransa’da *Gallikanizm* bir tepki olarak doğan *Ultramontanizm, liberalizm* karşıtlığıyla temerküz etmiş ve Kilisenin uluslardan ve devletlerden bağımsız bir şekilde Roma eksenini etrafında birleşmesi gerektiğini vurgulamıştır. I. Vatikan Konsili’nden II. Vatikan Konsili’ne net bir şekilde Ortodoks Roman Katolisizm ile eş anlamlı olarak kullanılan *ultramontanizm* bu son formuyla da kesin bir zafer kazanarak kullanımdan düşmüştür. Bkz. Josef L. Altholz, “Ultramontanizm”, *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (Editor in Chief), (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995), vol. 15, s. 119; Peter C. Erb, “Ultramontanizm” *The Cambridge Dictionary of Christianity*, (ed. Daniel Patte), (USA: Cambridge University Press, 2010), s.1261.

7 Bkz. Hatice Çiçek, *Papa’nın Yanılmazlığı Sorunu ve Hans Küng’ün Yanılmazlık Doktrinini Eleştirisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Samsun, 2010); Ali İsmail Güngör, “Papanın Yanılmazlığı Konusundaki

içerisindeki yansımaları Katolik teologların doktrine bakış açıları ele alınmış, ancak bu doktrinin dogmatik bir kararla kabul edildiği konsil; konsilin işleyişi, taraflar ve yapılan tartışma ve müzakerelere detaylı bir şekilde değinilmemiştir. Bundan dolayı biz de papanın yanılmazlığı doktrini (I. Vatikan Konsili sonrası haliyle dogması)'nin mahiyet, koşul ve kriterleri ile bu yetkinin kullanımına, Katolik teologlar arasındaki görüş ayrılıkları ile diğer kiliselerdeki yansımalarına ve yeniden bir araya gelme adına başlatılan ökümenik çalışmalar önündeki mahzurlarına küçük atıflar dışında değinmedik. Yine II. Vatikan Konsili'nde – her ne kadar papanın rıza ve onayına hasredilerek- papayla birlikte yeryüzüne dağılan bütün piskoposlara da teşmil edilerek yeniden tanımlanan yanılmazlık doktrini de kapsam dışında tutarak yanılmazlık doktrinin genel bir tarifini yaparak bu doktrinin kökenleri ve tarihsel gelişimi hakkında özet bilgilerle yetinerek daha çok deskriptif bir metotla yanılmazlık inayetinin bir iman akidesi halini alma tartışmalarını ele aldık.

## 1. Yanılmazlık Doktrini Hakkında Genel Bilgi

Ortaçağ Latin kökene sahip olan yanılmazlık (*infallibility*, Lat. *infallibilitas*) terimi hem dini hem politik bir kavram olarak Kilisede ve siyasal sistemlerde “otorite” kavramı kadar köklü bir geçmişe sahip olup negatif bir meziyet ya da yetkinlik olarak hatasızlık, kusursuzluk (*inerrancy*), bozulmazlık, çürümezlik (*indefectibility*); pozitif bir meziyet ve yetkinlik olarak ise güvenilirlik (*reliability, trustworthiness*) ve sıdk (*trueness*) gibi anlamlara gelir.<sup>8</sup> Roman Katolik otoriteler yanılmazlığı kelime olarak “hataya düşmeme, hataya düşmenin imkansızlığı, hem pasif hem aktif çürüme ya da bozulmaya (*deception*) karşı korunmuşluk” olarak tanımlamaktadırlar.<sup>9</sup> Bu korunmuşluk kişi ve kurumların, yani II. Vatikan Konsili'nde tanımlandığı şekliyle piskoposlar kurulunun, daha özelde ise papanın ve Kilisenin hata ve gaflete düşme ihtimaline karşı korunmuşluktur. Teolojik bir tarif olarak ise yanılmazlık, genel anlamda Kilisenin dini ve ahlaki bir mesele hakkında resmen bir tayin ve tesbitte bulunduğu zaman Kutsal

---

Tartışmalar ve Katoliklerin Yaklaşımları”, *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2009, c. 12, s. 34, ss. 7-26.

8 Curtis, “Infallibility”, s. 257.

9 Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, s. 297; Norman L. Geisler ve Ralph E. MacKenzie, *Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences*, (USA: Baker Books 2004), s. 203.



Ruh (*Holy Spirit*)'un rehberliği ve inayetiyle (*charism*) temel hatalardan korunmuşluğuna, daha özel anlamda ise Kutsal Ruh'un bu mucizevi yardımının en yüksek öğreti otoritesini (*magister*) yanlış ya da batıl kararlardan koruyup papaya hakikatin doğru bilgisine ulaşmasında, onu doğru bir şekilde ifade etmesinde rehberlik etmesini ifade eder.

Giriş bölümünde de ifade ettiğimiz gibi İncil metinlerinden ve kilise babalarının Petrus'un makamı olması hasebiyle Roma Kilisesi'ni öne çıkaran yazılarından hareketle tedricen oluşan yanılmazlık telakkisi üzerinde günümüze kadar yapılan tartışmalar, onun olup olmadığı üzerinde değil, bu yetkinin bir bütün olarak Kutsal Kitaba mı, Kiliseye mi yoksa papaya mı ait olduğu üzerinde cereyan etmiştir.<sup>10</sup> Katolik Kilise anlayışında (*ecclesiology*) belirli kayıt ve kriterlerle ifadesini bulan yanılmazlık doktrini Yeni Platoncu (*Neoplatonic*) felsefenin *idealizm* anlayışıyla da temellendirilmektedir. Buna göre başlangıçta Mesih'in kurduğu hatadan beri, değişim ve dönüşümden uzak ebedi ideal bir Kilise vardır. Belli bir zamanda kusurlu bir dünyada kurulan Kilise ise bu göksel ideal Kilisenin yeryüzündeki yansımasıdır. Bu yeryüzü Kilisesinin değişim ve dönüşüme maruz kalma ve hataya düşme ihtimali bulunmaktadır. Tanrısal Kilisenin bir şubesi olarak Papalık, bu yeryüzü Kilisesi ile Mesih'in kurduğu göksel ideal Kilise arasında sahip olduğu sınırlı Tanrısal yanılmazlıkla bir hakem (*mediator*) görevi görmektedir.<sup>11</sup>

Kilise tarihçisi Brian Tierney'e göre Kilisede çok erken devirlerden beri "yanılmazlığın" varlığına dair bir inanç mevcuttur. Ancak bu inanç günümüzdeki şekliyle modern anlamda değil, daha ziyade (Kilisenin) bozulmamışlığı (*indefectibility*), Kilisenin her daim kutsal, Tanrısal bir şekilde kalacağı ve Mesih'in hakiki mesajına sağlam bir bağlılığı ifade etmekteydi. Mesih'in Matta 16:18'de geçen Petrus'a yapmış olduğu taahhüt ise bariz bir şekilde Kilisenin ilelebed hüküm sürmesi ve ortodoks itikadın her daim muhafaza altında olması, en azından büyük çoğunluk yoldan çıksa bile hakiki apostolik itikada sahip küçük bir kitlenin varlığını koruyacağı anlamında alınmıştır.<sup>12</sup> Aynı şekilde Katolik teologlar yanılmazlı-

10 Katolik Kilisesi dışında diğer Hıristiyan mezheplerinden Protestanlıkta sadece Kutsal Kitap yanılmaz kabul edilirken Ortodoks kiliseler yanılmazlığın bir bütün olarak Kiliseye ait olduğuna inanırlar.

11 Bkz. Elaine M. Beretz, "Papal Infallibility", *Misconception about the Middle Ages*, (Ed.) Stephen J. Harris and Bryon L. Grigsby, (New York: Routledge, 2009), s. 41.

12 Bkz. Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350: A Study on the Concepts*

ğın, vahye muhatap olma, vahyin kaynağı Tanrıyla iletişime geçme ya da Tanrının doğrudan müdahalesini ifade eden esinlenme (inspiration)'den ayrı olup, sadece bireysel yanılmazlığı garanti etmesinden dolayı olumsuz bir inayet (*negative charism*) olduğu görüşündedirler. Onlara göre yanılmazlık inayeti dini ve ahlaki konularda bireysel öğretiyeye uygun veya yeterli bir garanti sağlamaz. Üstelik papanın yanılmazlığı Kilisenin yanılmazlığının bir boyutudur, onun tam tersi değildir. Papanın yanılmazlığı ile Tanrının Kiliseye bahşettiği yanılmazlık aynıdır. Ludwig Ott bu konuyla alakalı olarak I. Vatikan Konsili kararlarından *Pastor Aeternus*'da geçen "papa *ex cathedra* (kutsal kürsü)'dan inanç ve ahlaka dair bir doktrin tanımlamada bulunurken ilahi kurtarıcının Kiliseye bahşettiği bu yanılmazlığa sahiptir" ifadesinin Kilisenin yanılmazlığına işaret ettiğini ifade etmiştir.<sup>13</sup> Papanın yanılmazlığı mevzu bahis olduğunda bu doktrine muhalefetiyle ilk akla gelen günümüz teologlarından Hans Küng de *Infallible? An Unresolved Enquiry* adlı eserinde yanılmaz bir papa tanımlamasının teolojik ve tarihsel tenakuzlarını ortaya koyarak çeşitli öneriler sunmuştur. Roma'nın yanılmazlık tanımlamasının zayıf noktasının (achilles heel) güvensizlik olduğunu<sup>14</sup> ifade eden Küng'e göre Tanrı'dan başka hiç kimse yanılmaz değildir.<sup>15</sup> Küng, Kilisenin her daim Kutsal Ruh tarafından korunup gözetildiği ve her daim hakikat üzere olduğunu tanımlamak için daha doğru ve uygun bir karşılık olarak "bozulmazlık" (*indefectibility, indestructibility*) terimini öne sürmüştür.<sup>16</sup> Buna göre Kilise bütün olası hatalara rağmen hakikat üzere kalacak, bütün sapma, kararsızlık ve şüphe, hatta yanılma ve yanlış düşme durumlarında bile gerçeğin Ruh'u (Kutsal Ruh)

---

of Infallibility, *Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, (Leiden: E. J. Brill, 1972), s. 35.

13 Bkz. Ott, *a.g.e.*, s. 287 ve 297-8; Richard P. McBrien, *The Church The Evolution of Catholicism*, Harper Collins e-books, 2008, s.101-102; Mark E. Powell, *Papal Infallibility As Religious Epistemology: Manning, Newman, Dulles, And Küng*, Doktora Tezi, Southern Methodist University Dedman College of Humanities and Sciences, (USA, 2005), s. 40. (Mark E. Powell'in hazırladığı bu doktora tezi 2009 yılında *Papal Infallibility: A Protestant Evaluation of an Ecumenical Issue* adıyla basılmıştır. Ancak biz çalışmamızda doktora tezini kullandık.)

14 Bkz. Hans Küng, *Infallible? An Unresolved Enquiry*, (London: SCM Press, 1994), s.182.

15 Bkz. Wolfgang Klausnitzer, "How can the Church Remain in the Truth", *International Journal for the Study of the Christian Church*, vol. 3, issue 1, 2003, s.53.

16 Aslında papanın yanılmazlığı doktrinine her haliyle karşı olan Küng Kilisenin bozulmamışlığı inancından dolayı Powell tarafından asgari yanılmazcı (minimal infallibilist) olarak ele alınır. Bkz. Powell, *Papal Infallibility*, s.188.



her zaman Kiliseyle olacak ve Kilise asla yalanın gücüne boyun eğmeyecektir. Ayrıca böylesi bir telakkinin, yani yapılan onca hataya rağmen Kilisenin Kutsal Ruh tarafından İncil'in hakikati üzere sabit kılındığı inancının yanılmazlığı statik bir halden dinamik bir hale dönüştüreceğini ileri sürmüştür.<sup>17</sup>

Kilisenin bir vasfı olarak bütün Hıristiyanlarca başından beri kabul edilen ve "hataya düşmeme", "bozulmama", "saf itikadın korunması" gibi bir nevi sigorta işlevine sahip olan yanılmazlık telakkisinin ilk defa Kilise literatürüne girdiği tarih olarak ise XIII. yüzyılın son çeyreği, bunu ortaya atan şahıs olarak da *Fransiskan* teolog Peter Olivi gösterilmektedir.

1279 yılında Papa III. Nicholas'nın yayımladığı *Exiit* adlı *bullada* asketik bir hayatı öngören *Fransiskan* yolunun Mesih'in gerçek yolu olduğu ifade edilmişti. Bunun üzerine *Fransiskan* tarikatının koyu bir müntesibi olan Olivi bu öğretilerin teminatına matuf olarak papanın yanılmazlığı görüşünü ortaya atmış ve ilerde papalık makamına oturması muhtemel bir sahte papanın (pseudo-pope) da bu evanjelik öğretilere fesat karıştırılabileceği kehanetinde bulunmuştur.<sup>18</sup> 1320'lere gelindiğinde ise yeni Papa XXII. John, Papa Nicholas'nın tavsiye ettiği yoksulluk ve sade bir hayatı emreden bu *Fransiskan* esasların geçerliliği üzerine bir tartışmaya onay vermiş, bunun üzerine *Fransiskanler*, bunların Papa Nicholas'nın devamından yana olduğu esaslar olduğu yönünde onu bildirmişlerdir. Ancak John, seleflerinin verdiği kararların kendilerini bağladığı şeklinde bir karşılık verince *Fransiskanler* Olivi'nin ortaya attığı "papanın yanılmazlığı" doktrinini öne sürerek XXII. John'u *heretik* addetmişlerdir.<sup>19</sup>

XIII ve XIV. yüzyıllardaki bu tartışmalardan sonra uzunca bir süre hatırlanmayan papanın yanılmazlığı anlayışı, modern dönemde Kilisenin tehdit olarak algıladığı zararlı akımlarla karşı karşıya kalması sonucu yeniden gündeme gelmiştir. Sonraki yüzyıllarda papayı merkeze alan -özellikle Joseph de Maistre'nin *Du Pape* adlı eseri- *ultramontanist* teologlarca papanın yanılmazlığı direkt veya dolaylı olarak işlenerek bu doktrininin

---

17 Hans Küng, *Infallible?*, s. 149 vd., 163; Ayrıca bkz. Powell, *Papal Infallibility*, s. 216; John T. Ford, "Current Theology, Infallibility: A Review of Recent Studies", *Theological Studies*, vol. 40, no.2 (Jun. 1979), s.280; Çiçek, *Papanın Yanılmazlığı Doktrini ve Hans Küng'ün Yanılmazlık Doktrinini Eleştirisi*, s. 59.

18 Bkz. Tierney, *Origins of Papal Infallibility*, ss. 115-26.

19 Bkz. Tierney, *Origins of Papal Infallibility*, s. 171 vd;



dogmalaşması yolunda toplumsal ve teolojik bir alt yapı oluşturulmuştur. Ancak Peter Olivi'nin ileri sürüp savunduğu papanın yanılmazlığı doktrini ile sonraki yüzyıllarda ileri sürülen doktrin arasında amaç ve gerekçe açısından fark vardır. Zira Olivi, bir müntesibi olarak *Fransiskan* tarikatının istikbalini amaç edinmiş ve bu tarikatın prensiplerini apostolik öğreti kabul eden papayı yanılmaz addetmiştir. Olivi'nin ölümünden sonra diğer *Fransiskanlar* ise bu prensipleri kabul etmeyen Papa XXII. John'u sahte papa olmakla suçlamışlardır. Sonraki yüzyıllardaki yanılmazlık savunucuları ise gelmiş-gelecek bütün papaları kapsayan *ultramontanist* bir tutum takınarak özellikle *aydınlanma* ve modernitenin Kilisede yol açtığı itibar aşınmasına karşı duygusal bir refleksle hareket ederek bu doktrini savunmuşlardır. Kahir ekseriyetini işte bu *ultramontanist* (papacı) piskoposların oluşturduğu I. Vatikan Konsili papanın yanılmazlığı doktrini bir dogma olarak kabul etmiştir.

## 2. Birinci Vatikan Konsili ve Yanılmazlık Doktrini

### 2.1. Konsil Çağrısı ve İlk Tepkiler

Otuz iki yıl gibi bir süre Papalık koltuğunda oturarak en uzun süre makamda kalan papa ünvanına sahip olan IX. Pius (1846-1878)'un bir konsil toplama niyeti 29 Haziran 1868 tarihinde<sup>20</sup> yayınladığı *Aeterni Patris* (Ebedi Baba) adlı *bulla* ile resmîyet kazanmıştır.<sup>21</sup> Konsil toplantısı için verilen tarih 8 Aralık 1869, toplanma yeri de Vatikan'dı. İlerleyen aylarda konsilin planlaması, komisyon üyeleri Roma *Curiası* tarafından atanan ve üçte ikisi Roma'da yaşayan İtalyan kardinallerden oluşan bir komisyonca üstlenilmişti.<sup>22</sup> Papayı merkeze alan *ultramontanist* piskoposlardan olu-

20 Kardinal Manning bu tarihi 26 Haziran olarak vermektedir. Manning, Edward, Henry, *The True Story of the Vatican Council*, (London: Henry S. King & Co, 1877), s. 46; Bu tarih bazı kaynaklarda 29 Temmuz 1868 olarak geçer. Bkz. Roger Aubert, "Vatican Councils: Vatican I", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (Editor in Chief), , (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995), vol. 15, s.194.

21 Bu ifadelerle başladığı için Aeterni Patris olarak bilinen IX. Pius'un bu apostolik mektubu da geleneksel Roma merkezîyetçiliğini öne çıkaran; Mesih'in kendisinden sonra yerine talim, tedris ve yargılamaya tam yetkili olarak havarilerin prensi Petrus'u bıraktığı, ondan sonra da bu yetkinin o makama oturan haleflerine geçtiği, dolayısıyla Hıristiyan itikadını koruma ve kollama görevinin Roma piskoposlarına ait olduğu ve gerektiğinde bunu sağlama adına bir ekümenik konsil toplayabileceği ifadelerine yer vermektedir. Bkz. *New Catholic Encyclopedia*, <http://www.newadvent.org/cath-en/01176a.htm>, (26.06.2014).

22 Hazırlık Komisyonuna seçilen din adamları, görev yerleri ve ülkeleri için bkz. Edward,

şan bu komisyonun niyeti 1869 yılı Şubat ayında *La Civiltà Cattolica*'da<sup>23</sup> yayımlanan bir makaleyle anlaşılmıştı. Bu makalede “Katoliklerin konsilden beklentisinin *Syllabus*<sup>24</sup> doktrinlerinin (yanılmaz olarak) ilanı...ve Yüce Papa'nın yanılmazlığı dogmasının coşkuyla kabul edilip oybirliğiyle tanımlanması” yönünde olduğu ifade ediliyordu.<sup>25</sup> Makaleye ilk tepki Almanya'dan, “Janus” müstear ismini kullanan ve önde gelen bir teolog olarak büyük saygı gören Münih Üniversitesi'nden Johann Joseph Ignatius von Döllinger'den gelmiştir. Döllinger, *Allgemeine Zeitung*'da papanın yanılmazlığını hedef alan bir dizi makale kaleme almış ve bu makaleler eş zamanlı olarak İngilizce, Fransızca ve İtalyancaya tercüme edilmiştir.<sup>26</sup> Papanın yanılmazlığı dogmasını “Kilise mutlakiyetçiliğinin *Magna Carta*” olarak tanımlayan Döllinger, bu dogmanın papanın egemenlik kaprisini daha da kuvvetlendireceği uyarısında bulunmuştur.<sup>27</sup> Yanılmazlık doktrininin ne İnciller ne de gelenek ile temellendirilemeyeceğini ifade eden Döllinger, doktrinine yönelik tutumunu “Bu modern buluşu zihnime kazımadan önce, elli yıllık teolojik ve tarihi çalışmalarımı *Lethe*<sup>28</sup> nehrine dal-

---

Henry, *The True Story of the Vatican Council*, s. 89-90.

- 23 *Civiltà Cattolica*, bizzat Papa IX. Pius tarafından 1850 yılında kurulmuş ve genel başkan Jan Roothan'ın itirazlarına rağmen Cizvitlerin sorumluluğuna verilen etkili bir yayın organıdır. Bkz. Ali İsrâ Güngör, *Cizvitler*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2012), s.135 dipnot.
- 24 *Syllabus of Error* (Hatalar Manzumesi), Papa IX. Pius'un 8 Aralık 1864'te *Quanta Cura* isimli bir *ensiklikale* *iliştirilmiş* olarak yayınladığı; ifade özgürlüğü, dini tolerans, din-devlet ayrılığı gibi fikirler yanında Papa'nın ilerleme, *liberalizm* ve modern medeniyetle uzlaşabileceği ya da uzlaşmak zorunda olduğu fikirlerinin bir hata olarak nitelendirildiği zamanın seksen hatasını kınayan metin. Kınanan 80 maddenin tamamı için bkz. Anne Fremantle, *The Papal Encyclicals: In Their Historical Context*, (New York: New American Library, 1959), ss. 143-152
- 25 Bkz. Owen Chadwick, *A History of the Popes 1830-1914*, (New York: Oxford University Press 2002), s. 187 ve 191; Thomas Bokenkotter, *A Concise History of the Catholic Church*, Doubleday, New York 1990, s. 288-9; Aubert, “Vatican I”, s. 194; Robert McCloskey, *Power and the Papacy: The People and Politics Behind the Doctrine of Infallibility*, Triumph, Liguori, Missouri 1997, s.73; Roger Collins, *Keepers of the Keys of Heaven: A History of the Papacy*, (New York: Basic Books, 2009), s. 444; Nielsen, *The History of the Papacy in the XIX<sup>th</sup> Century*, vol. 2, E. P. Dutton & Company, New York 1906, s. 299.
- 26 Henry, *The True Story of the Vatican Council*, s. 67-8.
- 27 Bkz. Tierney, *Origins of Papal Infallibility*, s. 1.
- 28 Yunan mitolojisinde suyunu içen ruhların her şeyi unuttukları unutkanlık nehri. Bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972, s. 242.



dırıp boş bir kağıt sayfası olarak çıkarmalıyım” şeklinde ifade etmiştir.<sup>29</sup>

Döllinger ile birlikte pek çok Alman entelektüel ve piskopos konsilden üç ay önce Fulda’da toplanarak yanılmazlık doktrinine karşı olduklarını bildirmişler ve kutsal metinlerde yer almayan geleneğin de teyit etmediği bir şeyi bir genel konsilin bir dogma olarak ortaya koyamayacağını ifade etmişler ve yanılmazlık doktrininin sonuçları itibariyle Katoliklerle Protestanlar arasında bir ayrılığa yol açma riskini içinde barındıran çok gereksiz bir tanımlama olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>30</sup> İngiltere’de Döllinger’in Münih’ten eski öğrencisi olan Lord John Acton da modern fikirlerin papaya yarı-ilahi güçler atfedilerek ortadan kaldırılamayacağını öne sürmüştür.<sup>31</sup>

Bu süreçte yanılmazlık konusu politik alanda da tansiyonu epeyce yükseltmiş, Avusturya, Prusya, Belçika ve İngiltere gibi ülkelerdeki hem Katolik hem laik idareciler bu durumdan rahatsızlıklarını belirtmişlerdir. Örneğin Bavyera Dış İşleri Bakanı Prince Hoenhole uluslararası diplomatlara yazdığı bir mektupta “Konsilde Roma’nın ilan edilmesini isteyeceği tek dogmatik tez papanın yanılmazlığıdır. Dogmalaştırılmış olan bu istek, bütün prenslerin ve *Christendom*’daki halkın üstünde dünyevi alanda da papanın gücünü artırarak tamamen dini alanın ötesine geçecek ve son derece politik bir mesele haline gelecektir. Siyasal yönetimler kendi piskoposlarına ve Vatikan Konsili piskoposlarına kilise ile devlet arası ilişkilerde oluşacak feci sonuçlar için ciddi uyarılarda bulunmalıdır” şeklinde uyarıda bulunmuştur.<sup>32</sup>

I. Vatikan Konsili kararlaştırıldığı gibi 8 Aralık 1869 tarihinde Aziz

---

29 McClory, *Power and the Papacy*, s. 74; Bokenkotter, *A Concise History of the Catholic Church*, s. 289; Chadwick, *A History of the Popes*, s. 192; Döllinger’in papanın yanılmazlığı anlayışına karşı geliştirdiği dini ve tarihi itirazlar ve onun yanılmazlık anlayışı için bkz. *The Pope And The Council*, By Janus, Rivingtons, London, Oxford and Cambridge 1869; Ayrıca bkz. Nielsen, *The History of the Papacy in the XIX<sup>th</sup> Century*, vol. 2, s. 307.

30 Chadwick, *A History of the Popes*, s.193; Witherow, “History of the Vatican Council”, *Southern Presbyterian Review* 26.2 (April 1875)s. 346.

31 Kenneth L. Parker, “Historical Consciousness And The First Vatican Council: Manning, Döllinger, Newman, And Acton’s Uses Of ‘History’ In The Papal Infallibility Debates”, *The Rise Of Historical Consciousness Among The Christian Churches*, Kenneth L. Parker and Eric H. Moser (ed.), (Lanham: University Press of America, 2013), s.104.

32 Chadwick, *A History of the Popes*, s. 192; McClory, *Power and the Papacy*, s. 75; Manning, *The True Story of the Vatican Council*, s. 68-9.



Petrus Bazilikası'nda ekmek şarap ayiniyle (*mass*) başlamıştır. Büyük çoğunluğu piskopos olan 700'ü aşkın kardinal, başpiskopos, ve başrahip konsil çalışmalarında hazır bulunmuştur. Katılımcıların üçte biri, yani büyük çoğunluğu İtalyan, üçte biri diğer Avrupa ülkelerinden ve kalan üçte biri de 113 üyesi Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada'dan olmak üzere dünyanın geri kalanından oluşuyordu.<sup>33</sup> İlk defa Avrupa kıtası ve bu kıtaya komşu coğrafya dışından katılımın gerçekleştiği konsil olma özelliğine sahip I. Vatikan'a Protestan ve Doğu Ortodoks Kiliseleri de davet edilmesine rağmen herhangi bir katılım gerçekleşmemiştir.<sup>34</sup>

## 2.2. Konsilde Taraflar

I. Vatikan Konsili'nde yanılmazlık doktrini muhalifleri genellikle *inopportunist* (uygunsuzcular/yersizciler) olarak tanımlanmışlardır. Çünkü onlardan bir grup papanın yanılmazlığının bir dogma olarak belirlenmesi için uygun yer ve zamanda olunmadığı ve kesinlikle böylesi bir tanımlama yoluna gidilmemesi gerektiği kanaatine sahiplerdi. Bu tanımlamanın yanında yanılmazlık taraftarlarına nispetle çok az sayıda ol-

---

33 Konsile Avrupa kıtası dışından iştirak eden bu üçte birlik kesimin de aslında oralara misyoner olarak giden Avrupalı piskoposlar olduğu ifade edilmektedir. Bu da I. Vatikan Konsili'nin aslında Avrupalı piskoposlardan, daha da önemlisi papanın çizgisini takip eden *ultramontanist* piskoposlardan müteşekkil bir konsil olduğunu göstermektedir. Bkz. Mahmut Aydın, "Vatikan Konsili", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 42, s. 569; Konsile katılım konusunda 700'den 900'e varan farklı rakamlar verilmektedir. Ancak incelediğimiz kaynaklardan en az 700 piskoposun hazır bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Listenin tamamının, yani konsile katılma hakkı bulunan ruhanilerin 792, 1002, 1049, 1050 ve 1056 isimden oluştuğu yönünde rivayetler vardır. Ancak hastalık, yaşlılık ve diğer sebeplerden dolayı bu sayıya ulaşılammıştır. Tabi uzun süren konsil oturumlarında iştirakçi sayısının devamlı değiştiği de bir gerçektir. Daha sonraki oturumlarda sayı yaklaşık 600'dür. Katılımcıların sayısı, ulusal ve bölgesel dağılım için bkz. *The Vatican Council: From Its Opening To Its Prorogation*, (*Official Documents, Diary, Lists Of Bishops*), Burns, Oates, and co., Strand, tarihsiz, s. iv-v; Witherow, "History of the Vatican Council", s. 347-8; Chadwick, *A History of the Popes*, s. 197-8; Aubert, "Vatican I" s. 195; McBrien, *The Church*, s.109; McClory, *Power and the Papacy*, s. 77.

34 Bkz. Charles A. Frazee, *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, (New York: Cambridge University Press, 1983), s. 234; Chadwick, *A History of the Popes*, s. 189; Manning, *The True Story of the Vatican Council*, s. 73; I. Vatikan Konsili'ne Mezopotamya, Mardin ve Maraş gibi İç ve Güney Anadolu coğrafyası başta olmak üzere Türkiye'den de 10 kişiden oluşan bir heyet katılmıştır. Bkz. *The Vatican Council: From Its Opening To Its Prorogation*, s. iv ve 82; Anglikanlar heretik kabul edilerek görmezden gelinmiş ve herhangi bir davette bulunulmamıştır. Bkz. Witherow, "History of the Vatican Council", s. 343.

duklarından dolayı özellikle basında yer aldığı şekliyle *azınlık* (minority) olarak da anılmışlardır. Yanılmazlık doktrini destekçileri ise “*Infallibilists*” (yanılmazcılar) olarak adlandırılmışlar ve kahir ekseriyet yanılmazlık doktrininden yana tutum takındığı için de çoğunluk (majority) olarak anılmışlardır.

### 2.2.1. Yanılmazlık Karşıtları: *Inopportunistler*

*Inopportunistler* arasında en göze çarpan isim Orleans’lı Felix Dupanloup olmuştur. Bütün kariyeri boyunca Papalık yetkilerini savunmuş olan Dupanloup aynı zamanda İtalyan milliyetçilerini Roma dışına çıkarılması için Fransız hükümetini ikna etmiş ve Papalık Devletleri üzerinde bir askeri koruma kalkanı oluşturmuştur. Ancak Dupanloup yanılmazlık doktrinine karşı çıkmış ve konsilin açılışından çok kısa bir süre önce 11 Kasım 1869 tarihinde kaleme aldığı *Observation on the Controversy* adlı eserinde yanılmazlık tanımlamasının uygunsuz olacağını ve üzerinde özenle düşünüp taşınması gerektiğini ifade etmiştir. Zira ona göre yanılmazlık doktrininin papayı bu şekilde yüceltmesinin, Kilisedeki piskoposların kişisel otoritelerini azaltmak gibi bir tehlikesi vardır.<sup>35</sup> Dupanloup, Kiliseden bağımsız, konsilin dogmalaştırıp papaya tahsis ettiği bir çeşit “müstakil yanılmazlık” (separate infallibility) anlayışına değil, Kilisede her daim var olan onu hataya düşmekten koruyan “yanılmazlık” telakkisine inandığını belirtmiştir. I. Vatikan Konsili’ne katılan azınlık ya da *inopportunist* olarak adlandırılan piskoposlar papanın yanılmazlığı doktrinine şu gerekçelerle karşı çıkmışlardır:

- Papanın yanılmazlığını tanımlamaya ihtiyaç yoktur; Kilisenin yanılmazlığı on sekiz yüzyıldır yeterlidir.
- Trent Konsili’nin bu doktrini belirlemek için pek çok sebebi vardı, ancak piskoposlar arasında oluşacak bir bölünmeden dolayı bunu yapmamıştır.
- Bu tanımlama Ortodoks ve Protestan Kiliselerinin geri dönüşü için yeni duvarlar oluşturacaktır.
- Papayı resmen yanılmaz yapmak seküler yönetimleri kızdıracak ve onlar bunu VIII. Boniface’ın *Unam Sanctam*’ının sil baş-

---

35 Chadwick *A History of the Popes*, s. 193, McClory, *Power and the Papacy*, s. 80; Nielsen, *The History of the Papacy in the XIX<sup>th</sup> Century*, vol. 2, s. 308.



tan yeniden düzenlenmesi olarak göreceklendir.

- Teolog ve piskoposlar arasında yanılmazlığın anlam ve sınırı hususunda fikir birliği yok, kavram muğlak ve bu sebeple terk edilmelidir.
- Tarihteki sayısız olay göstermiştir ki papalar inanç ve ahlaki konularda bile yanılmaz değildir, bu itirazlara tatmin edici cevap da verilememiştir.
- Papanın yanılmazlığı doktrini inananların nazarında piskoposların itibarını düşürecek, onları özellikle papaya bağımlı kılacak ve kendilerinden beklenen sadece en yüksek yargıcın kararlarını teyit etmek olacaktır.<sup>36</sup>

Bu muhalif görüşlere karşın yanılmazlık taraftarları da bu iddiaların yetersizliğini ve zayıflığını dile getirmişlerdir. Yanılmazlık taraftarlarına göre bu doktrinin zamanlaması gelinen noktada uygun, müsait ve doğru olup hakikate ulaşmada yararlanması gereken kullanışlı bir durumdur. Onlara göre bütün Hıristiyanlar Kilisenin yanılmaz bir karaktere sahip olduğu hususunda hemfikirdirler. Bu sebepten yanılmaz bir Kilisenin yanılmaz bir başının olması da normal bir durumdur.<sup>37</sup>

Yanılmazlık karşıtları içerisinde akademik yönüyle temayüz eden Almanya Rottenburg piskoposu Karl Hefele'nin önerilen yanılmazlık dogmasına karşı çıkması ise ilerleyen kısımlarda açıklanacağı gibi tamamen tarihi örneklerle dayanmaktaydı. Vigilius ve Honorious gibi papalar dini ve ahlaki konularda resmi beyanatlarda bulunmuşlar ve daha sonra bunların yanlış olduğu anlaşılmıştır. Hefele bu tarihi hataların tatminkar bir açıklaması yapılmadan yanılmazlık doktrini oylanmasının konsile sunulamayacağını ileri sürmüştür.

Bu tartışmada öne çıkan bir diğer *Inopportunist* de Diakovar (Yugoslavya) Piskoposu Joseph George Strossmayer idi. Vatikan'a ilk ulaşan piskoposlardan biri olan Strossmayer yanılmazlık doktrininin tamamen saçma olduğunu ve piskoposların özgürce hareket edememelerinden dolayı da konsilin illegal olduğunu ifade etmiştir. Strossmayer özellikle Doğu

36 McClory, *Power and the Papacy*, s. 80; Manning, *The True Story of the Vatican Council*, s. 101-3.

37 Yanılmazlık taraftarlarının doktrin muhaliflerinin ileri sürdüğü gerekçelere karşı-tezleri ve görüşleri için bkz. Manning, *The True Story of the Vatican Council*, s. 108-113.

ve Batı Kiliseleri arasındaki birliğin yeniden tesis edilmesi için iki taraf arasındaki tansiyonu düşürmek için gayret sarf etmişti. Ökümenik kaygılarla hareket eden Strossmayer, yanılmazlık doktrininin işleri daha da içinden çıkılmaz bir hale getirip olası birleşmenin önüne kalıcı engeller koyacağını düşündüğünden muhalif kanatta yer almıştır.<sup>38</sup>

### 2.2.2. Yanılmazlık Savunucuları: *Infallibilistler*

*Infallibilistlerin* (yanılmazcı) ya da yanılmazlık taraftarı olan çoğunluğun önderi ise Henry Edward Manning idi. Manning, I. Vatikan Konsili'nin hem komisyonlarında hem de doktrin üzerine yapılan tartışmalarda çok etkin bir şekilde yer almış ve bundan dolayı I. Vatikan Manning'in konsili olarak tanımlanmıştır.<sup>39</sup> Manning, 1845 yılında *liberalizme* ve çağın getirmiş olduğu rasyonalizme karşı Katolik gelenekleri savunmadığı gerekçesiyle Anglikan Kilisesi'nden Katolisizme geçmiş ünlü bir İngiliz teologdur.<sup>40</sup> Katolisizme döndükten on hafta sonra rahip olarak atanan ve Katolik Kilisesinde çok hızlı bir yükseliş kaydeden Manning, Vatikan Konsili'nden beş sene önce 1865 yılında *Ultramontanizmin* ve Roma Katolikliğinin etkinleştirilmesi politikasının (Romanization) bir zaferi olarak İngiltere Westminster Başpiskoposu olarak atanmış, 1875 yılında ise kardinalliğe terfi ettirilmiştir.<sup>41</sup> I. Vatikan Konsili'ndeki tek dönme olan Manning tamamen papa merkezli tutumuyla öne çıkmış ve konsilin ele alacağı konuların belirlendiği hazırlık komisyonunun (*de postulatis*) ve konsil sonunda oylamaya sunulacak olan yasa tasarısının planlamasını yapan iman komisyonunun (*de fide*) bir üyesi olan Manning *ultramontanist* grubun lideri olarak temayüz etmiş, bundan dolayı da sık sık konsili ma-

38 Bkz. McClory, *Power and the Papacy*, s. 81; Ante Kadic, "Bishop Strossmayer and the First Vatican Council", *The Slavonic and East European Review*, vol. 49, no. 116 (jul., 1971), ss. 382-409; Chadwick, *A History of the Popes*, s. 201-2.

39 Powell, *Papal Infallibility*, s. 97.

40 Manning, E. S. Purcell'in 1896 yılında hakkında yazdığı biyografisinde kendisini işbirlikçi, aşırı hırslı ve zorba bir kişilik olarak tanıtmamasından ötürü Katolik entelijan-siyasında geç kalmış bir şöhrete sahiptir. Bundan dolayı olsa gerek incelediğimiz bu biyografinin ilk sayfasında el yazısıyla Owen Chadwick'in *Victorian Church* adlı eserinin I. cildinin 100. sayfasına referansla "Purcell'in meşhur ve küçük düşürücü biyografisi" notu geçilmiştir. Bkz. Edmund Sheridan Purcell, *Life of Cardinal Manning*, 2 vols., (London and New York: Macmillan and Co., Ltd, 1861). Daha sonra Purcell'in bu biyografisine cevap niteliğinde pek çok eser kaleme alınmıştır. Bkz. Mark Powell, *Papal Infallibility*, s. 57-8.

41 Manning'in hayat hikayesi için bkz. Powell, *Papal Infallibility*, s. 59-65.

nipüle etmekle suçlanmıştı. Papanın yanılmazlığını baş düşman olarak gördüğü modern dönemde elzem bir doktrin olarak gören Manning'e göre Kilisenin yanılmazlığı, Kilisenin başına; Papaya ait olup, bu yanılmazlık Kiliseden "ayrı" ve "bağımsız"dır. Hıristiyan itikadının muhafazası için gerekli bir durum olarak gördüğü yanılmazlık doktrinini çok geniş bir kapsamda (maximal infallibility) ele alan Manning, bütün Hıristiyanların pastörü ve doktoru olarak papanın *ex cathedra*dan inanç ve ahlak konularında konuştuğu zaman yanılmazlık yetkisine sahip olduğunu ileri sürmüş, hatta bu yanılmazlık yetkisini bütün papalık *bull*alarına da teşmil ederek geçmiş ve geleceği de kapsayacak şekilde genişletmiştir.<sup>42</sup> Manning'e göre herhangi birisinin yanılmazlık doktrinine karşı olmasını anlamak neredeyse imkansızdır. Bir rahip ve başpiskopos olarak Manning İngiltere'de de Katolik görüşlerin etkili bir savunucusu olmuş, onun liderliği altında İngiliz Katolikler "Roma'dan daha Romacı ve Papadan daha *ultramontanist*" olmak yönünde teşvik edilmiştir.<sup>43</sup> Ancak Manning'in bu tutum ve söylemleri temsil ettiği bütün İngiliz piskoposları kapsayan bir durum değildi. Ayrıca I. Vatikan'ın dogmatik bir kararla kabul ettiği "yanılmazlık" doktrininden sonra İngiltere'deki Katolik piskoposlar arasında bu konu etrafında anlaşmazlıklar baş göstermiştir.<sup>44</sup>

Konsil esnasında Bayvera Regensburg Piskoposu Senestrey de Manning ile aynı cephede yer almıştır. Senestrey, yanılmazlığın papalık bildirgeleri (*encyclical*) ve *Syllabus of Error* gibi ekli belgelerden aziz ilan etmeye, papanın din üzerine serdettiği herhangi bir görüşe ve hatta papanın politik arenaya dair beyan etmiş olduğu görüşlerine kadar geniş bir alana teşmil edilmesi gerektiğine inanıyordu.<sup>45</sup>

Roma Kilisesi ilk dönemlerden itibaren kendisini Petrus ile temellendirmiş ve bu durumu Roma'nın ve papanın öncelik ve üstünlüğüne delil olarak kullanmıştı. I. Vatikan'a katılan piskoposlar papanın yanıl-

---

42 Bkz. Powell, *Papal Infallibility*, s. 74-96.

43 Darrell Jodock (ed.), *Catholicism Contending With Modernity Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*, (U.K.: Cambridge University Press, 2000), s. 254.

44 Bkz. Jodock, *Catholicism*, s.254; İngiltere'deki Katolisizm hakimiyeti ve I. Vatikan konsili sonrası yanılmazlık doktrini üzerindeki tartışmalar için bkz. Richard J. Schiefen, "Vaticanism in England, 1874-1875", *St. Basil's Seminary, Toronto, CCHA, report*, 29 (1962), s.9-24.

45 McClory, *Power and the Papacy*, s. 82.

mazlığını temellendirmeye çalışırken de benzer argümanlara müracaat etmişlerdir. Manning'e göre Kutsal Metinler detaylı bir şekilde Petrus'un halefi olan papanın bütün Kiliseler üzerindeki kazaî (judicial) üstünlüğünü ortaya koymaktadır ki bu durum aynı zamanda onun en üst öğreti otoritesine sahip olduğu anlamına gelmektedir. Yine Manning'e göre II. Lyon Konsili'nde alınan "inanç konularında herhangi bir anlaşmazlık baş gösterdiğinde bu anlaşmazlık Roma piskoposunun kararıyla çözüme kavuşturulmalıdır" inanç kuralı hem Latin hem de Greklerin mutabakatıyla kabul edilmiştir. Florence Konsili (1431-49)'nde "Roma piskoposunun Mesih'in hakiki vekili, bütün bir Kilisenin başı, bütün Hıristiyanların babası ve öğretmeni, bütün bir Kilisenin idaresinin Petrus vasıtasıyla ona verildiği" tanımlamasının papanın yanılmazlığına yönelik güçlü deliller olduğunu ileri sürmüştür.<sup>46</sup>

### 2.3. Konsil Oturumları: Müzakere ve Tartışmalar

8 Aralık 1869 tarihindeki seramonik açılıştan sonra konsilde hazır bulunan piskoposlar hazırlık komisyonu tarafından tespit edilen konuları görüşmeye başladılar. Konsil oturumları başladığında hazırlık komisyonu tarafından sunulan iki ana belgede<sup>47</sup> herhangi bir şekilde yanılmazlık ifadesi geçmiyordu ancak önemli kurullara seçilen üyelerin tutum ve kanaatleri göz önüne alındığında doktrininin hazır vaziyette tutulduğu görülebiliyordu. Zira 17 Aralık tarihinde konsilde çok önemli ve işlevsel bir yere sahip inanç komiteleri (*de fide*) için yapılan seçim sonuçları ilan edilmiştir ki bu komiteler Katolik inancıyla alakalı herhangi yeni bir bildiriye (örneğin yanılmazlık bildirisini) kurula sunmak üzere gözden geçirecek olan organlardı ve buralara seçilen 24 piskoposun tamamı Manning ve Senestrey de dâhil *infallibilist*ler içindendi. Tabi bu durum azınlık grup tarafından tepkiyle karşılanmış ve seçime hile karıştırıldığı ileri sürülmüştür<sup>48</sup> ki konsil tarihçisi olarak görev yapan Piskopos Plantier'in azınlık piskoposlar arasında donanım bakımından komisyona seçilmeyi daha

46 Bkz. Manning, *The True Story of the Vatican Council*, s. 115.

47 *The Schema on Catholic Doctrine, The Schema on the Church*. Bu taslaklar nihai olarak *Dogmatic Constitution on the Catholic Faith* ve *First Dogmatic Constitution on the Church of Christ* olarak isimlendirilip son 18 Temmuz 1970 tarihindeki son oylamaya sunulmuştur. Bkz. Norman Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, London and Washington, Sheed & Ward, Georgetown University Press, 1990, s. 801.

48 Chadwick, *A History of the Popes*, s. 203; Bokenkotter, *A Concise History of the Catholic Church*, s. 290.

çok hak eden piskoposların olduğunu ancak yanılmazlık doktrinine muhalif olmalarından dolayı dışlandıklarını<sup>49</sup> belirtmesi bu ithamı destekler mahiyettedir.

İlerleyen günlerde yanılmazlık doktrininin diğer kiliselerle tekrar birleşme ümitlerini ortadan kaldıracağını ileri sürerek onun tarihsel mahzurlarını detaylı bir şekilde ortaya koyan Döllinger, *Allgemeine Zeitung*'da bir makale yayınlınca piskoposlar arasında büyük infiale sebep olmuştur. Bunun üzerine Senestrey, onun piskoposluk bölgesi olan Münih'teki teoloji öğrencilerine Döllinger'in herhangi bir konferansına katılmalarını yasaklamış, Papa da *Civiltà Cattolica*'ya bu taarruzlara karşılık vermesi için izin vermiştir. 1870 yılının Mart ayında konsil birleşimine *Kilise Hakkındaki Taslağın (The Schema on the Church)* "piskoposların büyük çoğunluğunun talebine binaen" papanın yanılmazlığının da dahil edilmek suretiyle değiştirileceği açıklandığında Dupanloup ve diğer pek çok Fransız piskopos ve St. Louis'li Kenrick konsile ayrılma kararlarını bildirmişler, bunun üzerine konsil liderleri derhal geri adım atarak bu durumun tekrar ele alınması yönünde görüş belirtmiştir. Bu arada 9 Martta Paris'li Piskopos Darboy da Fransız Başbakanına yazdığı bir mektupta konsile açık bir şekilde hükümet düzeyinde bir müdahale çağrısında bulunmuştur. 13 Mayıs 1870 tarihinde müzakere ve tartışmalar papanın üstünlüğü ve yanılmazlığıyla ilgili tasarı üzerinde başlamış ve on dört oturum boyunca devam etmiştir. Ön taslak piskoposlara Mart ayında sunulmuş ve değiştirilmesi için 147 yazılı öneri ve yoruma sebep olmuştur. Tamamen yanılmazlık savunucularından oluşan 25 piskopos tarafından iki aydan fazla süren bir mücadeleden sonra konsilin gündemine getirilen bu taslak, dört bölümden oluşmakta ve üçüncü bölüm papanın üstünlüğü, dördüncü bölüm de papanın yanılmazlığıyla ilgiliydi. Konsil yönetimi piskoposları öncelikle tasarının bütünü üzerinde, ardından belirli bölümler üzerinde müzakereye davet etti.<sup>50</sup>

Müzakerelerde yanılmazlığın en güçlü savunucusu konumundaki Manning, kendisinden önceki ve sonraki pek çok konuşmacının aksine yanılmazlık doktrininin tarihsel ve teolojik yönünden ziyade pastoral (otorite) etkisi üzerine yoğunlaşmıştı. Ona göre modern dünyada inkar

49 McClory, *Power and the Papacy*, s. 85

50 Manning, *The True Story of the Vatican Council*, s. 136; McClory, *Power and the Papacy*, s. 90.



edilen papanın yanılmazlığı öğretisi hiç değişmeyen Kilise geleneğinin ayrılmaz bir parçası ve herkesin uymak zorunda olduğu *katolik* (evrensel) bir doktrindir. Bu konuda yeni bir bölünmenin artık kabul edilemeyeceğini ifade eden Manning, Tanrısal vahiy içerisinde mahfuz bir doktrin olan yanılmazlık öğretisinin net bir açıklamasının yapılamaması nedeniyle onu sorgulamanın en azından bedensel bir *heresi*, onu reddetmenin ise kaçınılmaz bir şekilde bütün bir Hıristiyan inancını reddedip uçurumdan yuvarlanmak olduğunu ileri sürmüştür. Manning ayrıca İngiltere özeline yola çıkarak papanın yanılmazlığının Katolik olmayanlar için “güçlü bir albeni” olabileceğini ifade etmiştir ki ona göre İngiltere’de Katolisizmin gelişmesine Katoliklerin kendi aralarında yaptıkları yanılmazlıkla alakalı tereddüt ve çekişmeler zarar vermektedir.<sup>51</sup>

Konsilde doktrininin tarihsel ve teolojik mahzurları ise bu alanda uzman Karl Hefe tarafından dile getirilmiştir. Hefe’nin ortaya koyduğu örnek 451 Kadıköy Konsili öncesinde Papa I. Leo tarafından kaleme alınıp Patrik Flavian’a gönderilen ve “*The Tome*” olarak bilinen mektuptur. Mektupta Leo, *monofizit* görüş olan Mesih’in bir değil, iki tabiata sahip olduğunu (*diofizit*) çok açık ve net bir şekilde ifade etmiştir. Hefe’ye göre *Tome*, tam bir *ex cathedra*; bir dogmatik tanımlama örneğidir. Ancak konsil toplantısı esnasında Papa Leo bütün piskoposların bu mektubu okumasını ve yeminli bir şekilde bu doktrinin daha önceki konsillerde kabul edilmiş olan dogmalara uygun olup olmadığının ilan edilmesinde ısrar etmiştir. Hefe’ye göre konsil babaları mektuptaki doktrinin *ortodoks* (sahih) olup olmadığını incelemeye tabi tutmuşlar ve bazıları üç yerde *heresi* şüphesi taşıdığını düşünmüş ancak hiç kimse onların bu haklı şüphesini sorgulamamıştır. Mektubun okunmasını müteakip Kadıköy’deki piskoposlar oy birliğiyle Leo’nun görüşlerini kabul etmişler, ancak Hefe’ye göre burada asıl üzerinde durulması gereken nokta Leo’nun Roma’nın görüşlerini içeren mektubu piskoposlara sunmasıydı. Eğer Leo kendisini “yanılmaz” olarak addetmiş olsaydı böyle bir yola başvurmazdı. Hefe ayrıca kristolojik tartışmaların yaşandığı VII. yüzyılda, Papa I. Honorius (625-638)’un İsa’nın tabiatına dair vermiş olduğu hükmü örnek olarak vermiştir.

Kadıköy Konsili’nden yaklaşık iki asır sonra Doğu Kiliselerinin *monofizitizm* (tek tabiat) ile *diofizitizm* (çift tabiat) arasında bir uzlaştırma arayışına girilmişti. Bu noktada Patrik Sergius tarafından -daha sonra

---

51 Powell, *Papal Infallibility*, s. 75; McClory, *Power and the Papacy*, s. 96

Monotelizm (*monothelism*) olarak adlandırılan- İsa'nın iki tabiatının, ancak sadece tek bir iradesinin olduğu görüşü ortaya atılmıştı. Sergius, Papa Honorius'a bu durumla ilgili hüküm sorduğunda Honorius yazdığı mektubunda tek irade (one will) teorisini desteklemiştir. Bundan yaklaşık kırk yıl sonra toplanan III. İstanbul Konsili ise net bir şekilde *monotelizmi* kınamış ve Honorius'un bir *heretik* (sapkın) olduğunu ilan etmiştir. Hefe, Papa Honorius'un bir inanç meselesinde tam öğreti otoritesini (*magisterium*) işe koşup bir karara varmasını ancak daha sonra bu kararın hem bir ökümenik konsil hem de Katolik gelenek tarafından reddedilmesini gerekçe göstererek papanın bireysel yanılmazlığına karşı olduğunu ifade etmiştir. Bu durum yanılmaz addedilen bir papanın yanılabilir olduğunu, hatta heretik bir doktrin va'z ettiğini göstermekteydi ki I. Vatikan'a katılan piskoposların kahir ekseriyetinin savunduğu papanın yanılmaz doktrinel tanımlamalarda bulunacağı, *heresiye* kaymaktan korunduğu kanaatleriyle uzlaştırılması zor ve karmaşık bir durum arz etmekteydi.<sup>52</sup> Günümüzde de papanın bireysel yanılmazlığını reddedenler de bu tarihsel tenakuzu öne sürmektedir.<sup>53</sup>

Benzer şekilde Hefe, II. İstanbul Konsili (553)'nde aforoz edilen *monofizit* görüşlerin Papa Vigilius (537-555) tarafından daha sonradan onaylanmasını, Constance Konsili (1414-18)'nde 'papaların daima konsil kararlarına tabi olacağı' hükmünün yer almasına rağmen Florence Konsili'nin bu hükme aykırı kararların alınmasını ve VIII. Boniface'ın *Unam Sanctam*'nda yer alan papanın dini-dünyevi alanlarda üstünlük iddiaları ile Katolik Kilisesi dışında kurtuluşun olmadığı ifadelerinin papanın yanılmazlığı bağlamında açıklanmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Elbette Hefe'nin bu tarihsel tenakuzları bir tarihçi olarak ileri sürmedeki amacı, yanılmazlık doktrinini bütünüyle reddetmekten ziyade tarihsel hakikatlerle ihdas edilecek dogma arasında tatmin edici bir uzlaşımın mümkün olmadığını göstermekti. *Ultramontanist* piskoposlar ise Hefe'nin ortaya koyduğu bu tarihsel örnekleri çarpıtma olarak nitelendirerek doktrinin birleştirici yönüne dikkat çekmiş ve papanın yanılmazlığının Katolik olmayanların tekrar Kiliseye dönmeleri için büyük bir çekim

52 McGlory, *Power and the Papacy*, s. 97; Geisler and MacKenzie, *Roman Catholics and Evangelicals*, s. 213.

53 Bu konuyla alakalı olarak bkz. Ali İsa Güngör, "Papanın Yanılmazlığı Konusundaki Tartışmalar ve Katoliklerin Yaklaşımları", *Dini Araştırmalar*, C. XII, S. 34, Mayıs-Ağustos 2009, s. 23.



oluşturacağını ifade etmişlerdir.

Müzakereler esnasında Bologna Başpiskoposu Kardinal Philip Maria Guidi ise Kiliseden bağımsız bireysel yanılmazlığın bizzat papanın yanılmazlığı olarak görülmemesi gerektiğini ileri sürerek, papaya Kutsal Ruh tarafından verilen yardımın belirli koşullar altında onun söylediği şeylerin hatadan beri olmasını garanti ettiğini, bunun dışında yanılmazlık doktrininin papayı yarı ilahi ve doğaüstü bir varlık gibi daimi ya da bizzat yanılmaz yapmayacağını ifade etmiştir. Guidi ayrıca üzerinde tartışılan bölüm olan “Roma Piskoposunun Yanılmazlığı” faslının “Papanın Dogmatik Tanımlamalarının Yanılmazlığı” olarak değiştirilmesini önermiştir. Guidi, müstakil ve mutlak yanılmazlık endişelerinin yersiz olduğunu, çünkü bir papanın bu hediyeyle alelacele kullanamayacağını, bilakis onun “doğru karara ulaşmada sıradan bir insan dikkatini” kullanmakla yükümlü olduğunu belirtmiş ve bunun genellikle Kilise geleneğini gözetmek ve piskoposlarla istişare etmek anlamına geldiğini ifade etmiştir. Guidi’nin bu konuşmasından sonra Papa Pius’un Guidi’yi yanına çağırıp azarladığı ve “ben geleneğim, ben Kiliseyim” dediği rivayet edilir.<sup>54</sup>

Daha sonra inanç komitesi üyesi olan İrlandalı Kardinal Cullen konsile başka bir formülasyon teklifinde bulunmuştur. Bu tanımlama piskoposların o ana kadar tartışmakta oldukları formüle benzemekle birlikte papanın yanılmazlığına daha net bir açıklama getirmekteydi: “Mesih, Petrus’a, piskoposlara ya da teologlara danışmak koşuluyla ‘Sen kayasın’ dememiştir; ‘cennetin krallığının anahtarlarını sana vereceğim’ ancak onları kullanmadan önce diğerlerine kulak vermelisin de dememiştir. O otoritesini Kiliseden değil, bizzat Mesih’ten almıştır. Papa, *ex cathedra*dan konuştuğu zaman, yani, bütün Hıristiyanların pastörü ve doktoru olarak görevini yerine getirdiğinde, evrensel kilise tarafından uyulması gereken inanç ve ahlaka ilişkin bir doktrini kendisine taahhüt edilmiş ilahi yardım vasıtasıyla tanımlar. İlahi kurtarıcı tarafından onun Kilisesine bahşedilen, inanç ve ahlaka ilişkin doktrin tanımlama yetkisinden dolayı bu yanılmazlığa sahiptir.”

Konsilin son oylamada kabul ederek dogmaya dahil ettiği *Pastor Ae-*

54 Bkz. McClory, *Power and the Papacy*, s. 107-110; Chadwick, *A History of the Popes*, s. 210; Powell, *Papal Infallibility*, s. 35; Nielsen, *The History of the Papacy in the XIX<sup>th</sup> Century*, vol. 2, s. 361; Bokenkotter, *A Concise History of the Catholic Church*, s. 291; Sheridan Gilley & Brian Stanley (ed), *The Cambridge History of Christianity*, (UK: Cambridge University Press, 2006), s. 19.



*ternus* adlı yasadaki ifadelerle büyük ölçüde örtüşen bu formülasyondaki “uyulması gereken” (*Tendenda*) ibaresinin önemli bir ayrıma işaret ettiği ifade edilmektedir. Buna göre eğer formül “inanılması gereken” (*credenda*) şeklinde okunmuş olsaydı yanılmazlık doktrini sadece itikadi konuları kapsayacaktı ki bu son değişiklik -Kiliseye bahşedilen- yanılmazlığın kapsamını tamamen belirsiz ve muğlak bir duruma sokmuş ve yanılmazlığın kapsamı farklı şekillerde algılanmıştır. Örneğin papanın yanılmazlığını en geniş anlamda (maximal infallibility) ele alan Manning’e göre Pius’un rasyonalizm, liberalizm gibi modernizm ve modernizmle ilişkili akımları kınadığı *Hatalar Manzumesi* (Syllabus) gibi *ensiklikaller* de yanılmazlık kapsamındadır.<sup>55</sup>

İlerleyen günlerde iki taraf arasında gayrı resmi bazı toplantılar tertip edilmiş ve her iki taraf da karşılıklı argümanlarla kendi görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Polycarpi, Iranaeus, Robert Bellarmine ve Augustine gibi önemli isimlerin yanılmazlık görüşleri araştırılmış ve sonunda her iki tarafın liderleri bu tartışmalara bir son verilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Nihayetinde İnanç Komitesi (de fide) yanılmazlık faslı üzerinde yaklaşık yüz elli tavsiye ve değişiklik önerisi üzerinde çalışmaya başlamış ve komiteye bu konuda *Curia*’dan *Cizvit* Clemens Schrader ve Baptist Franzelin gibi piskoposlar danışmanlık yapmışlardır. Birkaç gün içinde bütün bu değişiklik önerileri gözden geçirilerek reddedilmiş, daha önceden Kardinal Cullen’in önermiş olduğu formülasyonla örtüşen bir “tanımlama” kabul edilmiştir.<sup>56</sup>

Son oylamadan bir hafta önce Avusturyalı Piskopos ve İnanç Komitesi sekreteri Vincent Gasser, dört saate yakın uzun bir konuşmayla konsildeki en uzun konuşmayı yaparak<sup>57</sup> -nihai konsil yasası *Pastor Aeternus*’ta da geçtiği şekliyle- papanın resmi kararlarının yanılmaz olarak nitelendirilebilmesi için olmazsa olmaz bazı şartlar taşıması gerektiğini vurgulamıştır. Gasser’a göre öncelikle papanın kararları, - Kilisenin en yüksek çobanı (pastor) sıfatıyla- *ex cathedra*dan olmalıdır. Papa, inanç ve ahlak konularına dair bir saptamada bulunmalıdır ve bu saptama, sadece Tanrı tarafından Kiliseye bahşedilen (papaya değil) ve papayı hataya düş-

55 Powell, *Papal Infallibility*, s. 81; McClory, *Power and the Papacy*, s.109-110.

56 Bkz. McClory, *Power and the Papacy*, s. 111-2.

57 Gasser’ın konsildeki konuşmasının tamamı için bkz. Bishop Vincent Ferrer Gaseer, *The Gift of Infallibility*, ss. 21-100, (San Francisco: Ignatius Press, 2008).

mekten koruyan ilahi inayetle (gift) olmalıdır. Gasser'ın bu saptamaları papanın yanılmazlığının Kilisenin yanılmazlığıyla örtüşmesi olarak görülmüştür.

Gasser'ın bu konuşması her iki tarafın da kabul ederek uzlaşacağı bir formülasyon ümitlerini artırmıştı. Ancak azınlık piskoposlar papanın (*ex cathedra*) yapacağı ve yanılmaz olarak kabul edilecek tasarruflara piskoposların da iştirak etmesi üzerinde ısrar ederken, çoğunluk azınlık grubun bu önerisini *gallikan* görüşler olarak addetmiş ve papanın kararlarının değiştirilemez (irreformable) nitelik kazanması için reddetmiştir. Konsildeki piskoposların büyük çoğunluğunun –ki özellikle toplam sayının üçte birini oluşturan İtalyanların- her iki tarafın üzerinde uzlaştığı bir formülasyondan yana oldukları ifade edilmektedir. Ancak Hans Küng'ün ifadesiyle “iyi örgütlenmiş ve manipüle edilmiş totaliter bir parti kongresi”ni andıran<sup>58</sup> konsildeki yanılmazlık yanlılarının baskınlığı ve Papa Pius'un uzlaşmaz tutumu bu uzlaşma ihtimalini ortadan kaldırmıştır.<sup>59</sup>

13 Temmuz tarihinde İnanç Komitesi'nin önerdiği, papanın öncelik, üstünlük ve yanılmazlığını ortaya koyan yasa oylamaya sunulmuş ancak dikkat çekecek bir şekilde yaklaşık 76 piskopos genel kongreye katılmamıştır. Bazıları sadece oylama günü için kongreden uzak durmuş diğerleri ise Roma'dan ayrılık hazırlığında olduklarını bildirmişlerdir. Bu aslında beş gün sonrası için yapılacak son oylama için bir hazırlık ve deneme oylamasıydı ve bu nedenle herhangi bir bağlayıcılığı da yoktu. Piskoposlar yasayı oylarken tercihlerini *placet* (kabul), *non placet* (ret) ya da *placet juxta modum* (şartlı kabul) şeklinde beyan etmişlerdir. Hazır bulunan 601 piskoposun 451'i kabul, 88'i ret ve 62 piskopos da şartlı kabul yönünde görüş belirtmiştir.<sup>60</sup> Koşullu olarak kabul yönünde oy kullananların gerekçelerini yazılı olarak sunmaları istenmiş ve bunların son oylamadan önce değerlendirmeye alınacağı ifade edilmiştir. Oylamada ret oyu kullanan piskoposların kahir ekseriyeti Fransız olup itirazların büyük çoğunluğu da papaya atfedilen “kişisel, müstakil ve mutlak” yanılmazlık sebebiyle olmuştur. Zaten konsilin başından Darboy ve Dupanloup gibi Fransız piskoposlar yanılmazlık doktrininin mahzurlarını ortaya koyarak

58 Bkz. McClory, *Power and the Papacy*, s. 137.

59 Bkz. Bokenkotter, *A Concise History of the Catholic Church*, s. 292.

60 Bkz. Manning, *The True Story of the Vatican Council*, s. 138-9; Nielsen, *The History of the Papacy in the XIX<sup>th</sup> Century*, vol. 2, s. 363; Witherow, “History of the Vatican Council”, s. 368.

muhalefet etmişlerdir.<sup>61</sup> Onları 15 kişiyle Macarlar ve 11 kişiyle de Almanlar izlemiştir. Ocak ayında yanılmazlık aleyhinde dilekçe veren 24 Kuzey Amerikalı piskoposun sadece 9'u bu oylamada ret oyu kullanmıştır. Bu piskoposlar arasında da Verot, Kenrick ve Little Rock'lı Edward Fitzgerald bulunmaktaydı.<sup>62</sup>

İnanç Komitesi şartlı kabul oyu kullananlardan gelen teklif ve eleştirilerin ikisi dışında hepsini geri çevirmiştir. Gündeme alınan tekliflerin ilki papanın üstünlüğü (primacy) ile ilgili fasılların birinde geçen Augustine'den yapılan bir alıntının çıkarılması çağrısı, diğeri de oylanana formülasyonun en sonuna kısa bir cümlenin eklenmesiydi. Bir gün önce oylanana metin "papanın (bizatihi) tanımlamaları değiştirilemez (irreformable)" ile sona ermekteydi. Komisyon buna "Kilisenin mutabakatıyla dahi olsa" ibaresini eklemeyi önermiş ve formülasyona bu ibare eklenmiştir.<sup>63</sup>

Yanılmazlık karşıtı piskoposlar son bir hamle olarak halka açık son oturumda coşkulu bir şekilde karşı oy kullanmak suretiyle bir infial uyardırmayı planlamış, ancak daha sonra altı kişiden oluşan bir heyetin Papa IX. Pius ile görüşerek ona bir teklif sunması üzerinde karar kılmışlardır. Bu heyet Pius'a, oylanacak olan yasadaki ifadelerde iki küçük değişiklik yapılması durumunda azınlık piskoposların açık oturumda ittifakla kabul oyu kullanacağı taahhüdünde bulunmuştur. Bu görüşmede Darboy. Azınlık piskoposlar öncelikle, "papanın otorite ya da yetkinin en önemli kısmına sahip olduğunu ancak bu otorite ya da yetkinin bütününe sahip olmadığını", ikinci olarak da papanın tanımladığı dogmaların "Kilise gelenegine dayanması" ya da bazı kanallardan Kiliseyle irtibatlı olması ricasında bulunmuşlardır. Papanın bu durum karşısındaki tepkisi konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bir rivayete göre Pius oralı olmamış ve herhangi bir değişiklik için artık geç olduğunu belirtmiş, yine de bu konuyla alakalı olarak konsile müracaat etmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Bir diğer rivayete göre ise Papa, can sıkıcı bir oylama ihtimalinden dolayı kaygılanmış ve küçük değişiklikler konusunda bir temayül göstermiştir. Ancak azınlık piskoposlardan hemen sonra yanılmazlık yanlısı iki piskoposun; Manning ve Senestrey'in papayı ziyaretlerinin onu bu meybinden döndürdüğü ifade

61 Bkz. Margaret O'Gara, "Infallibility and the French Minority Bishops of the First Vatican Council", *Catholic Theological of America Proceedings* 35 (1980), s. 212-3.

62 Bu oylamada ret oyu veren piskoposlar için bkz. Witherow, "History of the Vatican Council", s. 368-369.

63 Bkz. McClory, *Power and the Papacy*, s. 116-7.



edilmektedir ki nitekim Manning daha sonra bu durumu “Onlar (azınlık piskoposlar) IX. Pius’a gittiklerinde biz de gittik; hararetli bir tartışmaydı” şeklinde itiraf etmiştir.<sup>64</sup>

18 Temmuzdaki son oylamadan bir gün önce azınlık piskoposlar ne yapmaları gerektiği hususunda kararsızdı. 17 Temmuz akşamı bir araya gelerek durum değerlendirmesi yapan muhalif piskoposlar, ertesi gün yapılacak oylamaya katılmayı ve etkili bir şekilde ret oyu kullanarak grubu etkilemeyi kararlaştırmışlardı. Ancak konsile Fransa Piskoposluğunun sözcüsü konumunda katılan Dupanloup, dogmaya karşı olanların oylamaya katılmamalarını önermiş, yapılan müzakerelerden sonra bu tutum benimsenerek karar Papa Pius’a bildirilmiştir. Alınan bu karardan sonra da yaklaşık 60 kadar piskoposun son oylamaya katılmadan Roma’yı terk ettiği ifade edilmektedir.<sup>65</sup>

#### 2.4. Son Oylama ve Papanın Yanılmazlığı Doktrininin Kabulü

18 Temmuz 1870 tarihinde 535 üst düzey din adamından oluşan konsil heyeti son oturum için Aziz Petrus Bazilikası’nda bir araya gelerek geldiler. Tören elbiseleri içerisindeki bu yüksek rütbeli din adamlarının yanında çeşitli ülkelerden üst düzey katılımcılar, gazeteciler ve büyük bir izleyici kitlesi konsildeki yerlerini almışlardı. Nağmesiz olarak icra edilen *mass* (ekmek şarap) ayininden sonra aylardır üzerinde çalışılan formülasyonların nihai formunu teşkil eden ve ilk kelimeleri *Pastor Aeternus* (Ebedi Çoban) olarak başladığı için bu adla bilinen *Mesih’in Kilisesi Üzerine İlk Dogmatik Yasa* (First Dogmatic Constitution on the Church of Christ) bir piskopos tarafından yüksek sesle okundu.

Dört bölümden oluşan bu yasanın ilk üç bölümü genellikle İncil metinlerine referansla Petrus’un apostolik üstünlüğünü ortaya koymakta ve papanın da onun halefi olması sebebiyle bütün Kiliseler üzerinde yargılama öncelik ve üstünlüğüne sahip olduğu ifadeleriyle Florence Konsili’nde yine bu minvalde alınan papayla ilgili kararları<sup>66</sup> içermekteydi. Bu dogma-

64 Bkz. Shane Leslie, *Henry Edward Manning: His Life and Labours*, Burns Oates & Washbourne Limited, London 1921, s. 216-7; McClory, *Power and the Papacy*, s. 118; Witherow, “History of the Vatican Council”, s. 369-70.

65 Bkz. Bokenkotter, *A Concise History of the Catholic Church*, s. 292; McClory, *Power and the Papacy*, s. 120; Witherow, “History of the Vatican Council”, s. 370.

66 “Roma Piskoposu Mesih’in hakiki vekili ve bütün bir Kilisenin başı ve bütün Hristiyanların çobanıdır. Petrus vasıtasıyla bizzat Mesih’ten aldığı yetkiyle evrensel Kiliseyi

tik yasanın dördüncü bölümü ise konsiller tarihinin en tartışmalı konularından birisi olan papanın yanılmazlığını, yani papanın *ex cathedra*dan inanç ve ahlak konularında doktrinel bir tanımlamada bulunduğu yanılmazlık yetkisine sahip olduğunu vurgulayan şu ifadelerle sona eriyordu:

“...Hıristiyan inancının başlangıcından itibaren tevarüs edilen geleceğe içtenlikle bağlı kalarak, Kurtarıcımız olan Tanrı'nın izzeti, Katolik dininin yüceliği ve Hıristiyan toplumun selameti için, kutsal konsilin onayı ile, vahyedilmiş kutsal bir dogma olarak şunu öğretir ve açıklarız ki: Papa (Roman Pontiff) yüce apostolik otoritesiyle; tüm Hıristiyanların öğretmeni ve çobanı olarak kutsal kürsüsünden (*ex cathedra*) konuştuğunda, yani, makamının gereği bir uygulamada bulunduğu, inanç ve ahlaka ilişkin bütün bir Kilise tarafından uyulması gereken bir doktrin belirlediğinde, kendisine Petrus vasıtasıyla taahhüt edilmiş olan ilahi yardıma; inanç ve ahlak konularında (doktrin) belirlemede ilahi Kurtarıcı'nın, Kiliseye bahsettiği yanılmazlığa sahiptir. Bu nedenle, Papanın bu türden tanımlamaları –kendisinin ve kilisenin mutabakatıyla dahi olsa- değiştirilemez.”<sup>67</sup>

Ve bu dogmatik yasaya ihtar mahiyetinde bir ifade de eklenmişti.

“Şu halde, her kim, bizim bu (dogmatik) tanımlamamızı -Tanrı'nın da yasak ettiği gibi- reddetme cüretine sahip olursa o aforoz edilir.”

Metnin okunması bitince okunan bu konsil yasası oylamaya sunulmuştur. Aziz Petrus Bazilikası'nın içersinde, daha önce bir benzerine hiç rastlamadığını söylediği ve yaklaşık bir buçuk saat süren etkileyici genel manzara *The Times of London* muhabiri Thomas Mozley tarafından şu şekilde tanımlanmıştır: “Yukarıda gök gürlmesiyle birlikte aşağıdan ana kubbe ve kalabalığı ayıran küçük kubbelerle doğru bütün pencerelere çakan şimşek eşliğinde babaların “kabul” sesi fırtınaya karışıyordu. Papa Hazretleri yüksek sesle “kabul” diye bağırınca sanki cevap verircesine büyük bir gök gürültüsü duyuldu ve hemen ardından sanki cevabı anons

---

koruyup kollama, yönetme ve ona liderlik etme tam yetki ve selahiyetine sahiptir.” Bkz. Henry Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma*, translated by Roy J. Deferrari from the Thirtieth Edition of Henry Denzinger's *Enchiridion Symbolorum*, (USA: Loreto Publications, 1955), s. 456; *The Vatican Council: From Its Opening To Its Prorogation*, s. 106-119.

67 Bkz. Norman P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, s.816; Henry Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma*, s. 457; *The Vatican Council: From Its Opening To Its Prorogation*, s. 119.

eder gibi şimşek konsil salonunun her bir köşesinde şakıdı.”<sup>68</sup>

Benzer yorumlara hemen her inanç ve kültürde rastlanıldığı gibi *ultramontanist* piskoposlar bu durumu Tanrı'nın tezahürü (*theophany*); konsil kararlarının doğaüstü bir şekilde tasdik edildiğinin göstergesi olarak addederken yanılmazlık karşıtı piskoposlar ise Kilisenin küstahlığı karşısında Tanrı'nın öfkesinin işareti olarak görmüşlerdir.<sup>69</sup> Bu doğa olayını Tanrı'nın hoşnutsuzluğu olarak yorumlayanlara cevap ise “Onlar Sina Dağı'nı ve On Emri unutmuşlar” şeklinde yanılmazlığın en güçlü savunucusu Manning'den gelmiştir:<sup>70</sup>

Papa Pius'un 533 kabul (placet), 2 ret (non placet) şeklinde papanın yanılmazlığı doktrinini de içeren *Mesih'in Kilisesi Üzerine İlk Dogmatik Yasa (Pastor Aeternus)*'nin oylama sonucunu ilan etmesini<sup>71</sup> coşkulu tezahüratlar izlemiş,<sup>72</sup> bu arada oylamada ret oyu veren Little Rock'lı Fitzgerald ve Napoli'li Luigi Riccio'nun yerlerinden kalkarak papanın tahtına doğru ilerledikleri “Şimdi kutsal babaya inanıyorum” dedikleri rivayet edilmiştir ki bu iki piskopos daha sonra bu konuyla alakalı olarak herhangi bir görüş beyan etmemişlerdir. Daha sonra Papa IX. Pius kendisini destekleyenlere minnettarlığını, kendisini desteklemeyen piskoposlara da kapılarının her daim açık olduğunu, zira İsa'nın düşmanlarına karşı birlikte hareket edilmesi gerektiğini belirten birleştirici bir konuşma yaparak sonbaharda tekrar bir araya gelmek üzere konsil oturumunu sonlandırmıştır.<sup>73</sup> Ancak 1870'in Eylül ayında Fransa ile Prusya arasında pat-

---

68 Bkz. Thomas Mozley, *Letters from Rome on the Occasion of the Oecumenical Council, 1869-1870*, vol. 2, (London: Longmans Green, 1891), s.445-446.

69 Bkz. John T. Ford, “Current Theology, Infallibility: A Review of Recent Studies”, s.273-4; Örneğin bir önceki Papa XVI. Benedict'in istifa kararından saatler sonra Aziz Petrus Kilisesi'nin kubbesine yıldırım düşmüş ve bu tabiat olayı Kardinaller Koleji Dekanı Angelo Sodano'nun “Sakin gökten sanki bir yıldırım düştü” sözlerinden hemen sonra gerçekleşince bazıları bunu kutsal bir işaret olarak algılanmıştır.

70 Manning, *The True Story of the Vatican Council*, s. 145.

71 Ullathorne oylamaya sunulan konsil yasasına kabul (placet) oyu verenlerin sayısını 533 olarak verir. Bkz. *Letters of Archbishop Ullathorne*, (London: Burns & Oates, tarihsiz), s. 250; Nielsen, *The History of the Papacy in the XIX<sup>th</sup> Century*, vol. 2, s. 370-1; Bazı kaynaklarda da bu sayı 531 olarak geçer. Bkz. Witherow, “History of the Vatican Council”, s. 371; Ayrıca bkz. Manning, *The True Story of the Vatican Council*, s. 142.

72 Witherow, “History of the Vatican Council”, s. 371.

73 McClory, *Power and the Papacy*, s. 122; Nielsen, *The History of the Papacy in the XIX<sup>th</sup> Century*, vol. 2, s. 371.



lak veren savaş sebebiyle bu konsil bir daha toplanamamış ve resmi bir kapanışı yapılamamıştır.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

*Rönesans* ve *reform* ile başlayıp *aydınlanma* ve *Fransız İhtilali*'yle ivme kazanan, her türlü geleneksel kalıplaşmış yargılardan ve dini dogmalardan özgürleşmeyi ilan eden akıl çağının gölgesi altında gerçekleşen I. Vatikan Konsili, tehdit olarak algıladığı bu modern ideolojiler karşısında bağlularının savrulmalarını önlemek adına epistemolojik bir kalkan oluşturmak istemiştir. Tarih boyunca toplanan pek çok konsilde olduğu gibi bu konsile de tarafların (bazen makale ve bildiri düzeyinde) dini/siyasi müzakere ve tartışmaları hatta siyasal yönetimleri de içine alacak şekilde politik manevraları damga vurmuştur. Yaklaşık yedi aylık süre sonunda zaten çoğunluğu oluşturan papayı merkeze alan piskoposların inisiyatifi tamamen ele geçirmeleriyle beklenildiği üzere I. Vatikan Konsili papanın inanç ve ahlak konularında yanılmazlığını da içeren yasayı dogmatik bir kararla kabul etmiştir. Tabi bu durum piskoposların hür iradede yoksun olduğu gerekçesiyle konsilin meşruiyeti ve resmi bir kapanışı olmaması sebebiyle de alınan kararların geçersizliği tartışmalarını beraberinde getirirse de durum değişmemiş ve Papalık üzerindeki tartışma konularına bir yenisi daha eklenerek tarihteki yerini almıştır.

Öncelikle dogmalaşan bu anlayış, *aydınlanma*, Kopernik ve Kant etkisiyle rasyonel düşüncenin gelişmeye başladığı, geleneksel yargıların sorgulandığı ve yükselen milliyetçilik ile anayasal ulus devletlerin kurulduğu bir dönemde Papalığın geçmişinden tevarüs ettiği özgüveni yüksek ve mağrur bir tutumu olarak anakronik bir durum arz etmekteydi. Gelen entelektüel ve kültürel düzeyde geleneksel kabullerle yetinmeyip araştırma ve soruşturmanın esas alındığı, din ve dini yapıları eleştirip öteleyen, dinden bağımsız dünyevi siyasal yönetimleri kutsayan düşüncülerin ortaya çıkıp bu meyanda eserler verdiği ve bunların geniş halk kitlelerine yayıldığı, dinin sonu ve Tanrı'nın ölümü gibi temaların yerleşmeye başladığı bir çağda papanın yanılmazlığı öğretisinin toplumda bir karşılığının olması mümkün değildi.

Konsile katılan piskoposların büyük çoğunluğunun papanın yanılmazlığını savunmak konusunda homojen bir görünüm sergilemesi, bunların genellikle *ultramontanist* piskoposlar arasından seçildiği gibi bir



düşünceyi akla getirirse de bu durum aynı zamanda hem dini hem siyasi oluşumlarda görüldüğü üzere lidere/lider kadroya ve düşünce bazında ana eğilime; kurumsal programa uyma, Kiliseyle bütünleşme zorunluluğundan da kaynaklanmaktadır. Nitekim konsilde ret oyu veren iki piskopos oylamadan hemen sonra bu tutumlarından vazgeçerek papanın yanılmazlığına inandıklarını beyan etmiş, konsilin son oylamasına katılmadan Roma'yı terk eden özellikle Fransız piskoposlar da daha sonra bu karara katıldıklarını bildirmişlerdir.

Günümüzde hem Ortodoks ve Protestan cepheden hem Katolik teologlar tarafından ortaya konulan itirazlarda olduğu gibi, konsilde yanılmazlık doktrinine karşı çıkararak muhalif kanadı oluşturan Dupanloup, Döllinger ve Hefele gibi azınlık piskoposların itirazlarına gerekçe gösterdikleri argümanlar, İncillerde ve gelenekte böylesi bir tanımlamayı gerektirecek delillerin bulunmadığı şeklinde teolojik argümanlar ile geçmişte papalar tarafından verilmiş olan hatalı doktrinlerin gösterildiği tarihsel argümanlara dayanmaktadır. Bu muhaliflerin yanılmazlık anlayışı, apostolik, sahil inancın her daim varlığını sürdüreceği, herhangi bir şekilde *heresiye* kayma, fesat ve bozulmaya karşı Tanrısal bir korunmayı içeren bizatihi Kilisenin yanılmazlığı olup Kiliseye ait olan bu vasfın papaya transferi söz konusu değildir.

Aslında Roma Kilisesi'nin ve dolayısıyla papanın öncelik ve üstünlüğü öğretisinin mütemmim bir cüzü olarak yüzlerce yıl *de facto* bir şekilde papanın uhdesinde bulunan yanılmazlık yetkisi, *Pastor Aeternus*'ta geçtiği şekliyle belirli koşul ve kriterlerle kayıt altına alınmış, yani sınırlandırılmıştır. Ancak zaten papanın dini/siyasi otoritesine karşı çıkışların yaygınlık kazandığı bir dönemde bu dogma kullanışlı bir durum oluşturmadığı gibi Ortodoks ve Protestan cepheden olduğu Katolik Kilisesi'nin kendi içerisinde de papa ve Papalığa yöneltilen eleştiri alanını genişletmesi gibi istenmeyen bir durumun ortaya çıkmasına sebep olmuş, hatta Katolik Kilisesi'nin kendi içerisinde *Eski Katolikler* gibi yeni fraksiyonların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Konu etrafında cereyan eden tartışmalar neticesinde Katolik Kilisesi de 1962-65 yılları arasında topladığı II. Vatikan Konsili'nde yanılmazlık meselesini tekrar ele alarak papaya hasredilen yanılmazlık yetkisini yine papanın rıza ve onayına bağlı olarak yeryüzüne dağılan bütün piskoposlara da teşmil ederek yetki genişletmesine gitmiştir.



Papayı dini hayatın merkezine koyan *ultramontanizmin* net bir zaferi sayabileceğimiz yanılmazlık dogmasının Tanrısal bir hak ve yetki olarak kullanılmasına gelince; ilki dogmalaşmasından önce diğeri sonra olmak üzere ikisi de Meryem ile alakalı olarak sadece iki kez kullanılmıştır. İlki 1854 yılında Papa IX. Pius'un Meryem'in asli günahın bütün lekelerinden azade olarak doğduğu (*immaculate conception*) tanımlaması, diğeri de 1950 yılında XII. Pius tarafından ilan edilen Meryem'in göğe yükseltildiği (*assumption*) dogmasıdır. O günden günümüze papalar Hıristiyan dünyada oluşturacağı dini ve sosyal tepkiden olsa gerek bu yetkiyi kullanma konusunda çekimser davranmışlar ve gelinen noktada daha çok skandallarla gündeme gelen Vatikan'ın gelecekte de yanılmaz bir tanımlamaya gitme ihtimali hayli düşük gözükmektedir.

### KAYNAKÇA

Altholz, Josef L., "Ultramontanizm", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (Editor in Chief), (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995), vol. 15, ss. 119-120,

Aubert, Roger, "Vatican Councils: Vatican I", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (Editor in Chief), (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995), vol. 15, ss. 194-199.

Aydın, Mahmut, "Vatikan Konsili", *DİA*, c. 42, ss. 568-571.

Bokenkotter, Thomas, *A Concise History of the Catholic Church*, (New York: Doubleday, 1990).

Chadwick, Owen, *A History of the Popes 1830-1914*, (New York: Oxford University Press, 2002).

Collins, Roger, *Keepers of the Keys of Heaven: A History of the Papacy*, (New York: Basic Books, 2009).

Curtis, William A. "Infallibility", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, (ed. James Hastings), (Edinburg: T&T Clark, 2003), vol. IX, ss. 256-278.

Çiçek, Hatice, *Papa'nın Yanılmazlığı Sorunu ve Hans Küng'ün Yanılmazlık Doktrinini Eleştirisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun, Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Denzinger, Henry, *The Sources of Catholic Dogma*, (Translated by Roy J. Deferrari from the Thirtieth Edition of Henry Denzinger's *Enchiridion Symbolorum*),

(USA: Loreto Publications, 1955).

Edward, Henry, *The True Story of the Vatican Council*, (London: Henry S. King & Co., 1877).

Elaine M. Beretz, "Papal Infallibility", *Misconception about the Middle Ages*, (Ed.) Stephen J. Harris and Bryon L. Grigsby, (New York: Routledge, 2009).

Erb, Peter C., "Ultramontanizm" *The Cambridge Dictionary of Christianity*, (ed. Daniel Patte), (USA: Cambridge University Press, 2010).

Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972).

Ford, John T., "Current Theology, Infallibility: A Review of Recent Studies", *Theological Studies*, vol. 40, no.2 (Jun. 1979), ss. 273-305.

Frazer, Charles A., *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, (New York: Cambridge University Press, 1983).

Fremantle, Anne, *The Papal Encyclicals: In Their Historical Context*, (New York: New American Library, 1959).

Geisler, Norman L. ve Mackenzie, Ralph E., *Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences*, (USA: Baker Books, 2004).

Güngör, Ali İsa, *Cizvitler*, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2012).

-----, "Papanın Yanılmazlığı Konusundaki Tartışmalar ve Katoliklerin Yaklaşımları", *Dini Araştırmalar*, C. XII, S. 34, Mayıs-Ağustos 2009, ss. 7-26.

Klausnitzer, Wolfgang, "How can the Church Remain in the Truth", *International Journal for the Study of the Christian Church*, vol. 3, issue 1, 2003, ss. 47-67.

McBrien, Richard P., *The Church The Evolution of Catholicism*, (Harper Collins e-books, 2008).

McClory, Robert, *Power and the Papacy: The People and Politics Behind the Doctrine of Infallibility*, (Missouri: Triumph, 1997).

Mozley, Thomas, *Letters from Rome on the Occasion of the Oecumenical Council, 1869-1870*, vol. 2, (London: Longmans Green, 1891).

Nielsen, Fredrik, *The History of the Papacy in the XIXth Century*, vol. I, II, (New York: E. P. Dutton & Company, 1906).

O'Gara, Margaret, "Infallibility and the French Minority Bishops of the First Vatican Council" *Catholic Theological Society of America Proceedings* 35 (1980), s. 212-16.

O'Malley, John W., *A History of the Popes: From Peter to the Present*, (United



Kingdom: A Sheed & Ward Book, 2010).

Ott, Ludwig, *Fundamentals of Catholic Dogma*, (Edited in English by James Canon Bastible, Translated from the German by Patrick Lynch), Cork, (Roman Catholic Books, 1952).

Özarslan, Selim, “Şia'nın Dini Otorite Anlayışı ve Günümüze Yansımaları”, *Kelam Araştırmaları* 3:1 (2005), ss. 41-60.

Parker, Kenneth L., “Historical Consciousness And The First Vatican Council: Manning, Döllinger, Newman, And Acton's Uses Of “History” In The Papal Infallibility Debates” *The Rise Of Historical Consciousness Among The Christian Churches*, Kenneth L. Parker and Eric H. Moser (ed.), (Lanham: University Press of America, 2013).

Powell, Mark E., *Papal Infallibility As Religious Epistemology: Manning, Newman, Dulles, And Küng*, (Doktora Tezi), (USA: Southern Methodist University Dedman College of Humanities and Sciences, 2005).

Tanner, Norman P., *Decrees of the Ecumenical Councils*, (London and Washington: Sheed & Ward, Georgetown University Press, 1990).

*The Vatican Council: From Its Opening To Its Prorogation, (Official Documents, Diary, Lists Of Bishops)*, (Burns: Oates, and co., Strand, tarihsiz).

Tierney, Brian, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350: A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, (Leiden: E. J. Brill, 1972).

Witherow, Thomas, “History of the Vatican Council”, *Southern Presbyterian Review* 26.2 (April 1875), ss. 339-375.



# Mescitten Medreseye Dönüşümün Kurumsal ve Düşünsel Açıdan İncelenmesi

Jawad Siddiqi\*

## Öz

İslâm eğitim tarihi sürecinde (İslâm eğitim tarihinde) eğitim-öğretim mescit/camii başta olmak üzere farklı mekânlarda medreselerin kuruluşuna kadar sürdürülmüştür. Söz konusu tarihsel süreçte medreselerin kurulması, eğitim-öğretimin kurumsal bir mekâna kavuşmasını sağlamıştır. Bu kurumsal gelişim ve değişim süreciyle beraber düşünsel anlamda eğitim hareketlerinin amaçlarında da farklılıklar meydana gelmiştir. Dolayısıyla bu iki unsur; ilki, eğitim faaliyetinin yapıldığı mescitlerin medreseye dönüşümü: bu değişimin hangi evrelerden geçmesi, ikincisi, Hz. Peygamber (s.a.v.) den sonra İslâm âlimlerince İslâm'ı anlama anlayışlarıyla eğitim amaçlarındaki değişimin neler olması bu çalışmanın problem sorusunu oluşturmaktadır. Bu çalışmada İslâm eğitim kurumlarının mescitten medreseye dönüşümü ve gelişiminin kurumsal ve düşünsel açıdan olmak üzere iki başlık altında ele alınıp incelenmesi amaçlanmıştır.

*Anahtar Kelimeler:* Mescit, Medrese, Eğitim, Eğitim tarihi

## Abstract

### Examining from the perspective of institutional and intellectual transformation from the mosque to the madrasa

In the process of education history of the Islamic (In the history of Islamic education), education-teaching masjid / mosque especially was continued until the establishment of madrassas in different venues. Mentioned in the historical process, establishment of madrassas, education-teaching gained an institutional space. In the sense of ideational, together with this organizational development and change processes also the aim of educational movements occurred differences. Therefore, these two elements; firstly, mosque that the educational activities undertaken conversion of the madrasa: this change which pass through the stages, and the secondly, after the Prophet (pbuh) according to Islamic scholars with understand Islam What is the change in their educational goals, the problem of this study is this question. In this study are intended to be handled and analyzed under two headings that have Islamic educational institutions from the mosque to madrasa

\* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, cevata@ktu.edu.tr

Jawad Siddiqi

transformation and development that including institutional and intellectual terms.

**Key Words:** *Mosque, Madrassa, Education, History of education*

**Atıf:** Jawad Siddiqi, "Mescitten Medreseye Dönüşümün Kurumsal ve Düşünsel Açıdan İncelenmesi", KTÜİFD, c. 1, sy. 2, Güz/2014, s. 147 - 163.

## Giriş

Peygamber efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'e nazil olan “*Yaratan Rabbinin adıyla oku*”<sup>1</sup> ilk vahiyden itibaren kendisinin ve daha sonra “*Ey örtünüp bürünen (Peygamber!) kalk ve uyar*”<sup>2</sup> ayetlerinin nüzulüyle kitlelerin din eğitimi başlamıştır. Kur'an mesajı genel hatlarıyla Hz. Muhammed (s.a.v) başta olmak üzere birey ve toplumun eğitimini hedeflemiştir. Müslümanların ilk muallimi Hz. Muhammed (s.a.v) yaklaşık 13 yıllık meşakkatli geçen Mekke döneminde tebliğ ve din eğitimi görevini sahabenin evlerinde, panayırarda veya insanların bir araya geldiği mekânlarda yapmaya ve yerine getirmeye çalışmıştır.

İslâm'ın zuhur ettiği ilk dönemde Mekke'de eğitim müesseselerinden söz etmek çok zordur. Bilgi aktarımı ise “sema' yolu” denilen işitme ve ezberleme yöntemiyle yapılmaktaydı.<sup>3</sup> Mekkeliler ticaret gayesiyle gitmiş oldukları gelişmiş şehirlerden yazıyı öğrenmişlerdir. Hicaz'da, yazı öğretimini başlatan ve meslek edinen ilk şahıs, Vadi el-Kura'dan bir adam idi. Bu şahıs Mekke'de yerleşmiş ve ahaliye yazıyı öğretmiştir. Böylece okuma yazma Arap yarımadasında yaygınlaşmaya başlamıştır.<sup>4</sup> Ancak bu okuma yazma çok yavaş seyir ettiği için İslâm'ın zuhuru sırasında Mekke'de okuma yazma bilenlerin sayısı 17 kişiyi aşmamıştır.<sup>5</sup> Medine'de ise on bir kişiden bahsedilmektedir.<sup>6</sup>

Hz. Muhammed (s.a.v) Medine'ye hicretinden sonra Mescid-i Nebevî'yi inşa etmiştir. Müslümanların ibadethanesi olarak inşa edilen Mescid-i Nebevî aynı zamanda Hz. Peygamber'in (s.a.v) din eğitimi ve tebliğ görevini yerine getirdiği yer olarak kullanılmıştır. Bu manada Mescid-i Nebevî Müslümanlar için inşa edilen ilk ibadethane ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in (s.a.v) tebliği ve irşat faaliyetlerini gerçekleştirdiği eğitim kurumu olmuştur.

Peygamber efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v)'den sonra, Müslüman

1 (96/Alak 1).

2 (74/Müdeşsir 1-2)

3 Şakir Gözütok, *İlk Dönem İslâm Eğitim Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınlar, 2002), s. 86.

4 Ahmet Çelebi, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, (İstanbul: Damla Yayınları, 2013), s. 23.

5 el-Belazürî, *Fütûhu'l-Büldân*, çev: Mustafa Fayda, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, , 1987), s. 691.

6 Mustafa el A'zami, “Asr-ı Saadet'te Yazı ve Vahiy Katipleri”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2006), s. 153.

camiasının genişlemesiyle doğan etkileşim ve ihtiyaç sonucu eğitim faaliyetlerinde değişim ve gelişim meydana gelmiştir. Bu değişim ve gelişimi eğitim kurumlarında ve amaçlarında görmek mümkündür. Şöyle ki; İlk dönemde din eğitimi faaliyetleri mescitlerde yapılırken sonraları medreseler ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde ilk dönemde Müslümanlar İslâm dinini Hz. Peygamber (s.a.v) den öğrenirken sonraları âlimlerin yorumu eklenmiştir. Dolayısıyla bu iki unsur; ilki eğitim faaliyetinin yapıldığı mescitlerin medreseye dönüşümü: bu değişimin hangi evrelerden geçmesi, ikincisi, İslâm'ı anlama anlayışlarıyla eğitim amaçlarındaki değişimin neler olması bu çalışmanın problem sorusunu oluşturmaktadır.

Bu çalışmada İslâm eğitim faaliyetlerinin dönüşüm serüveninin kurumsal ve düşünsel açıdan olmak üzere iki başlık altında incelenmesi amaçlanmıştır. İlk olarak mescitlerden medreseye dönüşüm evreleri "Kurumsal Gelişim" başlığı altında ele alınıp incelenmiştir. Daha sonra mescitten medreseye dönüşüm sürecinde eğitim amaçlarındaki gelişim ve değişim "Düşünsel Gelişim" başlığı altında incelenmiştir.

### A. Kurumsal Gelişim

İslâm'ın zuhuruyla din eğitimi, farklı mekânlarla birlikte yoğun bir şekilde Mescit/Camilerde yürütülmüştür. Müslümanların ibadethanesi olan bu yerler aynı zamanda bir eğitim kurumu işlevi görmüştür. Müslümanların bu eğitim kurumları zamanla yeni ve bağımsız eğitim kurumları olan medreselerin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Eğitim faaliyetlerinin mescitten medrese kompleksine dönüşümü, çeşitli yapıların oluşması ve bir ara gelmesiyle birlikte meydana gelmiştir. Bu dönüşümün neler olduğunu bu bölümde ele alınıp incelenmiştir.

#### 1- Mescit/Camii

İslâm tarihinin ilk dönemlerinde iki farklı ibadethane teriminden söz edilmektedir: Bunlar kitleleri bir araya getiren ibadethane niteliğindeki "Camii" ve günlük ibadetlerin yapıldığı "Mescit"tir. Camii terimi Cuma namazının kılındığı ibadethane için kullanılır hale gelmiş, buna karşın Mescit kitleleri toplayıcı bir niteliği olmayan ibadethane anlamında kullanılmıştır.<sup>7</sup>

7 George, Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, (İstanbul: Gelenek Yayınları 2004), s. 51.



İslâm'ın ilk döneminden itibaren mescitler/camiler aynı zamanda eğitim-öğretim görevini üstlenen önemli yerler olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v) Medine'ye hicretinden sonra mescidin yapılmasına karar vermiş ve Mescid-i Nebevi'yi inşa etmiştir. Mescid-i Nebevi'de hem günlük namazlar eda edilmiş hem de eğitim yapılmıştır.<sup>8</sup> Mescid-i Nebevi'nin Medine'deki eğitim ve öğretim hizmetlerinin merkezi olma konumu, Hz. Peygamber zamanından itibaren ve daha sonraları da uzun bir süre devam etmiştir. Nitekim burada Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin gözetiminde gerçekleşen eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yanı sıra sahabenin de kendi kendilerine yaptıkları eğitim ve öğretim faaliyetleri olmuştur.<sup>9</sup> Sonraki dönemlerde de camiler eğitim ve öğretim yerleri olarak kullanılmıştır. Camilerin bu tür kullanımı asırlarca ve aralıksızca İslâm toplumunda devam etmiştir.

Camiiler zamanla içerisinde farklı İslâmî ilimlerin okutulduğu "halakalar" bulunan bir eğitim merkezi haline gelmiştir. Hemen hemen bütün camilerde ders halakaları bulunmuştur. Bağdat'ta bir cami halakası, İslâmî ilimler ya da diğer ilimlerden birinin okutulması dışında, fetva, münazara, hem fetva hem de münazara, vaaz, hem vaaz hem de münazara gibi farklı fonksiyonları da yerine getirmiştir.<sup>10</sup>

Camideki farklı görevlerle ilgili atamalar bizzat dönemin halifesi ya da valileri tarafından yapılmakla birlikte mescidin veya caminin banisi tarafından da görevli seçilebilmekteydi. Camilerde halife tarafından tayin edilmiş bir hocaya ait çok sayıda halaka bulunabilmekteydi. Halakalar zaman zaman eğitimi verilen ilim dalı ile de anılırdı. "Dilciler halakası" (Halkatûn-Nahviyyin), "Hadisçiler halakası" gibi. Katılımcıların adıyla da anılan halakalar vardı, örneğin "Bermekiler halakası" gibi.<sup>11</sup>

İslâm eğitim tarihinde camiler, ilk kuruluşundan itibaren zaman zaman ileri seviyede öğretim faaliyetlerinin yapıldığı mekanlar olmuştur. Zamanla halakaların çoğalmasıyla camiler ihtiyaçlara cevap veremeyip yeni arayışlara girişilmiştir. Böylece camiler daha sonraki dönemlerde medreselerin ortaya çıkmasına zemin oluşturmuştur.

8 Ziya Kazıcı, *Anahatlarıyla İslâm Eğitimi Tarihi*, (İstanbul: Bir Yayınları, 1983), s. 23.

9 Gözütok, *İlk Dönem İslâm Eğitimi Tarihi*, s. 134.

10 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, s. 51,52.

11 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, s. 56-57.

## 2- Mektepler

Mektepler başlangıçta okuma yazma öğreten okullar olarak ortaya çıkmış ancak İslâm'ın zuhurundan sonra bu mekteplerde Kur'an ve din eğitimi de yapılmıştır. İslâm'ın zuhurundan sonra okuma-yazma ve okuma-yazma malzemesi olarak Kur'an ayetlerinin öğretildiği iki tür mektepten bahsedilmektedir.<sup>12</sup> İlki gayrimüslimlerin okuma-yazma öğrettikleri yerler; örneğin Bedir Savaşı'nda esir düşen gayrimüslimlerin özgürlükleri karşılığında okuma yazma öğrettikleri yerlerdir. İkincisi de Müslümanların öğretim malzemesi olarak Kur'ân ayetlerini esas alarak okuma-yazma öğrettikleri yerlerdir. Ahmet Çelebi ise Kur'ân ayetlerini esas alan mekteplerin İslâm'ın ilk devirlerinde ortaya çıkmadığını öne sürmekte, gerekçe olarak da Kur'ân ayetlerini bilenlerin henüz yeterince olmadığını belirtmektedir. Bazı çocukların da Ali b. Ebi Talib ve Abdullah b. Abbas gibi mescitlerdeki halakalarda büyükler arasına karışarak Kur'ân'ı öğrendiklerini, büyük çoğunluğun ise babalarından, yakınlarından ya da özel hocalardan Kur'ân öğrendiklerini işaret etmektedir. O, Kur'an'ı öğreten mekteplerin ise diğer müesseseler gibi hükümdar ve ümera saraylarında başladığı neticesine varmaktadır.<sup>13</sup>

Mektepler aynı zamanda bir ilköğretim kurumu olup, örneğin fıkıh alanında uzmanlaşmak gibi daha yüksek düzeydeki bir eğitim için hazırlık niteliği taşıymaktaydı. Öğrencilerin yedi veya on yaşında mektebe başladıkları söylenmektedir. Bu kurumlarda hattın (yazı veya güzel yazı) yanı sıra Kur'an, dini bilgiler ve şiir okutulmuştur.<sup>14</sup>

İbn Haldun yaşadığı on dördüncü asırda İslâm camiasının eğitim kurumlarında uygulanan farklı öğretim metodundan bahsetmektedir.<sup>15</sup> Mekteplerin homojen bir öğretim metodundan bahsetmek mümkün değildir. Ancak din merkezli, dinî eğitim anlayışının hakim olduğu anlaşılmaktadır.

İslâm'ın ilk dönemlerinde mektepler için tahsis edilmiş bina olmadığından öğretim gelişi güzel yerlerde yapılmıştır. Bunun yanı sıra, öğre-

12 Bkz., Çelebi, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, s. 26-27; Mehmet Dağ; Hıfzırahman R. Öymen, *İslâm Eğitim Tarihi*, (Ankara: MEB Yayınları, 1974), s. 65.

13 Geniş bilgi için bkz., Çelebi, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, s. 27-29.

14 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, s. 60.

15 Geniş bilgi için bkz., İbn Haldun, *Mukaddime*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2009), s. 984-989.

tim için özel yetişmiş öğretmenler olmadığından okuma bilen herhangi bir kişi okuma yazma öğrenmek isteyenlere ya evinde ya da herhangi bir hurma ağacının gölgesinde veya bir çadırda ders verirdi. Mektepler zamanla İslâm topraklarının genişlemesiyle yaygınlaşmıştır. Halife Hz. Ömer dönemine kadar Mezopotamya, Suriye, Mısır ve İran fethedilmiştir. Buralarda mescitler ve mektepler inşa edilerek mushaflar kopya edilmiş ve halka öğretilmiştir.<sup>16</sup> Emeviler döneminde (661-750) iç ve dış savaşlar göçebelikten yerleşik hayata geçiş ve yeni düzene uyum çabası ve bu hareketliliğin çokluğuna rağmen, eğitim ve öğretim noktasında mektepler ferdi ve kişisel çabalara dayanmıştır. Abbasiler döneminde ise mekteplerin daha da yaygınlaşmasından söz edilebilir.<sup>17</sup>

### 3- Saray Okulları

İslâm coğrafyası giderek büyüyünce yeni milletler, kültürler ve dinlerle karşılaşmış, bu karşılaşma sürecinde de etkileşimler kaçınılmaz olmuştur. Büyüyen devletin çeşitli kademelerinde vazife alacak görevlilere ihtiyaç artmaya başlanmıştır. Dolayısıyla devlet kademelerinde vazife alacakların da eğitim görmeleri gerekmiştir. Bunun için halifeler ve hükümdarların veya toplumun ileri gelenlerinin saraylarında bu nevi özel eğitim programı tatbik edilir olmuştur. Saray okullarında genellikle hükümdarların çocukları eğitildiği için, özel öğretim yapıldı ve ders müfredatı da tecrübe ve bilgisine istinaden baba ya da sarayın efendisi tarafından hazırlanırdı.<sup>18</sup> Saray okullarında eğitim veren şahsa da Müeddib denilmiştir. Bu kelime ahlakî ve zihni niteliklerin yerleşmesini sağlayan öğretmen anlamına gelmektedir.<sup>19</sup>

İlk dönemlerde özel öğretim okulu statüsünde bulunan saray okullarının kuruluş amacı açısından daha sonraki dönemlerde özellikle Nizâmiye Medreselerinin devlet memuru ve yönetici yetiştirilmesi amacına ilham kaynağı olmuştur. Başka bir ifadeyle, devlet memuru ve yöneticilerini yetiştiren medreselerin bu görevini ilk dönemlerde saray okulları üstlenmiştir. Dolayısıyla saray okulları bu yönüyle eğitimin gelişim sürecinde katkıda bulunmuştur.

16 Dağ ve Öymen, *İslâm Eğitim Tarihi*, s. 67.

17 Dağ ve Öymen, *İslâm Eğitim Tarihi*, s. 67,69.

18 Geniş bilgi için Bkz. Kazıcı, *Anahatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi* s. 34; Çelebi, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, s. 49.

19 Dağ ve Öymen, *İslâm Eğitim Tarihi*, s. 81.



#### 4- Han

Han ortaçağ İslâm dünyasında farklı amaçlar için kullanılmıştır. Şehir merkezlerinde otel olarak, yol kenarlarında ve çölde ise kervansaray olarak hizmet veren hanlar, ayrıca depo olarak ve içerisinde çok sayıda dükkân bulunan bir ticaret merkezi olarak da fonksiyon icra etmiştir. Hanlar aynı zamanda gelir getiren birer vakıf mülkü olmuş, gelirleriyle maaşlar ödenmiş ve vakfın masrafları karşılanmıştı. Örneğin Bağdat'ın Batı yakasındaki Kerh mahallesinde bulunan en-Nersi Hanı'nın gelirleri Dicle nehri üzerindeki bir köprünün onarım masrafları için kullanılmıştır.<sup>20</sup>

Barınmaya yönelik temel ihtiyacı karşılayan bu tesislerin eğitimle ilgili tarafı ise barınma yerleri bulunmayan eğitim kurumlarına şehir dışından gelen öğrencileri için yurt olarak işlev görmesidir. XI. yüzyılda Bağdat'ın her iki yakasında da bu amaçla kurulan hanlar bulunmaktaydı. Örneğin Bağdat'ın Batı yakasındaki Rabi Timarında bulunan Hanefi fıkıh öğrencilerinin hanı 1051 yılında yanmış ve odaları yağmalanmıştır. Bağdat'ın Doğu yakasındaki meşhur Babü'l-Meratib mahallesinde Ebu İshak eş-Şirâzî'nin müderrisliğini yaptığı fıkıh mescidinin karşısında Şâfiî fıkıh öğrencilerinin de böyle bir hanı olmuştur.<sup>21</sup> Camii ve medreselerin ilk dönemlerinde öğrencilerin barınması için Hanlar temel ihtiyaç işlevi görmüştür. Bu ihtiyaç daha sonraları medrese kompleksi içinde görülmüştür.

#### 5- Kütüphaneler

Kütüphaneler okuma, istinsah etme gibi kitaplarla ilgili faaliyetlerin yürütüldüğü yerlerdir. Ortaçağ İslâm dünyasında kütüphaneler zikredilen özelliğinin yanı sıra müzakere ve münazara amaçlı toplantıların yapıldığı yerler olmuştur. G. Makdisi, Y. Eche'in yedi tane (Beytül-Hikme, Hizanetül-Hikme, Dârül-Hikme, Dârül-İlm, Dârül-Kütüb, Hizanetül-Kütüb ve Beytül-Kütüb) saydığı kütüphanelere iki tane (Beytül-İlm ve el-Hizanetül-İlmiyye)<sup>22</sup> daha ilave ederek ortaçağ İslâm dünyasında temelde kütüphane özelliği taşıyan kurumları ortaya koymuştur.

Kütüphanelerin İslâm tarihinde ilk ortaya çıkışı, Kur'an ve hadisle-

20 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*, s. 66.

21 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*, s. 66-67.

22 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*, s. 67-68.

rin mescit ve camilerde istinsah ve teksir faaliyetlerinin gerçekleşmesiyle başlamıştır. Ulema ve talebeye açık ilk kütüphanenin Muaviye döneminde (661-680) Şam'da bir nevi araştırma merkezi olarak kurulduğu ve kütüphanede hadis, tarih, biyografi kitaplarının bulunduğu ve bu kitapları muhafaza etmek için de bir görevlinin bulunduğu rivayet edilmektedir.<sup>23</sup>

Bir diğer meşhur kütüphane ve araştırma merkezi ise Abbasi Halifesi Harun Reşit tarafından Bağdat'ta kurulan Beytül-Hikme'dir. Abbasilerin ikinci halifesi olan el-Mansur (754) döneminde başlayan tercüme faaliyetleri halife Harun Reşit döneminde (786-809) Beytül-Hikme'nin kurulmasıyla devam etmiştir. Çeşitli dillerden tercüme faaliyetlerinin yürütüldüğü Beytül-Hikme'nin zengin bir koleksiyondan oluşan kütüphanesi bulunmaktaydı. Bu yüzden bu müesseseden "Hazinetül-Hikme" veya "Hazinetül-Kütübil-Hikme" şeklinde bahsedilmiştir. Bu kütüphanede mevcut kitaplar arasında Arapçaya çevrilmek üzere pek çok Grekçe, Süryanice ve Farsça kitaplar toplanmıştır. Beytül-Hikme'nin en verimli devri halife Memun (813-833) dönemi olmuştur. Bu dönemde özellikle felsefe ve fen ilimleri sahalalarında yazılmış eserlerin Arapçaya çevrilmesine çalışılmıştır. Huneyn b. İshak, Yakub b. İshak el-Kindi, Muhammed b. Musa el-Harezmi ve el-Allaf gibi isimler tercüme ve telif eserleri yanı sıra devrin felsefe ve ilmine temel atmışlardır. Ayrıca Halife Harun Reşit tarafından 794 yılında kurulan kağıt fabrikasının telif faaliyetlerine, kitap ticaretine ve kütüphanelerin zenginleşmesine müspet tesirleri olmuştur.<sup>24</sup>

Kütüphaneler eğitim kurumlarının temel unsuru olarak gelişim göstermiştir. Dolayısıyla eğitim kurumlarının gelişmesiyle birlikte eğitim kompleksleri içinde yerini almıştır.

## 6- Medreseler

Kaynaklarda medreselerin ilk ne zaman inşa edildiği hususunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Medrese olarak anılan ilk mekânın, fakih ve muhaddis Ebû Bekir Ahmed b. İshak es-Sıbgî tarafından Nişâbûr'da kurulan Dârü's-Sünne olduğu kaydedilmektedir.<sup>25</sup> Yine Horasan yörelerindeki "ilkel medreseler" in ortaya çıkışına Budizmin etkisinin ihtimal

23 İsmail Ertünel, "İslâm Medeniyetinde Kütüphaneler", *Doğuştan Günümüze Kadar Büyük İslâm Tarihi*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1993), XIV, s. 213.

24 Ertünel, "İslâm Medeniyetinde Kütüphaneler", s. 214-215.

25 Nebi Bozkurt, "Medrese", *DİA*, (İstanbul: 2003), XXVIII, s. 323.



dahilinde olduğu görüşünde olanlar da vardır.<sup>26</sup>

İbn Kesîr, 993 yılı olayları içinde Büveyhî hükümdarlarından Bahâüddevle zamanında birkaç defa vezirlik görevine getirilen Ebû Nasr Sâbûr b. Erdeşîr'in Bağdat'ın batısındaki Kerh'te kurduğu Dârül-İlim'den bahsederek, fukaha için tahsis edilen ilk medresenin burası olduğunu söyler.<sup>27</sup>

İslâm'ın yayılışının ilk dönemlerinde genellikle âlimler kendileri için ya da devlet yöneticileri ve zenginler âlimlerin ders vermesi için medreseler inşa etmiştir. Örneğin İbn Fûrek için Nişâbûr'da bir medrese ve kalacağı bir ev yaptırılmıştır. Ayrıca âlimler arasında zengin olanlardan kendileri için medrese yaptıranlar olmuştur.<sup>28</sup> Nizâmiye Medreselerinin kuruluşundan önce adına medrese yaptırılan âlimlerden biri Ebû İshak el-İsferâyî'nî'dir. İsferâyî'nî için Nişâbûr'da bir medrese bina edilmiştir. Yine Nişâbûr'daki Beyhakiyye ve Sa'diyye medreseleri de bunlar arasında yer almaktadır. Bunlardan ilki Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki, ikincisi Gazneli Mahmud'un kardeşi Emir Nasr b. Sebük Tegin tarafından inşa ettirilmiştir. Bağdat Nizâmiye Medresesinden önce Nişâbûr başta olmak üzere Doğu İslâm dünyasında otuzdan fazla medresenin kurulduğu rivayet edilmektedir.<sup>29</sup>

Kurulan ilk medreselerin camii halakalarından tek farkı, camilerdeki çoklu halakaların tekli halinde ayrılmalarıdır. Nitekim eğitim-öğretimin camilerden medreselere geçişinin önemli unsurlarından biri; camilerde namaz kılanların halakalardan gelen sesler nedeniyle rahatsız olmalarıdır. Dolayısıyla medreseler, âlimlerin sakin ortamlara ihtiyaç duymaları sebebiyle yaptırılan özel kurumlar/dershaneler olarak da nitelenebilir.

Naci Ma'ruf, ortaya çıkan ilk medreseleri ve hangi bölgelere yayıldıklarını kronolojik olarak Horasan ve Maveraünnehir'den başlayarak Batıya doğru şöyle sıralamaktadır:<sup>30</sup>

26 Aydın Sayılı, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Yüksek Öğretim Medrese*, Çev: Recep Duran, (Kıbrıs: Yakın Doğu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 2002), s. 26-27.

27 İbn Kesir, *El-Bidâye ve'n-Nihâye*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995), XI., s. 333.

28 Bozkurt, "Medrese", s. 323-324.

29 Taceddin ebi Nasr Abdülvahab ibn Takiyyeddin es-Sübki, *Tabakatü's Şâfiyyeti'l-Kübra*, (Mısır: Matbaatu'l Hüseyniye el-Mısriye, 1907), III, s. 137.

30 Naci Ma'ruf, *Medaris Kable'n-Nizâmiye*, (Bağdat: Mabuatu Mecmuil İlmî'l-İraki, 1973), s. 13-14.

1. İlk önce Horasan ve Maveraünnehir şehirlerinde 907 yılından önce

2. Irak'ta 1064 yılından itibaren

3. Şam'da 1097 yılından itibaren

4. Mısır'da 1137 yılından itibaren

5. Hicaz'da 1183 yılından itibaren

6. Tunus'ta 1249 yılından itibaren

7. Fas'ta 1286 yılından itibaren

Ortaçağ İslâm dünyasında eğitim kurumlarının mescitten medreselere dönüşüm ve gelişim seyri Nizâmiye Medreselerinin kuruluşuna kadar sürmüştür. G. Makdisi eğitim kurumlarının medreseye kadar gelişiminin; mescit, mescit-han kompleksi ve medrese olmak üzere üç aşamada gerçekleştiğini ifade etmiştir. Bu gelişim seyri içerisinde yer alan mescit/camii, içerisinde esas itibarıyla fıkıh eğitimi verilen kurumlar olmuştur. Mescitte verilen ve genellikle dört yıl devam eden temel fıkıh eğitimi için şehir dışından gelen öğrencilerin kalacak yerlerini ise Hanlar oluşturmuştur ve Mescit-Han kompleksi böyle doğmuştur. Bunun bir adım ötesinde de medrese ortaya çıkmıştır.<sup>31</sup>

Medreselerin en iyi örneğini Nizâmiye Medreselerinde görmek mümkündür. Kurumsal anlamda Nizâmiye Medreselerinin getirdiği yenilik kampüs anlayışıdır. Şöyle ki; Nizâmiye Medreselerinde derslikler, hocalar için lojman, öğrenciler için yurt, düzenli bir gelir kaynağı için vakıf, hocaların ve öğrencilerin ilmî çalışmaları için kütüphaneler bulunmaktadır. Dolayısıyla Nizâmiye Medreseleri donanımlı eğitim araç-gereçleriyle eğitimi kolaylaştıran, dönemin en konforlu eğitim kurumları olmuştur. Bu yönüyle Nizâmiye Medreseleri bir eğitim kurumu olarak bir ilki gerçekleştirmiştir.<sup>32</sup>

31 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, s. 71-72.

32 Geniş Bilgi için bkz., Jawad Siddiqi, *Nizâmiye Medreseleri ve Eğitim Felsefesi Açısından Değerlendirmesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi). (Ankara: 2013), s. 141.

## B. Düşünsel Gelişim

İslâm eğitim tarihinin düşünsel gelişimi ilk vahiy olan “Yaratan Rabbinin adıyla oku!”<sup>33</sup> ile başlamıştır. İslâm’ın zuhuru, “karanlık çağ” ya da “cahiliye dönemi” olarak bilinen bir dönemde gerçekleşmiştir. Bu dönemde Arap yarımadasında yaşayan insanlar hayatın şartlarına göre yaşamlarını sürdürürken soy kütükleri ve asaletlerine göre tasnif edilip bilinir ve öğrenilirdi. İlk dönem için “neseb ilmi” denilen soy ağacında yer alan isimlerin öğrenimi çerçevesinde bir eğitim ve ilim anlayışından bahsedilebilir.<sup>34</sup> İslâm’ın zuhuruyla ilim, İslâmî anlayış temeli üzerine bina edilmiş ve evrensel boyut kazanmıştır. Kur’an ve tevhit inancı çerçevesinde insan ve yaşam yeniden değer kazanmıştır. Müslümanların ilk öğretmeni olan Hz. Muhammed’in bizzat kendisi Kur’an’ı ilk olarak Müslümanlara öğretmiş ve açıklamıştır.

Hz. Muhammed döneminden sonra Müslümanların İslâm dinini anlama ve yorumlama noktasında aralarında çıkan ihtilaflar, onların çeşitli yollara ayrılmalarına sebep olmuştur. Önceleri küçük farklılıklardan başlayan bu ayrılmalar zamanla İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte çeşitli mezhebî, kelâmî, tasavvufî ve felsefî ekolarla gelişmiştir. Bu farklılıklar düşünsel gelişim açısından olumlu seyir izlediği gibi önemli ihtilafları da beraberinde getirmiştir. Araştırmacılar tarafından bu ihtilafların nedeniyle ilgili çeşitli düşünceler ortaya konulmuştur. Bunlardan bir tanesi ise şöyledir:

1. İnsandan kaynaklanan nedenler:

a. Psikolojik unsurlar.

b. Sosyolojik unsurlar.

2. İslâm toplumundan kaynaklanan nedenler:

a. Kur’an’ın anlaşılması: Zahire bağlı kalmak, müteşabih ayetlerin anlaşılması, Kur’an’a bütüncül yaklaşılmaması.

b. Hz. Peygamber’in mezhepçiliğe alet edilmesi.

c. Asabiyet-fanatizm.

d. Siyasi çekişmeler.

---

33 Alak suresi, 96/1.

34 Gözütok, *İlk Dönem İslâm Eğitim Tarihi*, s. 71-72.



### 3. Dış nedenler:

- a. Yabancı kültürlerle temas
- b. Felsefi eserlerin tercüme edilmesi ve
- c. Nifak hareketleri.<sup>35</sup>

Yukarıda zikredilen sebepler dinî ihtilafları alevlendirdiği gibi düşünce zenginliğine de sebep olmuştur. Bu sebepler sonucunda pek çok dinî mezhep ve ekoller ortaya çıkmıştır. Dinin, Kur'an'ın doğru ve iyi anlaşılması çabaları çeşitli ilim dallarının meydana gelmesine sebep olmuştur.

İlmî çalışmaların gelişmesiyle nahiv, fıkıh ve kelim gibi ilim dalları ortaya çıkmıştır. Bu ilim dallarından fıkıh ilmi, dinin ameli yönünü, kelim ilmi ise dinin nazari yönünü konu edinmiş ve ortaya çıkan sorunlarla ilgilenmeye başlamıştır. Nahiv başlangıçtan itibaren İslâm ilimlerinin mantığı gibi kullanılmaya başlanmıştır.<sup>36</sup>

Fıkıh ve kelim alanında düşüncenin kullanılmasıyla ilgili dört eğilim ortaya çıkmıştır.<sup>37</sup> Bunlar fıkıh alanında;

“1. Fıkıh alanında Ehli Re'y olarak bilinen Hanefilerin yönelimi ki *istihsan* yöntemiyle düşünceyi kullanmıştır,

2. Re'y'e karşı olup *mesalihi mürsele* yöntemini kullanan İmam Malik'in temsil ettiği Ehli Hadis'in yönelimi,

3. Ehli Re'y ile Ehli Hadis'in yönelimini birleştiren ve Ehli Kıyas olarak bilinen Şafi'nin ilkelerini belirlediği yönelim”,

Kelim alanında ise;

“1. Kelamda Ehli Re'yi: Mûtezile<sup>38</sup>

2. Ehli Hadisi: Hanbeliler temsil etmektedir.

3. Başlangıçta Mûtezile iken sonradan ayrılıp Şafi'nin fıkhıta yap-

35 M. Saffet Sarıkaya, İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler, (Isparta: Tuğra Matbaası, 2001), s. 16-36.

36 Ali Durusoy, “Gazali'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (Ankara: 2000), XIII, sayı 3-4. s. 304-305.

37 Durusoy, “Gazali'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, s. 304.

38 “Mûtezile İslâm tarihinde kelim ilmini kuranlar olarak bilinir ve nassa geçen itikâdî esasları ilk defa akli metot ile izah etmeye çalışan bir ekoldür.” Bkz. Sarıkaya, İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler, s. 140.

tığını *el-İbâne an Usulî'd-Diyâne* adlı kitabında aynen kelama uygulayan ve kelimada ehli Kıyas olarak bilinen Ebul Hasan el-Eşârî'nin temsil ettiği yönelimdir.”

4. Dördüncü eğilim ise her iki konuda sorunların çözümünü ne nassa ne de akla yalnızca Masum İmanın uhdesine bırakan Bâtınilerin yönelimidir.<sup>39</sup>

Ortaya çıkan bu dinî ekoller, kendilerini ispatlamak için dönemin eğitim merkezlerinden istifade etmiştir. Dolayısıyla gelişen eğitim kurumlarının eğitim amaçları, bu dinî mezhep ve ekoller perspektifinde şekillenmiştir. Artık küttâb, camiler, kitapçı dükkânları, bilginlerin evi, ilim ve edep meclisleri ve saray okulları benimsenen mezhep ve ekollerin hocalarıyla şekillenmiş ve ün kazanmıştır.

IX. yüzyılları başlarında beş yüz kadar şahsi hukuk ekolünün ortaya çıktığından söz edilir. Bu ekollerin sayısı sürekli azalmış ve nihayet Ehl-i Sünnet camiasında dört fıkıh mezhep kabul edilmiştir. Bu dört mezhebin belirginleşmesi, XIII. yüzyıl sonlarına doğru olmuştur. Nitekim bu tarihte, Kahire’de dört mezhebe mensup dört kadı tayin edilmiştir. Başka bir ifadeyle mensupları çok olan mezhepler yönetim tarafından da kabul görmüş ve adalet hizmeti bu çerçevede verilmiştir.<sup>40</sup> Bu dört hukuk ekolü, Ebu Hanife (ö. 767), Malik (ö. 795), eş-Şâfiî (ö. 820) ve Ahmet b. Hanbel’e (ö. 855) ait ekollerdir ve onların adlarına nispet edilerek Hanefi mezhebi, Maliki mezhebi, Şâfiî mezhebi ve Hanbelî mezhebi diye adlandırılmıştır.

Fıkıh İslâm ile ilgili özgün düşüncelerin en üst düzeyde ifade edildiği alan olmuş ve bu özgünlüğün ifade edildiği diğer alanlar meşruiyetini fıkihtan almıştır. Ehli hadis mensupları da kendilerini bu alanda ifade etmek zorunda kalmıştır. Fıkıh İslâm’da hem meşrulaştırma hem de itidali sağlama aracı olmuştur. Çünkü hem otoriteyi (hadis) hem de akli temel almıştır. Pek çok hareket, fıkıh mezheplerinden birisiyle bütünleşerek meşruiyetini temin etmeye çalışmıştır. Hanefi mezhebine nüfuz eden Mûtezilîler ve Şâfiî mezhebine nüfuz eden Eşârîler örnek olarak zikredilebilir.<sup>41</sup>

Fıkıh ekollerinin her birinin kendine özgü usullerinin olması, düşünsel gelişim açısından önemli ve büyük bir zenginlik olmuştur. Ancak

39 Durusoy, “Gazali’de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, s. 304.

40 Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, s. 39.

41 Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, s. 46.

hicri dördüncü asırdan itibaren gerileme veya başka bir deyişle eskileri taklit başlamıştır. Bu hareketin gerileme nedenini Hayrettin Karaman maddeler halinde şöyle açıklamaktadır:

- a. Siyasi za'f, baskı ve ihtilaf.
- b. İctihat kültür ve terbiyesinin değişip ve zayıflaması,
- c. Hazır hükümlerin çoğalması,
- d. Mezhepler etrafında meydana gelen kümeleşme ve taassup,
- e. Taassuba bağlı olarak, yeni müçtehitlere karşı gösterilen şiddetli reaksiyon,
- f. Kazâ müessesesinin muayyen mezheplerin inhisarı altına girmesi ve
- g. Medrese vakıfları ve tedris şartlarının muayyen mezheplere bağlanmasıdır.

Bu nedenler sonucu icthadın menedilmesi ve taklidin vücubu yaygınlık kazanmıştır.<sup>42</sup>

### **Sonuç**

İslâm'da eğitim-öğretim kurumsal olarak mescitten başlayarak gelişim ve birleşimlerle medreseye dönüşmüştür. Bu gelişim sürecine, hâsıl olan ihtiyaçlar ve kültürel etkileşimler önemli katkılar sağlamıştır. Yapılan ilk mescitten kurulan ilk medreselere kadar yaklaşık dört asırlık bir zaman geçmiştir. Bu zaman zarfı her ne kadar gelişimin yavaş seyrine işaret etse de dönemin siyasi, sosyo-kültürel ve ekonomik şartları bu sürecin olgunlaşmasını etkilemiştir. Fetihler, fetihlerle birlikte mescitlerin yaygınlaşma süreci, kültürel etkileşim süreci ve İslâmlaşma süreci gibi etkilerden bahsedilebilir.

İslâm eğitim kurumlarının yapısal gelişiminin yanı sıra düşünsel anlamda da bu kurumların eğitim amaçlarında gelişim ve değişim sergilemiştir. Peygamber efendimizin döneminden sonra Kur'an'ın anlaşılması ve öğrenilmesi çabaları, yeni ilimlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kur'an'ı yorumlama noktasında farklı görüşlerin ortaya çıkması düşünce zenginliğini beraberinde getirmiştir. Zamanla çeşitli ilim dalları, ekoller

42 Hayrettin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, (Ankara: DİB Yayınları, 1975), s. 234.

ve mezhepler ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan yeni ilim dalları eğitim müfredatını zenginleştirirken, ekolleşen düşüncelerle eğitim amaçları farklılaşmaya başlamıştır. İslâm dünyasına düşünce zenginliği katmış olan bu gelişmeler, eğitim ve sosyal alanda ayrışmaları da beraberinde getirmiştir. Eğitim kurumları ekollerin isimleriyle anılmaya başlamıştır. Ekoller arası olumlu ve olumsuz rekabetler başlamıştır. Bu rekabetler kızışarak siyasi zemine kaymıştır. Ekollerin savunulması öncelik haline gelmiş böylece eğitim kurumları bilgi üretmek yerine var olan bilgileri koruma ve aktarmayı amaç haline getirmiştir.

### KAYNAKÇA

Belazürî, Ahmet b. Yahya, *Fütûhu'l-Büldân*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013).

Bozkurt, Nebi, "Medrese", *DİA*, (Ankara, 2003), c. 28, s. 323-327.

Çelebi, Ahmet, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, (İstanbul: Damla Yayınları, 2013).

Dağ, Mehmet; Öymen, Hıfzırrahman R., *İslâm Eğitim Tarihi*, (Ankara: MEB Yayınları, 1974).

Durusoy, Ali, "Gazali'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (Ankara, 2000), c. 13. S 3-4, s. 303-320.

el-Azami, Mustafa, "Asr-ı Saadet'te Yazı ve Vahiy Katipleri", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2006).

el-Belazürî, *Fütûhu'l-Büldân*, çev: Mustafa Fayda, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987).

Ertünsal, İsmail, "İslâm Medeniyetinde Kütüphaneler", *Doğuştan Günümüze Kadar Büyük İslâm Tarihi*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1993), c. 14, s. 211-307.

Gözütök, Şakir, *İlk Dönem İslâm Eğitim Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2002).

İbn Haldun, *Mukaddime*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009).

İbn Kesir, *El-Bidâye ve'n-Nihâye*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995), c.11.

Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukukunda İctihad*, (Ankara: DİB Yay 1975).

Kazıcı, Ziya, *Anahatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi*, (İstanbul: Bir Yayınları, 1983).

Ma'ruf, Naci, *Medaris Kable'n-Nizâmiye*, (Bağdat: Mabuatu Mecmuil İlmi'l-Iraki, 1973).

Makdisi, George, *Ortaçağ'da Yükseköğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev: Ali Hakan Çavuşoğlu ve Hasan Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004).

Sarıkaya, M. Saffet, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, (Isparta: Tuğra Matbaası, 2001).

Sayılı, Aydın, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Yüksek Öğretim Medrese*, çev: Recep Duran, (Yakın Doğu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, 2002).

Siddiqi, Jawad, *Nizâmiye Medreseleri ve Eğitim Felsefesi Açısından Değerlendirmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Ankara, 2012).

Sübki, Taceddin ebi Nasr Abdülvahab ibn Takiyyeddin, *Tabakatü's Şâfiîyyeti'l-Kübra*, (Mısır: Matbaatu'l Hüseyniye el-Mısriye, 1907), c. 3.



# Kütahya Mevlevîhânesi Postnişîni Mustafa Sâkîb Dede ve *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân* İsimli Eseri\*

Betül Saylan\*\*

## Öz

Kütahya Mevlevîhânesi postnişînlerinden Mustafa Sâkîb Dede'nin (ö. 1148 h./1735 m.) kaleme aldığı ve Mevlevîlik târihi için önemli ve en kapsamlı kaynaklarından olan *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân* üç ciltten oluşmaktadır. Birinci cildi Mevlânâ Âilesi üyeleri olan çelebilere tahsis edilmiştir. İkinci ciltte Mevlevî dedeleri ve üçüncü ciltte de Mevlevî dervişlerinin hayat hikâyeleri ve Mevlevîliğe hizmetleri yer almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** *Mevlevîlik, Mustafa Sâkîb Dede, Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*

## Abstract

**Mustafa Sâkîb Dede Shaikh of Kütahya Mevlevihane and His Work *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân***

*Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân* which is the most important and comprehensive source for Mawlawiyya history consist of three parts, written by Mustafa Sâkîb Dede (ö. 1148 h./1735 m.) who is one of the shaikh in Kütahya Mevlevihane. First part, for the members of Mawlana Family. Second part, for Mawlawi shaikhs and third part for Mawlawi dervishes.

**Key Words:** *Mawlawiyya, Mustafa Sâkîb Dede, Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*

**Atıf:** Betül Saylan, "Kütahya Mevlevîhânesi Postnişîni Mustafa Sâkîb Dede (Ö. 1148 H./1735 M.) ve *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân* İsimli Eseri", KTÜİFD, c. 1, sy. 2, Güz/2014, s. 165 - 180.

---

\* Makale yazarın doktora çalışmasından üretilmiştir.

\*\* Dr, betulbaslisaylan@gmail.com

## Giriş

Mevlevîlikle erken dönemlerde tanışıp, Mevlevîliğin en önemli merkezlerinden biri hâline gelen Kütahya Mevlevîhânesi postnişînlerinden Mustafa Sâkîb Dede'nin, Mevlevîliğin önemli isimlerini kaleme aldığı eseri *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân* Mevlevîlik tarihi açısından mühim bir yer tutmaktadır. Mustafa Sâkîb Dede'nin, hayatı müddetince birçok mevlevî ile görüşmüş, seyâhat etmiş ve rahle-i tederîslerinde bulunmuş olması, ayrıca sıhriyet bağı ile Mevlânâ âilesine müntesib olması gibi hususlar eserin ehemmiyetini arttırmaktadır.

Bu makalede Mustafa Sâkîb Dede'nin hayatı hakkında bilgi vermek ve eseri *Sefîne*'yi tanıtarak, Sâkîb Dede ve eserinin mevlevîlik tarihindeki yeri ve önemine dikkat çekmek hedeflenmektedir.

## A. MUSTAFA SÂKİB DEDE

### 1) Hayatı

XVII. yüzyılın ikinci yarısı ile XVIII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Mustafa Sâkîb Dede (ö. 1148 h./1735 m.) aslen İzmir'lidir, 1062 h./1652 m. senesinde dünyâya gelmiştir. Annesi Halîme Hâtun'dur. Babası el-Hâc İsmâil Efendi'nin ise tüccar olup, Haçlı İstîlâsı öncesinde, Endülüs'den İzmir'e ilticâ etmiş, Muhyiddin İbn Arabî'nin mürîdânından bir şeyhin soyundan geldiği nakledilmektedir.<sup>1</sup>

Mustafa Sâkîb Dede'nin doğumundan az evvel, annesi Halîme Hâtun rüyâsında yaşlı, mübârek birini görür ve bu zât Halîme Hâtun'a; *"Sana Hak Teâlâ, üç-beş günden bir oğul ihsân edecektir. Gözün aç, kadrini bil. O bizim ferzend-i dil-bendimiz olacaktır. Sana dahi dünyevî ve uhrevî fevâidi çoktur"* buyurur ve Mustafa Sâkîb Dede'nin doğumunu müjdeler.<sup>2</sup>

İzmir'de vâlidesinin yardımıyla ilk tahsîlini tamamlayan Mustafa Sâkîb Dede, İstanbul'a gelerek burada çeşitli dersler tahsil etmek ve okutmak maksadıyla Fâtih Medresesi'ne girmiştir. Başarılı bir talebe olan Mustafa Sâkîb Dede, medresedekilerden daha iyi bir hoca bulmak için Köprülü Fâzıl Mustafa Paşa'nın (ö. 1102 h./1691 m.) talebeleri ara-

1 Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıbî'l-Kibâr-ı Mevlevî fî Menkabeti Hazret-i Şeyh Sâkîb el-Ma'nevî*, (Süleymâniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa böl., no: 1186), vr. 3/b, 4/a

2 Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 5/a





sına katılmıştır.<sup>3</sup> Köprülü Fâzıl Mustafa Paşa'nın taht-ı terbiyesindeyken, Çehrin Seferi'ne (1088 h./1678 m.) iştirâk etmiş ve bu sefer esnâsında da Derviş el-Hâc Muhammed el-Mevlevî ile tanışarak Mevlevîliğe alâka duymaya başlamıştır.<sup>4</sup> Sefer dönüşünde, Bursa'da Acem Ahmed Efendi'den Farsça dersleri almıştır.<sup>5</sup>

Bursa'daki tahsil süresini tamamlamasının ardından Uşak-Menteşe-Hamid-Isparta-Yalvaç-Konya güzergâhını kullanarak Konya'ya ulaşmıştır. Esâsen bu seyâhat esnâsında da hem karşılaştığı âlimlerden çeşitli ilimler tahsil etmiş hem de Konya'da vaaz ve sohbet halkaları oluşturmuştur.<sup>6</sup>

Konya'da nâmını duyduğu ve daha sonra mürşidi olacak II. Hacı Bostan Çelebi'nin (ö. 1117 h./1705 m.) hocası Elmalılı Halil Efendi'nin tedrîsinde bulunmak istemiştir. Fakat Elmalılı Halil Efendi'nin Konya halkının tutumundan rahatsız olarak Kösec Ahmed Dede'ye yönelmesiyle Mustafa Sâkib Dede de Kösec Ahmed Dede'nin mürîdânı arasına karışmıştır. Kösec Ahmed Dede'nin taht-ı terbiyesinde *Füsûs* okuduğu nakledilmektedir.<sup>7</sup>

Buradaki tahsîli sona erdikten sonra İstanbul'a giderek, Fâtih Câmiî'nde altı ay kadar vazîfe yapmış, fakat kendisinde beliren bir hastalık sebebiyle, tedâvi maksadıyla Bolu'ya gitmiştir.<sup>8</sup>

Bolu'dan tekrar İstanbul'a avdetinde ise, Mevlevîliğe intisâb etmiş ve Edirne'ye giderek Neşâtî Dede'nin (ö. 1085 h./1674 m.)<sup>9</sup> talebesi olan Seyyid Muhammed Dede'nin<sup>10</sup> yanında çile çıkararak "Dede" ünvanını almıştır. Galata Mevlevihânesi'ne gelerek Gavsî Dede'nin (ö. 1109 h./1691-92 m.) taht-ı terbiyesinde *Mesnevî* tâlim etmiştir. Daha sonra ise, Nesîb Dede (ö. 1126 h./1714 m.), Hasîb Dede (ö. 1132 h./1719 m.), Lebîb Dede (ö. 1126 h./1714 m.), Vehbî Dede (ö. 1112 h./1700 m.) ve Münecim Ah-

3 Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 7/a

4 Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 12/b

5 Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 14/a

6 Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 14/b

7 Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 16/b

8 Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 18/b

9 Neşâtî Dede için bkz. Mustafa Sâkib Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, (Matbaa-yı Vehbiyye, 1866), c. II, s. 96-99

10 Seyyid Muhammed Dede için bkz. Mustafa Sâkib Dede, *Sefîne*, c. II, s. 140-143

med Dede (ö. 1113 h./1701 m.) ile birlikte Mısır'a gitmişler ve üç ay kadar Siyâhî Dede'nin (ö. 1122 h./1710 m.) hizmetinde bulunmuşlardır.<sup>11</sup>

Mısır seyâhati sonrasında tekrar Galata Mevlevîhânesi'ne gelen Mustafa Sâkıb Dede, zaman zaman Beşiktaş Mevlevîhânesi'nin mukâbelelerinde de bulunmuş. Buraya zamânın pâdişahı IV. Mehmed de ziyârette bulunmuş ve bu ziyâretler esnâsında Mustafa Sâkıb Dede ile de sohbetleri olmuştur. Ancak bu durum dedeler arasında kıskançlığa sebebiyet vermiş ve Mustafa Sâkıb Dede İstanbul'dan ayrılmak zorunda kalmış. Bu ayrılış vesilesiyle Balkanlar'ı dolaşan Mustafa Sâkıb Dede, Mevlevîlik tarihi ile ilgili çok mühim bir kaynak olan eseri *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân'* bu seyâhat esnâsında kaleme almaya başlamıştır.<sup>12</sup>

En son olarak Konya'ya yaptığı seyâhatte, 1102 h./1690 m. tarihinde, makam çelebisi II. Hacı Bostan Çelebi (ö. 1117 h./1705 m.) tarafından Kütahya Mevlevîhânesi postnişînlğine tâyin edilmiştir.

Mustafa Sâkıb Dede, postnişîn tâyin edilmesini;

*Âkıbet olduk müşârün bi'l-benân-ı şeyh ü şâb  
Ney gibi pür-şûr-ı sûz oldu ser-i meydânımız*

beytiyle ifâdelendirmiş ve;

*Kâl edip tarihin ihvânu's-safâ  
Dediler ey şeyh-i sâhib-hâl-i mâ (1102 h./1690 m.)*

beytini tarih düşürmüştür.<sup>13</sup>

Mustafa Sâkıb Dede, Kütahya'ya vâsıl olduğunda kendisini karşılayan, III. Muhammed Ârif Çelebi (ö. 1052 h./1642 m.) ahfâdından, Kâmile Hanım'ın kızı Hacı Fâtıma Hanım'dır (1122 h./1710 m.). Hacı Fâtıma Hanım'ın annesi Kâmile Hanım, evlenerek Kütahya'ya geldiğinde, mevlevîhâne metruk bir vaziyettedir. Kâmile Hanım'ın şahsî gayretleriyle yeniden faaliyete geçen Kütahya Mevlevîhânesi'nin fetret devri sonrası ilk postnişîni Mustafa Sâkıb Dede'dir.

Hacı Fâtıma Hanım'ın büyük muhabbet ve güvenine nâil olan Mus-

11 Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 20/a

12 Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 26/a

13 Ahmet Arı, *Sâkıb Mustafa Dede Hayâtı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvân'ının Tenkidli Metni*, (Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1995), s. 5

tafa Sâkıb Dede, Hacı Fâtıma Hanım'ın evlât edindiği, Kütahya Mevlevihânesi sâbık postnişini Hüseyin Çelebi'nin kızı Havvâ Hanım ile Hacı Fâtıma Hanım tevassutuyla evlenir ve Çelebi âilesinin bir mensûbu olur.<sup>14</sup> Bu evlilik, Timur istilâsı esnâsında Kütahya'dan ayrılmak zorunda kalan çelebiler sebebiyle, Kütahya'daki nesebi kesilen çelebiler âilesinin devâmı için ehemmiyet arz etmektedir.

Mustafa Sâkıb Dede'nin bu evlilikten Âişe, Muhammed Muhlis (ö. 1124 h./1712 m.), Halîme (1122 h./1710 m.), Ahmed Hâlis, Mahmûd Hâmid, Ali Şâkir ve Fâtıma (ö. 1123 h./1711 m.) isimlerinde yedi evlâdı dünyâyâ gelmiştir. Ahmed Hâlis Dede hâricindekiler Mustafa Sâkıb Dede'nin sağlığında vefât etmişlerdir. Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*'de eşi Havvâ Hanım'ın ve evlâtlarının vefâtlarına düştüğü tarihleri de bir araya toplamıştır.<sup>15</sup>

Havvâ Hanım'ın 1123 h./1711 m.'de vefat etmesinin akabinde, Nesîbe Hanım isminde başka bir hanımla evlenen Mustafa Sâkıb Dede'nin bu evlilikten de Hasan, Hüseyin, Abdürrahim ve Fâtıma isminde dört evlâdı dünyâyâ gelmiştir. Hasan dışındaki evlâtları Dede'nin sağlığında vefât etmiştir. Nesîbe Hanım'ın ardından da Ümmühânî isminde bir hanımla evlenen Mustafa Sâkıb Dede'nin bu evliliğinden de Abdüsselâm, Râbia ve Selîme isimli üç evlâdı dünyâyâ gelmiştir. Abdüsselâm bebek iken, Râbia ve Selîme ise Dede'nin vefâtından bir müddet sonra vefât etmişlerdir.<sup>16</sup>

Mustafa Sâkıb Dede, 48 sene Kütahya Ergüniye Mevlevihânesi'ne hizmet ettikten sonra, 1148 h./1735 m. tarihinde vefât etmiş ve mevlvihâne bahçesine defnedilmiştir.<sup>17</sup> Vefâtına Şeyh Gâlib;

*Mâtemin gûş eyleyip Gâlib gürûh-ı âşıkân*  
*Dediler târîh-i fevtin "hayy" hatm-i mevlvî (1148 h./1735 m.)*

beytini tarih düşürmüştür.<sup>18</sup>

14 Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 261; Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 45/b  
Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*'de Kütahya'ya gelmeden evvel kendini "her cihetten zavallı ve kimsesiz" olarak tavsif etmektedir. Hacı Fâtıma Hanım sâyesinde âile, madî-mânevî servet sâhibi olmuş; Hacı Fâtıma Hanım'ın 23 sene hizmetinde bulunmuş olmaktan şeref duyduğunu belirtmiştir.

15 Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 266

16 Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 104/b-105/a

17 Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıb*, vr. 30/b

18 *Şeyh Gâlib Dîvânı*, (haz. Muhsin Kalkışım), (Ankara: Akçağ Yayınları, 1994), s. 148

## 2) Mevlevîliğe Hizmetleri

Mustafa Sâkîb Dede, II. Bostan Çelebi'den hilâfetnâme olarak Kütahya'ya gittiğinde, Kütahya Mevlevîhânesi yaklaşık bir asırlık suskunluğunu henüz bozmaktaydı. III. Muhammed Ârif Çelebi'nin kızı Kâmile Hanım'ın evlenerek Kütahya'ya gelmesiyle mevlevîhâne ihyâ edilmeye başlanmıştır. Kâmile Hanım'ın ecdâdının mîrâsına sâhip çıkarak mevlevîhânedeki tecdid ve tâmir faaliyetine başladığı; ayrıca halkı irşâd etmek; halka *Mesnevî*'yi, mevlevîliği ve mevlevîhâneyi tanıtmak için yüzünde bir peçe bulunarak *Mesnevî* sohbetleri yaptığı rivâyet edilmektedir.<sup>19</sup>

Kâmile Hanım'dan sonra mevlevîhâneye hizmet vazîfesini, Kâmile Hanım'ın kızı ve Mustafa Sâkîb Dede'nin kayınlıdesi mesâbesindeki Hacı Fâtîma Hanım ve kardeşi Hüseyin Çelebi devralmışlardır. Mustafa Sâkîb Dede, 1102 h./1690 m. tarihinde, II. Hacı Bostan Çelebi'den hilâfetnâme alıp postnişîn olarak Kütahya'ya gidene kadar mevlevîhânenin hizmetini Hacı Fâtîma Hanım ve Hüseyin Çelebi yerine getirmişlerdir.

Kütahya Ergüniye Mevlevîhânesi postnişîn listelerinde Hüseyin Çelebi postnişîn olarak zikredilmektedir. Ancak seyr ü sülûkünü nerede tamamladığı konusunda bir bilgiye rastlayamadık. Anneleri Kâmile Hanım'ın evlâtlarını mevlevî terbiyesi üzerine yetiştirdiğini; böylece II. Bostan Çelebi'nin emriyle mevlevîhâneye postnişîn tâyin edilen Mustafa Sâkîb Dede'den önce, Hüseyin Çelebi'nin ve kızkardeşi Hacı Fâtîma Hanım'ın Kütahya Ergüniye Mevlevîhânesi'nin hizmetinde bulduklarını söyleyebiliriz.<sup>20</sup> Büyük bir ihtimâlle Hüseyin Çelebi'nin vefâtından sonra II. Bostan Çelebi tarafından postnişîn tâyin edilen Mustafa Sâkîb Dede Kütahya'ya vâsil olduktan sonra, Kütahya Mevlevîhânesi tam mânâsıyla düzene girmiş ve Mustafa Sâkîb Dede'den sonra da evlâtları vâsitasıyla mevlevîhâne idâre edilmiş; dervîşân terbiye edilmiştir.

Mustafa Sâkîb Dede, zamân-ı meşîhatinde, birçok dervîşin yetişmesini sağlamıştır. Ayrıca postnişîn olarak vazîfe yaptığı Kütahya Mevlevîhânesi de birçok ismi yetiştirmiş bir müessesedir. Ali Nutkî (ö. 1219 h./1804 m.) ve Abdülbâki Nâsır (ö. 1236 h./1821 m.) dedelerin babası, Yenikapı Mevlevîhânesi postnişîni Seyyid Ebûbekir Dede (ö. 1189 h./1775 m.); Ga-

19 İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya Seyâhat*, (Vatan Matbaası, İstanbul, 1328/1912), s. 241

20 Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi (KMMA), dosya no: 51, belge no: 29; Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 237

lata Mevlevihânesi postnişini Kudretullah Dede'nin (ö. 1288 h./1871 m.) babası Yenikapı Mevlevihânesi aşçıbaşı, *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye* müelifi Seyyid Sahîh Ahmed Dede (ö. 1228 h./1813 m.); hattat-şâir Pesendî Hacı Ali (ö. 1331 h./1913 m.) Kütahya Mevlevihânesi'nde yetişmiş mühim sîmâlardandır.

### 3) Eserleri

Mustafa Sâkib Dede'nin Mevlevîlik tarihi açısından büyük önem taşıyan *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân* isimli eserinden başka 5689 beyitlik hacimli bir dîvânı mevcuttur. Otuz yedi kasîde, iki müsemmen, beş müseddes, iki tahmis, yüz altmış beş gazel, bir müstezâd, yirmi iki tarih kıt'ası, kırk sekiz rubâî, altmış bir kıt'a, elli bir nazım, bir mülemma'dan müteşekkil olan *Dîvân*'ın, Ahmet Arı tarafından tenkitli neşri doktora tezi olarak çalışılmış<sup>21</sup> ve yayınlanmıştır.<sup>22</sup>

Dîvânındaki şiirlerinde genellikle nasihat etmiş ve Mevlevîliği anlatmayı kendisine gâye edinmiştir. Şiir söylemek, Mustafa Sâkib Dede'de Mevlevîliği tâzim etmek için bir vâsıtaadır. Bilhassa dervişlik zamânında semâ'ın yasaklanmasına şâhit olması, mevlevî dervişlerinin yaşadığı perîşanlık ve üzüntüler Mustafa Sâkib Dede'yi derinden etkilemiş ve mensûbu bulunduğu Mevlevîliği anlatmak için şiirler kaleme almıştır. Ayrıca zaman zaman tasavvufî fikirlerini bildiren, zaman ve zamânedden şikâyet eden şiirler de söylemiştir.<sup>23</sup>

### B. SEFÎNE-İ NEFÎSE-İ MEVLEVİYÂN

*Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*'ın Türkiye kütüphanelerinde birçok yazma nüshası mevcuttur. Gerek Konya Mevlânâ Dergâhı İhtisas Kütüphânesi'nde, gerekse Kütahya Gedik Ahmed Paşa Kütüphânesi'nde *Sefîne* nüshalarını bulmak mümkündür. Bunlar hâricinde, Topkapı Sarayı Kütüphânesi'nde 1195 ve 1196 numaralarda; Süleymâniye Kütüphânesi Hâlet Efendi Bölümü 65/1-2-3 ve 235 numaralarda da kayıtlı yazma nüshalar bulunmaktadır. Eser, 1283 h./1866 m. tarihinde Mısır'da Matbaa-ya

21 Ahmet Arı, *Sâkib Mustafa Dede Hayâtı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvân'ının Tenkidli Metni*.

22 Ahmet Arı, *Mevlevîlik'te Bir Hânedân Kurucusu: Sâkib Dede ve Dîvân'ı*, (Akçağ Yayınları, Ankara, 2003)

23 Arı, *Sâkib Mustafa Dede*, s. 13-21; Ahmet Arı, "Sâkib Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXVI, s. 4-5

Vehbiyye'de basılmıştır.

### Eserin Tertîbi

*Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân* üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım, *Menâkıbü'l-Ârifîn*'in bittiği yerden başlamak sûretiyle Mustafa Sâkîb Dede'nin kendi zamanına kadar olan Mevlânâ soyuna mensup çelebilerin hal tercümelerini ihtivâ eder. İkinci kısım, muhtelif mevlevîhânelerde şeyh olanlara; üçüncü kısım ise mevlevîler arasında tanınmış isimlere ayrılmıştır. Eser, *Menâkıbü'l-Ârifîn*'den sonra mevlevî tarihinin en mühim ve kapsamlı kaynaklarından sayılmaktadır.<sup>24</sup>

Mustafa Sâkîb Dede, eserin başında uzun ve ağdalı bir hamd ü senâ ve salavât bölümünden sonra "*zeyl-i Menâkıbu'l-Ârifîn ve tekmile-i Sevâkıbu'l-Menâkıb olmak ümidiyle yâdigâr-ı ihvân-ı safâ ve dest-âviz-i hullân-ı vefâ ve mevsûm Sefîne-i Nefîse idüp...*"<sup>25</sup> ifâdesiyle eseri kaleme alma sebebini açıklar.

Eser, üç ciltten müteşekkil olmakla berâber tek cilt altında tab' edilmiştir. Birinci cilt, 268 sayfadan oluşmaktadır. Bu bölümde Hz. Mevlânâ soyuna mensup 59 çelebinin hal tercümeleleri bulunmaktadır. İlk olarak, Kütahya Mevlevîhânesi'nin ilk şeyhi olan Celâleddîn Ergün Çelebi'nin (ö. 775 h./1373 m.) babası İlyas Paşa (ö. 773 h./1373 m.) ve ağabeyi Hızır Paşa (ö. 773 h./1371 m.) ile Karahisar Mevlevîhânesi şeyhi Dîvânî Mehmed Çelebi'nin babası Abâ-pûş Bâlî Efendi'nin (ö. 890 h./1485 m.) hal tercümeleleri yer almaktadır. Daha sonra da Dîvânî Mehmed Çelebi (ö. 936 h./1530 m.) ve Celâleddîn Ergün Çelebi'nin (ö. 775 h./1373) hal tercümeleleri bulunmaktadır.<sup>26</sup>

Mustafa Sâkîb Dede, makam çelebilerini, *Menâkıbü'l-Ârifîn* müellifi Ahmed Eflâkî'nin bırakmış bulunduğu noktadan devâm ettirdiğini beyân ediyorsa da, Hüsâmeddin Vâcîd Çelebi (ö. 742 h./1342 m.), Emir Âlim Çelebi (ö. 751 h./1350 m.) ve Emir Âdil Çelebi'nin (ö. 770 h./1368 m.) hal tercümelelerine ne *Menâkıbü'l-Ârifîn*'de ne de *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*'da yer verilmiştir.

Karahisar Mevlevîhânesi, Konya'dan sonra mevlevîliğin en önemli

24 Sezâi Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, (İstanbul: Simurg Yayınları, 2003), s. 16-17

25 Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 4

26 Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 4-97



merkezlerindedir. Sultan Veled'in (ö. 712 h./1312 m.), kızı Mutahhara Hâtun'u Süleyman Şâh Germiyânî (ö. 699 h./1300 m. veyâ 788 h./1387 m.) ile evlendirmesinden sonra Konya ile Karahisar arasında münâsebetler daha da artmıştır. Karahisar Mevlevîhânesi şeyhi Dîvânî Mehmed Çelebi, anne tarafından Dîvâne Mehmed Çelebi b. Bâlî Çelebi b. Ahmed Paşa b. Muhammed Paşa b. Hızır Paşa b. Mutahhara Hâtun binti Sultan Veled b. Mevlânâ şecerresi ile Hz. Mevlânâ soyuna; baba tarafından da Germiyanoglu Süleyman Şâh soyuna mensuptur.<sup>27</sup>

Kütahya Mevlevîhânesi de Konya ve Karahisar'dan sonra Mevlevîliğin önemli merkezlerinden olmuştur. Bu mevlîhânenin ilk şeyhi olan Celâleddîn Ergün Çelebi de Süleyman Şah oğlu İlyâs Paşa şecerresi ile Hz. Mevlânâ âilesine mensuptur.<sup>28</sup>

Birinci bölümün sonunda hanım çelebilere de yer verilmiş olması eserin önemli bir özelliğini oluşturmaktadır. Bu bölümde Destînâ Hanım (ö. 1040 h./1630 m.), Güneş Hân-ı Kübrâ, Kâmile Hanım ve Hacı Fâtıma Hanım'ın (ö. 1122 h./1710 m.) hal tercümelerine yer verilmiştir. Destînâ Hanım, Karahisar Mevlevîhânesi postnişini Şâh Mehmed Çelebi'nin (d. 944 h./1537 m. - ö. 1000 h./1591 m. ?) kızıdır.<sup>29</sup> Güneş Hân-ı Kübrâ ise yine Karahisar Mevlevîhânesi şeyhi Küçük Muhammed Çelebi'nin (ö. 1045 h./1635-36 m.) kızıdır.<sup>30</sup> Kâmile Hanım, Karahisâr Mevlevîhânesi postnişini, daha sonra da makam çelebisi olarak vazîfe yapan III. Muhammed Ârif Çelebi'nin (ö. 1052 h./1642 m.) kızıdır. Kütahya Mevlevîhânesi uzun bir müddet metruk kaldıktan sonra, Kâmile Hanım'ın evlenmesinin akabinde Kütahya'ya yerleşmesiyle ve Kâmile Hanım sâyesinde eski haline kavuşabilmiştir. *Sefîne*'de zikredilen Hacı Fâtıma Hanım da Kâmile Hanım'ın evlâtlığıdır/kızıdır. Hacı Fâtıma Hanım, Mustafa Sâkıb Dede Kütahya'ya geldiği zamânda dergâhdan mes'ûldür ve Mustafa Sâkıb Dede'yi evlâtlığı olan, kardeşinin kızı Havvâ Hanım'la evlendirmiştir.<sup>31</sup>

Bütün bu irtibatlar göz önüne alındığında, Mustafa Sâkıb Dede'nin, Kütahya'da münâsebet hâlinde bulunduğu kimselerden yola çıkarak, geriye dönük bir fihrist hazırladığını söylemek mümkündür. Zirâ, kayınvâli-

27 Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, s. 178

28 Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, s. 213

29 Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 252-253

30 Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 254-255

31 Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 261





desi mesâbesindeki Hacı Fâtıma Hanım'ın annesi Kâmile Hanım, hem Karahisar Mevlevîhânesi postnişîni, daha sonra da makam çelebisi olan III. Muhammed Ârif Çelebi'nin (ö. 1053 h./1642 m.) kerîmesidir. Dolayısıyla Mustafa Sâkıb Dede, eserinde Kütahya çelebilerinden başka, hem Karahisar çelebilerine, hem de makam çelebilerine yer vermek durumunda kalmıştır. Eserin birinci cildinin, Kütahya ve Karahisar çelebilerinin cedleri olan Hızır ve İlyâs Paşalar'ın hal tercümeleriyle başlamasının sebebi bu olsa gerektir.

Eserin birinci cildinde, Kütahya ve Karahisar çelebileri ve makam çelebilerinin hâricinde iki müstakil bölüm daha bulunmaktadır. Bunlardan birinde, farklı memleketlerde mevlevîliğin intişârına hizmet eden, zâviyelerin tesis edilmesinde yardımcı olan, ya da çeşitli mevlevîhâne ve zâviyelerde postnişîn olarak vazîfe yapan çelebilerin hal tercümelerinin bulunduğu bölümdür. Diğeri ise, Mustafa Sâkıb Dede tarafından "Devlet vazîfesinde bulunmuş çelebiyân" olarak isimlendirilmiştir. Bu bölümde ilk olarak, Sultan Veled'in kızı Mutahhare Hâtun ile evlenen; Kütahya ve Karahisar çelebilerinden cediti olan Hızır ve İlyâs Paşalar'ın babası Süleyman Şâh Germiyânî'ye yer verilir. Daha sonra da Süleyman Şâh Germiyânî'nin başka bir hanımdan olan oğlu, Germiyanoğulları'nın son hükümdârı Yâkub Çelebi hakkında mâlûmât bulunmaktadır. Bu iki ehemmiyetli ismin akabinde, İstanbul'un ilk kadısı olarak tanınan Hızır Bey hakkında mâlûmât verilir. Esâsen kaynaklarda Hızır Bey'in evlâd-ı Mevlânâ'dan olduğunu teyid eder bir bilgi bulunmasa da Mustafa Sâkıb Dede Hızır Bey'in Hz. Mevlânâ âilesine mensup olduğunu iddiâ etmektedir. Bu bölümde zikredilen şahıslar hakkında gerek *Sefîne*'de gerek diğerkaynaklarda net bilgiler de bulunmaması, bu şahısların evlâd-ı Mevlânâ'dan olma ihtimâlini azaltmaktadır. Bu bölümde zikredilen diğerkaynaklarda arasında Osmanlı devlet adamlarından Pîrî Mehmed Paşa (ö. 938 h./1532 m.) da bulunmaktadır.

Eserin ikinci cildinde ise, muhtelif mevlevîhânelerde şeyh olanlara âit hâl tercümeleri bulunmaktadır. Bu isimlerden örnekler vermek gerekirse; Sîneçâk Yûsuf Dede (ö. 952 h./1546 m.); mevlevîliğin tanınmış isimlerindedir. Edirne Mevlevîhânesi'nde meşîhat vazîfesinde bulunmuş, mevlevîliğin intişârında önemli rol oynamıştır.<sup>32</sup> Rusûhî İsmâil Dede (ö. 1040 h./1631 m.); *Mesnevî*'ye yazdığı şerh dolayısıyla "Hz. Şârih" olarak

32 Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, s. 32



da anılmış ve 22 sene Galata Mevlevîhânesi meşihatinde bulunmuştur.<sup>33</sup> Gavsî Ahmed Dede (ö. 1107 h./1696 m.); Mustafa Sâkıb Dede'nin, "Dede" vasfını aldıktan sonra Galata Mevlevîhânesi'nde hizmetinde bulunduğu ve "Şeyh-i Ekrem" vasfıyla anılan bir zattır. Zamânın pâdişâhı IV. Mehmed'in (ö. 1104 h./1693 m.) iltifât ve muhabbetine mazhar olmuş, hattâ pâdişâh kendisine bir hat hediye etmiştir.<sup>34</sup> Mustafa Sâkıb Dede, eserinde Edirne Mevlevîhânesi'nde kendisini yetiştiren Seyyid Muhammed Dede ve Seyyid Muhammed Dede'nin şeyhi Neşâtî Dede'ye (ö. 1084 h./1674 m.) de yer vermiştir.<sup>35</sup> Ayrıca, Mısır Seyâhati'nde Mısır Mevlevîhânesi'nde hizmetinde bulunduğu Siyâhî Mustafa Dede'ye (ö. 1121 h./1710 m.) de yer vermiştir.<sup>36</sup> Mustafa Sâkıb Dede, eserinde öğrencilerine de yer vermiştir. Buna misâl olarak Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhlerinden Ali Nutkî Dede (ö. 1218 h./1804 m.) ve Abdülbâkî Nâsır Dede'nin (ö. 1236 h./1821 m.) babaları, Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Ebûbekir Dede (ö. 1189 h./1775 m.) gösterilebilir.<sup>37</sup>

Eserin üçüncü cildinde de mevlevîler arasında tanınmış isimler hakkında bilgiler bulunmaktadır. Bu bölümün başlangıcında da Mustafa Sâkıb Dede, eserine kaynaklık eden eserlerin müellifleri hakkında bilgi vererek bu bölüme giriş yapar. Eserine kaynaklık eden eserler arasında en eski olanı *Risâle-i Sipehsâlâr be-Menâkıb-ı Hüdâvendigâr*'dır. Bu sebeple Mustafa Sâkıb Dede, bu bölüme *Risâle-i Sipehsâlâr*'ın müellifi Mecdüddîn Sipehsâlâr<sup>38</sup> hakkında bilgi vermekle başlar. Mecdüddîn Sipehsâlâr hakkında; "...merd-i meydân-ı şecâat ve kerîmü't-tab' ve zarîfü'l-meşreb ve ma'den-i ahlâk-ı hamîde ve cem'-i fînûn-ı adîde olup..." ifâdesini kullanmış ve genç yaşlarında ulemânın bulunduğu meclislerde bulunarak ilimle yakından alâkalı olduğunu belirtmiştir.<sup>39</sup> Selçuklu ordusunda kumandan olan, "Sipehsâlâr" nâmıyla meşhur olmuş olan Ahmed b. Ferîdun (ö. 712 h./1312 m.), Mevlânâ'nın 40 yıl hizmetinde bulunmuş ve gördüklerini ve

33 Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Sûfî, Devlet ve Ulemâ (XVII. yüzyıl)*, (OSAV, İstanbul, 2001), s. 262

34 Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. II, s. 146

35 Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. II, s. 96-99

36 Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. II, s. 218-220

37 Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. II, s. 155-159

38 Mecdüddin Ferîdun b. Ahmed-i Sipehsâlâr ve eseri hakkında bilgi için bkz. Nuri Şimşekler, "Sipehsâlâr, Ferîdun", (*DÎA*), c. XXXVII, s. 260

39 Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. III, s. 3

öğrendiklerini *Risâle-i Sipehsâlâr Be-Menâkıb-ı Hüdâvendigâr* adlı eserde toplamıştır. Eserin dili Farsça olup 1901'de Cawnpore'de, 1947'de Tahran'da basılmıştır. 1912 yılında da Ahmed Avni Konuk tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Eser en son Tâhir Gâlip Seratlı tarafından sâdeleştirilerek neşredilmiştir.<sup>40</sup> *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*'da, *Risâle* hakkında, Mevlevîlik hakkında önemli bir kaynak olduğu ifade edilmiştir.<sup>41</sup>

Bu bölümde alınan ikinci isim de Mevlevîlik tarihinin ikinci önemli kaynağı olan *Menâkıbu'l-Ârifîn* müellifi Ahmed Eflâkî'dir (ö.761 h./1360 m.). *Menâkıbu'l-Ârifîn* de mevlevîlik tarihi kaynakları arasında önemli bir yere sahiptir. Temel olarak *Risâle-i Sipehsâlâr*'ı alır, ancak *Risâle*'de göze çarpan düzensizlik *Menâkıb*'da çok fazla yoktur. Konular daha etraflı, uzun ve kronolojik olarak anlatılmaktadır.<sup>42</sup> Mustafa Sâkıb Dede, eserinde Ahmed Eflâkî hakkında, sarf ve nahiv üzerinde çalışırken Bahâüddîn Veled ile karşılaşmasından sonra "*ulûm-ı ledünnî zümresine iltihâka karar verdiği*" ve Eflâkî mahlasını da "*felekiyât ilmiyle iştigâli netîcesinde*" edindiğini ifade etmiştir.<sup>43</sup>

Eserin üçüncü bölümünden en son örneğimiz de *Menâkıbu'l-Ârifîn*'i gözden geçirip çeşitli sebeplerle özetleyen ve *Sevâkıbü'l-Menâkıb* adlı Farsça eseri meydana getiren<sup>44</sup>, eserde Hazret-i Dervîş Abdülvehhâb Hemedânî nâmiyla anılan, Abdülvehhâb İbn-i Celâleddîn Muhammed Hemedânî'dir (ö. 954 h./1547 m.). Eserde Abdülvehhâb Hemedânî'nin "*Hemedân meşâyihından Şeyh Celâleddîn Nakşibendî Hazretleri*" olduğu ve kendilerinin Mısır-Kâhire seyahatinde, "*dahîl-i mecâlis-i âliye-i Hazret-i Çelebî Abdülcemîl oldukda bi'l-külliye rubûde-i aşk ve muhabbetleri olmağlan tarîkat-i aşkıyye-i siddîkiyye sülûküyle ber-hûrdâr-ı vusûl-ı ser-menzil-i ma'rifet ve velâyet olup ve kitâbhâne-i Çelebî-i mûmâ-ileyhde Menâkıbü'l-Ârifîn-i Hazret-i Şeyh Ahmed Eflâkî ile dîde-i cân ... olmağla nasb-ı ayn tetebbu' idüb*", Ahmed Eflâkî'nin eseriyle tanıştığı yukarıdaki

40 Ferîdun b. Ahmed, *Sipehsâlâr Risâlesi- Hz. Mevlânâ ve Yakınları*, (haz. Tahir Galip Seratlı, (İstanbul: Elest Yayınları, 2004), s. 7-8

41 Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. III, s. 3

42 Ahmed Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn - Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, , 2006), s. 12

43 Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. III, s. 5

44 Ârif Nevşâhî, "Sevâkıbü'l-Menâkıb-ı Evliyâullâh: Mevlânâ ve Mevlevîlik Hakkında Unutulmuş Bir Kaynak", (çev. Necdet Tosun), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy: 14, s. 701 (Ankara, 2005)

ifâdelerle anlatılmıştır.

Yukarıda verdiğimiz örnekler hâricinde eserin üçüncü bölümünde mevlvîlik tarihinin tanınmış, önemli 78 ismi hakkında diğer bölümlere nazaran daha kısa bilgiler bulunmaktadır. Esâsen üçüncü bölüm de diğer bölümlerden daha kısadır. (146 sayfa)

### **Eserin Üslûbu**

XVII. yüzyılın sonu, XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış olan Mustafa Sâkıb Dede'nin *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*'ı son derece ağır bir dile sâhiptir. Esâsen, yaşadığı dönem îtibâriyle, edebiyâtın zirvede olduğu göz önünde bulundurulursa bu ağır ve ağdalı üslûbu yadırgamamak gerekir.

Ancak eserde, dil olarak sâdece Osmanlı Türkçesi kullanılmamış, metin herhangi bir işârette bulunulmadan Arapça ve Farsça ifâdelerle devâm etmiştir. Bu durum, metnin anlaşılması kadar okunmasını da zorlaştırmıştır.

Uzun duâ cümleleri ve tâzim ifâdelerinin bol kullanılması, eserde aktarılan hâdiselerin akıcılığına ve kolaylıkla anlaşılabilmesine mâni olmaktadır.

Eserde sık sık Türkçe, Arapça ve Farsça şiirlere de yer verilmiştir. Bu şiirler arasında Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî* ve *Dîvân*'ında yer alan beyit ve rubâîler; Sultan Veled ve Ulu Ârif Çelebi'ye âid şiirler de bulunmaktadır. Bunların hâricinde, Mustafa Sâkıb Dede, kendi kaleme aldığı mısırâlara da yer vermiştir. Menâkıbını aktardığı çelebinin, mevcûtsa, kendi kaleme aldığı şiirlerini; vefâtlara düşülmüş tarihleri de eserine almıştır.

Çelebilerin tercüme-i hâlleri aktarılırken, çelebiyânın dervîşâna ettiği vaaz ve nasîhatlere de yer verilmiştir. Bu ifâdeler de, çelebilerin tasavvufî ve ilmî şahsiyetleri hakkında mühim ipuçlarını barındırmaktadır. Ancak, bu ifâdelerin, edebî bir üslûbla Arapça ve Farsça olarak aktarılması meselelerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Ayrıca, Mustafa Sâkıb Dede, eseri kaleme alırken, tarihî kaynaklar kadar rivâyetlere de yer verdiğinden, eser muhtevâsı îtibâriyle eleştirilmiş ve sıkı bir incelemeye tâbi tutularak kullanılması gerektiği ifâde edilmiştir. Ancak, bu rivâyetler eseri zenginleştirmişlerdir. Bilhassa, çelebiler bahsindeki rivâyetlerin tarihî mâlumâtla büyük ölçüde mutâbık olduğunu söylemek mümkündür. Ancak belli bir tarîkin hânedânını, büyüklerini tâ-

zim etmek için, yine o tarîke mensup bir kimse tarafından kaleme alınması hasebiyle mübalağadan da hâlî değildir.

### Eserin Mevlevîlik Tarihindeki Yeri ve Önemi

*Risâle-i Sipehsâlâr, Menâkıbu'l-Ârifîn, Sevâkıbu'l-Menâkıb* ve *Mecmûatü't-Tevârîh* ile birlikte *Sefîne*, mevlevîlik tarihi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Birbirinin tamamlayıcısı olan bu eserler beraber ele alınıp değerlendirildiğinde tam bir mevlevîlik tarihinden bahsetmek mümkün olacaktır. Nitekim Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*'nin mukaddime kısmında eseri kaleme alış sebebini *Menâkıbu'l-Ârifîn*'i açıklamak ve *Sevâkıbu'l-Menâkıb*'i tamamlamak olarak îzah etmiştir.

Bahsi geçen, *Sevâkıbu'l-Menâkıb* ve *Menâkıbu'l-Ârifîn*, Mevlevîliğin ilk zamânları için mühim kaynaklardır. Bunlardan önce de, Hz. Mevlânâ'nın hizmetinde kırk yıl bulunmuş; Alâeddin Keykûbât'ın komutanlığını da yapmış Mevdüddin Feridun b. Ahmed-i Sipehsâlâr'ın kaleme aldığı; Hz. Mevlânâ'nın babası, evlâdı Sultan Veled ve halifeleri ve müridlerinden bahseden *Risâle-i Sipehsâlâr be-Menâkıb-ı Hüdâvendigâr* eseri bu hazînenin ilk halkası olmuştur.

*Menâkıbu'l-Ârifîn* ise Ahmed Eflâkî tarafından Farsça kaleme alınmıştır. Bu eserin kaynakları, *Risâle-i Feridun Sipehsâlâr*, Sultan Veled'in *İbtidânâme*, *Rebabnâme*, *İntihânâme* ve *Maârifî*; Bahâeddin Veled'in *Maârifî*; Şems-i Tebrîzî'nin *Makâlât*'ı ve Hz. Mevlânâ'nın *Fîhi mâ Fîh* ve *Mektûbât*'ıdır. Bir girişle on fasıldan ibâret olan eserin ilk dokuz bölümünde sırasıyla Mevlânâ'nın babası Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddin Veled'in, Seyyid Burhâneddin Muhakkık Tirmizî'nin, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin, Şems-i Tebrîzî'nin, Selâhaddin Zerkûb'un, Hüsâmeddin Çelebi'nin, Sultan Veled'in, Ulu Ârif Çelebi'nin ve Şemseddin Emîr Âbid Çelebi'nin hal tercümeleri bulunmaktadır. Onuncu bölüm ise, evlâd-ı Mevlânâ'nın çocukları ile tarîkat şecerelerine tahsis edilmiştir.<sup>45</sup>

Abdülvehhâb Hemedânî'nin *Menâkıbu'l-Ârifîn*'i kısaltarak hazırladığı *Sevâkıbu'l-Menâkıb* isimli eseri ise, Kânûnî Sultan Süleyman'ın Konya ziyareti esnasında, Mesnevîhân Mahmûd Dede'den tercüme etmesini istemesi üzerine tercüme edilmiştir.<sup>46</sup>

45 Ahmed Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn - Âriflerin Menkîbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), c. I-II

46 Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne*, c. I, s. 145-146; Esrâr Dede, *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye*,

*Sefîne*'den sonra kaleme alınan Sahîh Ahmed Dede'nin (ö. 1229 h./1813 m.) *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye*'si de *Sefîne*'yi tamamlar mâhiyettedir. *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye*, Hz. Peygamber zamânından başlamak sûretiyle hem İslâm tarihi, hem de Mevlevîlik tarihi açısından mühim bilgileri kronolojik olarak ve tarihlerini belirtmek sûretiyle vermektedir. Oysa *Sefîne*'de böyle bir tertipten bahsetmek mümkün değildir.

### Sonuç

Kütahya Mevlevihânesi postnişini Mustafa Sâkıb Dede'nin eseri *Sefîne*, tarihî mâlumâta çok az yer vermesi, üslûbundaki ağırlık ve içerdiği tarihî malumâta yöneltilen eleştirilere rağmen, mevlevîlik tarihi açısından göz ardı edilemeyecek kadar önemli bir eserdir. Zira, Mustafa Sâkıb Dede, eseri kaleme aldığı müddetçe Mevlevîlik târiki içerisinde bulunmuş ve postnişin olarak vazîfe yapmıştır. Ayrıca husûsî hayâtını göz önünde bulundurduğumuzda da Dede'nin Kütahya çelebilerinden Havvâ Hanım'la evlenmiş ve Kütahya'daki evlâd-ı Mevlânâ'nın bu evlilikten dünyaya gelmiş olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla, Mustafa Sâkıb Dede'nin çelebiler hakkında en tafsilâtli mâlumatı verebilecek kişilerden biri olduğu muhakkaktır. Mevlevî büyüklerinin, mevlevîliğe hizmet edenlerin, bilhâssa Evlâd-ı Mevlânâ'nın bilinmesi için *Sefîne* dikkatli incelenmesi gereken bir kaynaktır.

### KAYNAKÇA

Ahmed Hâlis Dede, *Tufeyl-i Menâkıbi'l-Kibâr-ı Mevlevî fî Menkabeti Hazret-i Şeyh Sâkıb el-Ma'nevî*, Süleymâniye Kütüphânesi, Nâfiz Paşa böl., no: 1186

Arı, Ahmet, *Sâkıb Mustafa Dede Hayâtı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvân'ının Tenkidli Metni*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Konya, 1995).

Eflâkî, Ahmed, *Menâkıbu'l-Ârifîn - Âriflerin Menkîbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, (İstanbul: MEB Yayınları, 1989).

Esrar Dede, *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye*, haz. İlhan Genç, (Ankara: AKMY, 2000).

---

haz. İlhan Genç, AKMY, s. 141-142; Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye - Mevlevîlerin Târîhi*, haz. Cem Zorlu, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), s. 263

Ferîdun b. Ahmed, *Sipehsâlâr Risâlesi- Hz. Mevlânâ ve Yakınları*, haz. Tahir Galip Seratlı, (İstanbul: Elest Yayınları, 2004).

İhtifâlcî Mehmed Ziyâ, *Bursa'dan Konya'ya Seyâhat*, (İstanbul: Vatan Matbaası, 1328/1912).

KMMA (Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi), dosya no: 51, belge no: 29

Küçük, Sezâi, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, (İstanbul: Simurg Yayınları, 2003).

Mustafa Sâkîb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, c. I-III, (Matbaa-yı Vehbiyye, 1866).

Nevşâhî, Ârif, "Sevâkıbu'l-Menâkıb-ı Evliyâullâh: Mevlânâ ve Mevlevîlik Hakkında Unutulmuş Bir Kaynak", çev: Necdet Tosun, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy: 14, Ankara, 2005, s. 697-707

Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye - Mevlevîlerin Tarihi*, haz. Cem Zorlu, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).

Şeyh Gâlib Dîvânı, haz. Muhsin Kalkışım, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1994).

Şimşekler, Nuri, "Sipehsâlâr, Ferîdun", *DİA*, c. XXXVII, s. 260.

Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Sûfî, Devlet ve Ulemâ (XVII. yüzyıl)*, (İstanbul: OSAV, 2001).

## Ibn Hazm und seine Einschätzung der christlichen Konfessionen im Kontext von *Kitâb al-Fisal*\*

Mehmet Kalaycı\*\*

Abu Muhammad 'Ali b. Ahmad Ibn Hazm war ein andalusischer Philosoph, Literat, Psychologe, Historiker, Jurist und Theologe. Er wurde in Cordoba, dem heutigen Spanien, im Jahr 994 n.Chr. in einer reichen und einflussreichen Familie von Juristen und Beamten im Dienst des Omaiaden Gericht geboren. Da die Herkunft seiner Familie unklar war, entstanden einige Interpretationen über seine Genealogie, darunter sehr originelle, wie die, dass er wahrscheinlich der Nachkommer eines zum Islam konvertierten Christen war. Sein Vater Ahmad erreichte eine hervorragende Position in der Verwaltung, er wurde Wesir des Hofmarschall al-Mansur und seines Sohnes al-Muzaffer. Als Ibn Hazms Vater im Jahre 1012 starb, verlor Ibn Hazm seine Einfluss auf zentralen politischen Strukturen. Ihm wurde die Unterstützung der Omaiaden vorgeworfen, weshalb er häufig inhaftiert war. Im Jahre 1031 zog Ibn Hazm auf seinen Familiensitz am Manta Lisham und begann, seinen Protest gegen die Regierung in literarischer Form auszudrücken. So wurde damals sprichwörtlich gesagt: "Ibn Hazm sagte", was bedeutete, "Ibn Hazms Zunge und al-Haggags Schwert, der eine berühmte 7. Jahrhundert allgemein und Gouverneur des Irak ist, sind Zwillingenbrüder."

Ibn Hazm ist gegen die allegorische Auslegung religiöser Texte, stattdessen befürwortet er eine grammatische und syntaktische Interp-

---

\* Dieses Essay ist ein Vortrag, der im Rahmen der Erasmus Mobilität im Jahre 2011 an Theologische Fakultät der Georg-August Universität gehalten wurde. In diesem Anlass bedanke ich mich für Professor Martin Tamcke, Dr. Matthias Wilke und Doç. Dr. Muhammed Koçak.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, mkalayci@divinity.ankara.edu.tr

retation des Korans. Er gewährt Erkenntniskraft nur der Offenbarung und der Empfindung und lehnt die Ratio sowohl in rechtlichen als auch in religiösen Angelegenheiten unzureichend ab. Ibn Hazm bestreitet nicht den Rückgriff auf Ratio, denn der Koran selbst lädt zum Nachdenken ein, aber diese Reflexionen müssen auf zwei Gegebenheiten, Offenbarung und Empfindung, gründen. Die Ratio ist kein Vermögen für unabhängige Forschung, noch viel weniger für die Entdeckung religiöser Wahrheiten. In dieser Hinsicht hat Ibn Hazm sehr zum Entstehen von Zahiri Madhab beigetragen, die die Legitimität der gesetzlichen Regelungen auf der Basis der Anaologie bestritten und sich auf die wörtliche Bedeutung von rechtlichen Verfügungen im Koran und Hadith konzentrieren.

Einem seiner Söhne zufolge, verfasste Ibn Hazm ca. 80.000 Seiten schriftlich, bestehend aus 400 Werken, von denen nur 40 noch vorhanden sind. Ibn Hazms abwechslungsreicher Charakter der literarischen Tätigkeit umfasst eine beeindruckende Auswahl an Anthropologie, Rechtswissenschaft, Logik, Geschichte, Ethik, Vergleichende Religionswissenschaft und Theologie. Ibn Hazm hat in seinem Werk *Kitâb al-Fisal*<sup>1</sup> durch die Kombination von Geschichte und Religion, eine bahnbrechende vergleichende Studie über Islam, Christentum und Judentum geliefert. Es bleibt ein Werk von monumentale Bedeutung in der vergleichenden Religionswissenschaft, das erste seiner Art, das die religiösen Lehren des Islams, Judentums und des Christentums systematisch miteinander vergleicht. Ibn Hazms *Fisal* hat sechs Teile: 1. Nicht-Muslime, 2. Muslimische Strömungen, 3. der muslimische Glaube und der Theologie, 4. Mehrere verfassungsrechtliche Fragen zur islamischen Regierung, 5. muslimische Häresien, 6. Seine Theologie in 29 Fragen. Im ersten Teil des *Fisals* gibt Ibn Hazm eine polemische Beschreibung der christlichen Schriften und der Trinitätslehre, und deren vermeintlicher Fehler und Widersprüche und zeigt so seine Vertrautheit mit den Texten. Er äußert sich auch über das Judentum, Brahmanen, Sophisten, Atheisten und Polytheisten. Viele der späteren antichristlichen Polemiken von Muslimen, in der Vergangenheit und in der modernen Zeit, folgen mehr oder weniger dem ersten Teil von Ibn Hazms *Fisal*.

Ibn Hazm untersucht in seinem Buch die christliche und jüdische

---

1 Abu Muhammad ibn 'Ali ibn Ahmad Ibn Hazm al-Andalusî, *Kitâbal-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwâi wa al-Nihal*, ed. Ahmad Shams al-Din, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya 1996).



Tradition. In dieser detaillierten Studie über die Konzeption der Wahrheit, in den verschiedenen theologischen und philosophischen Komponenten, kritisiert er ihre Fehler und bringt die Widersprüche hervor. Von der Absurdität der Lehre der Sophisten und Skeptiker kommt er zur Ablehnung der astralen Religionen, des manichäischen Dualismus und der Theorie der Seelenwanderung. Ibn Hazm zeigt auch in der Analyse, dass er ein Historiker mit hervorragenden Qualitäten ist. Seine Methode leidet jedoch unter einer übermäßigen Vorliebe: seine Einseitigkeit besteht in seinem starken Interesse an der Apologie. Er untersuchte die Religionen nicht mit dem Ziel, sie zu verstehen, sondern nur um sie dem Islam und seinen Gesetzen zu kontrastieren. So verurteilte Ibn Hazm die christliche Trinitätslehre als nicht legitime und deshalb korrupte Neuschöpfung des Gottbegriffs. Es ist an dieser Stelle wichtig zu sagen, dass Ibn Hazm direkten Kontakt mit einigen Vertretern der verschiedenen christlichen Häresien hatte, was ihm ein tieferes Verstehen nicht gerade erleichtert hat.

### **Christentum laut Ibn Hazm**

Laut Ibn Hazm ist das Christentum, auch wenn es einer der ältesten Religionen ist, keine Tradition, die aus der von Jesus gebrachten Religion entsprungen ist. Ebenso behauptet er, dass das heilige Buch, das Jesus zugeschrieben wird, kein Text von ihm ist. Darüber sind fast alle christlichen Konfessionen im Konsens. Melkiten, Arianer, Nestorianer, Jakobiten, Maroniten und Paulicianern haben alle die eine gemeinsame Auffassung, dass die vier historischen Bücher der Evangelien zu verschiedenen Zeiten verfasst worden sind.<sup>2</sup> Unter Bezugnahme auf eine Passage in dem Buch der Apostelgeschichte betont Ibn Hazm, dass Jesus nur sehr wenige Gläubige gewonnen hat.<sup>3</sup> Ihm zufolge glaubten zu Jesu Lebzeiten nur hundertzwanzig Männer und eine Gruppe von Frauen an ihn. Dies zeigt, dass dem Christentum die Zahl der Anhänger fehlte, um seine Religion fest zu etablieren. Während der nächsten 300 Jahre nach der Auferstehung Jesu, waren die Christen einer schweren Verfolgung ausgesetzt. So wurden die Gläubigen dieser Religion gezwungen, ihren Glauben zu verstecken. Sie hatten keinen Ort, wo sie in Sicherheit leben oder ihren Glauben offen praktizieren konnten. Aufgrund all dieser Nachteile verschwand das wahre Evangelium von Gott, das Jesus gebracht hatte, bis auf einen kleinen

---

2 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 64.

3 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 251.



Teil.<sup>4</sup> Erst zur Zeit des Kaisers Konstantin trat das Christentum öffentlich hervor. Konstantins Vater heiratete Helena, die die Tochter eines Christen war, und ihre Christentum im Geheimen lebte. Konstantins Mutter Helena erzog ihren Sohn im Einklang mit dem christlichen Glauben. Nachdem er Kaiser wurde im Jahre 313 erkannte Konstantin, auch unter dem Einfluss seiner Mutter, das Christentum als offizielle Religion an. So wurde das Christentum bald die wichtigste Religion im Reich.<sup>5</sup> Trotz der Tatsache, dass eine erneute Konversion vom Christentum zum Heidentum nach dem Tod von Konstantin II stattfand, wuchs das Christentum später sehr stark. In diesem Prozess begannen aber die Christen nun selbst die nicht-christlichen Religionen zu verfolgen und zu unterdrücken.<sup>6</sup>

Auf Grund dieser historischen Erfahrungen, die das Christentum gemacht hat, ging die Kontinuität in der Überlieferung des biblischen Zeugnisses verloren. Die Anhänger einer Religion, die ihren Glauben nur im Verborgenen leben konnten, konnten auf Grund dieser Lage die Originalität ihre Religion nicht schützen. Die Tatsache, dass das Christentum im Geheimen für eine lange Zeit leben musste, machte es empfänglich für ihm ursprünglich fremde Elemente. Zu dieser Zeit war der Manichäismus die einflussreichste Gruppierung im Christentum.<sup>7</sup>

### **Arianismus**

Die erste Gruppe, die Ibn Hazm diskutiert, ist der Arius zugeschriebene Arianismus. Ibn Hazm gibt keine Informationen über das Leben des Arius, abgesehen von der Tatsache, dass er ein christlicher Presbyter aus Alexanria war und zur Zeit des ersten römischen Kaiser zum Christentum konvertierte, sondern spricht unmittelbar von den Ansichten des Arius. Demnach hatte Arius einen reinen Glauben an die göttliche Einheit ohne Inhalt (*Tawhîd* in der islamischen Terminologie). Nach Arius ist Jesus ein Mensch, der von Gott geschaffen wurde, aber kein gewöhnlicher Mensch. Er ist das Wort, durch das Gott den Himmel und die Erde erschaffen hat.<sup>8</sup> Für Ibn Hazm behält im Arianismus der Glaube an das Kommen des

---

4 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 253f.

5 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 254, 327, 339ff.

6 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 340ff.

7 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 254.

8 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 64

Fürsprechers, das heißt, der Glaube an die Ankunft des Parakleten seine Vitalität. Aus diesem Grund beten die Arianer wie folgt: "O Gott! Senden Sie eine Person als Parakleten, die Menschen zu lehren."<sup>9</sup> Laut Ibn Hazm war Konstantin I ein Mitglied der Schule des Arius' und machte den Versuch, dessen Ansichten zu verbreiten.<sup>10</sup>

### **Makedonianer**

Ibn Hazm bedeutet, dass die Makedonianer ihren Namen von Makedonius, ein Bischof im Konstantinopel zur der Zeit Konstantin II, erhielten. Der Makedonianismus entwickelte sich aus seinen Ansichten.<sup>11</sup> Das wichtigste Merkmal dieser Bewegung war die abstrakte Vorstellung von Monotheismus. Ihr zufolge ist Jesus, von Gott geschaffen, ebenso wie die anderen Propheten ein Knecht und Apostel. Zwar gibt es keinen Zweifel daran, dass Jesus ein heiliger Geist und Gottes Wort ist, beide aber sind von Gott geschaffen.<sup>12</sup> Ibn Hazm fügt hinzu, dass die Makedonianer wie anderen Gruppen auch auf das Kommen des Parakleten warte.<sup>13</sup>

### **Pauliacianer**

Ibn Hazm behauptet Paul Samostat der Gründer dieser Richtung zu sein. Paul war ein Patriarch in Antiochia bevor sich das Christentum ausbreitete.<sup>14</sup> Mit dieser Feststellung bezieht er sich wohl, so interpretiere ich diesen Satz, auf die offizielle Annahme des Christentums. Nach Ibn Hazm war Pauls Glaube, der eines reinen und echten Monotheismus. Wie im Islam behauptet er, dass Maria zwar schwanger wurde, ohne zuvor eine Beziehung zu einem Mann gehabt zu haben, dass Jesus aber ein Mann ohne Göttlichkeit war. Paul würde sagen: "Ich weiß nicht, was mit "dem Wort" oder "dem heiligen Geist" gemeint ist".<sup>15</sup> Nach Ibn Hazm würden Pauliacianer auch beten, so wie Arianer.<sup>16</sup>

---

9 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 133.

10 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 64.

11 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 65.

12 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 65.

13 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 133.

14 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 64.

15 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 64.

16 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 133.

## Jakobiten

Laut Ibn Hazm sind Jakobiten die Anhänger von Jakob Baradaïos, der aus Konstantinopel stammt. Sie breiten sich in ganz Ägypten, Nubien und Abessinien aus und wurden von dortigen Königreichen unterstützt. Jakobiten halten Christus selbst für Gott in einer untrennbaren Einheit. Nach ihrer Meinung ist Gott gestorben, gemartert am Kreuz und getötet worden. Daher blieb die Welt drei Tage lang ohne Ordner. Danach stieg Gott von den Toten wieder hervor an seine ursprüngliche Stelle. Gott kehrte als Schöpfer zurück. Gott war im Schoß der Maria, sie war mit ihm schwanger.<sup>17</sup>

## Donatisten

Ibn Hazm sagt aus, dass sich die Berber in Gruppen mit unterschiedlichen Meinungen und nationalen Charakter aufteilten. Der wichtigste Unterschied zu den anderen Konfessionen ist, dass diese Gruppe an die Göttlichkeit von Jesus und Maria glaubte. Doch diese Gruppe existierte zur Ibn Hazms Zeit nicht mehr.<sup>18</sup>

## Melkiten

Ibn Hazm bemerkt, dass ganze christliche Königreiche außer diejenigen, die in Abessinien und im numidischen Königreich, Sizilien, Andalusien und Damaskus bestanden, Befürworter der Melkiten waren. Die Melkiten dominierten aber in der Region.<sup>19</sup> Sie glaubten an einen Gott mit drei Hypostasen, bestehend aus Vater, Sohn und dem Heiligen Geist.<sup>20</sup> Jede Hypostase wäre gleich ewig, ohne Anfang und ohne Ende. Jesus, der Sohn, sei sowohl wahrer Gott als auch wahrer Mensch. Sein göttliches Wesen sei nicht von seinem menschlichen Wesen zu trennen. Sein menschlicher Aspekt, gekreuzigt und getötet zu werden, ist getrennt von seinem göttlichen Aspekt. Seine Gottheit komme bei der Kreuzigung nicht zu Schaden. Maria gebäre Gott und Mensch. Daher wären diese beiden Aspekte nicht zu trennen. Jesus sei der Sohn Gottes.<sup>21</sup>

---

17 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 65.

18 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 56.

19 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 65.

20 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 134.

21 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 65.



### **Nestorianer**

Ibn Hazm deutet an, dass die Nestorianer benannt nach Nestorius, Patriarchen von Konstantinopel sind. Diese Gruppe, die im Irak weit verbreitet ist, kommt besonders in der Stadt Mosul vor, hat aber auch wenige Befürworter im Iran. Der einzige Unterschied der Nestorianer zu den Melkiten ist ihre Behauptung, dass Maria nicht die Gottheit Jesu gebar, sondern nur den Menschen Jesus. Gott hingegen brachte die Gottheit Jesus hervor.<sup>22</sup>

### **Maroniten**

Obwohl Ibn Hazm keine detaillierten Informationen über diese Gruppe gibt, zählt er sie doch explizit zu den christlichen Konfessionen. Diese Gruppe bezieht sich ebenso wie die anderen Konfessionen auf die Bibel. Dem entsprechend stimmen sie mit den Melkiten, Arianern, Nestorianern, Jakobiten und Paulicianern überein, dass die Bibel aus den vier historischen Büchern der vier Apostel – und nicht von Gott selbstkonzipiert worden sind.<sup>23</sup>

---

22 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 65.

23 Ibn Hazm, *al-Fisal*, Bd. I, S. 251.



## **Topika Üzerine Küçük Şerh\*** **(İbn Rüşd)**

**Charles E. Butterworth\*\***

**Çev.: Ali Tekin\*\*\***

### **Öz**

Meşşâî mantık ve felsefe geleneği kendisini Aristoteles'in eserleri temeli üzerinden inşa etmiş ve bu adı da bu özelliği dolayısıyla almıştır. Meşşâî filozoflar hem mantık bilimi hem de felsefî bilimlere üzerine yazdıkları eserlerde farklı telif tarzları kullanmışlardır. En önemli Aristoteles şârihlerinden biri olan İslam filozofu İbn Rüşd Aristoteles'in farklı eserleri üzerine cevâmî, *telhîs* ve *tefsîr* şeklinde üç tarzda çalışma kaleme almıştır. *Cevâmi'u Kitâbi'l-Cedel* adlı eser, Aristoteles'in *Topika* adlı eserinin küçük şerhidir. Bu eser klasik telif tarzlarından biri olan küçük şerhe güzel bir örnektir.

**Anahtar Kelimeler:** *Aristoteles, İbn Rüşd, Kitâbu'l-Cedel, küçük şerh, diyalektik yöntem.*

### **Abstract**

#### **Short Commentary on Aristotle's Topics**

Peripatetic tradition of logic and philosophy has built itself on the basis of the works of Aristotle and had this name because of this feature. Peripatetic philosophers have used different writing styles in works which they wrote on both logic and philosophical sciences. Islamic philosopher Ibn Rushd who is one of the most important commentators on Aristotle wrote commentaries on Aristotle's different works in three styles as *javâmî*, *talkhîs* and *tafsîr*. The work named *Jawamiu Kitab al-Jadal* is short commentary on Aristotle's *Topics*. This work is a good example of short commentary that is one of the classical writing styles.

**Key Words:** *Aristotle, Ibn Rushd, Kitâb al-Jadal, short commentary, dialectical method*

**Atf:** İbn Rüşd, "Topika Üzerine Küçük Şerh", çev. Ali Tekin, KTÜİFD, c. 1, sy. 2, Güz/2014, s. 189-197.

\* İbn Rüşd'ün "Cevâmî'u Kitâbi'l-Cedel", isimli eseri. Tahkik eden ve İngilizceye çeviren: Charles E. Butterworth, *Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics"* içinde, (Albany: State University of New York Press, 1977), s. 147-66.

\*\* Emekli Profesör, Maryland Üniversitesi, ABD

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Mantık Anabilim Dalı, alitekin@ktu.edu.tr

## Giriş

1. Böylelikle kesin tasdiğin ve tam tasavvurun kendileriyle ayırde-dildiği şeyler, sonra da yanılığa düşülen şeyler hakkında konuştuk. Şimdi ise cedelî ve belâgî tasdikler ve onların her birinin sağladıkları [tasdik] miktarı hakkında konuşalım. Bu sanatların kendisiyle tamamlandığı şey hakkında konuşmak bizim amacımız bakımından zorunlu değildir. Şimdi bunlardan cedelî sözlerle başlayalım.

### Cedelî Sözlerin Sağladığı Tasdik Miktarı

2. Şöyle deriz: “Onların sağladığı [tasdik] miktarı, kesine yakın zandır.”[Özetle] zan, inanılandan başkaca olması mümkün olmakla birlikte, bir şey hakkında onun bir halde olduğuna inanmaktır. Bundan dolayı zannın hâssesi, bir karşıt (*inâd*) ile ortadan kalkabilmesidir. Burhan bu açıdan ondan farklıdır, burhanın hâssesi karşıt ile ortadan kalkmamasıdır. Bu [yani zan], iki kısımdır. Birincisi, karşıtı fark edilmeyendir. Şayet [karşıtı] fark edilirse, [zan] zorlukla var olur. Bu, cedelî zandır. İkincisi ise karşıtı fark edilendir ve bu da hatabî olanıdır.

3. Tasdiğin bu miktarı, bu sanatın sağladığıdır. Bu, onu sağlayan sözlerin tanımından açıktır. Çünkü cedelî söz, yaygın meşhur öncüllerden kurulan kıyastır. Yaygın meşhur öncüllerin tasdiği, ancak herkesin ya da çoğunluğun tanıklığı yönünden elde edilir, yoksa, burhandaki durumunun aksine, şeyin kendinde öyle olması yönünden değil. Bizde kesin tasdik, nefsimizde olanın nefis dışında olan üzere bulunması yönünden tasdik ettiğimiz öncüllerden oluşur, onların bizim dışımızdakilerin görüşü olması yönünden değil.

4. Bu böyle olunca, cedelî öncüller çoğunlukla (*kesîran*) kısmen yanlış (*kâzibe bi'l-cüz'*) olur. Şayet bütünüyle doğru (*sâdika bi'l-kull*) olarak bulunurlarsa, bu onda bilaraz (ilineksel olarak), yani meşhura, nefis dışındaki varlığının nefste bulunduğu üzere olmasının ârız olması bakımından bulunur. Ancak biz onu, bu kıyaslar hakkında söylediğimiz gibi, bu yönden değil, aksine sadece meşhurluk (*eş-şuhra*) yönünden alırız. Bundan dolayı, bu gibi öncüllerden kurulan şekli sıhhatli kıyasın baskın zan (*zann gâlib*) sağlaması zorunlu olarak gerekir.

### Tasdiği Oluşturan Sözlerin Süretleri

5. Böylelikle bu sanatın sağladığı tasdik miktarı açıklığa kavuştu.





Şimdi onu oluşturan sözlerin sınıfları hakkında konuşalım. Şöyle deriz: “Kendisinden bu gibi kesine yakın zanların gerekli olduğu kıyasların şekillerinin zorunlu olarak sahih olması gerekir, ancak sofistik sözler görünüşte (*murâiyye*) böyledir.” Bundan dolayı burada kullanılan kıyasların türleri *Kitâbu'l-Kiyâs*'ta (*Birinci Analitikler*) anlatılan üç türdür, yani yüklemli, şartlı ve hulfi kıyası kastediyorum. Kıyasların bazısı basit bazısı ise bileşiktir. Bileşik matlabların (*el-metâlib el-murakkabe*: bileşik araştırmalar) ispat ve iptali bu gibi bileşik cedelî kıyaslarla mümkün olabilir. Zira bunun hakkında elimizde matluba (*matlûb*) ulaştıran meşhur öncüller vardır.

### Tümevarım

6. Bu sanat kendine has başka tür bir tasdiği [daha] kullanabilir, ki bu tümevarımdır. Tasdik oluşturanların bu türü, olumlu ya da olumsuz olsun tümel bir hükümlerle tümel bir şey üzerine, bu hükmün o tümel şeyin altındaki tikellerin çoğunda bulunması dolayısıyla yargıda bulunmaktır. Bunun örneği, her cismin sonradan olduğu yargısını çoğu cismi bu nitelik üzere bulmakla vermemizdir. Bu, birinci şekildeki bir kıyasın gücüne sahip bir sözdür. Zira küçük taraf (*et-tarafu'l-asgar*) o tümel şeydir, orta terim tikeller ve büyük taraf da hükümdür. Ancak ondaki durum [yani işleyiş], kıyasta olandan başkacadır.

7. Nitekim kıyasta daima bilinmeyen tikel şeyi temellendirmek için (*li-tashîhi*) bizce bilinir olan tümelden yola çıkarız ya da bilinen bir eşitten bilinmeyen bir eşite doğru ilerleriz. Bununla birlikte burada bilinen eşit tümeli eşit olması yönünden değil, aksine tümel olması yönünden büyük öncül olarak alırız -bu ister tabîi (*bi't-tab'*) ister vaz'î (*bi'l-vaz'*) olsun. Tikel şeyi temellendirmek için bizdeki tümelden yola çıktığımız, her insanın duyumsayan olduğunu, her hayvanın duyumsayan olması ile kanıtlamamız (*nübeyyinu*) gibidir. Burada küçük taraf olan “insan”, büyük öncülün altına girer ve onda örtük olarak bulunur (*muntavin fi'hâ*). Eşitten eşite doğru yol aldığımız örnek, her insanın gülen olduğunu, her insanın konuşan olması ile kanıtlamamızdır. Nitekim “konuşan”, “gülen”e eşittir; fakat “gülen”, “konuşan”da -ona eşit olsa bile- tamamıyla (*bi'l-cumle*) örtük olarak bulunur ve onun altına girer. Zira bu zararlı değildir. Bundan dolayı bu ve benzerinin vaz' ile (*bi'l-vaz'*) tümel olduğunu söyledik.

8. Tümevarımda daima tikelden tümele doğru yol alırız. Bundan

dolayı, tümevarımla, örneğin her cismin sonradan olduğunu (*muhdes*), bazı cisimlerin sonradan olduğunu bulmakla kanıtladığımızda, bizim bu tümel önermeye -ki o “Her cisim sonradan değildir” önermesidir- yer, su, hava, ateş ve benzeri bazı cisimlerin sonradan olduğunu bulmakla yol alacağımız açıktır. Ardından birinci şekildeki kıyasın gücü gibi olan sözün kurulumu (*te’lîf*) şöyle gelir: “Cismin bazısı ateştir, havadır, sudur, yerdir. Bunlar sonradan değildir. Öyleyse cisim sonradan değildir.” Ancak tümevarım, bilinmeyen bir matlubun kanıtlanmasında (*fî beyâni matlûbin mechûlin*) kendi başına (*bi-zâtihî*) yalın olarak (*müfraden*) kullanıldığında ikna gücünde olmaz. Bu, yüklem konusunda olduğu tümevarımla açığa çıktığında, bu matlubun tümevarımla açığa çıkan kendiliğinden (*bi-nefsihâ*) açık bir öncül olması ve bilinmiyor olmaması nedeniyledir.

9. Bu sanat, sahih kıyası bilinmeyen matlub için kullanması yönünden kendiliğinden bilineni matlub olarak almaz. Aksine böylesi, hatabî yollara (*et-turuku’l-hatabiyye*) daha uygundur. Bundan dolayı bu sanat tümevarımı çoğunlukla (*fî’l-ekser*) büyük öncülü temellendirmede kullanır. Fakat tümevarım bunda da yararlı değildir. Zira biz büyük öncülün altına giren tikellerin çoğunu tümevarımla araştırırsak (*istakraynâ*) ve tümevarımla araştırdıklarımızdan bir tanesi bu matlubun konusunda olmazsa, bunun büyük öncülde örtük olarak bulunduğunu nereden elde edeceğiz? Özetle, o öncülün tümelliği hakkında kesinliği nereden elde ederiz? Eğer matlubun konusunu tümevarımla araştırdıklarımızın hepsinde tümevarım ile araştırmışsak, matlubun aynısı tümevarımla açık kılınmış öncül olarak yeniden karşımıza çıkar ve ilk şüphe ile yeniden karşılaşırız. Fakat cedel sanatı şey hakkındaki incelemeyi böyle yürütmez; aksine çoğu için bulunması dolayısıyla hükmün hepsinde var olduğu yargısında bulunur. Çünkü azın çoğa tâbî olduğu meşhurlardandır.

10. Tümevarım olması bakımından tümevarım ise, onda tikellerin hepsi [-nin araştırılması] bitirilse bile, kendi başına ve ilk olarak zatî zorunlu yüklemi vermez. Çünkü, her oluşanın ancak bilfiil mevcuttan oluştuğunu düşünen kimsenin örneğinde olduğu gibi, o tümelin o tikellerin hepsine bilaraz yüklem olması imkansız değildir. Bundan dolayı bu ve benzerleri, meşhur öncüllerdir. Burhanda kullanılan tümevarım ise, ancak kesin [tasdik]e yönlendirme (*li’l-irşâd ile’l-yakîn*) için kullanılır, onu kendi başına ve ilk olarak sağlamak için değil. [Kesin tasdiğe] yönlendirici olarak kullanılan ile [kesin tasdiği] kendi başına sağlayıcı olarak kullanılan arasında büyük bir fark vardır. Bundan dolayı kendisiyle kesin [tasdiğin]

elde edildiği öncüllerde tümevarımla bütün tikelleri tek tek araştırmak (*netesaffahu*) zorunda değiliz, aksine onda bazısını araştırmak yeterlidir.

11. Onda [yani burhanda] tümevarımın kullanılması ancak iki durumda zorunludur:

(a) Bu cins öncüllerin tekileri (*eşhâs*) henüz duyumsanmamış olduğu içindir, örneğin sakamonyanın safrayı rahatlattığını hiç duyumsamamış kişi gibi. Bu ve benzerinde zatî yüklem elde edilmeye dek tümevarıma ihtiyaç duyulur. Bunlar, tecrübî öncüllerle bilinir, bu öncüller duyumsanma ihtiyacı hissedilen tekileri ölçüsünde (*fî miqdâr*) derecede farklılaşırlar (*tetefâdalu*) ve onlar hakkında kesinlik o zaman gerçekleşir. Bu, her bir maddeye göredir. Bazısının sadece tek bir tekilinin (*sahs*) duyumsanmasına ihtiyaç hissedilir, aritmetik öncüllerin çoğunda olduğu gibi. Bazısında ise birden fazlasının duyumsanmasına ihtiyaç hissedilir. (b) Burhanda tümevarımın kullanılmasının zorunlu olduğu diğer durum ise, çoğu insanın öncüllerden çoğunun tümelliğini kabul etmemesi (*leyse ya'terifu*), aksine tikellerinden birini kabul etmesidir, sağlığın ve hastalığın bilgisinin tek bir bilime ait olduğunu söyleyen kimse gibi, ki o da tıp bilimidir. Bu kişiye zıtların biliminin bir olduğu söylene, o, kendisi için tümevarımla araştırması yapıncaya dek bu tümelliği kabul etmez, onun tümelliğine ilişkin kesin bilgi bu kişi için [ancak] işte o zaman gerçekleşir.

12. İşte bunlar, tasdikî olan cedelî sözlerin suretidir.

### **Tasdikî Olan Cedelî Sözlerin Maddeleri**

13. Maddeleri ise, önceden geçtiği üzere, meşhur öncüllerdir. Bunlar sınıflara ayrılır:

(a) Bazısı herkes nezdinde meşhur olanlardır. Bu sınıf en saygın olanıdır. Bunda fitratları ve inançları (*nihal*) ayrı olmakla birlikte farklı milletlerin (*el-umem*) hepsinin bir araya gelmesi mümkündür, örneğin nimet sahibinin şükretmesinin güzel olması ve anne-babaya iyiliğin vacip olması gibi.

(b) Bazısı, geri kalanlar nezdinde bir ihtilaf (*hilâf*) olmaksızın çoğunluğun nezdinde meşhur olanlardır, örneğin Allah'ın bir olması gibi.

(c) Bazısı, (i) geri kalanları onlara muhalefet etmeksizin bilginler ve filozoflar ya da onların çoğu nezdinde meşhur olanlardır, örneğin bilmenin kendi başına erdem olması gibi; (ii) ya da onların çoğu nezdinde



meşhur olanlardır, örneğin göğün küre şekilli olması gibi.

(d) Bazısı (i) çoğunluk (*el-cumhûr*) muhalefet etmeksizin sanat ehli nezdinde meşhur olanlardır, örneğin tıp sanatında sakamonyanın safrayı rahatlatması ve ebu cehil karpuzunun (*hanzal*) balgamı söktürmesi gibi; (ii) ya da sanat ehli muhalefet etmeksizin sanatlarda maharetleriyle meşhur kişiler nezdinde meşhur olanlardır, Hipokrat'ın "Benzer bir sebep olmaksızın oluşan güçsüzlük bir hastalık habercisidir" şeklindeki sözü gibi; (iii) ya da onların [sanat ehlinin] çoğu nezdinde meşhur olandır.

(e) Yine meşhura benzeyen de meşhurdur, örneğin zıt olanların biliminin bir olduğu meşhur ise, zıt olanların duyumunun da bir olması gibi.

(6) Yine meşhurun zıddı olan da meşhurdur, örneğin arkadaşlara iyilikte bulunmak gerektiği meşhur ise düşmanlara kötü davranmanın gerekmesi gibi.

Bunların hepsinin en üstünü herkesin ya da çoğunluğun tanıklık ettikleridir. Ancak hiçbir şey sadece herkesin ya da çoğunluğun tanıklığı dolayısıyla meşhur olmaz. Bilginlerin görüşleri ancak herkes ya da çoğunluk, onların görüşlerinin kabul edilmesi gerektiğini düşündükleri için meşhur olur. Sanatlara özgü görüşler de böyledir. Yine sanatlar dışındakilerde de aynı şey söz konusudur.

14. Bu meşhur öncüller zorunlu olarak tümeldirler. Çünkü tikeller değişkendir ve duyum herkes için ortak değildir. Şayet olurlarsa, bu kıyaslarda ancak [niceliği] belirsiz olarak (*mühmeleten*) alınırlar, barındırdıkları örtüklüğe dair açıklamanın gizli tutulduğu bildirilmez. Bundan dolayı kısmen yanlış olmazlar.

15. Önceden de geçtiği üzere tümellerin bazısı basit (*el-mufrade*) bazısı bileşiktir (*el-murakkabe*) ve [tümeller] sekiz sınıftır: cins, tür, fasıl, hâsse, araz, tanım, betim ve tanım ve betim olmayan söz. Bu böyle olunca, cedelî yüklemeler zorunlu olarak bu sınıflardan biri olur. Fakat tür sadece tekile (*şahs*) yüklendiğinden ve yüklemi tekil (*şahs*) olan önerme bu sanatta kullanılmadığından, burada yüklem olarak sayılmaz. Betim ise hâsseye dahildir. Çünkü bu ikisinin gücü tektir. Yine tanım ve betim olmayan söz de araza dahildir. Böylece cedelî yüklemeler beş sınıf olur: Tanım, cins, fasıl, hâsse ve araz.

16. Burada tanımın, şeyin manasına delalet eden ve şeyin kıvam ve varlığını açıklayan söz olduğu şeklindeki betimiyle yetinilir. Burada cins,



türce birbirinden farklı birçok şeye o nedir yoluyla yüklenendir (*mah-mûl*) diye tanımlanır. Fasil, türce birbirinden farklı birçok şeye o hangi şeydir yoluyla yüklenendir. Hâsse, şeyin ne olduğuna delalet etmeyen, fakat onun hepsi için kendi başına ve daima bulunan yüklemidir (*mahmûl*). Araz ise burada iki betim ile betimlenir: Birincisi, bir şey için bulunan ve cins, fasıl, hâsse ya da tanım olmayan şeydir şeklinde, ikincisi ise tek bir şey için bulunması ve bulunmaması mümkün olandır şeklindedir. Burada [araz] iki betim ile betimlendi. Çünkü arazın mutlak olarak tasavvuru bu ikisinin toplamıyla elde edilir. Bu, ilk betim ayrılmayan araza, ikincisi ise ayrılan özgülü olduğu içindir.

17. Burada bu betimlerin onların her birinin tam olarak tasavvur edilmesinde yeterli olmayacağı, fakat onlarla ilgili yeterli bir tasavvur oluşturacağı açıktır. Zira tanımların kurulduğu şeylerin tasavvurunun tam olanı (*kemâl*) *Kitâbu'l-Burhân*'dadır (*İkinci Analitikler*). Yine burada cinsin tanımında alınan, cinslerden son cins olduğu açıktır. Yine fasılın, faslı olduğu şeye has olmaksızın o hangi şeydir yoluyla yüklenen (*mah-mûl*) olduğu [şeklindeki betimi de] yeterli değildir.

18. Cedelî öncüllerdeki yüklemeler bu beş sınıftan biri olunca, cedelî kıyasların darblarının (modlarının), bu tarz bir tasavvurla tasavvur edilmesi bakımından, bu beşinin bileşiminden elde edilene göre olması gerekir. Zira bunlar, doğal akışa uygun (*'ale'l-mecra't-tabî'i*) yüklenerek ve döndürülebilir olarak alındıklarında ve kıyaslardaki üç terim birbirlerine, (a) -tanımın ya da onun dışındakilerin nisbetleri gibi- bu beş nisbetten her biriyle tek tek nisbet edildiklerinde (b) ya da -terimlerden birinin fasıl, ikincisinin araz ya da bunun dışındakilerin nisbetiyle nisbet edilmesi gibi- bileşik olarak nisbet edildiklerinde, (c) veyahut da başka bir tarzda yani ya büyük taraf ve orta küçüğe ya da küçük ve orta büyüğe olacak şekilde iki terim daima üçüncüye -birbirine nisbet edilen iki taraf arasında bu nisbetlerden biri olmaksızın, aksine onun o ikisine yüklenmesi bilaraz olurdu- nisbet edilerek (ki bu da iki tarzda olur: (i) ya büyük ve orta tarafın küçüğe sadece tanımın nisbeti ya da beş nisbetten her birinin tek tek nisbeti veyahut da bunun aksinde olduğu gibi -yani küçük ve orta tarafın büyüğe bu nisbetlerle ya da her birinin tek tek nisbetiyle nisbet edilmesini kastediyorum- ikisinin tek bir tarafa tek bir nisbetle nisbet edilmesi (ii) ya da o ikisinin tek bir tarafa -büyük tarafın küçüğe tanımın nisbetiyle ve ortanın küçüğe fasılın nisbetiyle ya da onun dışındakilerin nisbetiyle veyahut da bunun aksinde olduğu gibi nisbet edilmesi -yani küçüğün

büyüğe tanımın nisbetiyle ve ortanın büyüğe faslın nisbeti ya da onun dışındakilerin nisbetiyle nisbet edilmesini kastediyorum-)<sup>1</sup> alındığında, işte o zaman bu kıyasların sayımında böylesi bir yol takip edildiğinde cedelî kıyasların darbları burhânî kıyaslardan kat kat fazla olur (*ed'âfu'l-mekâyî-si'l-burhâniyye*). Bu, cedelî kıyaslarda doğal akışa uygun ve zatî yükleme önemsenmediği için olur. Bunların burhânî kıyaslara çok benzemesi ve yakın olması nedeniyle çoğu insan Ebû Nasr el-Fârâbî'nin, (870-950)] kitabında burhânî kıyasların darblarının çoğunun gözden kaçtığını zannetti. Aslında bunlar, [burhânî değil] cedelî kıyaslardır.

19. Tasdîkî sözlerin başka bir sınıfı daha vardır, bunlar mantıksal sözlerle bilinenlerdir. Bu sınıf, zatî olmayan, aksine onda kullanılan cinsten daha genel olan doğru öncüllerden kurulur. Doğru olması yönünden bu sınıfın burhanların sınıfları arasında sayıldığı zannedilir. Zatî olmaması yönünden ise onun cedelî olduğu zannedilir. Themistius (M.S. 317-390), bu sınıfın cedelî olmadığını bildirir. Ebû Nasr el-Fârâbî'nin sözünün gücünden ise bunun cedelî olduğu çıkar. Ben ise, matlubun tasdiğinin gerçekleşme sebebi kesin [tasdiğın] meşhurluğu olduğunda,<sup>2</sup> yüklem konunun cevherinde ya da konunun yüklem konunun cevherinde olduğuna dair olan tasdiği şöhret ve tümevarımdan başka bir şeyin oluşturmayacağını söylüyorum. Böyle olanlar zorunlu olarak cedelîdir. Fakat bu ve benzeri kıyaslar mertebeye cedelî kıyaslardan daha üstündür. Çünkü kısmen de olsa yanlış değildirler.

20. Böylece burada amacımız için yeteri kadarını söylemiş olduk.

## Sonuç

21. Aristoteles'e gelince ise, onda cedelî sözler burhânî sözlerden sadece maddelerde değil aksine sözle de ayrıştığına, o, bu ve benzeri kıyasların -burhânî olmasalar bile- yararlı olduklarını -ki bu yararların en meşhuru alıştırıcıdır (*irtiyâd*)- gördü. Zira meşhur öncüllerin çoğu karşılıklıdır (*mutekâbilât*), aynı şeyin bu öncüllerden [hareketle] ispat ve iptal edilmesi mümkündür. Bu, [Aristoteles'in], tartışmacıların karşı iki

1 Burada parantez kullanma nedenimiz, metinde çok fazla ara cümlelerin geçmesi ve ana cümlelerin bağlantısının zor kurulduğunu düşünmemizdir.

2 Metindeki ifade şöyledir: (إذا لم يكن سبب وقوع التصديق). Anlamı göz önünde bulundurarak tercümeyi "... meşhurluğu olmadığına" değil de "... meşhurluğu olduğunda" şeklinde yaptık. Muhakkik, ilgili ifadenin bazı nüshalarda (لم يكن) değil de (يكون) diye geçtiğini göstermektedir. Bkz. s. 164, 6 numaralı dipnot. (çev.)

öncülün küçük öncüle izafe edildiği bu ve benzeri kıyasları, biri onu korumayı diğeri de iptal etmeyi ister şekilde bir şeyin ispat ve iptalinde kullanmaları neticesinde, örneğin eskrim sanatı (*sınâ'atu'l-müsâkafe*: kılıç oyunu) ve başka diğerk sanatlarda olduğu gibi, kendisinden başka bir yöne hazırlayan sanatlarda elde edilene benzer üstün bir alıştırma [yeteneği] elde edileceğini düşündüğü anlamına gelir. Ve bundan dolayı bu sanat soran ve cevaplayan arasında [bir alıştırma] kılındı. Soranın izleyeceği yol vaz'ını iptal eden şeyi cevaplayana kabul ettirmek kılındı. Cevaplayanın izleyeceği yol ise vaz'ını iptal edecek olan şeyi kabul etmemektir. Bundan dolayı o [Aristoteles], -örneğin cinsin, tanımın ya da beş nisbetten [diğerk] birinin talep edilmesinde olduğu gibi, ister konuda mutlak olarak isterse de ortaklıkla talep edilsin- bütün matlâblarda (*el-metâlib*: araştırmalar) kıyasların kendisinden istinbat edildiği yerlerin hepsini verdi. Sonra bununla birlikte soranın nasıl soracağını ve cevaplayanın nasıl cevap vereceğini verdi. Ve bununla birlikte sorana ve cevaplayana özgü tavsiyeleri (*vesâyâ*) verdi. Bundan dolayı bu sanat, sorana, cevaplayana kabul ettirdiği çelişğinin iki parçasından herhangi birini iptal etmede meşhur öncüllerden kıyas yapma ve cevaplayana, vazedilen çelişği gerektiren şeyi soran karşısında kabul etmeme gücü veren bir meleke olarak tanımlandı. Bu sanatın *Kitâbu'l-Cedel*'de (*Topikler*) sayılan başka faydaları da vardır. Ancak bu ve benzeri alıştırmalar burhânî sanatların yetkinleşmesinde neredeyse zorunlu değildir. Aksine eğer olursa en efdal cihetten olması kaçınılmazdır.

Allah'ın hamdi ve yardımı ile *Kitabu'l-Cedel* (*Topikler*)bitti.





# İmâmiyye Fıkında İmâmî Olmayan Müslümanlar\*

Etan Kohlberg\*\*  
Çev.: Hanifi Şahin\*\*\*

## Öz

Yazar bu makalede İmâmî kaynaklarda, özellikle İmâmî fıkıh metinlerinde İmâmî olmayan Müslümanların durumunu ele almaktadır. Ona göre İmâmî fıkında İmâmiyye dışındaki topluluklar *Nasıba* ve *ehlü'l-hilaf* gibi bazı kavramlarla tanımlanır. İmâmî bakış açısına göre bunlar içerisinde en kötüsü *Nasıba*'dır. *Nasıba*, ayrıca "Ali'nin, Ebu Bekir ve Ömer'e üstün olduğu anlayışını reddedenler"; "Ali'nin peygamberden sonra halife olma hakkını inkâr edenler"; "Ali'den veya tüm *ehl-i beyt*'ten ya da tüm İmâmiyye Şia'sından nefret edenler" gibi farklı şekillerde tanımlanmaktadır. *Ehl-i hilafın* ve *Nasıba*'nın konumu ile ilgili tartışmalar, taharet, namaz, defin, zekât gibi başlıklar altında ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** *İmâmiyye, İmami Olmayan Müslümanlar, Nasıba, Ehlü'l-Hilaf.*

## Abstract

### Non-Imâmî Muslims in Imâmî Fıqh

In this article, the author discusses the non-Imamî Muslims that mentioned in Imamî literature, especially in the Imâmî legal texts. According to the author, non-Imâmî communities are described with some concepts like *Nasibi* and *ahl- al-khilaf* in Imâmî fıqh. From the Imami point of view, the worst among them is *Nasıba*. Besides, *Nasıba* are defined as "people who reject the Notion of 'Ali's superiority to Abu Bakr and 'Umar"; "deny his right to be the successor of the Prophet"; "who hate 'Ali or the entire *ahl al-bayt*, or all Imami Shiis". The dispute on the position of *ahl khilaf* and *Nasıba* were examined under titles such as ritual ablution, prayer, burial rites, alms-tax and so on.

**Key Words:** *İmâmiyye, non-İmâmî Muslims, Nasıba, Ahl al-Khilaf.*

**Atıf:** Etan Kohlberg, "İmâmiyye Fıkında İmâmî Olmayan Müslümanlar", çev. Hanifi Şahin, KTÜİFD, c. 1, sy. 2, Güz/2014, s. 199-207.

\* "Non-İmâmî Muslims in Imâmî Fıqh" başlıklı bu makale, Etan Kohlberg'ün İmâmiyye hakkında farklı dergilerde yayımlanmış olduğu makalelerini bir araya getirdiği *Belief and Law in Imâmî Shi'ism*, (Hampshire, 1991) isimli kitabının X. makalesi olarak 99-105. sayfaları arasında yer almaktadır. Bu makaleye dikkatimi çeken kıymetli hocam Prof. Dr. M. Ali Büyükkara'ya teşekkür ederim.

\*\* Prof. Dr., Hebrew University Öğretim Üyesi.

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, hanifisahin25@hotmail.com

İmâmiyye'nin, İmâmî olmayan Müslümanlara karşı, yumuşak eleştiri ile şiddetli düşmanlık arasında değişen tavırları, genel olarak İmâmiyye'nin *Hadis*, teoloji ve polemige dayalı literatüründe görülmektedir. Burada bizim ilgi alanımız, İmâmiyye'ye ait hukuki metinlerde gözlenebilen yaklaşımlara hasredilmiştir.

İmâmiyye'ye ait metinlerde, İmâmî olmayan Müslümanlar bir bütün olarak *ehlü'l-hilaf* olarak bilinir. İmâmî bakış açısına göre bunlar içerisinde en kötüsü Nasıba'dır. Nasıba, ayrıca "Ali'nin, Ebu Bekir ve Ömer'e üstün olduğu anlayışını reddeden ve Ali'nin peygamberden sonra halife olma hakkını inkâr edenler, Ali'den veya tüm *ehl-i beyt*'ten ya da tüm İmâmiyye Şia'sından nefret edenler" gibi farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Nasıba'nın ilk mensuplarının Hariciler ve çoğu Emevi yöneticisinden ibaret olduğu rivayet edilir.<sup>1</sup> Nasıba, diğer *ehlü'l-hilaf* terimine oranla daha sert ifadelerle değerlendirilmektedir: Bazı İmâmî fakihler, Allah'ın nezdinde inanamayanlar olarak kabul edilseler bile, Nasibi olmayan *ehl-i hilafın*, Müslüman olarak değerlendirilmeleri gerektiğini savunmaktadır. Diğer yandan, Nasıba, zaten bu dünyada fiili bir küfür (kufr wâqî'î) halindedir ve onlara buna göre muamele etmek gerekir.<sup>2</sup> Dahası Nasıba'nın necis olduğu konusunda İmâmî fakihleri arasında neredeyse ihtilaf yok gibi iken, *ehl-i hilafın* geriye kalanı ile ilgili olarak birbirine zıt görüşler vardır ve çok sayıda fıkıhçının görüşü *eh-li hilafın* necis olmadığı yönündedir.<sup>3</sup> Genelde *ehl-i hilafın*, özelde ise Nasıba'nın konumu ile ilgili tartışmalarda aşağıdaki başlıklar öne çıkmaktadır.<sup>4</sup>

1 Muh. Hüseyin en- Necefi, *Cevâhiru'l-Kelam fi Şerh-i Şerâ'i'l-İslam*, VI, Necef, 1379/1959-60,63-8; Ali et- Tebrizî el-Garavi, *et-Tenkîh fi Şerhi'l-Urveti'l-Vüska*, II, Necef, 1381/1961, 85. Bu iki kaynak ilk dönem İmâmiyye fakihlerinin tartışmalarını ve faydalı özetlerini içermektedirler.

2 el-Garavi, *a.g.e*, II, 84.

3 Necefi'deki tartışma için bkz., *a.g.e*, c.VI, 41 vd. el- Garavi, *a.g.e*, II, 41 vd; el- Burûcerdî, *Tevhîdü'l-Mesâil*, Kum, tsz, 30, dipnot 5. Necaset konusuyla ilgili bazı hukuki bakış açıları aşağıda verilecektir.

4 Buradan sonra kısaltmalar şu şekilde olacaktır: K: Kuleyni, *el-Kâfi*, Ed. Ali Ekber el-Gaffârî, Tahran, 1377-81/1957-61.

IM= İbn Bâbeveyh, *el-Muqni'*, Tahran, 1377/1957.

TA= Ebu Cafer et-Tûsî, *Tehzîbu'l-Ahkâm*, Necef, 1377/1957 vd.

TI= A.g.mfl. *el-İstibsâr*, 1375-6/1956-7

TKH= A.g.mlf, *el-Hilâf*, Necef, 1376/1956

TN= A.g.mlf., en-Nihaye, Necef, 1390/1970

HSH= Cafer b. Hasan el-Hilli, *Şeraiü'l-İslam*, Necef, 1389/1969



**1. Taharet:** Yıkanmak için kullanılan veya birisinin içtiği sudan kalan artık su (su'r, çoğulu es'âr)ariricileri ve ve çok sayıda Emevi yöneticilerini kapsamaktadır. ona temas edenler köpek, domuz, ehl-i kitap ya da Nasiba olmadıkça temizdir. Bu sayılanların tamamı *necistir*.<sup>5</sup> Bu şekilde necis olan artık su, taharete kullanılmaz. Yine eğer bir Nasibi elini bu suya sokmuşsa, hamamdaki suyu taharet amacıyla kullanmak da haramdır.<sup>6</sup>

**2. Namaz:** Kural olarak bir kişi ancak sağlam bir inanca sahip birinin arkasında namaz kılabilir.<sup>7</sup> Dolayısıyla sadece Nasibi imamın (yani Nasibi birinin imam olduğu durumlarda) arkasında namaz kılmak yasaklanmamıştır; yanı sıra Ali'ye biat etmiş ancak onun düşmanlarından teberri etmemiş birinin arkasında ya günah işleyen ya da İsnaaşeriyye dışında bir Şii mezhebine mensup olan bir Şii'nin arkasında namaz kılmak haramdır.<sup>8</sup> Ancak tehlike durumunda (*et-takiyye ve'l- havf*) Nasibi birinin imam olduğu cemaatle birlikte namaz kılmak caizdir. Bu durumda inanan kişi (Şii), okunan Kur'an ayetlerini dinler, fakat rükû ve secdesini, sanki kendisi yalnız başına namaz kılıyormuş gibi, eda eder ve ibadeti esnasında sesinin yükseltmez.<sup>9</sup>

**3. Defin:** İmâmî fakihleri ölmüş bir Nasibi'nin cesedinin bir İmâmî tarafından yıkanamayacağı üzerinde ittifak halindedirler. Bazı İmâmî fakihler, bu kuralı tüm İmami olmayan Müslümanlara teşmil ederler. Onlara göre yıkama ölümün hemen akabinde gerçekleştiği için ölüye ahiretteki konumuna göre ki o ahirette kâfirdir, muamele edilmelidir. Bazıları da, *takiyye* olması halinde yıkamaya cevaz vermiş; fakat yıkamanın ölen kişinin mezhebine uygun olarak yapılması gerektiğini vurgulamışlardır. Dahası, *tahdîr* (ölen bir Şii'nin kabrine yeşil ağaç dallarının konulması uygulamasının) İmâmî olmayan ölümlere uygulanmaması gerekir.<sup>10</sup>

W= el-Hur el Amili, *Vesâilü's-Şia*, Tahran, 1378-89/1958-69.

M=Nuri et- Tabersi, *Müstedrikü'l-Vesâil*, tahran, 1382-4/162-4.

5 TN, 4 vd.

6 TN, 5

7 K, III,374

8 TN, 112 vd; TKF, I,198. Bazı imami kesimlerde Kelam işle ilgili konularda yalan yanlış şeylerin yayılmasına katkı sağladıkları için İmami kelamcılar Hişam b. El-Hakem ve Yunus b. Abdurrahman'ın arkalarında da namaz kılmak caiz değildir.

9 TA, III, 28, 35, 36; TI, I, 430 vd.

10 TA, I,293; TN, 43; en-Necefi, *a.g.e.*, c.IV, Necef 1378/1958-9, 80 vd. Ayrıca bkz., *Studia*

Eğer ölen kişi hayatı boyunca Şia'ya açıktan düşmanlık etmiş birisi ise bu durumda İmâmî (Hz. Peygamberin Abdullah b. Ubayy'in cenazesinde yaptığını örnek alarak) ölünün başucunda ve mezarında dua edilirken ona beddua etmelidir.<sup>11</sup> Bu esnada okunması gereken en uygun dua ise "Allah'ım! Onun karnını ve kabrini ateşle doldur, ona yılan ve akrepleri musallat et" şeklindeki bedduadır.<sup>12</sup>

**4. Zekât:** *Zekat* ve *fıtır* sadaklarının sadece İmâmiyye'ye mensup kişilere verilmesi gerekir. İmâmî olmayanlara verilmesi halinde geçerliliği yoktur.<sup>13</sup> İmâmiyye'ye mensup olanlar arasında muhtaç olan bir kişinin bulunmaması halinde, fitrenin *mustazaflara* verilip verilemeyeceği konusunda, birbirine zıt olan cevaplar verilmiştir.<sup>14</sup>

**5. Hacc:** Ne İmâmî biri Nasıba'dan biri adına ne de bir Nasibi, İmâmîyye'den biri adına hacc yapabilir. Bu durumun tek istisnası, bir İmâmînin babasının Nasibi olması durumunda söz konusudur.<sup>15</sup>

**6. Cihad:** Bu konuyla ilgili kurallar bir başka makalemde ele alınmıştı,<sup>16</sup> burada şunlar ilave edilebilir: İmâmiyyenin Sünnilere silah satmalarına, ancak bu silahların Bizans gibi ortak bir düşmana karşı kullanılması halinde izin verilmiştir. Fakat eğer Sünnilerle Şiiler arasında bir savaş söz konusu olursa Sünnilere silah satışı yasaklanmıştır.<sup>17</sup>

**7. Evlilik:** İmâmî erkekler, (ehl-i beyte düşmanlığı açıkça ifade eden kişiler olarak tanımlanan) Nasibi olan kadınlarla evlenemezler. Harici

---

*Islamica*, LII, 1980, s.63 ve orada verilen referanslar.

11 K, III, 188; TA, 197; TN, 145. Benzer uygulamalar Fatimiler de de vardır Bkz. Kadı Numan, *Dea'imu'l-İslam*, ed. A.A.A. Fyzee, I, Cairo, 1370/1951-,283; K. *el-İktisar*, ed. Muh. Vahid Mirza, Şam, 1356/1857, 39.

12 K, III, 189.

13 K,III, 547,551, TN, 185,192.

14 K,IV,173; TA, IV, 49, 52-4; TI, II, 51. İbn Muhtar el-Hillî, *Muhtelifu's-Şia*, Tahran, 1323/1905-6, 110.; N Calder, "Zakat in Immi Shii jurisprudence, from the tenth to the sixteen century A.D.", *BSOAS* XLIV, 1981, 471. Mustazaf'ın İmami kaynaklardaki farklı yorumları için bkz., K,II,404-6; İbn Babeveyh, *Me'ani'l- ahhâr*, Nefes, 1391/1971, 192-5; Haşim el-Bahrani, *Kel-burhan*, Kum, 1393/ 1973, I,406-9; Hüseyin el-Tabatabai, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kuran*, V, Tahran, 1377/1957, 51-61 (ve Kur'an 4/98)

15 K, IV, 309; TA, V, 414

16 "The development of the Imami Shii doctrine of *jihad*", *ZDMG*, CXXV,197, 64-86.

17 K, V, 112; TA, VI, 335; W, VI/i, 69-71; İbn İdris, K. *es-Serâir*, Kum, 1390/ 1970, 207.

ve Mürçi kadınlar da bu kategoriye dâhildirler.<sup>18</sup> Metinlerde, evlendikten sonra hanımının Nasibi olduğunu fark eden İmâmiyye'ye mensup erkeklerin hanımlarından boşanmaları da teklif edilmektedir. Nitekim Ali Zeynel Abidin'in, Haricilere mensup olduğunu anlayınca Şeybanlı hanımını boşadığı ifade edilmektedir.<sup>19</sup> Ancak İmâmiyye'ye mensup erkekler, Nasiba olmayan Sünni kadınlarla evlenebilirler.<sup>20</sup> Özellikle, inançları hakkında bilgisi olmayan cahil ve şüphe içindeki kadınlarla (*şukkak, mustazafat*)<sup>21</sup> ya da kocasının inanç ve geleneklerine uyacağı öngörülen saf kadınlarla (bulh)<sup>22</sup> evlenmelerine izin verilmiştir.<sup>23</sup>

İmâmiyye'ye mensup kadınlarla ilgili kurallar ise daha katıdır: onlar sadece İmâmî erkeklerle evlenebilir, *şukkak ve msütazafun* olan erkeklerle evlenemezler.<sup>24</sup> Bu son tahdid, özellikle *arifât* denilen (dinin sırlarına vakıf olmuş İmâmî kadınlar) için konmuştur.<sup>25</sup>

**8. Köle azadı:** İmâmiyye'ye mensup bir kölenin azad edilmesi övgüye değer bir hareket iken, *mustazaf* olan kölelerin azad edilmesi sadece caizdir, Nasibi<sup>26</sup> olan bir kölenin azat edilmesi ise tasvip edilmeyen bir harekettir.<sup>27</sup>

**9. Şahitlik:** İmâmî olmayan bir Müslümanın şahitliği geçersizdir,

18 *Kitab-ı Hüseyin b. Said*. Meclisi, *Biharu'l-Envâr*, İran, 1305-15/1887-98, XXIII, 90 'da atıf yapmıştır.

19 K, V, 352,VII, 435; TA, VII,303; TI, III/i, 183.

20 TN, 458.

21 K, V, 348-50; IM, 102; TI, III/i, 184.

22 Nasibi olmayan mustazaf kadınlar, kocalarının gerçek inançlarının farkında olmayan (ve böylece de kocalarının düşüncelerini olur da kazara başkasına aktarma imkânına sahip olmadıkları için kocalarından gelebilecek bir tehlikeye maruz kalmayan kadınlar şeklinde tanımlanır). Ayrıca onlar evlerinde oturan iffetli (*Zevâtu'l-hudûri'l-afâif*) kadınlar şeklinde de tanımlanmaktadırlar. K, II, 402.

23 *Kitab-ı Hüseyin b. Said*. Meclisi, a.y.; TA, VII, 304; TI, III/i, 184. Ayrıca bkz., İbn Babeveyh, *'İllevü's-Şerâ'i*, Necef, 1385/1966, 502.

24 IM, 102; TA, VII, 3303; TN, 458. Takiyye durumuna örnekler için bkz., W, VII/i, 433; M, II, 586.

25 K, V, 349,350; TA, VII, 303, W,VIII/i, 423-7.

26 Burada Nasibi'yi alışım, onun *muhâlifü'n-lil hak* anlamı nedeniyle. Kıyaslayın, Garavi, *a.g.e*, II, 85.

27 TN, 541, İbn İdris, *a.g.e*, 345. Ayrıca bkz. K, VII, 18.

zira o, kötü ve adaletsiz bir kişi olarak kabul edilmektedir.<sup>28</sup>

**10. Para kazanmak:** İnananları (Şii) hicveden şiirler yazarak para kazanmak haramdır. Fakat bu hiciv şiirlerini *dalalet ehline* (bu, muhtemelen Nasibayı da içine alan bir kategoridir) yöneltmek ve bu şiirlerden para kazanmakta bir beis yoktur.<sup>29</sup>

**11. Kefaret:** Yemin kefarecini yerine getirmenin yollarından birisi on fakir insanı doyurmaktır. Bu insanların inanan(Şii) olmaları gerekir, eğer inanan kişiler ya da onların çocukları bulunamaz ise o zaman onların yerine *mustazfundan* on kişi de olabilir. Fakat fakir Nasiba'ya yemek vermek haramdır.<sup>30</sup>

**12. Et tüketimi:** İmâmî fakihler, İmâmî biri tarafından kesilmiş hayvanın etinin yenilmesi gerektiğinde ittifak halindeyken, Nasibi'nin kestiği hayvanın etinin yenilip yenilmeyeceği konusunda görüş ayrılığı içindedirler. Bazılarına göre Nasibi'nin kestiği şey, hiçbir şartta yenmez,<sup>31</sup> bazılarına göre ise *takiyye* veya *zaruret* hallerinde (açıklıktan ölmek için)<sup>32</sup> yenilebilir, diğer bazılarına göre ise eğer Nasibi'nin hayvanı keserken doğru ritüeli kullandığı (besmele okumak) duyulursa onun kestiği yenilebilir.<sup>33</sup>

**13. Diyet:** Eğer bir inanan (Şii), Allah için kızgınlığından dolayı (*gadaban lillah*) bir Nasibi'yi öldürürse, adil (imami) yönetici (imam adil zahir) eğer o hüküm verme konumunda olsaydı o inanan kişiyi (Şii) öldürmez, onun yerine Nasibi'nin yakınlarına diyet parasını devlet hazinesinden öderdi. Ancak İmâmîye'ye mensup olmayan bir mahkeme, Na-

28 HSH, IV, 126; kıyasla TN, 327. Fakat el-Himyeri, *Kurbu'l-İsnad*, Necef, 1369/1950, 214'te farklılık vardır.

29 TN, 365.

30 TN, 570. Krş. Aşağıdaki sert ifadeler Cafer Sadık'a atfedilmektedir: "Bir Nasibiye acı-mak, onu doyurmak ve ona su vermek yoktur. İsterse o, acıdan ya da susuzluktan ölsün; isterse o, boğulmak veya yanmak üzere olsun onu kurtarmak da yoktur.( *K. Zeyd en-Nusri,el-Usulu'l-erbe'a mie* içerisinde, MS Tahrir Universty, no.962, 31, M, III, 259). Onuncu imam Ali el-Hâdî'nin takipçilerine fakir bir Nasibiye *sadaka* vermelerini yasakladığı nakledilmiştir. (İbn İdris, *a.g.e*, 479).

31 TI, III/ii, 184 (Muhammed Bakır'ın hükmüne istinaden), III/ii, 87 (Cafer Sadık'ın hükmüne istinaden).

32 TI, III/ii, 87; Tn, 582.

33 TI, III/ii, 87 (Muhammed Bakırın hükmüne istinaden) krş. Kadı Numan, *De'âimü'l-İs-lam*, II, Kahire, 1379/1960, 175; A.g.mlf., *Kitabu'l-İktisâr*, 105.

sibi'yi öldürene idam cezası verir.<sup>34</sup>

Şia'nın diğer inanmayanlara karşı tutumuyla karşılaştırıldığında yukarıda verilen örneklerde yansıdığı gibi onların Nasıba'ya karşı sert tutumlarının yeni bir boyut kazandığı görülmektedir. Bu vesileyle bazı örneklerle bakılabilir.

1. İnanmayanların su artığını kullanmak haramdır, özellikle Nasıba'nın<sup>35</sup> artığı ki o, veled-i zinadan ve köpeklerden<sup>36</sup> daha kötü bir varlıktır. Bazı fakihlere göre ise Nasıba hem vücudunun azalarının sahip olduğu dış necasete hem de ruhuna yapışmış olan iç necasete sahiptir (yani onun hem dışı hem içi pistir). Bu nedenle o, sadece dış necasete sahip olan köpekten daha pistir (ences).<sup>37</sup>

2. İmâmî birisinin Hristiyan veya Yahudi bir kadınla evlenmesi teşvik edilmese de, onun bu kadınlarla evlenmesi, Nasibi bir kadınla evlenmesine tercih edilir.<sup>38</sup>

3. Hristiyan veya Yahudi bir sütanne, Nasıba sütanneye tercih edilir.<sup>39</sup>

4. Vakıf, İmâmiyye'ye mensup olmayan Müslümanlara yapılabilir ama eğer vakfeden kişi ile akrabalığı yoksa<sup>40</sup> inanmayanlara (Nasibi açıkça bu kapsamdadır) vakıf yapılamaz. (Bu durumda Nasibilerle kâfirler aynı grupta ele alınmaktadır).

5. Bir zimmi ile tokalaştıktan sonra İmâmiyye'ye mensup kişinin elini toprak veya duvara sürmek suretiyle ovalaması el temizliği için yeterlidir; ancak o, bir Nasibi ile tokalaşınca, bir adım daha ileri giderek, elini yıkamak zorundadır.<sup>41</sup>

34 K, VII, 374; TA, X, 213; W, IX/ii, 99.

35 K, III, 11; İbn Bâbeveyh, *Men lâ Yahduruhu'l- fakih*, ed. Ali Ahundi, Necef, 1377-8/1957-9, I, 8; Ta, I, 233, 373; TI, I, 18.

36 K, III, 14; W, I/i, 158. Ayrıca bkz., İbn Bâbeveyh, *'İlel*, 292.

37 el-Garavi, *a.g.e*, II, 142, 76; Krş. Muh. Kerim Han el-Kirmani, *el-Kitabu'l- Mübin*, I, 1323/1905, 141, 580.

38 K, V, 351.

39 IM, 111; en- Necaşi, *K. er-Ricâl*, Bombay, 1317/1899-1900, 219 ( el- fad [Fudayl] b. Yesar en-Nahdi başlığı altında W, VII/ii, 187; Kadı Numan, *a.g.e*, II, 241; M, II, 624.

40 TN, 597, HSH, II, 214.

41 K, II, 650, Hadis no: 11; W, I/ii, 109. Fakat krş K, II, 650, Hadis no: 10. Burada Yahudi

Buna karşın Kur'ânî ilke (4: 58) sahibinin istemesi halinde emanetin, inanan-inanmayan, günahkâr-mümin ayırmaksızın ehline verilmesini zorunlu görür.<sup>42</sup>

Yukarıda incelenen kurallar, immamiyye Şia'sının daha radikal kadınının düşüncesinin katıksız Nasiba karşıtı ruhunu yansıtmaktadır. Ancak, kimi zaman daha ılımlı bir çizginin yakalanabileceğini belirtmek gerekir. Nitekim bir nasibinin dini vazifelerini yerine getirmede samimi olabileceği (*mütedeyyin*)<sup>43</sup> kabul edilir. Daha önemlisi bir Nasibi'nin aydınlığı görüp İmâmiyye inancını<sup>44</sup> benimseyebileceği de beklenmektedir. Diğer bir deyişle onun sonsuza kadar necis bir kâfir olarak kalması kaderi değildir. Nasibi iken yaptığı dini görevler geçerlidir ve mükâfatı gerektirmektedir; namaz ve oruç ibadetleri de bu kapsama girer. Burada genel kabul gören tek istisna zekâtıdır, zekât yeniden ödenmelidir, çünkü ilk defa ödediğinde zekât doğru yerine, yani İmâmiyye'ye mensup olan fakir veya yoksula ulaşmamıştır.<sup>45</sup> Bazı rivayetlere göre o kişinin, daha önce yaptığı *haccını* iade etmesi (zorunlu olmasa da) tercihe bağlıdır.<sup>46</sup>

Bu makalede verilen örneklerden anlaşıldığı kadarıyla İmâmiyye'ye mensup olmayan Müslümanlarla ilgili kurallar, İmâmiyye'nin hukuk literatüründe merkezi yer işgal etmemesine rağmen, İmâmiyye mezhebini Sünni emsallerinden ayıran bağımsız bir unsuru oluşturmaya yetecek sayıdadır.<sup>47</sup>

## KAYNAKÇA

Ali et-Tebrizî el-Garavi, *et-Tenkîh fi Şerhi'l-Urveti'l-Vüska*, II, Necef, 1381/1961

el-Burûcerdî, *Tevhîdü'l-Mesâil*, Kum, tsz.

Haşim el-Bahrani, *Kitabu'l-burhan*, Kum, 1393/ 1973.

---

ve Hristiyan'la tokalaştıktan sonra elin yıkanması emredilmektedir.

42 TN, 435 vd, Ayrıca bkz, Kadı Numan, *a.g.e*, II,489.

43 TA, V, 9.

44 K, III, 546; TA, V, 9.

45 *A.g.e*, 13 ve 14 nolu dipnotlar.

46 TA, V, 9, 10.

47 Genel bilgi için bkz. Y. Linant, de Bellefond, "Le droit İmâmîte", *Le Shiism İmâmîte*, Paris, 1970,183-99.





- el-Hilli, Cafer b. Hasan, *Şeraiü'l-İslam*, Necef, 1389/1969.
- el-Hillî, İbn Muhtar, *Muhtelifu's-Şia*, Tahran, 1323/1905-6.
- el-Himyeri, *Kurbu'l-İsnad*, Necef, 1369/1950.
- Hur el Amili, *Vesâilü's-Şia*, Tahran, 1378-89/1958-69.
- Hüseyn el-Tabatabaî, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'ân*, Tahran, 1377/1957.
- İbn Babeveyh, *'İlelü's- Şerâ'i*, Necef, 1385/1966.
- İbn Bâbeveyh, *el-Muqni'*, Tahran, 1377/1957.
- İbn Babeveyh, *Me'ani'l- ahbâr*, Necef, 1391/1971.
- İbn Bâbeveyh, *Men lâ Yahduruhu'l- fakih*, ed. Ali Ahundi, Necef, 1377-8/1957-9.
- İbn İdris, *Kitabu's-Serâir*, Kum, 1390/ 1970.
- Kadı Numan, *Dea'imu'l-İslam*, ed. A.A.A. Fyzee, I, Cairo, 1370/1951.
- Kadı Numan, *Kitabu'l-İhtisar*, ed. Muh. Vahid Mirza, Şam, 1356/1857.
- Kohlberg, Etan, "The development of the Imami Shii doctrine of *jihad*", *ZDMG*, CXXV,197, 64-86.
- N Calder, "Zakat in Immi Shii jurisprudence, from the tenth to the sixteen century A.D.", *BSOAS* XLIV, 1981.
- Necaşi, *Kitabu'r-ricâl*, Bombay, 1317/1899-1900.
- et-Tabersi, Nuri, *Müstedrikü'l-Vesâil*, Tahran, 1382-4.
- et-Tûsî, Ebu Cafer, *el-Hilâf*, Necef, 1376/1956.
- et-Tûsî, Ebu Cafer, en-Nihaye, Necef, 1390/1970.
- et-Tûsî, Ebu Cafer, *Tehzîbu'l-Ahkâm*, Necef, 1377/1957.
- et-Tûsî, Ebu Cafer, *el-İstibsâr*, 1375-6/1956-7.
- Y. Linant, de Bellefond, "Le droit İmâmîte", *Le Shiism İmâmîte*, Paris, 1970.



❖ **Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhîm el-Abdüllatîf**, *Zavâbitü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, (Medine: Medine İslam Üniversitesi Yayınları, 1412/1991), 199 s.

**Necmi Sarı\***

### I. Eserin Adı ve Müellifi

Tanıtımı sunulacak olan eserin adı *Zavâbitü'l-cerh ve't-ta'dîl*'dir. Müellif, Medine İslam Üniversitesi Hadis ve İslâm Araştırmaları Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak uzun yıllar boyunca *Cerh ve Ta'dîl* dersini okutan Dr. Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhîm el-Abdüllatîf'dir. Bu değerli ilim adamı, ilgili fakülte hadis anabilim dalında uzun yıllar sürdürdüğü öğretim faaliyeti sırasında birçok öğrenci yetiştirmiş, ilim ve tevazusuyla öğrencilere örnek olmuş bir şahsiyettir. Hayatının sonlarına doğru yakalanmış olduğu kronik bir hastalıkla iki yılı aşkın bir süre mücadele etmiş, ancak 47 yaşındayken 14 Zilhicce 1421 (10 Mart 2001) tarihinde Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur.<sup>1</sup>

### II. Eserin Baskıları

Eser, Medine İslam Üniversitesi tarafından birçok defa tab' edilmiştir. Tanıtımda esas alınan nüsha ilgili üniversitenin 1412/1991 yılı baskısıdır.<sup>2</sup>

### III. Eserin Yazılış Amacı

Eserin yazılış amacına dair müellifimiz eserinin önsözünde şunları söylemektedir: "Medine İslam Üniversitesi Hadis Fakültesi'nde okutulan

---

\* Öğr. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, nsari@ktu.edu.tr

1 Fakülte eğitimim sırasında başta *Cerh ve Ta'dîl* dersi olmak üzere kendisine öğrencilik yapma şerefine nail olduğum hocamı rahmet ve minnetle anıyorum.

2 Bu nüsha, bizzat bu dersi hocadan okurken üzerinde notlar tuttuğum kendi nüshamdır.

Cerh ve Ta'dîl dersinin tedrisi, 1404/1984 hicri yılından bu yana tarafıma verilmiş bulunuyor. Mes'uliyet bilinciyle Cerh ve Ta'dîl İlminin en önemli kurallarını içinde barındıracak ve Mustalahu'l-Hadîs, Cerh ve Ta'dîl ile 'İle-lü'l-Hadîs alanlarında tasnif edilmiş kitaplarda dağınık bir halde yer alan bilgileri derleyip toparlayacak hem üniversite öğrencisinin düzeyine uygun hem de öğrencinin dikkatini bu ilmin kurallarına çekecek metodik bir kitabın te'lifine çok şiddetle ihtiyaç olduğunu gördüm. Bu bağlamda Değerli Dr. Ekrem Ziyâ el-Umerî'nin *Buhûsun fî târîhi's-sünneti'l-müşerrefe*<sup>3</sup> adlı eserinde kapsamlı ve doyurucu bir çalışmayla İsnâd ve Ricâl İlmi'nin Zuhuru<sup>4</sup> ile Cerh ve Ta'dîl İlminin Doğuşu ve Gelişmesi<sup>5</sup> konuları etrafında yazdıklarıyla iktifa etmeyi uygun gördüğümden ben dikkat ve inâyetimi Cerh ve Ta'dîl'in kâide ve kurallarına yönelttim. Ancak bunu yaparken çalışmamı, uzun yıllar boyu topladığım Cerh ve Ta'dîle ilişkin ilmî malzemenin tertip ve düzeninin yenilenmesi, ona gerekli bazı ilâveler yapma ve bu malzemenin ders ortamında mümkün olan en güzel ve en kolay şekilde sunulmasına yönelik bilgi ve becerinin kazanılması hususlarında yıllardır öğrencilerden gelen sorulardan ve onların konuları münakaşalarından da istifade ederek gerçekleştirmeye çalıştım. ... Emelim bu kitabın, hadis ilminde mütehassis öğrenciler için Cerh ve Ta'dîl ilminin binâ ve inşâsına yönelik uygun bir temel oluşturması, hadis ilminde mütehassis olmayan ilâhiyât öğrencileri için ise bu ilmin usûlünü aydınlatıp açığa çıkaracak bir vukûfiyet kazandırmasıdır.”<sup>6</sup>

#### IV. Eserin Muhtevâsı

Eserin genel muhtevâsı hakkında müellifin verdiği şu bilgileri aktarmak yeterli olacaktır. Zira Arapça'da *أورد أهاب اعشاب* şeklinde meşhur bir atasözü vardır. Yani Mekkeliler kendi sokaklarını (başkalarına göre) daha iyi bilir.

“Yukarıda belirttiğim amacı gerçekleştirecek gerekli malzeme elimde toplanınca müzakere ve tedrisi kolaylıkla mümkün olacak bir kitabı çıkarmaya kesin olarak niyet ettim. Mezkur amacın gerçekleşmesine yönelik vefa duygusu bu kitabı üç ana bölüme ayırmam gerektiği hususunda

3 Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1405/1984 *Hadis Tarihi*, çev. İsmail Kaya, (Konya: Esrâ Yayınları, 1990).

4 Bkz. *a.g.e.*, s. 47-59 (çev. s. 71-81).

5 Bkz. *a.g.e.*, s. 83-91 (çev. s. 101-106).

6 *Zavâbitü'l-cerh ve't-ta'dîl*, s. 5-6.

benim için belirleyici oldu. Bu üç ana bölüm şunlardır:

**Birinci Bölüm:** Cerh ve Ta'dîl (İlmi)'nin Hakikati ve Teâruz Kuralları. Bu bölüm, "Cerh ve Ta'dîl (İlmi)'nin Hakikati" ile "Cerh ve Ta'dîl'in Teâruzu" iki alt başlığından oluşmaktadır.

**İkinci Bölüm:** Râviye Ta'n Sebepleri (Râvinin Kusurları): Bu bölüm "Râvinin Cehâletıyla İlgili Kusurlar", "Adâlet Sıfatıyla İlgili Kusurlar", "Zabt sıfatıyla İlgili Kusurlar" ve "Çoğunlukla Adâlet ve Zabt Sıfatlarıyla İlgili Olmayan Kusurlar" olmak üzere dört alt başlıktan oluşmaktadır.

**Üçüncü Bölüm:** Cerh ve Ta'dîl Lafızları: Bu bölüm "Bazı Cerh ve Ta'dîl Lafızlarının Anlamları" ile "Cerh ve Ta'dîl Lafızlarının Mertebeleri" diye iki alt başlıktan oluşmaktadır."<sup>7</sup>

Müellifin genel muhtevâsına dair bu bilgileri verdiği eserin sonunda uzunca bir kaynakçanın (s. 175-188) ve konu fihristinin (s. 189-199) yer aldığını ayrıca belirtmekte fayda vardır.

## V. Eserin Değerlendirmesi

Eser, İslam âleminde Cerh ve Ta'dîl sahasında yapılmış en derli toplu akademik çalışmalardan biridir. Ancak eserde şekil ve muhtevâ yönüyle dikkat çeken bazı noktaları şöyle sıralamak mümkündür:

### A. Şekil Bakımından

Öncelikle eserin matbu nüshasında "Konu Fihristi/İçindekiler" kısmının tam ayrıntılı olarak verilmemesi, buna ilâveten kısmen tertipten ve akademik çalışmalarda kullanılan konu fihristleme formatından uzak olması, okuyucuyu planın bütünlüğünü görmekten mahrum etmekte, bu da eserin genel çerçevesi hakkında tatminkâr bir fikir edinmeyi zorlaştırmaktadır. Örneğin birinci bölümde "B. Adâlet ve Zabt Kavramları ve Bunlarla ilgili Meseleler" şeklinde olması gereken başlığın altında zikredilen 30 sayfalık bölüm (s. 12-42), sadece 1-15. maddeler arasındaki hususlar, a. b. c. ... alt başlıkları ve bunların bir alt başlığı (1) (2) (3) ... şeklinde devam eden ara başlıklara değinilmeden fihristte (s. 189-190) yalnızca yarım sayfa olarak verilmiştir.

Eserin şekliyle ilgili göze çarpan başka bir nokta da konu tertibi ve

---

7 A.g.e., s. 5-6.

sıralaması bakımından karmaşık ve düzensiz bir yapıya sahip olmasıdır. Bu durum, müellifin çalışmasının yüksek lisans ve doktora seviyesinde yapılmış bir akademik çalışma olmayışına bağlanabileceği gibi eserinin önsözünde kitabın yazılış amacına dair zikrettiği gerekçeye de bağlanabilir. Zira kendisi bu eseri yıllar boyu süren talim hayatı boyunca biriktirdiği ders notlarını, öğrencilerin istifadesine sunmak üzere hazırladığı bir ders kitabında toplamak istediğini belirtmiştir. Takdir edileceği üzere ders kitabı formatında yazılan bir eserin tertib ve düzeninde bazı sorunların olması muhtemeldir. Bunun sebebi bazen fakülte yönetimlerince hocalara şart koşulan genel müfredât olabileceği gibi, bazen de müellifin bu konudaki kendi takdirleri olabilir. Üstelik bu kitabın yazılış tarihi itibarıyla (1410/1989) eski olduğunu ve Cerh ve Ta'dîl alanında son dönemde yazılan eserler içinde ilklerden sayıldığını da hatırdan çıkarmamak gerekir.

Eserin şekliyle ilgili göze çarpan bir diğer nokta nadir de olsa eserde bazı konuların kısmen tekrar edilmesidir. Örneğin râvinin kusurlarından bahsedilen ilk bölümde “Adâlet ve Zabt Sıfatlarıyla İlgili Kusurlar” başlığı altında (s. 13-15), “Adâlet Sıfatıyla İlgili Kusurlar” (s. 13-14), “Zabt Sıfatıyla İlgili Kusurlar” (s. 14-15) ve “Adâlet ve Zabt Sıfatları Dışındaki Kusurlar” (s. 15) anlatılırken, ikinci bölümde bu hususlar daha farklı bir açıdan ama daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır (s. 71-129).

Eserin şekliyle ilgili göze çarpan son nokta ise müellifin kitabın son bölümü olan üçüncü bölümde (s. 131-173) Cerh ve Ta'dîl lafızlarının mertebelerine dair yaptığı taksimdir (s. 157-173). Müellif bu taksime başlamadan önce ilk bölümde (s. 136-156) Cerh ve Ta'dîl Lafızlarını, “lafızlar” ve “hareketler” diye ikiye ayırmış (s. 136), sonra lafızları “Çokça Kullanılan Cerh ve Ta'dîl Lafızları” ve “Nadir Kullanılan Cerh ve Ta'dîl Lafızları” başlıkları altında ikiye ayırmış ve her bir başlığın altında ilgili lafızları zikretmiştir (s. 136-156). İkinci bölüm olan “Cerh ve Ta'dîl Lafızlarının Mertebeleri” bölümünde (s. 157-173) ise bu mertebelerle ilgili yaptığı taksimi ta'dîl lafızlarına ya da cerh lafızlarına göre değil de bu konuda söz sahibi altı münekkid âlime göre yapmış (s. 157-170) sonrasında da önce ta'dîl sonra da cerh lafızlarına dair iki ayrı şema vermiştir (s. 171-173).

## B. Muhtevâ Bakımından

Eserde muhtevâ yönüyle dikkat çeken hususlara gelince öncelikle belirtmek gerekir ki, eserde hem *olumlu* hem de *olumsuz* bazı husus-

lar vardır. *Bu olumsuz hususlardan* biri, müellif eserinde Cerh ve Ta'dîl İlminin içerdiği bütün konulara ayrıntılı bir şekilde değinirken Cerh ve Ta'dîl İlminin Kaynakları, Cerh ve Ta'dîl İlminin Tarihçesi, Doğuşu ve Gelişmesi konularına hiç değinmemiş; buna gerekçe olarak Dr. Ekrem Ziyâ el-Umerî'nin *Buhûsun fî târîhi's-sünneti'l-müşerrefe* adlı eserinde kapsamlı ve doyurucu bir çalışmayla İsnâd ve Ricâl İlmi'nin Zuhuru ile Cerh ve Ta'dîl İlminin Doğuşu ve Gelişmesi konuları etrafında yazdıklarını yeterli gördüğünü, bu nedenle de dikkat ve inâyetini Cerh ve Ta'dîl kurallarına yöneltmiş olmasını göstermiştir (s. 5). Haklı olabilecek bir diğer gerekçe de müellifin yıllarca öğretim üyeliği yaptığı Hadis Fakültesi'nin dört yıllık ders müfredâtı içinde Cerh ve Ta'dîl İlmi dışında bahsi geçen konuların ayrıntılı bir şekilde ele alındığı *Tedvînü's-Sünne*, *Ruvâtü'l-Hadîs* (İlmu'r-Ricâl), *Mustalahu'l-Hadîs*, *et-Tahrîc ve Dirâsetü'l-Esânîd*, *Dirâsât fî Kütübî's-Sünne*, *el-Hadîs* (Fıkhu'l-Hadîs), *el-Vad'u ve'l-Vaddâ'ün* gibi doğrudan hadis ilmiyle ilgili daha başka derslerin varlığı yanında birinci yıl hariç son üç yılda ilgili alanlardan herhangi birinde öğrenci tarafından yapılması gereken yıl sonu tezlerinin olmasıdır.<sup>8</sup>

Eserin muhtevâsıyla ilgili göze çarpan olumsuz başka bir husus da müellifin eserde zikrettiği şahıs isimlerinden hiçbirinin ölüm tarihini vermemiş olmasıdır. Şahısların ölüm tarihlerinin okuyucu tarafından bilinmesinin ilgili şahısların dönem ve olayla ilişkilendirilmesi bakımından ne kadar önemli olduğu ortadadır.

Eserin muhtevâsıyla ilgili olumsuz bir diğer husus ise eserin sonunda her eserin bir nevi özeti konumunda olan sonuca dair bir cümle dahi sarf edilmemesidir. Oysa sonuç bölümünde birkaç satırla bile olsa eser özetlenmiş olsaydı okuyucu için çok daha faydalı olurdu.

Eserin muhtevâsıyla ilgili *olumlu manâda* göze çarpan en önemli yönlerden biri şudur: Son dönemde yazılmış Cerh ve Ta'dîl İlmiyle ilgili eserlerde genellikle ihmâl edilmiş bir konu olan Cerh ve Ta'dîl'in Teâruz Kuralları, bu eserde müstakil bir başlık altında tertib ve ayrıntılı örnekleme bakımlarından çok güzel bir şekilde özetlenmiştir. Nitekim müellif bu kuralları en vecîz ifadelerle yirmi madde halinde sıralamıştır (s. 47-70). Eser bu yönüyle Leknevî'nin (ö. 1304/1886) *er-Ref' ve't-tekmîlfi'l-cer-*

8 Medine İslam Üniversitesi Hadis Fakültesi'nin ders müfredâtı ve bu derslerin içerikleri için bkz. Komisyon, *Menhecu'd-dirâse fî külliyyeti'l-hadîsi's-şerîf ve'd-dirâsâti'l-islâmiyye*, Medine 1411/1991, s. 289-292.

*hi ve't-ta'dîl'*ine<sup>9</sup> benzemektedir. Ancak Leknevî'nin kitabında konuları uzunca anlatmaya çalışırken çokça tekrara kaçması ve konuların tertib ve düzenine riâyet etmemesi okuyucu açısından bir zorluk teşkil etmektedir. Eserimiz ise bu bakımdan okuyucu için daha faydalı ve daha kolay bir üslûba sahiptir.

Eserin muhtevâsıyla ilgili olumlu bir başka husus da, eserde anlatılan konuların örneklerle zenginleştirilmiş olmasıdır. Müellif yeri geldiğinde birden fazla örnek vermektedir. Tıpkı “Cerh ve Ta'dîl'in Teâruz Kuralları” bölümünde yaptığı gibi (s. 47-70). Bu örnekleri görmek için eserden örneğin “Zabtın Tesbiti (Zabt Neyle Bilinir?)” konusuna bakılabilir (s. 35-37). Bu da eserin örnekleme açısından ne kadar zengin olduğunu gözler önüne sermektedir.

Eserin muhtevâsıyla ilgili başka bir olumlu husus ise müellifin ikinci bölümün (s. 71-130) başında “Râviye Ta'n Sebepleri (Râvinin Kusurları)” bölümüyle (s. 73), üçüncü bölümün başında “Cerh ve Ta'dîl Lafızlarının Taksimi” (s. 133), sonunda ise “Cerh ve Ta'dîl Lafızlarının Mertebelerine” (s. 171-173) dair verdiği üç ayrı şemadır. Bunlardan sonuncusu olan “Cerh ve Ta'dîl Lafızlarının Mertebelerine” dair verdiği şemayı Ta'dîl Mertebelerinin Şeması (s. 171) ve Cerh Mertebelerinin Şeması (s. 173) halinde ikiye ayırmıştır. Konunun okuyucu tarafından iyice anlaşılıp belenmesi bakımından bu yöntemin çok faydalı olduğu ehline malumdur.

Eserin muhtevâsıyla ilgili olarak göze çarpan olumlu son husus ise, müellifin eseri yazarken istifade ettiği kaynakların sayıca çok olmasıdır. Müellif eserinin sonunda yer verdiği bibliyografyada (s. 175-188) bizim sayımızla doksan bir ilim adamının kitaplarının listesini vermiştir. Bu listeye dikkat edilecek olursa, müellif bu ilim adamlarının bazılarının birden fazla eserinden istifade etmiştir. Üstelik bu eserlerden bazılarının elyazması eserler olduğunu da hatırlatmak gerekir. Bu yönüyle esere büyük emek sarfedildiği ortadadır.

## Sonuç

Bu eser, son dönemde Cerh ve Ta'dîl konusunu derli toplu bir şekilde ele alarak ilim dünyasının istifadesine sunan ilk eserlerdendir. Hadis ilminin bütün alanlarıyla ilgili doksan bir kaynaktan istifade ile yapılan

9 Nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1425/2004).



bu çalışma, Cerh ve Ta'dîl İlmî hakkında bol örneklerle bezenmiş, anlaşılır bir üslupla değerli bilgiler sunmakla birlikte yukarıda temas edilen gerek şeikle gerekse muhtevâyâya yönelik bazı olumsuz hususları da içermektedir. Allah'ın kitabı Yüce Kur'ân'dan başka hiçbir kitap hata ve eksiklikten hâli değildir. Bu itibarla, tenkidlerin şükrân-ı nimet kâidesi gözetilerek yapılan tenkidler olması gerekmektedir. Nitekim "İnsanlara teşekkür etmeyen (şükretmeyen) Rabbine şükretmez."<sup>10</sup> buyuran Hz. Peygamber de bu hakikate dikkat çekmektedir.

---

10 Ebû Dâvûd, (Dâru'l-Hadîs), Hıms 1969-1970, Edeb, 11, No: 4811; Tirmizî, (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), Beyrut, tsz., el-Birru ve's-Sıla, 35, No: 1954; Ahmed, (Dâru Sâdır), Beyrut 1398/1978, II, 258, 295, 302, 303, 388, 461, 492 ve diğerleri Ebû Hureyre (r.a.)'den.



❖ **Frances Trix**, *The Sufi Journey of Baba Rexheb*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2009), 226 s.

**Eyüp Öztürk\***

Biyografiler geçmiş dönemleri aydınlatmak için çok önemli kaynaklardır. Her şeyden önce tarihi olayların dönemin aktörlerinin gözünden nasıl değerlendirildiğini göstermeleri açısından değerlidirler. Zira tarihin öznesi insandır ve insanın ürettiği eylem, fikir ve kurumlar, çoğu zaman tarihi araştırmaların geriye dönük olarak kurguladığı soğuk, donuk ve bir kalıba dökülmüş çerçevelerin ötesine uzanmaktadır. Tarih araştırmalarında geçmişin canlı, dinamik ve senkretik tabiatının donuklaştırılması ve tek tipleştirilmesinin temel nedeni tarihi dönemlere bir yöntem çerçevesinde bakmanın zorunluluğudur. Zira her bilimsel faaliyette bir yöntem takip edilmelidir ve esas alınan yöntem çerçevesinde yapılan kurgu, geçmiş, kurumları veya insanları yöntemin çizdiği çerçevenin donuk satırları arasına hapsedme eğilimini taşır. Biyografilerin zannımca en önemli fonksiyonu bahse konu ettiği kişileri kendilerine çizilen çerçevelerin dışına taşıyarak tarihi kişi ve olguların gerçekte olduklarına daha yakın bir berraklıkla anlaşılmasına imkân tanınmasıdır. Taşındığı bu tamamlayıcı rol sebebiyle biyografiler tarih araştırmaları için olmazsa olmaz mesabesindedirler.

Profesör Frances Trix'in bir Bektaşî şeyhi olan Baba Recep üzerine yazdığı eser, biyografilerin tarihi araştırmalar için bahsettiğimiz vazgeçilmezliğine önemli bir örnektir. Bir belgesel niteliğinde yazılan Baba Recep'in hikâyesi, Osmanlı'nın son döneminde Arnavutluk topraklarında doğmuş bir Bektaşî şeyhinin eğitimi, yetişmesini, karşı karşıya kaldığı zorlukları, fikir ve düşünce dünyasını dolaysız bir şekilde ve tüm canlılığı ile aktarabilmesi açısından başarılı bir çalışmadır.

Frances Trix'in kitabı kısa bir giriş yazısını takip eden dokuz bölümden oluşmaktadır. Yazar ile Baba Recep'in tanışmalarını konu alan birinci bölüm dışındaki diğer bölümler Baba Recep'in hayatının dönüm noktalarına ayrılmıştır. Yazar ile Baba Recep arasında uzun yıllara dayalı

---

\* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı, eyupozturk@ktu.edu.tr.

nan bir muhabbet, bir nevi şeyh-mürîd ilişkisi olarak tanımlayabileceğimiz bir bağlılık söz konusudur. Bu durumun müellifin Baba Recep hakkındaki yargılarını taraflı olmakla muallel kılacağı düşünülebilir. Ancak kitap bir bütün olarak okunduğunda, Prof. Trix'in Baba Recep'i herhangi bir kalıba sokarak sunma amacının olmadığını, onun eserinin uzun yıllara dayanan sohbet ve soru-cevap serüveninin kaydedilen kayıtlarından süzülen bir tasvir çabası olduğunu görmek mümkündür. Yazar, eserinde çok yoğun bir şekilde Baba Recep'le yaptığı görüşmelerin ses kayıtlarının dökümünü kullanmıştır. Bu kayıtların zaman zaman okuyucuyu yordüğünü belirtmekle beraber eserin bir belgesel hüviyetini kazanmasına vesile olduğuna da işaret etmek gerekmektedir.

Eserin birinci bölümü Frances Trix ile Baba Recep'i bir Bektaşî tekkesinde karşılaşmalarına sebep olan tesadüfler zincirinden ve uzun yıllar sürecek bir dostluğun temellerinin nasıl atıldığından bahsetmektedir. Dolayısıyla bu bölüm kitabın kurgusunun anlaşılmasında merkezi bir öneme sahiptir. Burada şunu vurgulamak gerekir ki, kitap esas itibarıyla Baba Recep'in tasavvufî serüvenini anlatmakla birlikte, aynı zamanda Prof. Frances Trix'in tasavvufî yolculuğunu da dolaylı olarak dile getirmektedir. Bu anlamda kitap, Amerikalı bir akademisyenle bir Bektaşî şeyhinin manevî etkileşimini de gözler önüne sermektedir.

İkinci bölüm Baba Recep'in Bektaşîlik silsilesini konu almaktadır. Bu bölümde Baba Recep'in mürşidi olan Selim Ruhi Baba ve onun da mürşidi Ali Hakkı Baba başta olmak üzere Baba Recep'in hayatında önemli rol oynamış Bektaşî şeyhleri hakkında bilgi verilmektedir. Burada Ali Hakkı Baba'nın derviş olmak için Anadolu'da Bektaşîliğin merkez üssü olan Hacıbektaş'a gelmesini ve üç yıl süre ile burada hizmet etmesini anlatan pasajlar, Baba Recep'in tasavvufî neşvesinin kaynağına işaret etmesi sebebiyle önemli addedilmelidir. (s. 31-36)

Baba Recep bir Osmanlı Bektaşîsi idi. O, Türkçe konuşur ve yazabilirdi. Beslendiği kaynakların çoğu Türkçe idi. Kitapta söz konusu edilen çok sayıda dervişin Türklerle ve Anadolu toprakları ile bir şekilde bir bağı vardı. Zira Arnavutluk 1912 yılına kadar Osmanlı toprağı, Arnavut Bektaşîleri de dini örgütlenme açısından 1920'li yıllara kadar Türkiye'deki Bektaşîlere bağlı idiler. Arnavut Bektaşîleri 1922 yılında Tiran'da yapılan kongrede alınan karardan sonra artık bağımsız olarak örgütlenmeye

başlamışlardır.<sup>1</sup> Dolayısıyla kitapta Baba Recep'in Osmanlı'yı ne şekilde değerlendirdiğinin izlerine rastlanmaktadır. Bu izlerin çok belirgin bir şekilde Osmanlı yönetimine karşı bir hayal kırıklığını yansıttığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Hayal kırıklığının en önemli sebebi, II. Mahmut'un Yeniçeri Ocağını kaldırmasının akabinde tüm Osmanlı topraklarında Bektaşî tekkelerinin karşılaştığı zulüm boyutuna varan baskılardır. Baba Recep'in silsilesi Balkanlardaki Bektaşî tekkelerine yapılan benzer baskıların bizzat tanıdığı idiler. Doğal olarak kitapta bu dervişler hakkında verilen bilgilerin satır aralarında Osmanlı'nın o zamanlarda sürdürdüğü Bektaşî dervişlerini idam etme, tekkelerini kapatma, kitaplarını yakma gibi dönemsel yıldırma harekâtının, Balkan Bektaşîleri nezdinde nasıl bir travmaya yol açtığı izleri görülmektedir (Örnek için bkz. S. 28-29). Baba Recep'in ve diğer Bektaşî şeyhlerin kitapta dile getirilen döneme ilişkin olumsuz beyanları, II. Mahmut'un bu politikalarına karşı oluşan kırgınlık ve kızgınlığın ilk elden ve dolaysız dışavurumları olarak değerlendirilmelidir. Benzer bir travmanın Yeni Türkiye Cumhuriyeti kurulduğu zaman tekke ve zaviyelerin kapatılma kararı alınması akabinde de yaşandığını düşünmek mümkündür. Bu açıdan kitapta Türkiye Cumhuriyeti'nin tekke ve zaviyeleri kapatma kararına Bektaşîlerin tepkileri dikkatle okunmayı hak etmektedir. (s. 65-66)

Üçüncü bölüm, Baba Recep'in gençlik çağında ana vatanı olan Arnavutluk'ta, zor siyasi şartlar altındaki eğitim serüvenini konu almaktadır. Yazar, Baba Recep'in yaşadığı zorlukları tasvir ederken Osmanlı'nın bölgeden çekilmesinden sonra Arnavutluk'ta yaşanan kaos ortamını da çok canlı bir şekilde tasvir etmektedir. Baba Recep bu karışık ortama rağmen medreseye devam etmiş ve medresenin tek öğrencisi olması sebebi ile özel dersler almak suretiyle dini eğitimini tamamlamıştır. Prof. Trix'in verdiği bilgilerden onun medresede Kur'ân-ı Kerim, Hadis, Fıkıh gibi temel İslamî ilimler alanında eğitim görmesinin yanında, Türkçe, Arapça ve Farsça gibi farklı dilleri öğrendiğini de anlıyoruz (s. 61). Bu eğitim serüveni özellikle üzerinde durulmayı hak etmektedir. Zira günümüzde Bektaşîlik tarikatının İslam tasavvufu içerisindeki yeri akademik camiada sürekli tartışma konusu edilegelmiştir. Sünni-gayr-ı sünni, ortodoks-heterodoks gibi karşıt kavramlar eşliğinde herkes kendi bakış açısına veya ideolojik

1 Mustafa L. Bilge, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, "Arnavutluk", (İstanbul, 1991), c. III, s. 387-388.

konumuna göre Bektaşilik tarikatına bir misyon biçmektedir.<sup>2</sup> Burada bir Bektaşi babası olarak Baba Recep'in duruşunu bilmek önem kazanmaktadır. Şunu dile getirmeliyiz ki, Prof. Trix kitabında bu tartışmaya hiç girmemiştir. Ayrıca o kitabında, Bektaşiliğin tarihi serencamına da derli toplu bir biçimde yeterince yer vermemiştir. O kitabının değişik bölümlerinde Bektaşilik hakkında tarihi bilgilere işaret etmesine rağmen bunlar geniş bir tasvir çabasına dönüşmemiştir. Bu bilgiler kitabın geneline dağılmış olduğu için doğal olarak kitap özelinde Baba Recep'in uygulamaları ortodoksi-heterodoksi denklemine herhangi bir özel konumlama çabasına konu edilmemiştir. Bu tercih sebebiyle kitaptan hareketle Baba Recep'in Bektaşilik tarihi içerisindeki konumuna dair bir çıkarsama yapmak zorlaşmaktadır. Bu durumun yazarın bilinçli bir tercihinin neticesi olduğunu söylemek mümkündür. Prof. Trix, muhtemelen ve belki de haklı olarak, Baba Recep'i bir kalıba dökerse bunun Baba Recep'i duruş ve düşünce anlamında dar bir alana hapsedmekle sonuçlanacağını öngörmüştür. Bu açıdan Prof. Trix, mazur görülebilir. Biz özellikle Bektaşiliğin heterodoks tabiatını vurgulayarak kitâbî İslâm'la Bektaşilik arasına keskin sınırlar koyma çabası güdenler açısından Baba Recep'in iyi bir örnek olduğunu düşünüyoruz. Bu açıdan almış olduğu klasik dini eğitimin yanında Baba Recep'in Ramazan orucu tuttuğu ve namaz kıldığı (s. 84); ayrıca mürşidinin mürşidi Ali Hakkı Baba'nın tekkede yapılan ve bir Bektaşi ritüeli olan muhabbet esnasında alkollü içki tüketen Bektaşilere karşı sert tutum takındığı; kendisinin de muhabbet esnasında alkollü içki kullanmadığı gibi bilgilerin (s. 36) Baba Recep ve silsilesinin meşreplerine işaret etmesi açısından önemli sayılması gerektiği kanaatindeyiz. Dolayısıyla Baba Recep'in, tasavvufi gruplar arasındaki meşrep farklılıklarının onları zorunlu olarak birbirlerini dışlayıcı zıt kutuplara dönüştürmediğinin; esasen bu gruplar arasındaki karşılıklı etkileşimin daha yoğun rastlanan bir vakıa olduğunun önemli bir örneği olarak yorumlanması gerektiğini rahatlıkla dile getirmemiz mümkündür.

Kitabın dört, beş ve altıncı bölümleri Baba Recep'in hayatının önemli noktalarını, sürgün günlerinin başlangıcını, bu sürecin zorlu koşullarını ve Amerika'ya kadar uzanma serüvenini konu almaktadır. Baba Recep'i sürgüne zorlayan şartlar İtalyan ve Alman işgaline karşı koymak için ör-

---

2 Bu tartışmalar için bkz. Cengiz Gündoğdu, *Dini Araştırmalar Dergisi*, "Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşilik Olgusunu tanımlamada Normatif Yaklaşımlar", c. XII, (Ankara, 2009), sayı: 33, s. 47-61.

gütlenen Arnavutluk'taki komünist hareketin güçlenmesi ile yakından alakalıdır. Zira Baba Recep mürcüdi Selim Ruhi Baba'nın yönlendirmesi ile bu süreçte komünist harekete cephe almış ve köy köy dolaşarak onların göründükleri gibi olmadıklarını, din ve vatan olgusuna cephe açtıklarını yaymaya çalışmıştır. Arnavutluk Bektaşilerinin komünistlere karşı açtıkları yaptıkları psikolojik savaş doğal olarak hareketin tepkisini çekmiştir. Komünist hareket giderek güçlenmiş ve bu durum Baba Recep'in yaşamı için tehlikeli sonuçlar doğurabileceğinden o, önce İtalya'ya sonra Mısır'a, akabinde de Amerika'ya göç etmek zorunda kalmıştır. Bilindiği üzere sürecin sonunda Arnavutluk'ta komünistler hâkim olmuş; Enver Hoca liderliğinde komünist bir yönetim kurulmuş ve harekete karşı olanlar mahkemelerde yargılanıp idam edilmişlerdir (s. 76). Bu vakıya göz önüne alındığında, Baba Recep'in Arnavutluk'tan ayrılma konusunda hızlı hareket etmekle hayatını kurtardığı yargısını dile getirmek yanlış olmayacaktır.

Prof. Trix'in işaret ettiğine göre Baba Recep Arnavutluk'ta işler bozulunca doğrudan Amerika'ya geçmek istemiş, ancak bu mümkün olmayınca nispeten daha rahat edeceği Mısır'a yönelmiştir. Baba Recep'in, Türk kültürüne yakından vakıf olması ve Türkçe'yi iyi bilmesine rağmen Türkiye'ye göç etmeyi düşünmemesi Türkiye'nin o dönemde içinde bulunduğu durum ile yakından alakalı olsa gerektir. Zira o dönemde Türkiye'de tekke ve zaviyeler kapatılmış ve her türlü tasavvufi faaliyet yasaklanmıştı. Bu durum sebebiyle Baba Recep tasavvufi faaliyetlerini daha rahat icra edeceğine düşündüğü Amerika'yı tercih etmiş olmalıdır.

Ancak Amerika günleri Baba Recep'in umduğu kadar kolay olmamıştır. Arnavutluk komünist yönetiminin Amerika'ya kadar ulaşan baskıları, ekonomik zorluklar ve henüz örgütlenmeyi tamamlayamamış olmak, dağınık haldeki Arnavutluk Bektaşilerinin orada bir tekke kurmalarını zorlaştırmıştır. Bütün bu olumsuzluklara rağmen Baba Recep'in Detroit'te bir tekke kurabilmesi, onun örgütçü kişiliğinin en dikkati çeken özelliğidir. Kitabın bütününe bakıldığında Baba Recep'in çok zorlu yaşam şartlarına maruz kaldığı dikkati çekmektedir. Bu zorlu şartların onun karakterini güçlendirdiğini ve kolay vazgeçmeyen bir yapıya büründürdüğünü rahatlıkla söylemek mümkündür.

Kitabın yedinci ve sekizinci bölümü tekkedeki yaşamı konu almaktadır. Tekke, tasvirlerden anlaşıldığına göre, büyük bir çiftlik görü-

nümündedir. Tarımsal faaliyetler ve hayvancılık tekkede en önemli uğraş alanıdır. Tekkedeki dervişlerin hepsinin bir işi vardır ve Baba Recep dahil herkes çalışmaktadır. Bunun dışında tekkede dini ritüeller de doğal olarak hayatın bir parçasıdır. Zikir, dua, muhabbet ve aşure günü törenleri ile bir tekkenin esas işlevi olan manevi ortam sağlanmaktadır. Sunulan tablo zaman zaman tasavvufu bir miskinlik alanı, dervişleri de çalışmadan toplumsal anlamda asalak olarak yaşayan bir güruh şeklinde betimleyenlere bir cevap gibidir. Zira tekkedeki dervişlerin yaşamı ve hayatla iç içeliği, onların dini olanla hayata ilişkin olan arasındaki dengeli tutumları, mutasavvıflara yönelik bu tarz eleştirilerin çoğu zaman için doğru olmadığına bir delil olarak algılanmalıdır.

Baba Recep'in tekke faaliyetleri, tasavvufun sadece dini değil, aynı zamanda sosyal bir olgu olduğunun da önemli bir göstergesidir. Zira Amerika'da yaşayan Arnavutluk Bektaşileri unutmaya başladıkları kültürel ve manevi değerlerini tekkenin faaliyetlerine iştirak ederek tekrar hatırlamış ve benimsemişlerdir. Tekke'nin müdavimlerinin sayısının başlangıçtan itibaren sürekli artması tekkenin manevi çekim gücünün en önemli delilidir. Kitapta anlatılan tekke faaliyetleri bir topluluğun bir başka kültür içerisinde kültürel ve dini değerlerini nasıl koruduğunun canlı bir tasviridir. Bu sebeple Baba Recep'in yaptığı sadece bir tekke kurmak değil, bir topluluğa onu oluşturan manevi değerleri hatırlatmak ve tekrar benimsetmektir.

Kitabın dokuzuncu bölümü Baba Recep'in son günlerini betimlemeye ayrılmıştır. Hastalık süreci, vefatı ve vefatın doğurduğu hüznün Prof. Trix'in içten anlatımı ile okuyucuya aktarılmıştır. Kitabın bir yönü ile Prof. Trix'in manevi yolculuğunu da anlattığına daha önce dikkatleri çekmiştik. Yıllar içinde oluşan bu dostluk ve muhabbetin izleri kitabın bütününe yansımıştır. Ancak kanaatimize göre bu yansıma en kâmil haline, giriş bölümü hariç tutulursa, son bölümde ulaşmaktadır. Dolayısıyla bu bölümler aynı zamanda Prof. Trix'in manevi yolculuğunun anlatımı olarak okunmalıdır.

Son olarak Prof. Trix'in üslubuna da değinmek gerekecektir. Kendisi bir akademisyen olmasına rağmen kitap ağır bir akademik üslupla yazılmamıştır. Bunun yerine bir gönül insanını tasvirde gerekli olduğu gibi içten ve samimi bir üslup tercih edilmiştir. Bu sebeple okunması rahat ve akıcı bir kitaptır. Kitabın tek kusurunun Bektaşilik tarihi hakkında ye-



terince bilgi içermemesi olduğunu daha önce dile getirmiştik. Bu durum Baba Recep'i Bektaşilik içinde daha genel bir çerçeve içerisine yerleştirmeyi zorlaştırmaktadır. Ancak başlangıçta olumsuz görünen bu durumun olumlu bir sonuca yol açtığını da belirtmeliyiz. Prof. Trix'in teorik akademik tartışmalardan uzak durma tercihi, Baba Recep'in, teorik donukluğun ve soğukluğun uzağında, hayatın içinde, insani fazilet ve zaaflarının çelişkili birlikteliği ile karşımıza çıkmasına olanak sağlamıştır.



## Prof. Frances Trix İle Michigan Bektaşî Tekkesi Şeyhi Baba Recep Üzerine Söyleşi\*

*Baba Recep 1901 yılında Arnavutluk'ta doğan bir Bektaşî. Arnavutluk II. Dünya savaşının akabinde yavaş yavaş Enver Hoca'nın liderliğindeki komünistlerin eline geçmeye başlayınca, komünizme karşı mücadele etmiş Baba Recep yönetimin gazabından kurtulmak amacıyla 1944 yılında İtalya'ya kaçıyor. Dört yıl İtalya'da kamplarda kaldıktan sonra Mısır'a geçiyor. Bir müddet Mısır'daki Bektaşî tekkesinde ikamet ettikten sonra 1952 yılında Amerika'ya göç ediyor. Bu göçten kısa bir süre sonra 1954 yılında Detroit'te Amerika'daki ilk Bektaşî tekkesini kuruyor ve 1995 yılında dünyadan geçinceye kadar tekkenin başında kalıyor. Profesör Frances Trix ise İndiana Üniversitesi Antropoloji Bölümü öğretim üyesi. Bayan Trix genç bir öğrenci iken İslam Ansiklopedisi'nde karşılaştığı Bektaşî teriminin zihninde daha önce neden var olduğunu sorgularken ailesinin yaşadığı şehir olan Detroit'teki Bektaşî tekkesini keşfediyor. Ve böylece 20 seneden fazla sürecek bir dostluğun, talebeliğin yolu açılıyor. Baba Recep ile tanışmaları akabinde hemen her hafta ders yapıyorlar. Prof. Trix bu derslerde tuttuğu notlardan ve ses kayıtlarından oluşan arşivini kullanarak 2009 yılında Baba Recep'in tercüme-i hâlini yazmaya girişiyor. Biz yakında Türkçe'ye de tercüme edilecek olan bu kitabı vesile ederek Prof. Trix'e evinde konuk olduk. Ona Baba Recep'i sorduk. İşte Prof. Trix'in ağzından "mürşidim" dediği Baba Recep'in hikayesi...*

\* Söyleşiyi gerçekleştiren: Yrd. Doç. Dr. Eyüp Öztürk. Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilimdalı, eyupozturk@ktu.edu.tr; Fotoğraf: Yasin Ramazan. Bu söyleşi 21.9.2013 tarihinde Bloomington'da (İndiana, ABD) yapılmıştır.



***ÖZTÜRK: Hocam Baba Recep üzerine bir kitap yazdınız. Biz sizi bu kitabınız vesilesi ile rahatsız ettik. Öncelikle Baba Recep'i bize kısaca tanıtabilir misiniz?***

TRIX: Baba Recep bana göre son yılların en büyük ve bilgili Bektaşî babasıdır. Bence bugün onun gibi bir Bektaşî babası yok. O eski usulle yetişmiş, eskilerin tahsilini almış, hakikaten bir Osmanlı Bektaşîsi. 1901'de Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisinde doğmuş; daha sonra İbtidaiyye'ye girmişti. Arnavutça dışında başka diller öğrenmişti. Osmanlı Türkçesi öğrenmiş evvela. Ayrıca Yunanca biliyordu. 1912'de Arnavutluk istiklalini ilan edince Yunanlılar hemen orayı işgal ettiler. Kendisinin öğrenim gördüğü okul Yunanlıların aleyhinde idi. Ama buna rağmen ortaokulda Yunanca çalışmış ve öğrenmişti. Kısa bir süre sonra Yunanlılar gidince İtalyanlar Arnavutluk'u işgal ettiler. Baba bu sebeple lisede İtalyanca da öğrendi. 16 yaşında evden Bektaşî Tekkesi'ne gitti. Ama bundan evvel camide Arapça ve Farsça öğrenmişti. 16 yaşından sonra 1001 gün müddetli bir süre için tekkeye geldi. 1001 gün esasında 3 seneye denk gelmekte-

dir. Bu süre İngilizce’de “probationary period” olarak tanımladığımız bir çeşit deneme süresine tekabül ediyor. Birisi tekkeye gelip derviş olmak istediğinde o kişi bir deneme sürecinden geçiriliyor. Yani sadece istekli olmak yeterli değil. İstekli kişinin iyi bir derviş olup olamayacağı, çalışkan olup olmadığı, her işi yapıp yapamayacağı yani nefsinin, egosunu kontrol altına alıp alamayacağını anlaşılması lazım. İşte 3 senelik periyod bunu anlamak için. O zaman Osmanlı’nın Ergeri’ dediği bugünkü Gjirokastra’da bir alim vardı. Baba ondan özel olarak Kur’ân, fıkıh ve hadis dersleri aldı. Hem tekke eğitimini hem de medrese eğitimini beraber alıyordu. Daha sonra medrese dersleri bitince bir ulema heyeti önünde imtihan edilerek icazetnâme de aldı.

**ÖZTÜRK: Bu Osmanlı’nın genel karakterine de uygun hocam. Biliyorsunuz Osmanlı’da genellikle tekke ve medrese bir uyum, bir kaynaşma içerisinde varlıklarını beraberce sürdürmüşlerdir.**

TRIX: Evet doğru. Baba Recep bu sınava tek başına girdiğini söylediler. O zaman Arnavutluk çeşitli güçlerin işgaline uğramıştı. Harplerden dolayı çok fazla kişi bu eğitime devam edemiyordu. Fakirlik de had safhada idi. Ama Baba Recep bütün zorluklara rağmen medrese eğitimini bırakmadı. Öyle ki bölgesinde bu eğitimi bitirip imtihan edilmeye hak kazanan sadece kendisi kalmıştı. Baba Recep klasik dini bilgilerde kendisini geliştirmeye önem veriyordu. Çünkü tahsilli bir aile çevresinde yetişmiş idi. Baba Recep annesi tarafından Elbasanlı idi. Elbasan eskiden Arnavutluk’un bir kültür merkezi imiş. Baba’nın mürşidi Selim Ruhi Baba da Elbasanlı. Baba Recep’in babası ise Gjirokastra’dan. Ama aslen Kosova’dan gelmeler. Baba medrese eğitiminden sonra 21 yaşında derviş oldu. Baba mücerredliği yani bekâr olmayı tercih etmişti.

**ÖZTÜRK: Baba Recep’in bekârlığı Bektaşilik öğretilerinden kaynaklanan bir seçim mi idi?**

TRIX: Bektaşilik’te bu konuda iki yol var. Çelebiler var evleniyorlar. Türkiye’de daha çok böyle. Balkanlarda da evli Bektaşiler var. Ben Makedonya’da bazıları ile bizzat tanıştım. Ama mücerred olanlar da var. Yani Balkanlarda her iki yolu da benimseyenler var. Baba mücerredliği benimseyenlerden. Kendisinin mensup olduğu silsile daha çok mücerredliği tercih etmiş. Dolayısıyla o da bu konuda mürşidlerinin yolunu takip ediyor. Mücerredliği benimseyenler tekkeye gelen herkesin kendilerinin

evlatları olduklarını vurgularlar. Mesela ben Baba'nın kızıyım. Bana öyle derdi. Evlenmemek esasında kendini topluma adamak ile alakalı. Bunu bizim kültürümüzdeki insanlar yani Amerikalılar kolaylıkla anlayamıyor ama siz daha iyi anlıyorsunuz. Evli olmanın birçok zorluğu, daha doğrusu zorunlulukları var. Dolayısıyla Baba Recep gibi mücerredliği tercih eden Bektaşiler ailevî zorunluluklara ayıracakları vakti, büyük bir aile olarak gördükleri tüm topluma ayırmaya çalışıyorlar.

**ÖZTÜRK: Baba Recep hem klasik medrese eğitimi ve hem de tasavvufî eğitim almış bir Bektaşî. Onun diğer gruplara Sünnilere, Şiilere bakışı nasıl idi?**

TRIX: Baba böyle ayrımları sevmezdi. O Müslüman Müslümandır der başka bir tanımlamayı hoş görmezdi. "Biz hepimiz Cenab-ı Hakk'ın önünde başımızı eğiyoruz" der ve Müslümanlar arasında bir ayrım yapmazdı. O, tekkenin kapısının herkese açık olduğunu söyler, hepimizin Cenab-ı Hakk'ın kulları olduğunu vurgular. Şii veya Sünnî gibi ayrımlara iltifat etmezdi.

Baba dini ilimlerde kendisini çok yetiştirmişti. Ama sadece ilimle uğraşmaz, tekkedeki hayatın işleyişine de katılır, yardımcı olur ve işleri düzenlerdi. Tekkede hayvanlar yetiştirilir, bunlarla ilgilenen görevliler bulunurdu. Ayrıca tekkede her gün öğlen dışarıdan gelenlere yemek verirdi. Bu yemeklere çok sayıda kişi katılırdı. Baba tekkenin yemek işleri ile ilgilenir, et, süt, yumurta gibi malzemelerin yeterli olup olmadığını kontrol ederdi. Tekkenin işleri dışında her dervişin kendine ait bir meşguliyeti olmasını isterdi. Kendisi de kitap ciltleme işi ile uğraşır. Ciltleme işinde oldukça iyi idi. Ben ne zaman eski bir kitap getirsem hemen kitabı eline alıp cildini incelemeye başlar, genellikle "eh fena değil" derdi.

**ÖZTÜRK: Kitap okuma konusunda tavrı nasıl idi?**

TRIX: Kitap okumayı çok severdi. Sürekli kendisini geliştirmeye çalışırdı. Özellikle Mısır'da yaşarken zamanının büyük bölümünü kitap okumaya ayırmıştı. Ama Arnavutluk'ta iken de çok okumuştur. Kendisinin müşidi Selim Baba da okumayı çok severdi. Selim Baba İstanbul'dan bir gazete veya dergi gelmesini heyecanla beklerdi. Oradaki güncel gelişmeleri, yeni fikirleri takip etmeyi severdi.

**ÖZTÜRK: Baba Recep genelde hangi tür kitapları okurdu?**

TRIX: Klasik dini kitapların yanında İslam felsefesi üzerine yoğun okumalar yapardı. İlgi çerçevesi çok genişti. Örneğin matematikle de ilgileniyordu. Bir gün kendisine “derviş olmasaydınız ne olurdunuz?” diye sordum. “Mühendis olurdum” dedi. Ufku çok genişti. Dar düşünceli değildi. Hatırlıyorum tekke genişletildiği zaman yeni bir salon yapılmıştı. Baba oranın duvarına ilk olarak Kur’an’dan bir ayet veya bir hadis veya Bektaşilikle ilgili bir söz değil, bir dünya haritası astı. Evrensel düşünüyordu. İlgi alanı bütün dünya idi. Tekkenin kütüphanesine sadece dini kitapların değil, en iyi ansiklopedilerin de alınmasını sağlamıştı.

**ÖZTÜRK: Tekke’ye kimler geliyordu?**

TRIX: Tekke esas olarak Arnavut-Bektaşî toplumuna hitap ediyordu. Doğal olarak müdavimlerinin çoğu Arnavutluk Bektaşileri idi. Ama Arnavutluk’taki diğer Müslüman gruplar, diğer ülkelerden Müslümanlar, Amerikalılar, Katolikler gibi çok çeşitli gruplar tekkeye gelirdi. Baba Recep hiçbir zaman gelenleri kimliğine göre ayırmaz, bu hususa dikkat ederdi. Gelen bir Bektaşî de olsa bir Katolik de olsa o kişi için sadece “misafir” tabirini kullanırdı.

**ÖZTÜRK: Baba Recep ile hangi kitapları beraber okudunuz?**

TRIX: Baba ile yaklaşık 20 sene beraber ders yaptık, çok kitaplar okuduk. Daha çok Bektaşî nefesleri okurduk. Örneğin Hatayî’nin, Pir Sultan Abdal’ın şiirlerini okuduk. Türkiye’den Bedri Noyan kitabını göndermişti, onu okuduk. Bedri Noyan ile Baba Recep uzun zaman Osmanlı Türkçesi ile yazıştılar. Baba, Türkçe’yi eski harflerle yazmayı tercih ederdi. Ben de onlara sekreterlik yapardım bu yazışmalarda. Baba Recep’in kitabını da okuduk. Arnavutçam çok iyi değildi ama Baba ile beraber okuduk.

**ÖZTÜRK: Baba Recep’in kitap yazdığını da anlıyoruz buradan**

TRIX: Evet. “Misticizma Islame dhe Bektashizma” isimli “Islamic Mysticism and Bektashism” ismiyle İngilizce’ye çevrilen bir kitabı var. Onu okuduk. Kitabın yazılma hikâyesi de oldukça ilginç. Baba 1967 yılında kitabı yazmaya başlıyor. Bu tarih çok mühim. Zira 1967’de komünist lider Enver Hoca Arnavutluk’u resmi olarak dünyadaki ilk ateist devlet olarak ilan etti. O sene Baba da bu kitabı yazmaya başladı. Yani Enver Ho-

ca'nın Arnavutluk'ta sadece ateizm vardır ilanına tepki olarak yazmaya başladı kitabı. Bir anlamda "Arnavutluk'ta biz de varız" şeklinde bir karşı duruş Baba'nın yaptığı.

### ***ÖZTÜRK: Baba Recep'te bir komünizm karşıtlığı var galiba***

TRIX: Baba daha genç bir dervişken, II. Dünya savaşı sırasında, mürşidi Selim Baba, Baba Recep'i köylere komünizm karşıtı propaganda yapmak için göndermişti. Baba Recep'e her köyde komünistlerin "din yok, vatan yok" şeklinde bir felsefelerinin olduğunu yayma görevi vermişti. Baba Recep de halkı bu şekilde komünistlere karşı örgütlemeye çalışmıştı. Yani Baba Recep komünistleri, komünistler de Baba Recep'i sevmezlerdi. Zaten onlar yüzünden Arnavutluk'tan kaçmak zorunda kaldı. Aksi halde Baba Recep'i öldüreceklerdi. Komünistlerin gücü artınca Arnavutluk onun için yaşanabilir bir yer olmaktan çıktı. Hemen oradan çıkmanın yollarını aradı. 1944 yılıydı. Baba'nın dört kız kardeşi vardı. Önce Arnavutluk'un güneyinden Tiran'daki kız kardeşinin yanına gitti. Tiran'dan diğer kız kardeşinin yanına Kruya'ya, oradan da yine başka bir kız kardeşinin ikamet ettiği İşkodra'ya gitti. Oradan da küçük bir gemi (bot) yardımı ile İtalya'ya kaçtı.

### ***ÖZTÜRK: İtalya'da nerede kalıyor?***

TRIX: İtalya'da Displaced Person's Camp'ta kalmaya başlıyor. Kampta çok sayıda Arnavut var. Sadece Müslümanlar değil diğer dinlerden insanlar da kampta kalıyor. Orada herkes Arnavutluk'a dönme ümidi içinde. Ama hiç kimse dönemedi. Kamp yaşamı da çok ilginç Baba Recep'in. Örneğin kamp idaresi kategorik bir ayırım yaparak bütün din adamlarının aynı yerde kalmaları gerek diye düşünüyorlar. Dolayısı ile baba Recep burada Bektaşilerle değil, diğer dini grupların liderleri ile kalıyor. Bir papaz, İşkodra müftüsü Salih ve Baba Recep aynı yerde kalıyorlar kamp idaresinin bu bakış açısı sebebiyle. Hatta ilginç bir olay oluyor. İşkodra müftüsü Salih Hoca Bektaşiler hakkında olumsuz fikirleri olan bir din adamı. Bektaşileri iyi tanımıyor. Ama Baba ile aynı yerde kaldığında Baba Recep'i daha yakından tanıma imkânı buluyor. Onun Kur'an, hadis, fıkıh bilgisine şahit oluyor. Baba sürekli oruç tutardı. Bütün hayatı boyunca neredeyse. Onun Ramazan'da ve diğer zamanlarda oruç tutması, dua etmesi, namaz kılması gibi faaliyetlerine şahit olduktan sonra İşkodra müftüsü Baba hakkında "eğer bütün Bektaşiler Baba Recep gibi olsaydı hepsini İşkod-



ra'ya bizzat kendim davet ederdim" diye olumlu hislerini beyan ediyor. Bu olumlu ilişkiler daha sonra da devam etmiştir. Müftü Salih'in oğlu Baba Amerika'ya yaşarken zaman zaman Baba ile bağlantı kurup hatırını sorardı. Onu unutmamışlardı. Zira herkes kampta yaşarken dertlerini Baba'ya anlatırlardı. Onun tavsiyeleri ile rahatlamaya çalışırlardı.

**ÖZTÜRK: Baba bu kamplarda ne kadar kaldı?**

TRIX: Dört sene bu kamplarda kaldı. Baba Amerika'ya gitmek istiyordu. Amerika'da Bektaşiler olduğunu ve bir tekke olmadığını biliyordu. Bir kız kardeşi de New York'ta idi. Ama o zamanlar herkes Amerika'ya gitmek istiyordu ve bu sebeple yoğunluk vardı. Dolayısıyla bu isteğini gerçekleştiremedi. Amerika'ya gidemeyince Mısır'a gitmeye niyetlendi. O zaman Arnavutlar Mısır'a vizesiz gidebiliyorlardı. Zira Kral Faruk, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın soyundandı ve bu sebeple Arnavutlara böyle bir hak tanınmıştı. Mısır'da Mukaddam'da beş yüz senelik bir Bektaşî tekkesi de vardı. Baba Amerika'ya gidemeyince kamp yaşamı ağır geldiği için Mısır'a gitti. Mısır'da 4 sene kaldı. Mısır'daki zamanını daha çok kitap okuyarak geçirdi.

**ÖZTÜRK: Baba Recep daha sonra Amerika'ya nasıl geliyor?**

TRIX: İtalya'da iken Amerika'ya gelebilmek için bir kota numarası almış. Dolayısıyla sırasının gelmesini bekliyor. Dört sene Mısır'da kaldıktan sonra Amerika vizesi almaya hak kazanıyor. Amerika'ya vasıfsız bir işçi statüsünde geliyor. İlk olarak New York'ta bir Bektaşî tekkesi kurmak istiyor. New York'taki Bektaşiler Baba'nın tekke kurma isteğine soğuk bakıyorlar. Baba'nın etrafındakiler ona Detroit'e gitmesini tavsiye ediyorlar. Zira Detroit'teki Müslüman Arnavutlar daha organize bir yapıya sahipler. New York'taki Arnavutlar kendi camilerini bile kuramamışken Detroit'tekiler o tarihlerde İslam merkezi denebilecek bir kurum bile kurmuşlar. Dolayısıyla Detroit'teki Müslüman Arnavutlar New York'takilere göre daha muhafazakâr ve daha örgütlüler.

**ÖZTÜRK: Baba Recep o zaman Detroit'e gidiyor?**

TRIX: Önce Toronto'ya gidiyor, sonra Detroit'e geçiyor. 1950'lerde Amerika'da yaşam kolay değil. Arnavutların hepsi göçmen işçiler. Para toplamak kolay değil. Arnavutluk'taki komünist rejim de Amerika'da bir Bektaşî tekkesi kurulmasını istemiyor. İstihbarat çalışmaları yapıyor. Tek-

ke yapımına yardım edenlerin Arnavutluk'taki akrabalarına karşı kötü şeyler yapacakları şeklinde tehditler savuruyorlar. Dolayısıyla tekkenin yapımı, para toplanması çok kolay olmuyor. Tehditler arasındaki bu zor dönemde tekke işleri biraz yavaş gidiyor. Ama Baba Detroit'e gittikten yaklaşık bir sene sonra insanlar tekke yapımı işine girişmeye başlıyorlar. Tekke olarak bir çiftlik alınıyor borçla.

***ÖZTÜRK: Baba Recep'in kurduğu tekke Amerika'daki ilk Bektaşî tekkesi mi?***

TRIX: Evet. Baba Recep'in kurduğu tekke ilk ve hâlâ tek tekke. Amerika'da başka yerlerde de çok sayıda Bektaşiler var, kültür merkezleri var. Ama tekke sadece bir tane.

***ÖZTÜRK: Tekke'de günlük yaşam nasıldı?***

TRIX: Tekke olarak alınan o çiftlikte tarlalar ve meyve ağaçları vardı. Ayrıca hayvanlar alıyorlar, çok sayıda tavuk var mesela. Daha sonra bir traktör de aldılar. Tarlada tarımı yapılan ürünler ve hayvanlardan elde edilen gıdalar, mesela elma, yumurta dışarıya satılarak tekkenin borcu ödenmeye çalışılıyordu. Baba Recep ve bütün dervişler de bu tekkede çalışıyor ve böylece tekkenin iş gücü ihtiyacını karşılıyorlardı. Arnavutluk'ta Bektaşiler genel olarak beyaz renk elbiseler giyerlerdi ama çalışırken beyaz çabuk kirleneceği için burada Baba dâhil herkes koyu mavi elbiseler giyiyorlardı. Tekkeye her gün insanlar gelir; orada yemekler yenilir akabinde muhabbet edilirdi. Çocuklarını da getirirlerdi ve çocuklar çok severdi bu ortamı. Bunun dışında Perşembe akşamları sadece muhiblerin katıldığı dini törenler yapılırdı. Daha sonra herkesin katıldığı törenlerde nefesler söylenirdi. Matem günlerinde oruç tutulurdu. Matem günlerinde Fuzulî'nin "Hadikatu's-Sueda" isimli eserinden okunurdu. Baba Recep, Fuzulî'nin bu kitabını Arnavutça'ya tercüme etmişti. Matem'in 9. Günü kocaman kazanlarda aşureler hazırlanırdı. Yüzlerce kişiye yetecek aşureler yapılırdı. Zira Aşure günü tekkeye çok kişi gelirdi. Aşure törensel bir ruh hâli ile hazırlanırdı. Aşure'nin içine bir parça Kerbela'dan gelme turab atılırdı. Sembolik değeri vardı bu toprağın. Sonra mersiyeler okunur ve aşureler yenirdi. Muharrem tekke için en güzel aydı.

**ÖZTÜRK: Aşure törenlerine Bektaşiler dışında başkaları da gelir miydi?**

TRIX: Aşure günlerine Bektaşiler dışında imamlar ve papazlar da davet edilirdi. Onlar da davete uyararak gelirlerdi. Baba Recep diğer dini gruplara ve dinlere karşı çok hoşgörülü idi. Buna şöyle bir örnek verebiliriz: Bir ara Baba'nın Amerika'daki Katolik bir İtalyan komşusu intihar etmiş ve Katolik kilisesi de bu sebeple cenaze töreni yapmayı reddetmişti. İntihar edenin çevresindeki kişiler Baba Recep İtalyanca bildiği için gelip Baba'ya durumu açmış ve ona danışmışlardı. Baba, intihar ettiği zaman o kişinin kendinde olmadığını dolayısıyla mazur durumda olduğunu ve cenaze töreni yapılabileceğini söylemişti. Bunun üzerine intihar eden kişinin yakınları Baba Recep'ten cenaze törenini yapmasını istemişlerdi. Baba Recep de onların teklifini geri çevirmeyi uygun bulmamış ve gidip cenaze töreni yapmıştı. Cenaze sahipleri ve diğer İtalyanlar Baba'nın İtalyanca olarak yaptığı töreni ve duaları çok beğenmişlerdi.

**ÖZTÜRK: Son olarak kişisel bir sorum olacak size. Baba ile akademik ilginin yanında çok özel bir muhabbetiniz olduğu anlaşılıyor. Farklı dini, coğrafi ve kültürel ortamlarda yetişen iki insanı, yani Baba ile sizi bir araya getiren ve 20 yılı aşkın bir süre bu dostluğu devam ettirmenizi sağlayan ne idi. Öyle ki oğlunuza "Remzi" ismini bile Baba Recep vermiş. Baba Recep sizin için ne ifade ediyor?**

TRIX: Çok zor bir soru. Baba beni çok iyi anladı. Ben çok şanslıyım. Baba'yı tanımak, ondan ders almak, talebesi olmak benim hayattaki en büyük şansımdı. O benim hocam, mürşidim. Hâlâ benimle beraber o. İlk zamanlarda ailem anlamadı. Neden her hafta gidiyorsun oraya diyorlardı. Bunu izah etmek çok zordu onlara. Çünkü Amerikan kültüründe buna benzer şeyler pek yok. Ama sonra alıştılar. Ben Baba'nın kızı olarak görüyorum kendimi. Onun için Baba'nın tercüme-i hâlini yazdım. Bunu ödevim bildim. Baba ahirete gitti ama ona hâlâ ihtiyacım olduğunu hissediyorum.

**ÖZTÜRK: Bize zaman ayırdığınız, evinizi açtığınız ve Baba Recep'i tanıttığınız için size çok teşekkür ediyorum.**

TRIX: Eyvallah.



## KTÜİFD GENEL YAYIM İLKELERİ

1. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayımlanır.

2. KTÜİFD Dergisi'nde, öncelikle temel İslâmi ilimler olmak üzere, tarih, siyaset, filoloji, psikoloji, ekonomi, dinler tarihi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, kültür ve edebiyat alanlarında, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale, kitap tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.

3. Dergide Türkçe ve yabancı dillerde makaleler kabul edilir.

4. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/2'sini geçemez.

5. *KTÜİFD Dergisi*'nde aynı yazara ait en fazla iki araştırma makalesi yayımlanabilir. Aynı anda diğer bölümlerde (tercüme, kitap tanıtımı vs.) yer alabilecek aynı yazara ait bir başka yazının yayımlanması mümkündür ve bu hususta Yayın Kurulu'nun kararı geçerlidir.

6. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

7. Yayımlanması talebiyle *KTÜİFD Dergisi*'ne gönderilen makalelerin yayım hakkı *KTÜİFD Dergisi*'ne aittir. Makalesi *KTÜİFD Dergisi*'nde yayımlanan yazar, telif hakkının *KTÜİFD Dergisi*'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.

8. Gönderilen makalelerin yayımlanabilmesi için şu vasıflara sahip olması beklenir:

- Makalenin bilimsel ve özgün olması, alanına katkıda bulunması,
- Makalenin, ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması,
- Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması,
- Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru olarak kullanılmış olması,
- Makalenin amaç ve muhtevasına bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argü-

manların bulunması.

### MAKALE GÖNDERME SÜRECİ

1- *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) en fazla 30 sayfa olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, editörler kurulunun vereceği karar geçerlidir.

2- Yayımlanacak her makalede Türkçe ve İngilizce olarak öz (abstract) (50-125 kelime), makale başlığı ve anahtar kelimeler (keywords) (4-8 kelime) olmalıdır.

3- Teslim edilecek telif ve tercüme makaleler elektronik ortamda makale yayım talebini beyan eden bir e-posta mesajına eklenti olarak [ilahiyatdergi@ktu.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@ktu.edu.tr) adresine gönderilmelidir.

4- Yazarın adı veya yazarla ilgili herhangi bir bilgi, makalenin ilk sayfa dâhil hiçbir yerde (ör. dipnotlarda yazarın, kimliğini açık edecek şekilde kendine atıf yapması gibi) belirtilmemelidir.

5- Makaleyle birlikte teslim edilmek üzere hazırlanacak ek bir WORD belgesinde aşağıdaki bilgiler verilmelidir.

- Makalenin başlığı
- Yazarın adı, soyadı,
- Kurum ilişkisi,
- Telefon numaraları (iş ve cep telefonu)
- Yazışma adresi
- e-posta adresi

6- Tercüme makaleler, orijinal metinle birlikte teslim edilmelidir.

7- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.

8- Makaleler, **Microsoft Office Word (2003-2010)** programında **Times New Roman** fontu ile 12 punto büyüklüğünde ve 1.5 satır aralıklı yazılmalı ve **doc** veya **docx** olarak kaydedilmiş

olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 3, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 3 cm. olarak ayarlanmalıdır.

**9-** Makaleler, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* ilkelerine göre düzenlenmiş ve makale yazım ilkelerine göre formatlanmış olmalıdır.

**10-** *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

### MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Dergiye gönderilen yazıların şekil ve muhteva yönünden ön-inceleme editörler tarafından yapılır. Yazıların hakemlere gönderilip gönderilmeyeceğine bu inceleme sonunda karar verilir. Hakemlenmesi uygun görülmeyen yazılar editörler tarafından reddedilir. Hakemlenmesi kararlaştırılan yazılar önce iki hakeme gönderilir:

- Her iki hakem de “yayımlanamaz” raporu verirse yazı yayımlanmaz.
- İki hakemden sadece birisi “yayımlanabilir” raporu verirse üçüncü bir hakemin görüşüne müracaat edilir. Gelen rapora göre son kararı Yayım Kurulu verir. (Gerekli gördüğü takdirde *KTÜİF Dergisi* Yayım Kurulu üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai karar verme yetkisine sahiptir.)
- Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
- Onaylanan makaleler, *KTÜİF Dergisi* formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- Yayım Kurulu, yazıların imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

### MAKALE YAZIM KURALLARI

#### Genel İlkeler:

- Atıflar ve notlar, sayfa altında dipnot sistemi ile verilmelidir. (Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.)
- Araştırma makalelerinin sonunda, metinde atıfta bulunulan eserlerin listesi (Kaynakça) verilmelidir.

### Kısaltmalar

<i>İbn</i>	b.
<i>Bakınız</i>	bkz.
<i>Basım yeri yok</i>	byy.
<i>Baskı</i>	bsk.
<i>Cilt</i>	c.
<i>Çeviren</i>	çev.
<i>Doğum</i>	d.
<i>Editör</i>	ed.
<i>Neşreden</i>	nşr.
<i>Ölüm</i>	ö.
<i>Sayfa</i>	s.
<i>Tahkik eden</i>	tah.
<i>Tarihsiz</i>	tsz.
<i>Varak</i>	vr.

### Referans Kuralları

#### KİTAP

**İlk geçtiği yerde:** Yazar/ların adı ve soyadı, eserin tam ismi, (varsa) tercüme edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) baskısı, basım yeri, basım evi, basım yılı, sayfa numarası.

**İkinci geçtiği yerde:** Yazar/ların soyadı, kısaltılmış eser adı, sayfa numarası.

#### Tek Yazarlı:

- İbrahim Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 95-98.

- Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), II, 28-29.

- Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II, 45-47.

- Sarıçam, *Emevî-Hâşimî*, s. 39.

#### İki Yazarlı:

- İbrahim Sarıçam – Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: 2006), s.100-102.

- Sarıçam - Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 159.

#### Üç veya Daha Çok Yazarlı:

- İrfan Dağdelen v.dğr., *Türk Kütüphaneciliğinden İzdişimler: Nail Bayraktara Armağan* (İstanbul : Büyükşehir Belediye Başkanlığı - Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı - Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2005 ), s. 25.

- İrfan Dağdelen v.dğr., *Türk Kütüphaneciliğinden*



*İzdişümler*, s. 36.

**Çeviri:**

- Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV Yayınları, 2000), s. 69.

**Kitap Bölümü:**

- Claude Cahen, "The Turks in Iran And Anatolia before the Mongol Invasions", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, (Madison: The University of Wisconsin, 1969), Vol. II, s. 661-665.

- Cahen, "The Turks in Iran And Anatolia before the Mongol Invasions", s. 671.

**MAKALE**

**İlk geçtiği yerde:** Yazar/ların adı ve soyadı, makalenin tam adı, derginin adı, (varsa) cilt numarası, (varsa) sayı numarası, basım yılı, sayfa numarası.

**İkinci geçtiği yerde:** Yazar/ların soyadı, makalenin kısaltılmış adı, sayfa numarası.

- Hanifi Şahin, "Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 5/1 (2011), s. 36-39.

- Şahin, "Şia Düşüncesinde Ezan", s. 35.

**ANSİKLOPEDİ MADDESİ**

**İlk geçtiği yerde:** Yazar/ların adı ve soyadı, maddenin tam adı (yazar sadece maddenin bir kısmını yazmışsa, madde içindeki alt-başlık), ansiklopedinin adı, (varsa) parantez içinde kısaltması, (varsa) cilt numarası, sayfa numarası.

**İkinci geçtiği yerde:** Yazar/ların soyadı, maddenin tam adı (varsa madde içindeki alt-başlık adı), sayfa numarası.

- Bekir Kütükoğlu, "Âlî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 414-16.

- Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)", *DİA*, II, 416.

- Akün, "Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)", s. 417.

**ARŞİV BELGESİ**

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.

- BOA, İ. Mes. Müh., 2079.









Zülkarneyn Kısası  
*The Story of Zulqarnain*  
Mustafa Öztürk

Kur'ân İfadelerindeki Üslûp Değişimine Kadı Beydâvî'nin Yaklaşımı  
*Approach of Kadı Beydâvî's to Stylistic Change in the Quran Expressions*  
Süleyman Gür

Hanefi Usulünde Fasid Sayılan İstidlallerden İstifade İmkânı  
*The Possibility of Beneficance from The Deducing Processes That Are Not  
Accepted in Hanafi School of Thought Jurisprudence*  
Mustafa Çil

*Ma'rife'nin Fıkhu'l-Hadîs Bölümünün Tercüme ve Tahlîli*  
*The Section Of 'Fiqh Al Hadith' in Marifa: A Translation And Analysis*  
Selim Demirci

Papanın Yanılmazlığı Doktrini ve I. Vatikan Konsili: Taraflar, Tartışmalar  
ve Ultramontanizmin Zaferi  
*Doctrine of Papal Infallibility and First Vatican Council: Parties,  
Discussions and Triumph of Ultramontanism*  
Mürsel Özalp

Mescitten Medreseye Dönüşümün Kurumsal ve Düşünsel Açından  
İncelenmesi  
*Examining from the perspective of institutional and intellectual  
transformation from the mosque to the madrassa*  
Jawad Siddiqi

Kütahya Mevlevîhânesi Postnişîni Mustafa Sâkıb Dede ve *Sefîne-i  
Nefise-i Mevleviyân* İsimli Eseri  
*Mustafa Sâkıb Dede Shaikh of Kütahya Mevlevihane and His Work  
Sefîne-i Nefise-i Mevleviyân*  
Betül Saylan

Araştırma Notu/Ibn Hazm und seine Einschätzung der christlichen  
Konfessionen im Kontext von Kitâb al-Fisal  
Mehmet Kalaycı

*Topika* Üzerine Küçük Şerh (İbn Rüşd)  
Charles E. Butterworth / Çev.: Ali Tekin

İmâmiyye Fıkhdında İmâmî Olmayan Müslümanlar  
Etan Kohlberg / Çev.: Hanifi Şahin

Kitap Değerlendirme/Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhîm el-Abdüllatîf,  
*Zavâbitu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*  
Necmi Sarı

Kitap Değerlendirme/Frances Trix, *The Sufi Journey of Baba Rexheb*  
Eyüp Öztürk

Söyleşi/Prof. Frances Trix İle Michigan Bektaşî Tekkesi Şeyhi Baba  
Recep Üzerine Söyleşi  
Eyüp Öztürk