

ilahiyat^{ilted}
tetkikleri dergisi
journal of ilahiyat researches

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



YIL / YEAR: 2018/1 | SAYI/ISSUE: 49
ERZURUM

ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi

journal of ilahiyat researches

ISSN: 2458-7508 | e-ISSN: 2602-3946

Yıl / Year: 2018/1 | Sayı / Issue: 49

Dergi Eski Adı / Previous Title:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Atatürk University Faculty of Divinity Review.
(Yayınlanan Sayılar / Numbers of Publication: Yıl / Year: 1975, Sayı / Issue: 1 - Yıl / Year: 2015, Sayı / Issue: 43)

Kapsam / Scope : İlahiyat (Dinî Araştırmalar ve İslam Araştırmaları) ve Sosyal Bilimler /
Theology (Religious Researches and Islamic Researches) and Social Sciences

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

ilahiyat tetkikleri dergisi bilimsel hakemli bir dergidir.
journal of ilahiyat researches is a peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Theology of Atatürk University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Yakutiye-Erzurum

Tel: +90 442 231 19 09 - Fax: +90 442 231 36 55

e-mail: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr

<http://dergipark.gov.tr/ilted>



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



Yayıncı | Publisher

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Ataturk University Faculty of Theology

Sahibi | Owner

Prof. Dr. Sinan ÖGE (Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY (Atatürk Üniv.)

Editör | Editor

Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniv.)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Dr. Öğr. Üyesi Reyhan KELEŞ (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Yakup KIZILKAYA (Atatürk Üniv.)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniv.)

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniv.)

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Recep Tayyip Erdoğan Üniv.)

Prof. Dr. Dosay KENJETAY (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniv.)

Prof. Dr. Mohamed Abdellatif ABDELAATI (Katar Üniv.)

Prof. Dr. Abderrazak OURKIA (Sidi Muhammed b. Abdullah Üniv.)

Doç. Dr. Raed Abu-MOUNES (Ürdün Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Reyhan KELEŞ (Atatürk Üniv.)

Dr. Öğr. Üyesi Yakup KIZILKAYA (Atatürk Üniv.)

Arş. Gör. Nurun Nisa KİLİT (Atatürk Üniv.)

Arş. Gör. Mustafa Fatih AY (Atatürk Üniv.)

Arş. Gör. Ahmet ÇAKMAK (Atatürk Üniv.)

Arş. Gör. Sıbğatullah İÇDE (Atatürk Üniv.)

Okt. Mustafa KILINÇ - (Erciyes Üniv.)

Sedi SULAN (Atatürk Üniv.)

Danışma Kurulu ve Alan Editörleri | Advisory Board and Field Editors

Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU - Marmara Üniv. (İslam Sanatları Tarihi)

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI - Sakarya Üniv. (Hadis)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN - İstanbul Üniv. (İslam Tarihi)

Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI - Sakarya Üniv. (Arap Dili ve Belegati)

Prof. Dr. Ahmet ÖGKE - Akdeniz Üniv. (Tasavvuf)

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU - Atatürk Üniv. (Mantık)

Prof. Dr. Alim YILDIZ - Cumhuriyet Üniv. (Türk İslam Edebiyatı)

Prof. Dr. Asım YAPICI - Çukurova Üniv. (Din Psikolojisi)

Prof. Dr. Fazlı POLAT - Atatürk Üniv. (Din Sosyolojisi)
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ - Marmara Üniv. (Din Musikisi)
Prof. Dr. Hasan HACAK - Marmara Üniv. (İslam Hukuku)
Prof. Dr. Hatice KERPETİN ARPAGUŞ - Marmara Üniv. (Kelam)
Prof. Dr. Kemal POLAT - Amasya Üniv. (Dinler Tarihi)
Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI - Marmara Üniv. (Kiraat)
Prof. Dr. Mevlüt UYANIK - Hitit Üniv. (İslam Felsefesi)
Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ - Marmara Üniv. (Tefsir)
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ - Marmara Üniv. (Din Eğitimi)
Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER - Akdeniz Üniv. (İslam Mezhepleri Tarihi)
Prof. Dr. Rahim ACAR - Marmara Üniv. (Din Felsefesi)
Prof. Dr. İbrahim İbrahim Abdou ELWAN - Tanta Üniv. (İslam Hukuku)
Prof. Dr. Zakaria ALZUMAILI - Gazze Üniv. (Tefsir)
Prof. Dr. Mohamed Abdellatif ABDELAATI - Katar Üniv. (Tefsir)
Doç. Dr. Kimbat KARATIŞKANNOVA - Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniv. (Tasavvuf)
Doç. Dr. Samagan MIRZAIBRAIMOV - Oş Devlet Üniv. (İslam Hukuku)
Doç. Dr. Zaylabidin ACİMAMATOV - Oş Devlet Üniv. (Din ve Sosyal Bilimler)
Doç. Dr. Timur KUZUKULOV - Oş Devlet Üniv. (Din ve Siyaset)
Doç. Dr. Abdulaziz KALBERDIEV - Oş Devlet Üniv. (Kelam)
Doç. Dr. Mahroof ATHAMBAWA - Katar Üniv. (İslam Hukuku)
Dr. Öğr. Üyesi Sultan İbrahim ALHASHMI - Katar Üniv. (İslam Hukuku)

Dil Editörleri | Language Editors

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - İstanbul Üniv. (İng.)
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU - Recep Tayyip Erdoğan Üniv. (İng.)
Prof. Dr. Salih Qadir ez-ZANKI - Katar Üniv. (Ar.)
Prof. Dr. Ali İhsan PALA - Atatürk Üniv. (Ar.)
Okt. Mustafa KILINÇ - Erciyes Üniv. (İng.)

Hakem Kurulu | Referee Board

ilahiyat tetkikleri dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.
journal of ilahiyat researches uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

ilahiyat tetkikleri dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
journal of ilahiyat researches provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Muhammet S. KARACA Rana Ajans / Erzurum
Baskı Tarihi / Publication Date: Haziran / 2018

İndeksler / Indexes

	<p>ULAKBİM TR DİZİN Başlangıç / Start Date: 31/12/2011 / Sayı 36</p>		<p>OPENAIRE Başlangıç / Start Date: 24/03/2017</p>
	<p>MLA International Bibliography - EBSCO ve ProQuest Başlangıç / Start Date: 24/01/2018</p>		<p>J-GATE: E-Journal Gateway Başlangıç / Start Date: 17/01/2018</p>
	<p>DOAJ: Directory of Open Access Journals Başlangıç / Start Date: 25/04/2018</p>		<p>ROOT INDEXING Journal Abstracting and Indexing Başlangıç / Start Date: 24/01/2018</p>
	<p>MIAR: Information Matrix for the Analysis of Journals Başlangıç / Start Date: 12/02/2018</p>		<p>CEEOL: Central and Eastern European Online Library Başlangıç / Start Date: 25/04/2018</p>
	<p>SIS: Scientific Indexing Services Başlangıç / Start Date: 07/02/2018</p>		<p>Neliti: Indonesia's Research Repository Başlangıç / Start Date: 01/01/2018</p>
	<p>CITEFACTOR Başlangıç / Start Date: 11/06/2018</p>		<p>DRJI: Directory of Research Journals Indexing Başlangıç / Start Date: 24/01/2018</p>
	<p>ESJI: Eurasian Scientific Journal Index Başlangıç / Start Date: 2013</p>		<p>CROSSREF Başlangıç / Start Date: 21/12/2017</p>
	<p>ROAD: Directory of Open Access Scholarly Resources Başlangıç / Start Date: 22/03/2017</p>		<p>SAIF: Scholar Article Impact Factor Başlangıç / Start Date: 24/01/2018</p>
	<p>ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences Başlangıç / Start Date: 20/06/2018</p>		<p>ARASTIRMAX: Scientific Publication Index Başlangıç / Start Date: 2013</p>
	<p>INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL Başlangıç / Start Date: 11/06/2018</p>		<p>WORLD CAT: Başlangıç / Start Date: 30/06/2015</p>
	<p>SOBIAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini Başlangıç / Start Date: 31/12/2011/Sayı 36</p>		<p>EZB: Elektronische Zeitschriftenbibliothek -Electronic Journals Library Başlangıç / Start Date: 24/04/2018</p>
	<p>İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database Başlangıç / Start Date: 31/12/2011/Sayı 36</p>		<p>İDEALONLINE VERİ TABANI Başlangıç / Start Date: 26/01/2018</p>

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden

Editorial

رئاسة تحرير المجلة

9-19

Sakin TAŞ

Subhî Sâlih (1926-1986): Hayatı, Eserleri ve Öne Çıkan Görüşleri

Subhî Sâlih (1926-1986): His Life, Works and Significant Views

21-47

Hasan el-Hattaf

el-Hakîkatu's-şer'îyye ve cuzûruha'l-lugaviyye bi nazari'l-mütেকellimîn: Mefhûmu'l-îmâni billâhi nemûzecen

*The Legitimate Religious Truth and Its Linguistic Roots from the Perspective of the Theologians:
The Concept of Faith in God as a Example*

49-82

Fikrullah ÇAKMAK

Kur'an'da Tevhidin İnşa Süreci

The Establishment Process of Tawhid in Qur'an

83-103

Resul ÖZTÜRK

A Contrubition from Outside to the Field of New Ilm al-Kalam: Milasli İsmail Hakki's Views

*Yeni İlm-i Kelâm'a Alan Dışı Bir Katkı:
Milaslı İsmail Hakki'nın Görüşleri*

105-130

Kamran ABDULLAYEV

Şeyh Şâmil'in Yazdirdığı ve Kendisine Gönderilen Mektuplar

The Letters Sent to and Made Written by Shaikh Shamil

131-159

Mehtap DOĞAN

İbn Sînâ Metafiziğinde Nefs-Beden Düalizmi
Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi

*A Philosophy of Mind Evaluation on Soul-Body
Dualism in Avicenna's Metaphysics*

161-184

Kevser ÖZDOĞAN

Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'den Dünyaya Gelen
Çocuklarının Sayısı ve Sırası Üzerine
Bir Değerlendirme

*An Evaluation About the Number and Order of the
Children Born from Khadija of The Prophet's*

185-206

Nuran ÇETİN

Terzi Baba'nın 'Kenzü'l-Miftâh' Adlı Eserinde Bazı
Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı

*The Approach of Terzi Baba on Some Sufi Concepts
in His Work 'Kenzu'l-Miftâh'*

207-234

Yayın İlkeleri

Publication Principles

قواعد وضوابط النشر

235-240

Düzeltilmeler

241

EDİTÖRDEN

Bitti diyoruz, ama bitmiyor. Şimdi mükemmele yaklaştık diyoruz. Olmuyor. Tekâmülün sınırı yok. Her gün yeni şeyler çıkıyor. Her gün yeni şeyleri icat ediyoruz. Her yeni sayı, bir öncekinden daha mükemmeli için bir uğraşın arenası gibi.

49. sayının altı aylık yoğun uğraşı, nihayete erdi. Sekreteryaya, editöryaya, yazarlar, hakemler, makaleler derken sonuna geldik. Ve nihayet dergiyi, hem basılı hem online olarak takdirlerinize sunduk.

Önce Dergipark'taki uğraşlarımızdan söz edelim. Dergipark'ta şekli açıdan hemen hemen bütün hususlar tamamlandı; yeniler eklendi. Örneğin Editör Kurulunu geliştirdik. Yayın Kurulumuza Türkiye dışından bilim insanlarını kattık. Danışma Kurulu ve Alan Editörleri kısmını hem şeklen hem içerik olarak güncelledik. Alan editörlerimize Ortadoğudan ve Ortaasya'dan bilim insanlarını da ekleyerek daha da zenginleştirdik. Arapça ve İngilizce dil editörlerimizin sayısını artırdık. Batıdan bilim insanlarını bundan sonraki sayılarımızda ekibimize katmayı planlıyoruz.

2018 yılından itibaren DİMER tarafından dipnot ve kaynakçada Chicago sisteminin İSAM / DİA kurallarıyla eklektik bir sistem haline getirildiği İSNAD Atıf Sistemi'ni kullanmaya başladık. Kuşkusuz bu sisteme geçiş, gerek basılı gerekse internet sitemizde bir kısım değişiklikler yapmamızı gerektirdi. Bu konuda makale gönderen akademisyenlerden kaynaklanan bazı sıkıntılarımız oldu. Bu sıkıntıları tekrar yaşamak istemiyoruz. Alışkanlıklarımızdan ne zaman vazgeçeceğiz? Şu Batı standartlarına ne zaman ulaşacağız? Her derginin kendisine ait bir yayın ilkeleri, bir makale yazım kuralları yok mudur? Yazan kafasına göre, kendi icat ettiği atıf sistemine göre yazıyor ve gönderiyor. İşin garip tarafı Dergipark üzerinden "makale gönder" kısmında "namus ve şerefim üzerine doğru söylüyorum" butonlarından biri olan makaleyi İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun bir şekilde hazırladım butonu var. Bu iş yapılmamasına rağmen hangi mantıkla "hazırladım" diye beyan edilir ki! Bu konuda sıkıntıları gidermek için bir dizi çalışma yapmak durumunda kaldık. Yazar rehberi kısmını yeniden güncelledik. Makale yazım kurallarını İSNAD Atıf Sistemi'ne uyarladık. Bununla da kalmadık; şablonlar diye bir buton oluşturduk. Burada yazarlara ve hatta hakemlere kolaylık olsun diye makale şablonumuzu tanıtan bir powerpoint belgesini; makale yazım kurallarını anlatan powerpoint belgesini ve makalenin bir word şablonunu buraya yükledik. Yetmedi. Örnek Makale adıyla bir buton oluşturduk. Burada dergimizin yazım kurallarını pratik olarak gösteren Türkçe, İngilizce ve Arapça örnek makale hazırladık. Bilmiyorum ki başka ne yapalım!

Dergipark'taki sitemizde Yazarlar butonu oluşturduk. 1975 yılından bu yana dergimizde yazı yazan tüm yazarlarımızın listesini ekledik. Her bir yazarın alanını,

dergide kaç tane makale yazdığımızı gösterdik. Her bir makalenin pdf'sine doğrudan ulaşacak şekilde link verdik.

Dergimizin tanıtımını gerçekleştirmek için Facebook yanında Instagram ve Twitter hesapları açtık. Buradan her bir faaliyetimizi yazar ve okuyucularımıza anında haber verebiliyoruz.

Bir önceki sayımızda birkaç indeks, database ve platformlarda tarandığımızı ifade etmiştik. Bu altı aylık süre içerisinde arkadaşlarımızla yoğun bir uğraş içine girerek otuzu aşkın indekse müracaatlarımızı yaptık. Impact factor (Uluslararası akademik dergi analizlerini yapan sitelerde derginin etki faktörü) 4.5 puanda iken bu aşamada uluslararası arenada saygın indeks ve databaselerden olan MLA (Modern Language Association Database), DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERICPlus'ta (European Reference index for humanities and social sciences) taranmaya başladıktan sonra etki faktörümüz 6.5 puana yükseldi. (Bkz. <http://miar.ub.edu/issn/2458-7508>) Böylece İlahiyat Fakülteleri dergileri arasında dördüncü sırayı almış olduk. Bunların yanında Index Islamic, EBSCO, ATLA, ESCI, SCOPUS gibi önemli indekslere de başvurularımızı yaptık; sonuçlarını bekliyoruz. Şimdiye kadar tarandığımız ulusal ve uluslararası indeks, platform ve etki faktörü değerlendirme kuruluşları 21'e ulaştı: TR-DİZİN, MLA, DOAJ, ESJI, ROAD, ERICPlus, MIAR, SIS, OpenAIRE, J-Gate, RI, CEEOL, Neliti, DRJI, BASE, CrossRef, EUROPUB, Scholar Impact, Google Scholar, EZB, WorldCart, ISAM, Sobiad, Arastirmax, İdealonline. Yukarıda müracaat ettiğimiz saygın indekslerde (EBSCO, ATLA, ESCI, SCOPUS vb.) taranmaya başladığımızda ulusal hakemli dergiden uluslararası hakemli dergi formatına kavuşmuş olacağımızı hatırlatalım.

Yayın kurulu ve editorya olarak biz, inanamayacağınız düzeyde bir çabanın içerisindeyiz. Ancak yazarlarımızdan da dergimize orijinal ve kaliteli makaleleriyle katkı yapmalarını bekliyoruz. Hakemlerimizden de işlerini daha bir ciddiye almalarını arzuluyoruz.

Bu sayımızda editoryanın seçtiği bir makaleyi İngilizceye çevirerek yayınladık. Bundan sonraki sayılarda yazarlarımızdan gelen makalelerden ikisini seçerek İngilizceye çevirip yayınlamayı düşünüyoruz.

Bu sayımıza 14 makale başvuru yaptı. Bu makalelerden hakem süreci tamamlanan ve yayımlanması onaylanan 8 makalemiz bulunmaktadır ki hepsi araştırma makalesidir. Dört makale hakem raporları neticesinde iki makale de editörya ekibi tarafından yayına uygun bulunmadı ve reddedildi. Şimdi yayımlanan makaleleri kısaca verelim.

Birinci makalemiz, Sakin Taş'ın kaleme aldığı "Subhî Salih (1926-1986): Hayatı, Eserleri ve Öne Çıkan Görüşleri" adlı çalışmadır. Yazar, Arap Dili ve Tefsir alanında yetkin olan Subhî Salih'i tanıtip öne çıkan görüşlerini ele alacaktır.

İkinci makalemiz, Hasan el-Hattaf'a ait olan "el-Hakikatü's-şer'iyye ve cüzuru-ha'l-luğaviyye bi nazari'l-mütekellim: Mefhûmu'l-îmân bi'llah nemuzecen" adlı çalışmadır. Yazar, makalesinde Kelam âlimlerine göre şer'i hakikat kavramını ve bunun dilsel kökenini el-Îmân bi'llah özelinde değerlendirmeye tabi tutacaktır.

Üçüncü makalemiz, Fikrullah Çakmak'ın yazdığı "Kur'anda Tevhid'in İnşası" adlı çalışmadır. Müellif, makalesinde ilk muhataplar için tevhid inşasının gelişim sürecini irdelemektedir.

Dördüncü makalemiz, Resul Öztürk'e aittir: "A Contrubition from Outside to the Field of New Ilm al-Kalam: Milasli Ismail Hakkî's Views". Yazar, Kelam disiplininde bir akademisyen ve bilgin olmayan, doktor olan Milaslı İsmail Hakkî'nin 19. yüzyılda Kelam ilminde ortaya çıkan Yeni İlm-i Kelam alanına yaptığı katkıları incelemektedir.

Beşinci makalemiz, Kamran Abdullayev'in telif ettiği "Şeyh Şamil'in Yazdırdığı ve Kendisine Gönderilen Mektuplar" adlı çalışmasıdır. Yazar, gerek Şeyh Şamil'e gönderilen gerekse kendisinin gönderdiği mektupları tanıtmakta ve değerlendirmektedir.

Altıncı makalemiz, Mehtap Doğan'a ait olan "İbn Sina Metafizikinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi" adlı çalışmadır. Müellif, nefis-beden düalizmini İbn Sina metafiziği özelinde zihin felsefesi açısından değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Yedinci makalemiz, Kevser Özdoğan'ın "Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'den Dünyaya Gelen Çocuklarının Sayısı ve Sırası Üzerine Bir Değerlendirme" isimli çalışmasıdır. Araştırmacı, ihtilafli bir konu olan Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'den olma çocuklarının sayısını ve sırasını incelemektedir.

Sekizinci ve son makalemiz ise Nuran Çetin'in yazdığı "Terzi Baba'nın 'Kenzü'l-Miftah' Adlı Eserinde Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı" adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada da Terzi Baba'nın ilgili eserinde bazı tasavvufî kavramlara yaklaşımı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Okuyucuların takdirlerine çalışmalarını arz ediyoruz. 50. sayımız için olgun, dolgun, kaliteli, orijinal ve özgün makalelerinizi bekliyoruz. Katkı yapan tüm editörya ekibime, işi ciddiye alan hakemlerimize, eserleriyle katkıda bulunan yazarlarımıza ve dergiyi takip eden okurlarımıza şükranlarımızı arz ediyoruz.

Uluslararası hakemli dergi olarak sahneye çıkmayı umduğumuz 50. sayımızda buluşmak üzere...

Prof. Dr. Ömer KARA

EDITORIAL

We think it has finished, however it never does. We think we almost made it perfect, yet it isn't. There are no limits for development. There are new advancements every day. Every single day, we invent something new. Each new issue is like an arena for the efforts to make a more advanced issue than the previous one.

The vigorous efforts for the 49th issue have finally come to an end. Working with secretarial, editorial, reviewers, articles and so on, we have completed the work. And consequently we have submitted our journal both in published and in online versions.

Let's first talk about our efforts in Dergipark. Almost all details have been completed in terms of our journal's form, and changes have been made. For instance, we developed the Editorial Board. We have added scientists to our publication board from other countries. We have updated the Advisory Board and Field Editors parts both in form and in content. We have enriched the Field Editors part by adding scientist from Middle East and from Central Asia. We have increased the number of our language editors for Arabic and for English. We are planning to incorporate with scientists from Western world in the upcoming issues.

Since 2018 we have started to use ISNAD Reference System, in which Chicago style has been made an eclectic system along with ISAM / DIA rules in footnotes and in bibliography by DIMER. Doubtlessly, switching into this system made it necessary for us to make a number of changes both in the published version and in the website of our journal. At this point, we had some problems arising from the academicians who sent their articles. When will we give up our old habits? When will we catch up with the Western standards? Is not it true that every journal has its own publication principles and rules for writing articles? Some writers have their own way and they use the reference system invented by themselves. Ironically, there is a button saying I prepared the article in accordance with ISNAD Reference System which is one of the buttons that say "I swear on my honor and on my life that I am telling the truth" in the "send article" part on Dergipark. Although it has not been made, for what purpose one states "I prepared"! In order to overcome the problems about this, we had to do a range of studies. We updated the author guide part again. We adapted the article writing rules to ISNAD Reference System. Not only that, we formed a button called templates. With the aim of providing convenience for authors and even for the reviewers, we uploaded a PowerPoint document presenting our article template, a PowerPoint document showing the article writing rules and a Word template of the article there. That was not enough. We formed a button with the name of Sample

Article. Here we prepared sample articles which practically show the writing rules of our journal in Turkish, English and Arabic. I do not know what else we could do!

We formed the Authors button in our website on Dergipark. We added the list of our authors who wrote articles for our journal starting from 1975. We showed each author's field and how many articles they wrote for our journal. We shared links directly accessing the pdf forms of each article.

For realizing the advertisement of the journal we opened accounts on Instagram and on Twitter as well as Facebook. We can inform our authors and readers about each activity from these accounts.

In the previous issue, we had stated that our journal is browsed in a number of indexes, databases and platforms. Within the last six months' time our team has applied, with hard efforts, to more than thirty indexes. While previously our impact factor (the impact factor of a journal on the websites which analyze the international academic journals) was 4.5, at this stage after our journal started to have been published in MLA (Modern Language Association Database), DOAJ (Directory of Open Access Journals), and ERICPlus (European Reference index for humanities and social sciences), which are of the prestigious indexes and databases in international arena, our journal's impact factor went up to 6.5. (See. <http://miar.ub.edu/issn/2458-7508>) By this, we have had the fourth rank among the journals of Faculties of Theology. Along with them we applied to remarkable indexes such as Index Islamic, EBSCO, ATLA, ESCI, SCOPUS and we are waiting for the results. The number of international indexes, platforms and impact factor evaluation associations reached up to 21: TR-DİZİN, MLA, DOAJ, ESJI, ROAD, ERICPlus, MIAR, SIS, OpenAIRE, J-Gate, RI, CEEOL, Neliti, DRJI, BASE, CrossRef, EUROPUB, Scholar Impact, Google Scholar, EZB, WorldCart, ISAM, Sobiad, Arastirmax, İdealonline. It should be noted that when our journal starts to be browsed in the abovementioned prestigious indexes we have applied to (EBSCO, ATLA, ESCI, SCOPUS etc.), we will have reached to the form of an international refereed journal instead of a national refereed journal.

We, as the publication board and the editorial board, are in an unbelievable overexertion. However, we expect authors to contribute in our journal with their original and quality articles. We hope our peer-reviewers to take their work more seriously.

We published an article chosen by the editorial board after translating it into English. In the next issues, we are thinking about publishing two articles sent by the authors after translating them into English in each issue.

The number of articles which applied for this issue was 14. Of these articles, 8 articles completed the peer-review process and were confirmed to be published all of which are research articles. 4 of the 14 articles were not approved as a result of the peer-reviewers' reports and two of them were not approved by the editorial board, so they were rejected. Now let's shortly give the articles published in this issue:

The first article was written by Sakin Taş, called "Subhî Salih (1926-1986): His Life, Works and Significant Views". The author will introduce Subhi Salih, who is competent in Arabic Language and Tafsir, and will discuss his significant views.

The second article belongs to Hasan el-Hattaf with the name "el-Haқиqat ash-shariyya wa cuzuruh al-lughaviyyah bi nazar el-mutekellim: Mefhum ul-iman billah nemuzecen". The author will evaluate the shari haқиqat (ecclesiastical truth) and its linguistic roots according to scholars of Kalam in his article.

The third article is the work written by Fikrullah Çakmak called: "The Establishment Process of Tawhid in Qur'an". The author examines the development process of establishment of Tawhid for the first interlocutors.

The fourth article belongs to Resul Öztürk: "A Contrubition from Outside to the Field of New Ilm al-Kalam: Milasli Ismail Hakki's Views". The author investigates the contributions of Milaslı İsmail Hakkı, who is not an academician or a scholar in Kalam discipline but a medical doctor, to the field of The New Ilm al-Kalam, which came into existence in the study of Kalam during the 19th century.

The fifth article is a study written by Kamran Abdullayev called "The Letters Sent to and Made Written by Shaikh Shamil". The author presents and evaluates letters either sent to Shaikh Shamil or sent by him.

The sixth article belongs to Mehtap Doğan, its name is "A Philosophy of Mind Evaluation on Soul-Body Dualism in Avicenna's Metaphysics". The author evaluates the soul-body dualism in terms of philosophy of mind specific to Avicenna's Metaphysics.

The seventh article is Kevser Özdoğan's study called "An Evaluation about the Number and Order of The Prophet's Children Born by Khadija". The researcher, examines the number and order of the Prophet's children by born Khadija, which is a controversial subject.

Eighth and the last article was written by Nuran Çetin with the name "The Approach of Terzi Baba on Some Sufi Concepts in His Work "Kenzu'l-Miftâh". In this study, the author tries to put forward Terzi Baba's approach towards some Sufi concepts in his mentioned work.

We present the works to the readers by leaving the works to their discretion. We will be waiting for matured, sufficient, quality, original and genuine articles of yours for the 50th issue. I present our deepest gratitude to our contributing editorial board, to the peer-reviewers who take their work seriously, to the authors who contribute with their works and to the readers who follow the journal.

See you in the 50th issue, which we hope to publish as an international refereed journal...

Prof. Dr. Ömer KARA

كلما أردنا أن نقول انتهى؛ لم ينته. والان يمكن أن نقول اقتربنا من الكمال؛ ولكن لا يكون، لأن الكمال ليس له حد؛ فكل يوم يظهر شيء جديد وكل يوم نخترع شيئاً جديداً، ولكل عدد جديد نحتاج إلى بذل جهد مضاعف لإخراجه بأفضل وأكمل مما سبقه.

بذلنا جهد ستة أشهر متواصلة من أجل إتمام العدد التاسع والأربعين، ووصلنا إلى النهاية بسعي من السكرتارية ورئاسة التحرير و الكتاب والمحكمين، ووضعنا المجلة في نسختها الورقية والإلكترونية بين يديكم.

أولاً أتقدم لكم بكلمة تلخص جهدنا في Dergipark بالنسبة للشروط المطلوبة التي يجب توفرها لموقع Dergipark سعينا لتحقيقها قدر المستطاع، وقمنا بإضافة ما هو جديد، فمثلاً طورنا رئاسة التحرير، وقمنا بإدخال الباحثين من خارج تركيا إلى هيئة النشر، وقمنا بتحديث هيئة الاستشارة ورئاسة التحرير على الصعيد الشكلي والفعلي معاً، ومن أجل رفع سوية المجلة سوف يتم إضافة الباحثين من منطقتي الشرق الأوسط وآسيا الوسطى إلى رئاسة التحرير، وقمنا بزيادة عدد الأعضاء من أصحاب اللغتين العربية والتركية، ونخطط لإضافة الباحثين من العلماء الغربيين.

وابتداءً من عام 2018 تم اتباع القواعد المتبعة في DİMER للحواشي والمصادر والمراجع والتي تطبق قواعد Chicago والتي هي موافقة للقواعد المتبعة في كل من İSAM و DİA والتي تم توحيدها وفق نظام اسمه İSNAD وبلا شك من أجل تطبيق هذه القواعد لا بد من إجراء التغييرات اللازمة سواء عبر المجلة المطبوعة أو المجلة الإلكترونية، وبناء على عدم اتباع هذه القواعد واجهنا بعض المشكلات في المقالات المرسله من قبل الباحثين، وبلا أدنى شبهة لا نود مواجهة مثل هذه المشكلات مرة ثانية، ونرجوا من الكتاب المساعدة على الارتقاء للوصول إلى كتابات وفق القواعد المتبعة بلا اخلال ونحتاج إلى مزيد من بذل جهدكم للوصول إلى النظام العالمي في كتابة المقالات، وليس اتباع القواعد المتبعة لكل كاتب في مدينته أو بلده، ومن أجل الانتهاء من هذه المشكلات أصبحنا مضطرين لاتباع أنظمة خاصة في ذلك، وقمنا بتحديث دليل الكتاب، وقمنا بتحميل نموذج لمقالة تم اتباع قواعد İSNAD أثناء تنظيمها لتسهيل على الكتاب تنظيم مقالاتهم، وكذلك قمنا بتحميل ملف بوربوينت فيه قواعد الكتابة التي يجب اتباعها، وقمنا بتسمية رابط نموذج المقالة عبر نظام مجلتنا بـ Örnek Makale، وإن النماذج المحملة للمقالات بصيغة ورد كانت باللغات الثلاث التركية والانجليزية والعربية، هذا جهدنا لتسهيل عملكم وما تبقى نأمله من كتابنا للوصول إلى مبتغانا جميعاً.

وقمنا بإضافة رابط الكتاب إلى نظام Dergipark وقمنا بتحميل كافة أسماء الكتاب الذين قاموا بالنشر في مجلتنا منذ عام 1975 وقمنا بكتابة اختصاص كل من الكتاب وعدد المقالات التي قاموا بنشرها عبر مجلتنا، وقمنا بتحميل رابط يوصلك إلى مقالاتهم بالصيغة الإلكترونية لكل من الكتاب.

ومن أجل التعرف على مجلتنا قمنا بافتتاح حسابات عبر مواقع التواصل الاجتماعي مثل الفيسبوك وتويتر وانستغرام و هذه الحسابات يمكن الاطلاع على كافة أخبار المجلة من قبل الكتاب والقراء معا.

في العدد السابق أشرنا إلى أنه تم البحث عنا في العديد من الفهارس وقواعد البيانات والمنصات. وفي مدة الستة أشهر هذه قمنا بعمل مكثف مع أصدقائنا وذلك لمراجعة ما يزيد عن ثلاثين فهرسًا. وبعد أن كان تقييم العامل المؤثر Impact factor (العامل المؤثر للمجلة في مواقع الإنترنت التي تقوم بتحليل المجالات الأكاديمية الدولية) للمجلة 4.5 درجة فإن العامل المؤثر لمجنتنا ارتفع ليصل إلى 6.5 درجة، وذلك بعد أن تم البحث في MLA (Modern Language Association Database)

و DOAJ (Directory of Open Access Journals)

و ERICPlus (European Reference index for humanities and social sciences)

أنظر : <http://miar.ub.edu/issn/2458-7508>

وهي قواعد بيانات وفهارس معتبرة في الساحة الدولية. وبذلك فقد حازت مجلتنا المرتبة الرابعة بين مجلات كليات الإلهيات. وبجانب ذلك فقد قمنا أيضًا بتقديم طلب المراجعة إلى فهارس مهمة مثل Index Islamic و EBSCO و ATLA و ESCI و SCOPUS ونحن بانتظار النتائج. وإلى الآن فقد وصل عدد محركات البحث التي نُحِث فيها عنا لدى مؤسسات تقييم عامل التأثير والمنصات والفهارس المحلية والعالمية إلى 21 وهي: TR-DİZİN, MLA, DOAJ, ESJI, ROAD, ERICPlus, MIAR, SIS, OpenAIRE, J-Gate, RI, CEEOL, Neliti, DRJI, BASE, CrossRef, EUROPUB, Scholar Impact, Google Scholar, EZB, WorldCart, ISAM, Sobiad, Arastirmax, Ideonline.

في الفهارس التي تقدمنا إليها بطلب المراجعة والمشار إليها في الأعلى مثل: (EBSCO, ATLA, ESCI, SCOPUS) نُحِب أن نذكر بأننا عندما يتم البحث عنا سنصل من درجة المجلة المحلية المحكمة إلى درجة المجلة العالمية المحكمة.

وبصفتنا مؤسسو ومشرفو التحرير فإننا نخبركم بأننا في وضعية لا تُصَدَّق؛ ولكننا في الوقت نفسه ننتظر من كُتَّابنا الدعم لمجنتنا بمقالات أصيلة وقيمة، ونرجو كذلك من محكمينا أن يأخذوا الأعمال على محمل الجد أكثر.

قد ترجمنا مقالة اختارتها لجنة التحرير إلى اللغة الإنجليزية لنشرها في هذا العدد. ونفكر في اختيار اثنين من البحوث المرسله من مؤلفينا ونشرهما باللغة الإنجليزية في الأعداد الآتية.

قدم الطلب أربع عشرة مقالة إلى هذا العدد من مجلتنا. من بين هذه المقالات ثمانية مقالات قد حاز بالقبول للنشر بعد أن تم تحكيمها وهذه المقالات كلها مقال بحثي. لم تنل المقالات الأربع منها قبول النشر نتيجة تقارير المحكمين واثنان منها لم يُقبل من قبل لجنة التحرير. والآن نذكر المقالات المنشورة باختصار.

المقالة الأولى لساكن طاش بعنوان "حياة صبحي الصالح ومؤلفاته وآراؤه المتميزة" يعرف الباحث فيها صبحي الصالح ذو الكفاءة في مجال التفسير واللغة العربية ويتناول آراءه المتميزة.

المقالة الثانية لحسن الخطاف بعنوان "الحقيقة الشرعية وجذورها اللغوية بنظر المتكلمين مفهوم الإيمان بالله نموذجاً" تناول الباحث مفهوم الحقيقة الشرعية وجذورها اللغوية بنظر المتكلمين في موضوع الإيمان بالله خاصة.

المقالة الثالثة لفكرالله شاقماق بعنوان "إنشاء التوحيد في القرآن" تناول الباحث في مقاله هذه فترة تطور إنشاء التوحيد بالنسبة للمخاطبين الأوائل.

المقالة الرابعة لرسول أوزتورك، بعنوان: "إسهامات في علم الكلام الجديد من خارج الاختصاص، آراء إبراهيم حقي الميلاسي نموذجاً"، يبحث الكاتب في مقاله هذه إسهام إبراهيم حقي الميلاسي، في علم الكلام الجديد الذي ظهر في القرن التاسع عشر في ميدان علم الكلام، مع العلم أنه مختص في الطب وليس من متخصصي هذا المجال.

المقالة الخامسة لكرمان عبد الأيف بعنوان: "الرسائل التي أملاها الشيخ شامل والرسائل التي أرسلت إليه" يوضح فيها الكاتب الرسائل التي أرسلت إليه والرسائل التي أملاها وقيمهها.

المقالة السادسة لمهتاب دوغان، بعنوان: "تقييم فكري لثنائية الجسم والبدن في ميتافيزيقا ابن سينا" وهي تقييم فكري لنظرية ابن سينا.

المقالة السابعة لكوتر أوزدوغان، بعنوان: "تقييم لعدد وترتيب أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم من خديجة رضي الله عنها".

المقالة الثامنة والأخيرة لنوران شاتين، بعنوان: "رؤية ترزي بابا في الاصطلاحات الصوفية في كتابه كنز المفتاح" وهي محاولة لتوضيح رؤية المؤلف فيما يتعلق بالمصطلحات الصوفية.

نعرض هذه المقالات للقراء ونتنظر أبحاثكم القيمة ومقالاتكم المفيدة، ونشكر أعضاء لجنة تحرير المجلة ومحكميها والكتاب الذين شاركوا بمقالاتهم في مجلتنا، كما ونشكر قراءنا الأعزاء الذين يتابعون مجلتنا.

على أمل اللقاء بكم في العدد الخمسين الذي نأمل أن نرتقي به إلى سوية المجلات العالمية.

أ.د. عمر قرا

Subhî Sâlih (1926-1986): Hayatı, Eserleri ve Öne Çıkan Görüşleri

Subhî Sâlih (1926-1986): His Life, Works and Significant Views

Sakin TAŞ

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Res. Assist., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir.
Sakarya, Turkey.
sakintas@sakarya.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-1301-9491

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 7 Şubat / February 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Mayıs / May 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: [10.29288/ilted.391348](https://doi.org/10.29288/ilted.391348)

Atıf / Citation: Taş, Sakin. "Subhî Sâlih (1926-1986): Hayatı, Eserleri ve Öne Çıkan Görüşleri / Subhî Sâlih (1926-1986): His Life, Works and Significant Views". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 49 (Haziran/June 2018/1): 21-47. doi: [10.29288/ilted.391348](https://doi.org/10.29288/ilted.391348)

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Bu yazı son asrın önemli âlimlerinden Subhî Sâlih'in (1926-1986) hayatını, ilmi kişiliğini, eserlerini ve öne çıkan görüşlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Lübnan doğumlu olan Sâlih, ortaya koyduğu çalışmalarla son dönem İslam düşüncesi içerisinde kendisine önemli bir yer edinmiştir. Arap dünyasında oldukça tanınmış olmasına rağmen ülkemizde hakkında kapsamlı çalışmalar bulunmamaktadır. Bu makalede, onun eğitim-öğretim hayatı, telif ettiği eserler ve öne çıkan görüşlerinden bahsedilmiştir. Yazara ait ulaşılabildiğimiz ilmi eser ve makalelerin muhtevası hakkında kısa bilgiler verilip adı geçen çalışmaların özelliklerine dair gerekli bilgiler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Subhî Sâlih, Ulûmu'l-Kur'an, Fıkıh, Arap Dili.*

Abstract

This article aims to discourse the life of Shaykh Subhi Sâlih (1926-1986) who is one of the most important scholars and his academic personality and his works. Sâlih, who was born in Lebanon, has gained special place with his works in the last period of Islamic thought. Although he is quite well-known in the Arab world, there are no independent studies in our country. In this study, his educational and academic life, his books and prominent opinions are mentioned. Also by giving a brief description of the contents of his books and articles which are reached, the necessary information about the characteristics of the mentioned studies is presented.

Keywords: *Tafsir, Subhî Sâlih, Ulum al-Qur'an, Fiqh, Arabic Language.*

Extended Summary

Subhi Salih (1926-1986), who grew up in Lebanon, is one of the most important scholars of the 20th century. He firstly studied seven years in Ezher University and other Cairo Universities and than four years in Sorbonne University. After that, he gave lectures in different universities at Lebanon for thirty two years.

He had a very active life and there are many works about hadith, Qur'anic science, fiqh, philosophy of religion, Islamic institutions, political and social system. Beside studies about Islam and human civilizations, there are also dozens of researches and papers concerning suggestions for the dilemmas that Islam faces in the contemporary era. Many of his Islamic, literary and scientific researches were published in both French and Arabic language at the encyclopedia and academic journals. His work named *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*, *Mebâhis fi ulûmi'l-Hadîs ve Mustalahihî* and *Fikhu'l-luğa* are still being used as textbooks at many Arab universities. Moreover, the effects of Salih on the Islamic world, like his understanding of fiqh and language, his effect of the Qur'anic approach on the view of Islamic science, his tajdid (Novation) thoughts and answers to current problems were discussed at an international meeting called *Meâlimü't-tecdid fi fikriş-şehid ed-duktûr Subhî es-Sâlih* on 3-4 November 2006 in Beirut.

Salih's works were translated into various languages during his lifetime. Salih tries to save the Islamic thought from inertia. Their books are not collections of repetitions of the previous ones, but those are works that offer a suggestion and try to comprehend the period without leaving the essence of Islam.

Due to Salih's solutions to 20th century problems, an institution named "el-Munazzametü'l-'Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-'Ulûm (Arab Science, Culture and Education Organization)" award the prize, called "Et-Tefkîrû'l-İtihadî fi'l-İslâm (İjtihadi Thinking in Islam)", to Salih in

* Bu makale yazarın "Ulûmu'l-Kur'an Açısından Subhî es-Sâlih'in "Mebâhis" Adlı Eseri" başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

situation in the civil war at Lebanon. As a matter of fact, Sâlih was assassinated on 7 October 1986 while the civil war was going on and died after the incident.

Sâlih has a work in almost every branch of Islamic sciences. For this reason, we will limit the article to his views of the Qur'anic sciences. Lebanon has exposed to civil wars and occupation of foreign states several times. Due to the political instability of the state and dozens of sectarian divisions, Salih has always emphasized an alliance within Lebanon. In this sense, Sâlih has carried out a violent war against sectarianism and class-based separation.

He also wanted to see the Palestinian problem as the main problem of the Muslims during the time he lived. For this purpose, he have done many studies and researches, lectured for the independence of Palestine, he discussed the causes of the distress and expressed his thoughts on this issue.

One of the main considerations that shaping Sâlih's thought is his emphasis on liberty in all its aspects. It is based on respect that people appreciate each other's opinions.

Sâlih is a scholar who emphasizes in every setting that Islamic thought is in need of a tajdid. He wants to see 20th as an ijihad century. Stopping the ijihad certainly immobilize the Islamic thought. Firstly, places where recession, backwardness and inertia should be determined. After that, ijihad should be carried out without losing time. He also asked that the scholars be adept to the age and be aware of the culture and ideas of their time.

One of the most important characteristics of Salih is his literary personality. This feature can be easily seen in all his works. According to him, the Arabic language is the only element in the transfer of cultural heritage and the unity of the Arabs. As a matter of fact, Fikhu'l-Luga is one of the important sources in this area and this work can be seen as a step in the name of strengthening loyalty to Islam, not forgetting the past of the Arabs.

Salih's general views on Qur'anic scholarship are below:

He distinguishes revelation from inspiration, intuition, and unconsciousness. He also strongly criticizes the intellectuals of this period that trying to explain the revelations with such words. According to him, revelation is the lofty dialogue between two persons: The person who speaks, commands and gives (Allah) and second person who takes orders and fulfills them. Muhammad distinguishes revelation from inspiration that he receive from Allah precisely.

The verses of the Qur'an are divided into two parts: those related to the cause of the Nuzul (revelation) and the others not related to it. Verses that deal with the prophets of the previous ummah inform the unseen news of the future, the doomsday or describe heaven or hell within the scope of those not related to cause of the Nuzul. These kinds of verses, which are quite numerous, have not come down to a question as an answer or due to an issue. Allah has sent down these verses to guide people to the right direction and has placed them in siyaq-sibaq.

Sâlih classifies the verses that came down in Mecca or Medina as triplets, beginning (first), intermediate (middle), and last period (final). He thinks that the main center of the seeds of doubt, which Orientalists are trying to instill into the Muslims, is the problem of around the Macci-Madani verses.

GİRİŞ

Subhî Sâlih, son dönem Lübnan'ının önde gelen çok yönlü bir âlimidir. Gerek İslamî ilimler gerekse diğer sosyal ilimler sahasında yetkinliği bulunan Sâlih, özellikle Arap dünyasında aksiyoner kişiliğiyle de önemli bir yer edinmiştir. Lübnan'da mezhepsel ve sınıfsal ayrılığı bertaraf etmeye ve iç savaşın sona erdirilmesine yönelik aktif görevler üstlenmiş bir bilginidir.

Kendisi henüz hayatıyken dört önemli eseri Türkçeye tercüme edilmesinden ülkemizde oldukça tanınan Sâlih hakkında onu kuşatan bir çalışma yapılmamıştır. Bu alandaki eksikliği bir nebze gidermek bu makalenin asıl gayesidir. Bu sebeple Sâlih'in hayatı, eğitim-öğretim tecrübesi, ilmî kişiliği, telif ettiği eserler ana hatlarıyla konu edilecek ve öne çıkan temel görüşleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. HAYATI

1.1. Doğumu ve Nesebi

Subhî Sâlih, 1926 yılında Lübnan sınırları içinde yer alan Trâbluşşam'da¹ doğdu.² Tam adı, Subhî b. İbrahim Mustafa es-Sâlih'tir.

Türk olduğu da söylenen³ Sâlih'in ailevi kökleri Yemen'deki ilk Arap kabilelerine kadar uzanır. Sâlih ailesinin çok geniş bir ailevi köke sahip olduğu ve bu ailenin bazı kollarında kürt kökenlilerin de olduğu söylenmiştir. Aile, Mısır, Filistin, Ürdün, Lübnan, Irak ve Suriye gibi geniş bir coğrafyaya yayılmış ve ailenin aslen Arap olanlarından bir kısmı Fas'a da yerleşmişlerdir.⁴ Hristiyan ve Müslüman mensupları bulunan Salih ailesinin, İslam'ı benimseyen soyundan gelen⁵ Sâlih, inançlı ve temiz bir çevrede yetişmiş, küçüklüğünden itibaren âlimlerin meclislerinde bulunmuştur. O, ilim ve fazilet sahibi bir aileye mensuptur.⁶ Kardeşi Şeyh Nâsır, Lübnan Sünnî Şer'i Mahkemesi ve Mîna'da (Trâbluşşam) bulunan Cemiyetu Mekârimi'l-Ahlâki'l-İslâmiyye'nin başkanlığını yapmış; yine kardeşi olduğu söylenen Taha Sâbuncî ise Kuzey Lübnan Müftülüğünde bulunmuştur.⁷

1 Libya'nın başkentinin ismi de *Trâblus*'dür. Osmanlı sınırlarında *Trâblus* ismini taşıyan iki şehir olduğundan Şam bölgesindekine *Trâblus-ı Şam*, Kuzey Afrika'dakine ise *Trâblus-ı Garp* denilmiştir. Bu konuda bk. Enver Çakar, "XVII. Yüzyılın Ortalarında Trablusşam Şehrinin Sosyal ve İktisadi Durumu", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 22/35 (2004): 46.

2 Muhammed Hayr Ramadan Yusuf, *Tetimmetu'l-a'lâm li'z-Zirikli*, 2. Baskı (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2002), 241; Ahmed el-'Alâvene, *Zeylül-a'lâm kâmûs terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'arab ve'l-musta'ribin ve'l-mus-teşrikîn* (Cidde: Dâru'l-Minâre, 1998), 103; Subhî Sâlih "et-Ta'rif bi'd-duktûr Subhî es-Sâlih", *Mecelletü'l-Arabiyye li's-Sekâfe* VI/11 (1986): 107.

3 Nizâr Abâza - M. Riyâz el-Mâlih, *İtmâmu'l-a'lâm zeyl li kitâbi'l-a'lâm li Hayriiddin ez-Zirikli* (Beirut: Dâru Sâdir, 1999), 129; Darbuna, Mu'âz el-Hatib, "el-Allâme eş-şehid Subhî es-Sâlih", erişim: 20 Nisan 2018, <http://www.darbuna.net/blog/2007/04/02/العلامة-الشهيد-الدكتور-صبيح-الصالح/>.

4 Bu konuda bk. Yabeyrouth, "Âli Sâlih", erişim: 20 Nisan 2018, <https://www.yabeyrouth.com/7927-ال-صالح>.

5 Aynı soydan gelen Müslüman ve Hristiyan önemli bazı şahsiyetler için bk. Yabeyrouth, "Âli Sâlih".

6 Nezhî Kibâre vd., *Trâblus fi'z-zâkire* (Trablusşam: Müessesetü's-Safadi, 2010), 73.

7 'Alâvene, *Zeylül-a'lâm*, 103; 'Alâvene, her ne kadar Taha Sâbuncî'nin Sâlih'in kardeşi olduğunu söylese de, yapılan araştırma neticesinde Sâbuncî onun kardeşi olmayıp, ailesinin bir ferdidir. Bu konuda bk. Yabeyrouth, "Âli es-Sâbuncî", erişim: 20 Nisan 2018, <https://www.yabeyrouth.com/7924-الصابنجي>.

1.2. Eğitim-Öğretim Hayatı

Subhî Sâlih, ilk dinî ve modern eğitimini Trablusşam'da aldı.⁸ İlköğrenimini Mînâda tamamladıktan sonra dönemin önemli dinî eğitim kurumu olan Trablusşam Dâru't-Terbiyeti ve't-Ta'limî'l-İslâmiyye Lisesi'ne kaydoldu.⁹ Henüz o yaşlardayken cumaları hutbe okumaya, mescitlerde dersler vermeye başladı. Hutbeleri büyük ilgi gördü.¹⁰ Üstün zekâ ve başarısını fark eden ilim adamlarından Abdulkerîm 'Uveyde (1865-1958), onu Ezher Üniversitesi'ne yönlendirdi.¹¹

Lise eğitimini başarıyla tamamladıktan sonra 1943 senesinde Ezher Üniversitesi Usûlüddîn Fakültesi'ne kaydolan Sâlih, 1947'de mezun oldu. 1949 yılında aynı bölümde yüksek lisansını tamamladı.¹² Aynı dönemde Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Arap Edebiyatı derslerini de takip etti. 1947 senesinde kaydolduğu bu bölümden, 1950'de mezun oldu. İki fakülteyi birlikte okurken bir taraftan da İngilizce ve Fransızca'yı öğrenmeye çalıştı.¹³ 1950 yılında 24 yaşındayken Trablusşam'a geri döndü. Burada kısa bir süre kaldıktan sonra aynı yıl eğitim için Fransa'ya gitti.¹⁴ 1954 senesinde Sorbon Üniversitesinde edebiyat alanında doktorasını aldı.¹⁵ Doktora tezi olarak *Les délices et les tourments de l'au-delà dans le Coran* adlı çalışmasını onu tamamlayıcı olarak *l'İslam et esprit social* adlı konuları Fransızca olarak hazırladı.¹⁶ Paris'teyken birlikte doktora yaptığı İffet Akkârî Hanım ile evlendi.¹⁷

Sâlih, Trablusşam ve Kahire'de aldığı eğitime ilaveten, Sorbon'da sosyoloji ve felsefe eğitimi aldı. Fransa'da önde gelen fikir adamları ve müsteşriklerden dersler almış, oradayken İslâmî yönünü yitirmeden Batı medeniyetinin metot ve esaslarını öğrenmiş, modernitenin değiştirdiği birçok değer ve nizamı gözlemleme imkânını elde etmiştir.¹⁸

Sâlih, Paris'te geçirdiği dört sene içinde sadece teziyle ilgilenmemiş orada çeşitli aktivitelere katılmış ve birçok alanda Müslümanlara katkıda bulunmuştur. Paris'te öğrenciyken Muhammed Hamîdullah (1908-2002) ile birlikte *İslâm Kültür Merkezi*'ni

8 Yusuf, *Tetimmetu'l-a'lâm*, 242.

9 Yusuf el-Mar'aşlı, *İkdü'l-cevher fi ulemâi'r-rub'i'l-evvel mine'l-karni'l-hamisi aşer* (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2006), 2: 1855; İsa Fettüh, "Üstâzi ed-duktür Subhî es-Sâlih 1926-1986", *Mecelletü'l-Mevkifi'l-Edebi* 434 (2007): 134.

10 Fettüh, "Üstâzi", 134.

11 Mar'aşlı, *İkdü'l-cevher*, 2: 1855.

12 Yusuf, *Tetimmetu'l-a'lâm*, 242.

13 Albayan Newspaper, Taha es-Sâbüncü, "Min iğtiyâliş-şehîd Subhî es-Sâlih ... ve li mâzâ uğtîle?"; erişim: 21 Nisan 2018, <http://www.albayanlebanon.com/news.php?IssueAr=33&id=1209&idC=10>.

14 Tourathtripoli, Mahmûd Hamed Süleymân, "eş-Şeyh Subhî es-Sâlih"; erişim: 21 Nisan 2018, http://www.tourathtripoli.com/index.php?option=com_content&view=article&id=53:2009-11-16-08-39-28&catid=20&Itemid=24.

15 Yusuf, *Tetimmetu'l-a'lâm*, 242.

16 Sâlih, "et-Ta'rif", 107; Abdulaziz Hâci, "Subhî es-Sâlih ve cuhûduhu fi 'ulûmî'l-Kur'ân min hilâli kitâbihi mebahis fi 'ulûmî'l-Kur'ân", *et-Türâsu'l-Arabî* 115 (2009): 21.

17 İbrahim Hatiboğlu, "Subhî es-Sâlih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 452.

18 Tourathtripoli, "eş-Şeyh Subhî es-Sâlih".

kurmuştur. Bu merkez hem Fransa'da hem de dünyada tesis edilen ilk İslam kültür merkezidir.¹⁹ Ayrıca Paris Camii'nde cuma hutbelerini okudu ve bölgede bulunan Müslüman teşkilâtlarında yoğun faaliyetlerde bulundu. *Fransız Kültürü Kulübü*'nde konferanslar verdi. Paris'te bulunan Afrika kökenli Müslümanlara özellikle Kuzey Afrikalı müminlerin eğitimine ve Arapça öğrenimine katkı sağladı.²⁰

Sâlih, Ezher ve Kahire üniversitelerinde 7 yıl ve Fransa'da 4 yıllık eğitimden sonra tekrar Trablusşam'a döndü. Lübnan'a döndükten sonra 32 yıl boyunca çeşitli üniversitelerde eğitim-öğretim faaliyetlerinde bulundu, kendini kitap telifine adanmıştı.²¹ İlk görevine Bağdat Üniversitesi'nde başladı (1954-1956) ardından Dımaşk Üniversitesi'nde (1956-1963) yedi yıl görev yaptı. Beyrut Üniversitesi'nin kuruluşundan (1963), suikaste uğradığı 1986 yılına kadar bu üniversitenin *İslâmiyyât ve Fıkhu'l-lugâ* bölümlerinde öğretim üyeliği görevini yürüttü.²² Bunun yanı sıra 1973-1983 yılları arasında Lübnan Üniversitesi'nde derslere girdi. 1977'de bu üniversitenin Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi'ne dekan oldu. Daha sonra *Fıkhu'l-lügâti'l-'arabiyye ve İslâmiyyât* kürsüsü başkanlığına getirildi ve bu alanda dersler okuttu.²³

Sâlih, Lübnan'da bulunan birçok ilim ve hayır kuruluşuna da üye olmuştur. Bir müddet başkanlığını Lübnan Müftüsünün yaptığı, Lübnan'ın en yüksek dinî otoritesi konumundaki *el-Meclisü's-Şer'ıyyü'l-İslâmiyyü'l-'Alâ'*'nin başkan vekilliğini yaptı.²⁴ Daha sonra *Reîsü'l-Meclis li Müftî'l-Cumhûriyeti'l-Lübnâni* vekilliğine seçildi.²⁵ Ayrıca, *Râbitatü Ulemâi Lübnân* (Lübnan Âlimler Birliği) genel sekreterliği, *el-Cebhetü'l-İslâmiyyetü'l-Vataniyye*, *el-Lecnetü'l-Ulyâ li'l-Karnî'l-Hâmisi Aşri'l-Hicrî* (Hicri 15. Asır Yüksek Kurulu) ve *el-Cem'iyyetü'l-Hayriyyetü li Ri'âyeti Etfâli'l-Müslimîn* (Müslüman Çocuklarını Himaye Cemiyeti) gibi kurumların başkanlığını²⁶ da bir müddet yürüttü. Aynı zamanda birçok akademik kuruluşun üyesi olmuştur. Kahire'de *Mecme'u'l-Lugati'l-Arabiyye*, Fas'ta *Akademiyyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye*, Bağdat'ta *el-Mecme'u'l-İlmiyyü'l-'Irâki* ve Suriye'de bulunan *Lecnetü'l-İşrâfi'l-'Ulyâ 'Ale'l-Mevsû'ati'l-'Arabiyyeti'l-Kübrâ* gibi kuruluşlarda üyeliği bunlardandır.²⁷

Kuzey Afrika, Arap dünyası ve Batı da yirmiyi aşkın ülkeye ilmî seyahatlerde bulunan ve konferanslar veren Sâlih, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 27-

19 Mar'aşlı, *'İkdü'l-cevher*, 2: 1855.

20 Sâlih, "et-Ta'rîf", 107.

21 Münir el-Balebekki, *Mu'cemu a'lâmi'l-mevrid* (Beyrut: Darul-İlm li'l-Melâyin, 1992), 268.

22 Darbuna, "el-'Allâme eş-şehîd Subhî es-Sâlih".

23 Hâci, "Subhî es-Sâlih", 23; Hatiboğlu, "Subhî es-Sâlih", 37: 452; Sâlih, "et-Ta'rîf", 108; Sâlih, bu görevlerinin yanı sıra Tunus, Ürdün, Rabat, Riyad, Lyon ve Paris'te misafir öğretim üyeliği sıfatıyla dersler de vermiştir. Bu konuda bk. Fettûh, "Üstâzi ed-duktûr", 134; Mar'aşlı, *'İkdü'l-cevher*, 2: 1855; David D. Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (London: Tauric Academic Studies, 2003), 131.

24 Yusuf, *Tetimmetü'l-a'lâm*, 242; Mar'aşlı, *'İkdü'l-cevher*, 2: 1856.

25 Fettûh, "Üstâzi", 135.

26 Hâci, "Subhî es-Sâlih", 22.

27 Sâlih, "et-Ta'rîf", 108; Mar'aşlı, *'İkdü'l-cevher*, 2: 1856.

30 Kasım 1978'de İstanbul'da düzenlenen *Rü'yet-i Hilâl* Konferansı için Türkiye'ye de gelmiştir.²⁸ Fas'ta *ed-Dürüsü'l-Haseniyye* denilen ve kralın huzurunda halen sürdürülen geleneksel ilmî sohbetlere bir süre katılmıştır.²⁹ Ayrıca, hicri on beşinci asrın mevcut sorunlarına getirdiği açıklamalara binaen 1986 Haziran'ında merkezi Tunus'ta bulunan *el-Munazzametü'l-Arabiyyetü li't-Terbiyeti ve's-Sekâfeti ve'l-'Ulûmi* (Arap Bilim, Kültür ve Eğitim Örgütü) adlı kurum Sâlih'i,³⁰ "*et-Tefkirü'l-İctihâdi fi'l-İslâm (İslâm'da İctihâdi Düşünme)*" ödülüne lâyık görmüştür.³¹

1.3. Vefatı

Sâlih, 7 Ekim 1986 sabahı Müslüman yetim çocukların eğitimi için tesis edilen Beyrut'un batısındaki Sâgiyetülenczîr meydanında *Medresetü'l-Cem'iyeti'l-Hayriyye*'nin önünde arabadan inerken, maskeli ve silahlı iki kişi tarafından kendisine üç el ateş edilmiştir. Suikaste uğrayan Sâlih'in öldürülmeden birkaç gün önce tehditler aldığı, ancak onun bu tehditleri umursamayıp, hiçbir önlem almadığı söylenmiştir.³²

Suikast haberi duyulduğunda Lübnan baştanbaşa sarsılmış, bazı yabancı ve Arap liderler vefatı sebebiyle taziyelerini sunmuşlardır.³³ Ailesiyse suçluların tespiti ve cezalandırılması için herhangi bir istekte bulunmamıştır.³⁴ Taha Sâbûncî, bunun iki sebepten olabileceğini vurgular: Birincisi, böyle bir durumda adalet konseyine suç duyurusunda bulunma hakkı devletin sorumluluğundaydı ve o dönemde Lübnan devleti dış güçlerin hâkimiyeti altındaydı. İkincisiyse ailenin suçluyu öğrenmeyi reddetmesidir. Ümmete mal olmuş bir şehidle bir caninin kanının birbirine mukabil olamayacağı düşünülüş ve canilerin durumu daha şiddetli ve cezası daha acıklı olan ahirete bırakılmıştır.³⁵

28 Sâlih, "et-Ta'rif", 114; Hatiboğlu, "Subhî es-Sâlih", 37: 452.

29 Osmanlı Devleti'ndeki *Huzur Dersleri*'ni andıran bu dersler Fas'ta, 1963'te başlayıp günümüze kadar devam edilmektedir. Ramazan ayında icra edilen dersler, halka radyo ve televizyonda canlı olarak verilmektedir. Sâlih 1974 ve 1983 yılları arasında üç kez bu dersleri sunmuştur. Bu konuda bk. Ahmed ed-Dâvî, "Eserü'l-üstâzî'd-dukâtür Subhî es-Salih fi'd-dersî'l-câmiî bi'l-mağrib", *Behsun Mukaddemun li'l-Mu'temerid-Duveliyiy "Me'âlimu't-tecdîd fi fikriş-şehid eş-şeyh Subhî es-Sâlih"* (Trablus: Câmî'atu'l-Cinân, 3-4 Ekim 2006), 2.

30 Hâcî, "Subhî es-Sâlih", 23.

31 *Mecelletü'l-Faysal* 117 (December 1986): 143.

32 Darbuna, "el-'Allâme eş-şehid Subhî es-Sâlih"; Sâlih hakkındaki *DİA* maddesinde *rastgele sıkılan bir kurşunla öldürüldüğü* belirtilmiştir. Oysaki Sâlih'in tehdit alıyor olduğu bilgisi ve o dönemde Lübnan'da pek çok suikastın vuku bulması onun bir tertibe kurban gittiğini göstermektedir. Nitekim 1989 yılında Lübnan Müftüsü Hasan Hâlid de bir suikaste uğramıştır. O dönemdeki suikastlar için bk. Memory At Work, erişim: 21 Nisan 2018, "Men katele men? Fihrisu'l-iğtiyâlâti's-siyâsiyyeti fi Lübnân", <http://www.memoryatwork.org/index.php/subtopic/1/15/10052>; Kurzman ise Sâlih'in Şii bir milis tarafından öldürüldüğünü belirtmekte, ancak herhangi bir delil öne sürmemektedir. Bu konuda bk. Charles Kurzman (Ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook* (Oxford-New York: Oxford University Press, 1998), 12; Sâlih'in, Tahran'da yapılacak olan İslami bir toplantıya katılmayı reddedip, İranlıları kızdırdığı bu sebeple Şii milisler tarafından öldürüldüğü iddiası için bk. Itamar Rabinovich vd., *Middle East Contemporary Survey* (London: Westview Press, 1986), 471.

33 Grafton, *The Christians*, 131; *Mecelletü'l-Faysal*, 143.

34 Abdulhadi Bû Tâlib, "Ved'ân rafikünâ Subhî es-Sâlih", *el-Akademiyeye* 4 (1987), 340.

35 Albayan Newspaper, "Min iğtiyâlîş-şehid Subhî es-Sâlih ... ve li mâzâ uğtile?."

Hristiyan ve Müslümanlar arasında diyalogun savunucusu,³⁶ Lübnan içinde birlik, hürriyet ve barış yanlısı olan Sâlih'in, neden öldürüldüğü konusunda çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Bazıları, İslam mezhepleri arasında fitne oluşturduğu; vatanseverlerin saflarını böldüğü; Müslümanları kendisinden mahrum ettiği ve Filistin direnişini savunduğu gibi sebepler ileri sürmüştür. Bazılarıysa ulusal birliğin yerleştirilmesine ve dış güçlerin Lübnan'dan ellerini çekmesine yönelik çabalarda bulunduğu; bazı Arap rejimlerinin yalanlarını ortaya çıkardığı; Lübnan'ı yok eden komplo ve entrikalara karşı durduğu; herkesi kapsayan bir barışa çağırdığı ve böylece vatan ve bireyler üzerine oynanan kaos planlarını düşürmeye çalıştığı gibi nedenler öne sürmüştür.³⁷

Sâlih'in suikasta uğradığını Roger Garaudy (1913-2012) öğrendiğinde hakkında şunları söylemiştir: “İslâm'ı bir din ve hayat biçimi olarak sevdim. Ruhum bu hoşgörülü ince mesajın güzellikleriyle hislendi. Yokluğuyla bize eziyet/acı çektirecek olan o dostla yapılan uzun diyaloglar aklımdan bir anda geçiverdi. Doktor arkadaşımı her gördüğümde onda bu İslâmî hoşgörüyü buldum. Ah şu fenalık! Lübnan'da meydana gelen bu olay ne feci!”³⁸

Nihayetinde Lübnan'daki yoğun iç karışıklıklar sırasında Sâlih, 60 yaşında suikaste uğramış, cenazesi Beyrut'tan Trablusşam'a götürülmüş ve orada defnedilmiştir.³⁹

2. İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ÖNE ÇIKAN GÖRÜŞLERİ

2.1. İlmi Kişiliği

Subhî Sâlih, yaşadığı dönemde değeri anlaşılıp eserleri çeşitli dillere tercüme edilen, İslam âleminin ve özellikle Lübnan'ın önemli mütefekkirlerinden biridir.⁴⁰ Altmış yıllık ömründe, zekâsı ve tükenmeyen azmiyle ciddi eserler ortaya koymuş, çeşitli üniversitelerde eğitim vermiş ayrıca birçok ilmî heyete üye olup, çağına yön vermiş biridir. Yaşadığı dönem Lübnan'ını aşan çok yönlü bir mütefekkir olmakla beraber ayrıca o şefkatli bir âlimdir.⁴¹

Sâlih'in yazdığı eserlere bakıldığında birçok alanda derinleştiği görülmektedir. Kaynaklar onu fakîh, müfessir, muhaddis, edebiyatçı ve birçok ilim dalında vukûfiyet sahibi biri olarak tanıtır. O, anlayışlı, hazır cevap ve sağlam karakterli biridir. Başarılı bir muallim, hocalarının övgüsünü kazanan, öğrencilerinin takdirlerini toplayan araştırmacı, yazar ve ayrıca etkileyici bir vaizdir. Öğrencileri, onun sadeliğini,

36 Grafton, *The Christians*, 131; Kibâre vd., *Trâblus fi'z-zâkire*, 73; Mar'aşlı, *İkdü'l-cevher*, 2: 1856.

37 Sâbûncî'nin, Sâlih'in suikaste uğramasında dönemin Cumhurbaşkanı'nın parmağının olabileceğini ima eden sözleri ve neden öldürülmüş olabileceğiyle ilgili kanaati için bk. Albayan Newspaper, “Min iğtiyâliş-şehid”.

38 Alaqeelabumostafa, “eş-Şeyh ed-duktür Subhî İbrâhîm es-Sâlih”, erişim: 10 Ocak 2016, <http://alaqeelabumostafa.com/CharDetails.asp?CharID=12635>.

39 Kibâre vd., *Trâblus fi'z-zâkire*, 73.

40 *Mecelletü'l-Faysal*, 143.

41 Öğrencisi Muaz Hatib'in bu konudaki ifadeleri için bk. Darbuna “el-'Allâme eş-şehid Subhî es-Sâlih”.

tevazusunu, yumuşak huyluluğunu, hoş davranışlarını ve şahsını hürmetle anmaktadırlar.⁴²

Sâlih, İslâmî düşünceyi ataletten kurtarmaya çalışır. Eserleri, genel olarak öncekilerin konularını tekrarlayan derlemeler olmayıp, İslam'ın özünden ayrılmayarak çağın okumaya çalışan ve çağa teklifler sunan çalışmalardır.⁴³

Sâlih, çalışmalarının olumsuz etkilenebileceği düşüncesiyle siyasilere ve siyasetten uzak durmaya gayret eder. Nitekim dönemin önemli kültür kurumlarının birinden İslam'da yenilenme ödülünü aldığı anda, dönemin Arap liderleri bundan etkilenmişlerdir. Libya devlet başkanı Muammer Kaddafi (1942-2011), *Dâru Neşri Kübrâ* ve daha yayına başlamayan günlük gazete *Cerîdetu's-Sefer*'in idaresini ona teklif etmiş, o, nezih bir şekilde özrünü dileyerek bu teklifi kabul etmemiştir. Ayrıca Fas Kralı II. Hasan (1929-1999) kendisine bir villayla Fas'ın bir üniversitesinde öğretim üyeliği teklifinde bulunduğu anda o, herhangi bir Arap rejimine taraftar olmayı istemediğinden mahcubiyetle özürlerini iletmiştir.⁴⁴

Kitapları birçok Arap ve İslam üniversitelerinin eğitim programına girmiş, birçok âlim ve araştırmacının, dil, edebiyat, fıkıh gibi çeşitli alanlarda referanslarından olmuştur.⁴⁵ Fransızca'yı iyi bilmesi, bu dilde eserler telif etmesinden ötürü Fransız kültürünün yoğun etkisi altında olan Kuzey Afrika'da tanındığı ve eserlerinden istifade edildiği bilinmektedir.⁴⁶ Batıdaki çalışmaları da takip eden Sâlih, çeşitli eserlerinde A. Sprenger, J. Sauvaget, I. Goldziher, W. Ahlwardt, F. Wüstenfeld, R. Blachère, C. Brockelmann, Frankel, Louis Gardet, M. Henri Laoust gibi şarkiyatçıların İslâm, Kur'an ve hadis hakkındaki iddialarına cevaplar vermiştir.⁴⁷

2.2. Öne Çıkan Görüşleri⁴⁸

2.2.1. Sosyal Hayata İlişkin Görüşleri

İttihad: Sâlih'in ana fikrî esaslarından biri Araplıkla İslam arasında mutlak bütünleşmeye olan inancıdır.⁴⁹ Ona göre ruhlardaki imanı ve manevi değerleri diriltmeye

42 Alaqeelabumostafa, "eş-Şeyh ed-duktür Subhî İbrâhîm es-Sâlih"; Dimaşk üniversitesinden öğrencisi İsa Fettüh'un, hocası hakkındaki övücü ifadeleri için bk. Fettüh, "Üstâzî", 135.

43 Mar'aşlı, *İkdi'ul-cevher*, 2: 1856.

44 Sâbüncü, Sâlih'le bu durumu konuştuğunda o; "kralla bu şekilde bir bağın olmasını istemiyorum" dediğini, Şeyh Tâhâ, bunun; "bir şekilde kendi kültürü ve ahlakına uygun bir kral oluşturma imkânı olduğunu" hatırlattığında kendisi ona "saray siyasetinden, onun değiştirmelerinden ve de cazibesinden korkuyorum." dediğini aktarır. Bu konuda bk. Albayan Newspaper, "Min iğtiyâliş-şehid Subhî es-Sâlih ... ve li mâzâ uğtile?"

45 Albayan Newspaper, "Min iğtiyâliş-şehid Subhî es-Sâlih ... ve li mâzâ uğtile?"

46 Hatiboğlu, "Subhî es-Sâlih", 37: 452.

47 Hatiboğlu, "Subhî es-Sâlih", 37: 452; Bu konuda bk. Subhî Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1988), 79, 82, 175, 192.

48 Sâlih'in, İslâmî ilimler geleneğinde neredeyse her alanda bir telifi bulunmaktadır. Hiç şüphesiz Sâlih'in onlarca telifi ile sekseni aşan tebliğ ve makalelerini bir makale formatında ortaya çıkarmak çok güç bir durumdur. Bu nedenle makalede bir sınırlamaya gidilerek Sâlih'in öne çıkan fikrî ana esaslarını teşkil eden sosyal hayata dönük görüşleriyle birlikte Kur'an ilimlerine dair görüşleri ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

49 Tourathtripoli, "eş-Şeyh Subhî es-Sâlih".

yardımcı olacak şey, İslam düşüncesinde saklıdır. O, bölgesel, mezhepsel, ırksal ve partizanlıktan uzak bir Arap birliğini ve dayanışmasını sağlamaya çalışmıştır. “Veba” olarak nitelediği bu hastalıklar toplumun, vatanın ve ümmetin birliğini yok edip öldürmektedir. O, mezhepsel ve sınıfsal ayrılıklardan uzak bir Arap dünyasının hayaliyle yaşamakta, bunun çaresinin de ancak Araplık ile İslam arasında oluşacak bir ittihadan geçtiğini öngörmektedir.⁵⁰ Lübnan iç savaşlarının verdiği yıkım, Filistin konusunda Arap ülkelerinin İsrail’e karşı acizyetleri ve Arap liderlerinin basiret ve firasetten yoksun yönetimleri Sâlih’i derinden etkilemiş ve bu durum onu bu tür sorunlara karşı çareler aramaya sevk etmiştir. Ayrıca etnik olarak homojen bir yapıya sahip olan Lübnan’da kozmopolit yapıyla birlikte mezhepsel ayrılıklar Sâlih’i, Arapların kendi özyüklerine dönerek bir ittihadın oluşması fikrine yol açmış olduğu görülmektedir.

Sâlih, mezhepçiliğe ve sınıf temelli ayırımı karşı amansız bir savaş yürütmüştür. Bu amaçla Lübnan’ın ulusal birliği ve Araplılığı gibi ortak değerlere vurgu yapmış, farklı bölge ve ırklar arasında adaleti ikame etmeye çalışmıştır. O, 1975 yılında bölünme riski yaşayan Lübnan ulusunun mevcudiyetinin tamamını tehdit eden, siyonistlerin Lübnan içişlerine nüfuz ettiği, silahlı milisler arasında vatanın taksim edildiği, bölgesel, mezhepsel ve sınıfsal fitnenin körüklenip Lübnan iç savaşı çıkarıldığı dönemde, ne olursa olsun aynı söylemlerini devam ettirmiştir. Lübnan iç savaşı esnasında İsrail’in istilası ve ülkenin her tarafının yıkılması, özellikle Beyrut’un işgal edilip Filistinli direnişçilerin 1982 yılında ülkeden çıkarılmasıyla ülke bölünmenin eşğine gelmiştir. Bu durumu ortadan kaldırmak için Lübnan halk hareketi başladı. Protestolar ve demokratik söylemlerle bu hareket çatışma alanlarına kaydı. Bu hareket 1985 yılında grev için açık çağrıda bulundu. Nitekim halkın yüksek muhalefet hareketi sonuç verdi ve milislerin işlediği suçlar yavaş yavaş azalmaya başladı. Sâlih’in büyüyen popülaritesi o döneme aittir. Kendisi bu sırada etkili konuşmaları, makaleleri ve cesur duruşuyla iç savaşı bitirecek bu harekete insanları davet etmiştir.⁵¹ O, devrimcilerin, milliyetçilerin, Hıristiyan ve Müslümanların tutundukları mezhepsel şaibeleri ve tarihsel yalanları teşhir etmeye çalışıp, Lübnan içinde ittihadı ön ayak olmaya çalışmıştır. Nitekim *Nehcu’l-Belâğa* adlı esere yaptığı tahkikin mukaddimesinde Müslümanları tevhit sancağı altında birlik olmaya davet etmiş ve tarihçilere bir fırkanın diğerine olan zaferini değil, gerçekleri ortaya çıkarmaları konusunda ayrıca bir uyarıda bulunmuştur.⁵²

Filistin Sorunu: Sâlih, Filistin sorununun Müslümanların ana sorunu olarak itibar edilmesini istemiştir. Bu sebeple Filistin halkının hürriyetinin yanında durmuş, bu konuda birçok çalışma ve araştırmalar yapmıştır. Filistin’in bağımsızlığı için konferanslar vermiş, zaferin ve hezimetin sebeplerini ele alıp bu konuda düşüncelerini

50 Al-makarem, “el-Müessetül-cemî’yye el-‘allâme el-müceddid eş-şehidü’l-hâlid eş-şeyh ed-duktûr Subhî İbrâhîm es-Sâlih”, erişim: 12 Ocak 2016, http://al-makarem.com/?page_id=37.

51 Tourathtripoli, “eş-Şeyh Subhî es-Sâlih”.

52 Seyyid Radî, *Nehc’ül-Belâğa Hz. Ali’nin Hutbeleri, Mektupları, Emirnameleri ve Kısa Sözleri*, trc. Beşir Işık vd., (Ankara: Birleşik Kitabevi, 1990), 24.

izhar etmiş ve Lübnan da bulunan Filistinli mücahitler için sığınaklar bulmaya çalışmıştır.⁵³ Sâlih, hayatı boyunca tüm şartlarda, yazdıklarında ve görüşlerinde bu sabiteler üzerinde hareket etmiştir. Hatta suikaste kurban gitmesinin sebebinin bu olabileceği söylenmiştir.⁵⁴

Arap Dili: Sâlih'in fikir ve metodundaki ana sabitelerinden bir diğeri Arap dilini ve ilimlerini muhafaza etme düşüncesidir. Arapçanın Arap birliğini sağlamaya, imanını yüceltmeye, medeniyet ve mirasını muhafaza etmeye muktedir bir dil olduğunun idrak edilmesini istemiştir.⁵⁵ O, Arap olmayı İslamla eş değer görüp bu algının mimarı olan Arap dilinin özelliklerinin kaybedilmemesi ve Araplar arasında hâkim unsur olmasını sağlamak için bu konuda birçok konferanslar vermiş, dilsel çalışmalarda bulunmuştur. Nitekim *Fıkhu'l-Luga* adlı eseri alandaki önemli kaynaklardan biri olup Arapların geçmişlerini unutmayıp, İslamîliklerini sağlamlaştırma adına yapılmış bir eser olarak görülebilir.

Hürriyet: Sâlih'in zihin dünyasını şekillendiren esas düşüncelerinden biri; bütün mana, şekil ve yönleriyle hürriyete/özgürlüğe olan inancıdır. Bu düşüncesi, prensip ve başlangıç olarak insanların birbirlerinin görüşlerine karşı duyacağı saygıya dayanmaktadır.⁵⁶ O, siyasî, sosyal ve dinî açıdan farklı kanaatler arasında sıkı bağlar kurmaya çalışmıştır. Siyasî ve ferdî özgürlüğü ihmal etmesi gerekçesiyle marksizmi/komünizmi; toplumun tabakaları arasında adalet sağlayamaması, sosyal hürriyete engel olması nedeniyle de kapitalizmi reddetmiştir. Bu sebeple altmışların başında Nasır devriminin ortaya çıkardığı iktisadî ve sosyal yaklaşımların destekçisi olmuştur.⁵⁷

Sâlih, yaşadığı sürece Müslümanların sorunlarının çözümüne kafa yormuş ve bunun için sayısız aktivitelerde bulunmuştur. 1954'te Fransadayken Cezayir Bağımsızlık Savaşı başlayınca, Paris'te bulunan Cezayirli öğrencilerle ilgilenip, onlarla birlikte Cezayir'in bağımsızlığı için devrimin nasıl yapılacağıyla ilgili konuşmalar yapmış ve bu toplantılara katılan öğrencilerden bazıları daha sonra Cezayir devriminin komutanlarından olmuştur. Sâlih, 1952'de Mısır'da Nasır devrimi patlak verdiğinde umutlarını dillendirebilecek özgür bir ortam bulmuştur. O, haricî ve dâhilî düşmanlara karşı durmuş, hedeflerini müdafaa etmek için daima bilfiil çaba sarf etmiştir.⁵⁸ 29 Ekim 1956 Süveyş krizinde⁵⁹

53 Tourathtripoli, "eş-Şeyh Subhî es-Sâlih".

54 Al-makarem, "el-Müessetü'l-cemiyeye el-'allâme el-müceddid".

55 Tourathtripoli, "eş-Şeyh Subhî es-Sâlih"; Sâlih'in Arap dili veya Araplık unsuruna olan bu vurguları Lübnan içinde ki kozmopolit yapı ile birlikte düşünüldüğünde yerine oturmaktadır. Lübnan'ın on yıllarca süren iç savaş ve dış güçlerin işgalleri ve buna zemin oluşturan ülkedeki onlarca mezhepsel grup ve kendisinin Lübnan içindeki birliğe vesile olması için ortak değerlere yaptığı vurgular Salih'in Arap diline dair vurgularının milliyetçi gayelerden ziyade ülkesinin bütünlüğünü içte ve dışta sağlamaya yönelik adımlar olduğu görülebilir.

56 Tourathtripoli, "eş-Şeyh Subhî es-Sâlih".

57 Tourathtripoli, "eş-Şeyh Subhî es-Sâlih".

58 Tourathtripoli, "eş-Şeyh Subhî es-Sâlih".

59 Süveyş Savaşı veya II. Arap-İsrail Savaşı olarak bilinir. 1956 yılında, bir tarafta Mısır, diğer tarafta İngiltere, Fransa, İsrail ve üçüncü tarafta ABD ve BM'nin olduğu, diplomatik ve askeri karşılaşmalarla gerçekleşmiştir.

1967⁶⁰ ve 1973 savaşlarında⁶¹ da aynı şeyi yapmıştır. O, ellili ve altmışlı yıllardaki bütün Arap kurtuluş savaşlarını desteklemiş ve işgalci sömürgecilerin İslam yurtlarından çıkarılmasına destek vermiştir.⁶²

Tecdid: Sâlih, İslâm düşüncesinin bir tecdide muhtaç olduğunu her ortamda vurgulayan bir âlimdir. Hicri 15. asrın içtihat asrı olmasını ve içtihadın bu asra damgasını vurmasını istemiştir. Ona göre içtihadı durdurmak şüphesiz İslamî düşünceyi donuklaştırmıştır. İctihadın ilk basamağı olarak en başta durgunluğun, cansızlığın, geri kalmışlığın ve donukluğun olduğu yerleri belirlemek gerekmektedir. Ardından içtihadı girişilmelidir. O, âlimlerin İslam davasının gerektirdiği şekilde kültürlerini arttırmalarını ve dünyada bulunan kültür ve düşüncelerden haberdar olmalarını istemiştir.⁶³

Sâlih, günümüz için içtihadın gerekliliğini ilmi bir yöntemle ispatlamaya çalışmıştır. O, içtihadın her asırda süregeldiğini ve kapısının kapanmadığını, şeriatın esasının da hikmete dayandığını belirtir. Müçtehidin, ahkâm ayet ve hadislerini iyi bilmesinin gerekliliğine ve Kur'an diline vukûfiyetinin sağlam olması ile içtihadta yeni formel bir dilin şekillenip bundan sonra naslardan hüküm çıkartılmasına vurgu yapar. Banka, hazine bonoları, tahvil senetleri, sigorta, borsa, yatırım fonlarıyla ilgili sorunlarla kamu hukuku, demokratik hak ve hürriyetler, neslin korunması vb. sorunlara asrın cevap beklediğini dile getirir. Bunca sorun karşısında helal ve haramı konu edinen 500 kadar ahkâm ayetle büyük sünnet mecmualarında 3000'i geçmeyen ahkâm hadisi olduğunu ve sınırsız sorun karşısında Kur'an ve sünnetin sustuğu alanlarda içtihadın gerekliliğine temas eder. Maslahat-1 mürsele kavramına önem verir. Zaruret prensibinin genişletilmesi, ihtiyaç ve maslahat kavramının daha iyi anlaşılması yönünde içtihat çağrısında bulunur.⁶⁴ Sâlih, İslam'ın özünün hiçbir şekilde ilerleme ve gelişmeyle çatışmayacağını belirterek yeni olaylarda takınacağımız tavrın dayanak noktasının asr-ı saadet olması gerektiğine inanır.⁶⁵

2.2.2. Kur'an İlimlerine İlişkin Öne Çıkan Görüşleri

Vahiy: Sâlih, vahyi; keşf, ilham, sezgi, bilinçaltı ve bilinçsizlik gibi iddia ve yaklaşımlardan ayırır. Dönemin aydınlarının yabancılara benzemek sevdasıyla bu gibi kelimeleri ağızlarına dolamalarını ve peygamberlere gelen vahyi büyük bir saflıkla bu gibi kelimelerle izah etmeye kalkışmalarını da eleştirir.⁶⁶ Ona göre keşf, çoğu zaman

60 III. Arap-İsrail Savaşı veya Altı Gün Savaşı, 5 Haziran 1967'de İsraille Arap komşuları Mısır, Ürdün ve Suriye arasında başlayan ve 6 gün süren savaşa verilen addır. Arap İttifakına Irak, Suudi Arabistan, Sudan, Tunus, Fas ve Cezayir de asker ve silah yardımıyla katılmışlardır.

61 IV. Arap-İsrail Savaşı. Dört Arap devleti ile İsrail arasında 1973 yılında olan savaştır.

62 Tourathtripoli, "eş-Şeyh Subhî es-Sâlih".

63 Albayan Newspaper, "Min iğtiyâliş-şehîd".

64 Subhî Sâlih, "Hâcetunâ ilâ tenmiyeti't-tefkiri'l-içtihadî fi'l-İslâm", *Mecelletü'l-'Arabiyye li's-Sekâfe* 6/11 (1986): 116-136.

65 Alghoraba, Muhammed Ali Şâhin, "eş-Şehîd Subhî b. İbrâhim es-Sâlih", erişim: 10 Nisan 2018, http://www.alghoraba.com/index.php?option=com_content&task=view&id=58&Itemid=115.

66 Sâlih, *Mebâhis*, 25.

ruhî egzersizlerin ya da uzun düşünmenin bir neticesidir. Keşf kalpte ne tam bir yakîn ne de tam bir şüphe doğurur, daima şahsî tecrübe olarak kalır. Hakikati, daha üstün ve yüce bir kaynaktan alamaz. Ariflerin keşfi veya erenlerin ilhamı, kalbin yakîne ulaşmaksızın bildiği bir hazdır. İlham da keşf gibi psikolojinin ilgilendiği konulardandır ve onu iddia edenlerce bile müphem hususları ihtiva etmektedir. Çünkü bu gibi şeyler bilinçdışı alanına girmektedir. Bu alan şuur hallerinden çok uzaktır. Bir kimse için: “o, keşf ve ilham sahibidir” denilirse o, bununla peygamberlik ve vahiy derecesine yükselmez. Çünkü her vahiyde tam bir şuur ve kavrayış hali vardır. Peygamberlikte, nübüvvetin alameti sayılan vahyin hedefi açık ve nettir. Sâlih'e göre vahiy olgusunda dinî hakikatler ve gaybî haberler, giz perdesini aralama hadisesini feraset ve sezgiye bırakan şuur dışı yollarından uzaktır. Vahiy, ancak iki zat arasında geçen ulvî diyaloga tabidir: Konuşan, emreden ve veren zat (Allah); bir de muhatap olan, emirleri yerine getiren ve alan zat (Nebi a.s.).⁶⁷ Hz. Muhammed, kendisine inen vahiyyle Allah'tan aldığı ilham sonucu ortaya çıkan sözlerinin⁶⁸ arasını tam bir şuur ve açıklıkla ayırmış, bu sebeple vahyin inmeye başladığı ilk sıralarda O, Kur'ân'dan başka bir şeyin yazılmasını yasaklamıştır. Ayrıca her âyet indiğinde hemen vahiy kâtiplerinden biri çağrılır ve inen vahiy yazdırılırdı. Böylece Sâlih, vahiy olgusunun Peygamberin zatından tamamen ayrı olduğunu savunur. Hatta Kur'ân'ı ezberlemek için hafızasını kullanma hakkının bile ona verilmemesini de buna delil olarak sunar.⁶⁹

Tencîmu'l-Kur'ân: İlâhî hikmet, vahyin elçiyle devamlı ilişkide olmasını, her gün ona (a.s.) yeni şeyler öğretmeyi, huzurunu artırmayı, sahabenin ihtiyaçlarına cevap vererek; onları eğitmesini, geleneklerini ıslâh edip, sorunlara çözüm bulmasını, onları tâlimat ve hükümleriyle ansızın karşı karşıya getirmemeyi dilemiştir. Böylece Kur'ân; ortaya çıkan ferdî-içtimaî münasebetlere uygun olarak yirmi üç yıl sürecinde parça parça indirilmiştir.⁷⁰ Çeşitli zamanlarda peygamber kıssalarının tekrar edilmesi ve farklı üsluplarla anlatılması, elçinin kalbini güçlendirmek ve kavminden gördüğü eziyetler karşısında onu (a.s.) teselli etmek içindir. Kur'ân'dan yeni bir şey indikçe, karşılaştığı zorluklar hafifliyor, teselli buluyor ve önceki peygamberlerin yolundan gittiğinin ifade edilmesi onu (a.s.) sevindiriyordu.⁷¹ Kalbine güç veren, kendisini teselli eden âyetler, hayatın ve olayların akışı içinde inmemiş olsaydı, ona (a.s.) ümitsizlik hâkim olabilecekti.⁷²

67 Sâlih, *Mebâhis*, 27.

68 Burada ilhamdan kasıt hadis-i şeriflerdir. Sâlih, kudsî hadislerin bile yazımına ilk dönem izin verilmediğini söyler. Çünkü Hz. Muhammed, bunların Kur'ân'a karışmaması için büyük hassasiyet göstermiştir. Bu konuda bk. Sâlih, *Mebâhis*, 33.

69 Sâlih, *Mebâhis*, 33.

70 Sâlih, *Mebâhis*, 49.

71 Sabretmesi ve hüznülenmemesini telkin eden âyetler için bk. Yûnus 10/65, en-Nahl 16/126, en-Neml 27/72, Yâsin 36/75, Hucurât 49/88.

72 Sâlih, *Mebâhis*, 55.

Kur'ân Hafızları: Sâlih, Blachere'in, Buhârî'de geçen üç ayrı hadiste zikredilen sahabilerden yola çıkarak söylediği “*Hadisler Kur'ân için yedi hafız tanımaktadır.*” iddiasını; âlimlerin bu rivâyetler hakkındaki yorumlarına değinmediği gerekçesiyle eleştirmiştir. Âlimler burada hasır üslubunu uzak görmüşlerdir. Kur'ân'ı arz yolu dışında ezberleyenlerin sayısı sayılamayacak kadar çoktur.⁷³ Sahabeden Kur'ân ezberleyenlerin sayısı ne olursa olsun, bu, onların Kur'âna olan düşkünlüklerinin, Kur'ân'ı okuma ve dinlemeye verdikleri değerin çok gerisindedir. Sâlih, Kur'ân'ın gece-gündüz namazlarda okunduğu ve Allah Rasûlü'nun buna teşvik ettiği gibi gerekçelerle dönemin hafızlarının sayısının Blachere'in iddiasından çok daha fazla olduğunu söyler.⁷⁴

Sahabe Mushafı: Bazı sahabenin özel Mushaflarının tertibi şahsi tercihleridir. Onlar tertiplerine uyulması konusunda kimseyi zorlamamışlardır ve buna muhalefetin de haram olduğunu iddia etmemişlerdir.⁷⁵ Mushafın cem'inde İbn Mesud'un itirazları ve Zeyd b. Sabite söylediği bazı sözler zikredilmiştir. Sâlih, onun bu sözleri söyleyebileceğine pek ihtimal vermemiş; söylemiş olsa bile komisyona alınmamasına karşı bir reaksiyon olarak söylemiş olabileceğini vurgulamıştır.⁷⁶

Resmu'l-Mushaf: Sâlih, Osman istinsahındaki yazım şeklinin tevkifi ve bizzat Allah Rasûlü'nün vazettiği metot olduğunu ileri sürenleri, bu doğrultuda İbn Mübârek (ö. 181/797)⁷⁷ ve onun görüşüne yer veren Zürkânî'yi aşırılığın zirvesine ulaşmakla eleştirir.⁷⁸ Resm-i Osmanî'ye bağlı kalmakla onun tevkifi olduğunu söylemeyi birbirinden ayrı tutar. Bu resmu'l mushaf olgusunu takdis edenleri eleştirir.⁷⁹ Ona göre bu konuda İzzeddin b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) görüşü tercihe şayandır. Buna göre, insanların geneli Kur'ân'ı eski resmle okuyamaz. Kur'ân'ın kendi dönemlerinde yaygın istilahlarla, yazı biçimiyle yazılması daha iyi ve hatta gereklidir. Ancak bu durum resm-i Osmanî'yi ilga etmek anlamına da gelmemelidir. Zira bunun ilgası; ümmetin üzerinde ittifak edip, sayesinde ihtilaftan kurtulduğu, değeri büyük dini bir sembolü bozmak olur.⁸⁰

Kıraat: Sâlih'e göre Yedi harften kastın yedi kıraat olduğu görüşü bir vehimden ibarettir. Bu vehmin oluşmasında, hicri 3. asrın başlarında meşhur kurrânın kıraatlerini toplayan, İbn Mücâhid adıyla meşhur Ebu Bekir Ahmed b. Mûsâ'nın (ö. 324/936) payı vardır. Onun, kıraatleri yedi olarak toplaması ve yedi harfdeki yedi sayısı ile örtüşecek bir sayının ortaya çıkması tevafuktan başka bir şey değildir. Zira o dönemde tespit edilen kurrâdan daha değerli, sayıları küçümsenmeyecek kadar çok kıraat imamı

73 Sâlih, *Mebâhis*, 67. O dönemde Kur'ân'ı hafızedenler için bk. Bedrettin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân I*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru't-Turâs), 241-243.

74 Sâlih, *Mebâhis*, 68.

75 Sâlih, *Mebâhis*, 71; Krş. Zerkeşi, *el-Burhan*, 1: 262.

76 Sâlih, *Mebâhis*, 82.

77 *Menâhil*'den naklen İbn Mübârek'in *el-İbriz* adlı eserinde, hocası Abdülaziz ed-Debbâğ'tan uzunca nakil için bk. Sâlih, *Mebâhis*, 276.

78 Eleştirdiği hususlar ve gerekçeleri için bk. Sâlih, *Mebâhis*, 276-277; Krş. Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 211-213.

79 Bu konuda bk. Sâlih, *Mebâhis*, 277.

80 Sâlih, *Mebâhis*, 280.

mevcuttur. Ayrıca âlimler; kıraatla ilgili eserler vermeye başladıklarında İslâm dünyasında “yedi kıraat” ifadesi bilinmemekte, “yedi harf” tabiri ise sahabe döneminden itibaren bilinmektedir. Alanda ilk eser verenlerden Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Ebu Cafer et-Taberî (ö. 310/923) ve Ebû Hâtım Sicistânî (ö. 255/869) teliflerinde bu kıraatlerden çok daha fazlasını almışlardır.⁸¹

Kıraatlerin, kârîlerden birinden diğerine bir silsile takip etmesinde muhaddislerin senetlerinin büyük etkisi vardır. Ayrıca kurrâdan birinin kıraatinin kabul edilebilmesi için senedinin Allah Resulü’nden müşafehe ve sema yoluyla Kur’ân’ı alan bir sahabiye ulaşması gerekmektedir. İsnad kullanımı, kıraatlerin tevkifi olmakla nitelenmesine zemin hazırlamış ve Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) “kıraatlerin ihtiyari olduğu, fesahat ehlinin tercihleri ve belagat ehlinin içtihadı olduğu” görüşündeki gibi zanna dayalı ifadelerin kabul edilmemesini sağlamıştır. Buna göre Arap dili kurallarına ve Mushaf’ın resmine uysa bile güvenilir muhaddislerin isnadı gibi sahih bir isnadla gelmemiş olan kıraatler reddedilir.⁸²

Rivâyet/Dirâyet Tefsiri: Sâlih’e göre rivâyet tefsirlerinin eleştirilen yönleri üçtür: Tefsirlerde sahih olmayan rivâyetlere yer verilmesi, İslam ve öğretilerini yozlaştırmak isteyen Yahudi-Mecusi zındıkların gayretlerinin (isrâîlîyyat) tefsire karışması ve mezhep-fırka taraftarlarının âyetleri istekleri doğrultusunda sunma düşkünlükleridir. Bu sebeple rivâyet tefsirini seçen biri, rivâyetlerde ihtiyatlı ve hassas davranmalı, senet zikretmeye özen göstermelidir.⁸³ Re’y tefsiri konusunda ise âlimler arasında ihtilâf vuku bulmuştur, kimi haram saymış, kimiye caiz görmüştür.⁸⁴ Sâlih’e göre ise kişinin, gerekli şartları taşıdığı takdirde rey ile Kur’ân’ı tefsir etmeye çalışmasında bir beis yoktur.

Re’y tefsiri hakkındaki ihtilaflar, kesin delil olmaksızın Allah’ın muradı hakkında karar vermek, Kur’ân’ı tefsir edenin, dil kurallarını, şer’î üslûbu bilmemesi ya da kendi nefsi arzularından bazısını Kur’ân âyetleriyle destekleme gibi ihtimallerden kaynaklanır. Sâlih’e göre re’y tefsiri; bütün şartları haiz olsa bile kat’î nasla, sabit nakille çeliştiği zaman caiz olmaz. Re’y bir içtihattır ve nassın bulunduğu yerde içtihadı yer yoktur. Ancak dirâyetle rivâyet tefsiri arasında çelişki yoksa onlardan her biri diğerini destekler mahiyettedir.⁸⁵

Esbâb-ı Nüzûl: Âyetler, nüzul sebebiyle ilişkili olan ve olmayanlar şeklinde iki kısımır.⁸⁶ Geçmiş peygamberlerin ümmetleriyle aralarında geçen hadiseleri konu edinen, geleceğe dair gaybî haberlerin anlatıldığı, kıyametin kopma sahneleri veya cennet ve cehennemi anlatan âyetler nüzul sebepleriyle ilişkisi bulunmayan âyetler

81 Sâlih, *Mebâhis*, 247-248.

82 Sâlih, *Mebâhis*, 251.

83 Sâlih, *Mebâhis*, 291.

84 Sâlih, *Mebâhis*, 292-293.

85 Örnek için bk. Sâlih, *Mebâhis*, 292-294.

kapsamındadır. Sayısı oldukça çok olan bu tür âyetler, bir soruya cevap yahut bir olaya özgü olarak inmemiştir. Allah, bunları insanları doğru yola iletmek için indirmiş ve bu âyetleri Kur'ânî bir sîbak-siyak içine yerleştirmiştir. Bu sebeple Sâlih, Hz. Ali, İbn Mes'ud ve başka sahabeden nakledilen “*Hiç bir âyet inmemiştir ki onlar ne hususta, kimin hakkında ve nerede indiğini bilmesinler.*” şeklindeki sözlerin zahiri manasıyla alınmaması gerektiğine inanır. Bu sözler ya Arapların mübalağa sanatına uyarak Kur'ân'a gösterdikleri ilgiyi, onunla ilgili her şeyi takip ettiklerini ifade etmek içindir veya raviler, nakilde mübalağa ederek onlara söylemediklerini nispet etmişlerdir. Sâlih, bu ifadelerin bir nevi gurur barındırdığını, tevazularıyla ve din hususunda fetva vermekten sakınmada ortaya koydukları üstün edepleriyle örnekleşen sahabenin, bu sözleri söylediklerini kabul etmenin zor olduğunu söyler.⁸⁷

Mekkî-Medenî: Sâlih, Mekkî-Medenî ilminin, nüzûl sebeplerinden daha fazla ri-yayetlere ve sağlıklı veriye muhtaç olduğunu söyler. Sebeb-i nüzul, ferdî ve içtimaî münasebetlerle ilgili bazı cüz'î meseleleri ihtiva eder ve sebeplere mebni olarak inmemiş diğer Kur'ânî tafsilattan herhangi bir şeyle ilgilenmez. Mekkî-Medenî ise Kur'ân'ın tamamını sûre sûre, âyet âyet ele alır. Kur'ân'daki sûreler ya Mekkî ya da Medenîdir. Ayrıca Mekkî surelerde Medenî âyetler, Medenî surelerde de Mekkî âyetler bulunabilmektedir.⁸⁸

Mekkî-Medenî ayırımında konunun tarihle sıkı ilişkisi olduğundan zaman esaslı taksimi tercih eden Sâlih, Mekke veya Medine'de nazil olan sûreleri başlangıç (ilk), ara dönem (orta) ve sonuç merhalesi (son dönem) olmak üzere değişik merhalelere ayırır. Ona göre psikolojik durumlarla içtimaî dönemleri göz önünde bulundurduğundan, âlimler, zaman tertibine son derece önem vermişler ve İslâm davetinin merhalelerini bilmeyen birinin, Kur'ân'ı tefsire kalkışmasına da ayrıca karşı çıkmışlardır.⁸⁹

Sâlih, müsteşriklerin ve onların etkisinde kalan bazı Müslümanların dine sokmaya çalıştıkları şüphe tohumlarının temel merkezinin Mekkî-Medenî konusu olduğunu düşünerek bu hususta doyurucu bilgiler sunulması gerektiğini söyler ve neticede bu merhaleleri detaylıca inceler.⁹⁰ Nitekim *Mebâhis*'in en uzun bölümü bu konudur.

Tenâsübü'l-Kur'ân: Sûreler arasındaki münasebeti araştırmak, sûre tertibinin tevkifi olduğu kabulüne dayanmaktadır. Sûrelerin tertibinin tevkifi oluşu, her sûrenin kendisinden önce ve sonraki sûreye yakınlık bağlarıyla bağlı olmasını gerekli kılmamaktadır. Her sûrede konu bütünlüğünün olması, bütün sûrelerin topluca bir konu bütünlüğüne sahip olmasını gerektirmez. Nitekim müfessirler de böyle bir zorlamaya gitmemiş, sûrenin sonuyla onu takip eden sûrenin başlangıcı arasındaki bağı zikretmekle

86 Sâlih, *Mebâhis*, 132.

87 Sâlih, *Mebâhis*, 132-133.

88 Sâlih, *Mebâhis*, 167.

89 Sâlih, *Mebâhis*, 169.

90 Sâlih, *Mebâhis*, 344.

yetinmişlerdir. Ayrıca âyetlerle sûreler arasında görülen tenasub çeşitlerinin temel ölçüsü, konular arasındaki benzerliktir. Şâyet başlangıç ile sonları birbirine bağlı, konularda da bir münasebet varsa, bu tenasüb makul ve makbuldür. Ancak çeşitli sebeplerle birbiriyle ilişkisi bulunmayan konularda bir münasebet kurulmaya çalışılıyorsa, bunun tenasüple bir ilişkisi yoktur.⁹¹ Sâlih, âyetler arasındaki tenasübü Kur'ân'ın bir zenginliği saymakta, ancak sûreler arası tenasübe sıcak bakmamaktadır.⁹²

Sünnetin Kur'ân'ı Neshi: Âlimlerin çoğunluğuna göre sünnet Kur'ân'la nesh edilebilir.⁹³ Kur'ân'ın sünnetle neshine gelince İmam Şafii (ö. 204/820) bunu reddetmiştir. Sâlih, âlimlerin Şafii'nin ne demek istediğini anlayamadıklarını söyler. O, Şafii'nin, Kitap ve Sünneti yüceltmeyi hedeflediğini, onların birbiriyle uyum içinde olduklarını ve herhangi bir konuda aralarında ihtilafın vaki olmadığını, şâyet bir çelişme söz konusu ise bunun ancak benzeriyle neshedebileceğini vurguladığını düşünür.⁹⁴

Mecâz-Kinâye: Sâlih, bazı âlimlerin Kur'ân'da mecâzın varlığını reddetmelerini garipser. Zahiriler, Şafililer'den İbnu'l-Kâss (ö. 335/946), Malikilerden İbn Huveyz Mendâz (ö. 400/1010) bunlardandır. Onlara göre mecâz, yalanın kardeşidir ve Kur'ân bundan münezzehtir. Kişi ancak zorda kalınca ve hakikati getiremeyince mecâza başvurur. Bu ise Allah için muhaldir. Sâlih, bunun aksine Kur'ân'dan mecaz kaldırılırsa güzelliğin bir kısmının yitirileceğini savunur. Nitekim belagat ehli, mecazın hakikatten daha belîğ olduğunda ittifak etmişlerdir.⁹⁵ Yine bazı âlimler, kinâyeyi mecâzın bir çeşidi saydıklarından aynı gerekçeyle Kur'ân'da kinâyenin de mevcut olmadığını söylemişlerdir. Sâlih'e göre kinaye mecâzdan farklıdır ve Kur'ân'da da pek çoktur. Kinaye remz ve işaret yoluyla mesajın iletilmesinde üslupların en belîğidir. Manayı sarahaten söylemenin uygun düşmediği yerde Kur'ân'ın, manaya rumuzlarla işaret etmesinde de bir hedefi vardır. Allah, "Kadınlarınız sizin tarlanızdır. O halde tarlanıza dilediğiniz gibi gelin." (Bakara 2/223) diyerek meramı gayet belîğ bir şekilde ifade etmiştir.⁹⁶ Kur'ân, Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili âyetleri kinâye yoluyla anlatmaya büyük özen gösterir. Bu üslup soyut düşünceyi somuta yaklaştırır.⁹⁷

3. ESERLERİ

Sâlih, çok hareketli bir hayat yaşayıp, her anlamda dinî mesaj vermekten hiç vazgeçmeyen biri olarak birçok ilim dalına katkıda bulunan eserler bırakmıştır. Hadis ve Kur'ân ilimleri, fıkıh, filoloji, din felsefesi, İslam kurumları, siyasi ve sosyal sisteme dair yirmiyeye yakın eseri mevcuttur. Ayrıca İslam ve beşerî medeniyetler hakkındaki

91 Sâlih, *Mebâhis*, 151-152.

92 Sâlih, *Mebâhis*, 155-157.

93 Buna, sünnetle sabit Âşure orucunun Kur'ân'la (Ramazan orucu) nesh edilişi örnek verilir. Bu konuda bk. Sâlih, *Mebâhis*, 261.

94 Sâlih, *Mebâhis*, 261.

95 Sâlih, *Mebâhis*, 329.

96 Diğer örnekler için bk. Sâlih, *Mebâhis*, 330-331.

97 Diğer örnekler için bk. Sâlih, *Mebâhis*, 331.

araştırmaları, muasır dönemde İslam'ın yüzleştiği sorunlar karşısında yaşanan ikilemlerin çözümüne yönelik önerilerine dair onlarca çalışması ve bildirimleri mevcuttur. Gerek Arap dünyasında gerekse uluslararası arenada birçok ansiklopedinin yazımı ve tahkikine katılmış, Fransızca Kur'an tercümesi gibi birçok tercüme referans olmuştur.⁹⁸ Onlarca İslamî, edebî ve bilimsel araştırması, Fransızca ve Arapça olarak gerek ansiklopedi gerekse dergilerde neşredilmiştir.⁹⁹

Sâlih'in yazmış olduğu eserler şunlardır:

1. Mebâhisü fi 'ulûmi'l-Kur'ân: İlk baskısı 1958 yılında yapılan bu eser, Dımaşk/Şam Üniversitesi öğrencilerine yardımcı olunması için yazılmıştır. 2002'de 25. baskısı yapılan eser 382 sayfadır. Yazar, kitabını *Kur'an ve Vahiy*, *Kur'an Tarihi*, *Kur'an İlimleri*, *Tefsir ve İcâz* adıyla dört bölüme ayırmıştır. Bu kitap, ulûmu'l-Kur'ân'ın en önemlilerinden Kur'ân'ın cem'i ve yazılması, Mekki-Medenî, nâsih-mensûh, esbab-ı nüzûl, vahiy ve tedricilik gibi konuları ilmî üslupla ele alan bir eserdir. Ayrıca müsteşrikerin bir kısmına da reddiyeler içermektedir. Eser, Ghulam Ahmad Hariri tarafından Urducaya (Faisal Abad, Lahor: Malik Sons Publishers, 1978); M. Sait Şimşek tarafından *Kur'an İlimleri* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir¹⁰⁰.

2. Mebâhisü fi 'ulûmi'l-hadîsi ve mustalahihî: İlk baskısı 1959 yılında yapılan eser Dımaşk/Şam Üniversitesi öğrencilerine yardımcı olunması için yazılmıştır. 2002 yılında 25. baskısı yapılan eser, 448 sayfa olup basit ve açık bir dille yazılmıştır. Eser; *Hadîs Tarihi*, *Hadîs İlimlerinin Bölümleri*, *Hadîs İstilahları*, *Hadîsin Hukuk*, *Lügat ve Edebiyattaki Yeri ve Râvilerin Tabakaları* olarak beş ana bölümden oluşmaktadır. *Mebâhis*, eski eserlerin yeni bir metotla terkibi, hassas bir inceleme ve araştırmanın ürünüdür. Sâlih, İslam'ın ilk yıllarından itibaren hadislerin sadece hafızaya itimat edilerek değil yazıyla da korunduğunu, sünnetin hukukî bütün mevzularda nasıl hâkimiyet tesis ettiğini, aslı Kur'an'da bulunsa dahi, zaman zaman helal ve haramı belirtmek hususunda tek başına nasıl söz sahibi olduğunu bu eserinde ele alır. Haberlerin isnadlarıyla rivayet etmenin ilk defa Müslümanlarca kullanıldığı vurgulanmış, hadisin tedvini konusunda çeşitli şüpheler uyandıran müsteşriklere cevaplar verilmiştir. Hadis değerlendirmelerinde kabuktan önce özün, senetten önce metnin, taklitten

98 Fettûh, "Üstâzî", 135.

99 Sâlih, "et-Ta'rif", 112-115.

100 Eser üzerine Cemâl Boko tarafından yapılan *Tercihâtü's-şeyh Subhî es-Sâlih fi ulûmi'l-Kur'ân: cem'èn ve dirâseten* (Cezâyir: Câmietü'l-Cezâir, Külliyyetü usûlîd'dîn, 2013) adlı bir yüksek lisans çalışması mevcuttur. Ayrıca Abdulaziz Hâcî tarafından "*Subhî es-Sâlih ve cuhûduhû fi 'ulûmi'l-Kur'ân min hilâli kitâbihi mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*" (Dımaşk: et-Turâsu'l-Arabî 115 (Eylül 2009): 17-44.) ve Sîrin Ömer Sâbbâğ tarafından yapılan "*Kitâbu mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân lid-duktûr Subhî es-Sâlih dirâseten tahliliyyeten nakdiyyeten*" (Libya: Mecelletü'l-Câmi'ati'l-Esmeriyye 20 (2014): 15-44.) adlı makale çalışmaları bulunmaktadır. Ülkemizde ise Mahmut Ayyıldız tarafından *Batıda Kur'an Araştırmalarının Ulûmu'l-Kur'ân Eserlerine Yansımaları -Subhî Salih Örneği-* (İslam Araştırmaları ve Oryantalizm, ed: Bilal Gökkür - Necmettin Gökkür, (İstanbul: İFAV, 2016), 9-30) ile Sakin Taşın *Subhî es-Sâlih'in 'Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân' Adlı Eserinin Ulûmu'l-Kur'ân Açısından Değeri* (V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı 2 (Isparta: 12-15 Mayıs 2016), 273-292) adlı tebliğleri bulunmaktadır.

önce akıl ve hissin dikkate alındığı ve bunun hassas bir tenkit sistemine dayandığı savunulmuştur. Haber-i vahidle ihticacın şartları da geniş bir şekilde aktarılmıştır. Yazarın içtihadı dair görüşlerine bu eser zaviyesinden bakmak okuyucuya sağlıklı bakış açıları sunacaktır. Kitap, M. Yaşar Kandemir tarafından *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları* ismiyle Türkçeye (Ankara 1971, 1973, 1981; İstanbul 1996); M. Rafique tarafından Urduca (Lahore, İslami Academy) tercüme edilmiştir.¹⁰¹

3. Dirâsâtün fî fıkhi'l-luğa: Dımaşk/Şam Üniversitesindeki öğrenciler için hazırlanan ve ilk baskısı 1960 yılında yapılan bu eserin 16. baskısı 2004'te yapılmıştır. Eser, 412 sayfadır ve üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, *Filoloji, Doğuşu ve Gelişimi* olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır (17-37). *Kardeş Sami Diller Arasında Arapça* kısmında tarihsel bir bakış açısı verildikten sonra *Beni Temim Lehçesi* üzerinde uzunca mülâhazalarda bulunulmuştur (39-105). Müellif, Kureyş Lehçesinin, Arap dilinde başrolü üstlendiğini ve dilcilerin bunu önemsediklerini buna mukabil diğer lehçelere pek inceleme fırsatı verilmediğinden yakınır. O, bu nedenle Kur'ân konusunda itimat edilen fasih bir lehçe olarak Temim Lehçesini bu kitabında incelemiştir. Son bölüm ise *Fasih Arapçanın Özellikleri* konusuna ayrılmış ve on kısımda incelenmiştir (107-361). Burada Arap harflerinin anlamlarıyla tenasübü, dile giren yeni kelimelerin Arapçalaşması ve modern dönemde Arapça gibi konulara değinilmiştir. Her bölüm delil ve örneklerle zenginleştirilmiştir. Sâlih, modern konulardan uzak kalmayıp buna dair tartışmaları eserine almıştır. Ayrıca Kur'ân'da, yabancı kelime olup olmadığı meselesine de burada değinilmiştir. Salih'in bu kitabı, üniversite seviyesindeki Fıkhu'l-luga dersleri için müfredatta belirtilmiş en önemli kaynaktır. Yazar, bu alanda ihtisas yapan hoca ve öğrencilerin önüne alanda yazılan eski-yeni eserleri tam bir şekilde özetleyip, sunmuştur. Ayrıca yazar, Fıkhu'l-luga alanına dair incelemelerin yenilenmesi gerektiğini belirtip, Arap dilinin özelliklerinin Sami diller ışığında yeniden tahlil edilmesine dair bir çağrıda da bulunmaktadır.¹⁰²

4. en-Nuzûmu'l-İslâmiyyetü neş'etühâ ve tatavvuruhâ: İlk baskısı 1965 yılında yapılan eser 2001'de 13. baskısını yapmış olup 576 sayfadır. Kitap; *İslam öncesi Komşu Medeniyetlere Tarihi Bakış (Bizans, Sasani ve Arap Kurumlarına), İnanç ve Yasama Kurumları, Siyasal ve İdari kurumlar, Mali ve Ekonomik Kurumlar, Sosyal ve Toplumsal Kurumlar ve Savunma/Savaş Kurumları* olmak üzere altı ana bölümden oluşmaktadır. Eser, İslam'ın insan hayatını bütün yönleriyle kapsadığını göstermek, oryantalist ve İslam dünyasında onların izinden giden takipçilerinin İslam kurumlarını İslam'a değil de, fetihlerden sonra meydana gelen sosyal gelişmelere bağlamalarını çürütmeyi hedeflemektedir. İslam kurumlarının asırlarca süregelen ve alabildiğine genişleyen fikrî

101 Bu konuda bk. Hatiboğlu, "Subhî es-Sâlih", 37: 452.

102 Sâlih, "et-Ta'rif", 108; Abdulmunîm Beşnâtî, "Dürretü ebhâsi fıkhi'l-lügati'l-arabiyyeti fi'n-nisfi's-sâni lil'-karni'l-ışrin", Bahsun Mukaddem li'l-Mu'temeri'd-Duveli "Me'âlimu't-tecdid fi fikriş-şehid eş-Şeyh Subhî Es-Sâlih", Câmîatü'l-Cinân (3-4 Ekim 2006), 14; Eser üzerine, Vefâ Muhammed Hasan el-Eyyübî, "eş-Şeyh ed-duktûr Subhî es-Sâlih lügaviyyen min hilâli kitâbihi 'dirâsâtün fî fıkhi'l-luga'" adıyla Arap Dili Edebiyatı alanında bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (Lübnan: Trablus, 2001)

ve fikhî içtihatların ürünü olmaktan çok, vahyin ve Allah Rasûlü'nün sîretinin neticesi olduğunu ve bu kurumların çoğunun İslâm'ın ilk asrında, hatta nüve halinde de olsa Allah Rasûlü'nün hayatında, Medine'de ilk İslâm devletini kurduğundan beri var olduğunu ortaya koymaya çalışır. Naslara ve bilimsel gerçeklere dayanarak buna varmayı hedefler. Bu eser *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve Kitâbu'l-Harac* vb. eser geleneğinin devamı niteliğindedir. İslâm'ın temel esaslarının modern sistemlerle mukayese edildiği, geçmiş medeniyetlerden İslâm'ın benimseyip devam ettirdiği uygulamaların ortaya koyulduğu bu eser, İbrahim Sarmış tarafından *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri: Doğuşu ve Gelişmesi* (İstanbul, 1981) ve daha sonra *İslâm Kurumları* (Ankara: Fecr Yayınları, 1999) adıyla Türkçeye çevrilmiştir.¹⁰³

5. el-İslâmu ve müstakbelü'l-hadâra: 442 sayfa olan eserin ilk baskısı 1982'de yapılmıştır. 20. asrın sonlarına doğru modern medeniyetin gidişatının incelendiği bu eserde, günümüz tüketim toplumunun sahip olduğu korkunç krizden çıkıp çıkamayacağı incelenir. Teknoloji ve ilim çağı olan bu dönemde gerçekleşen bu krizin, insanı mutlu etmeye doğru kayıp-kaymayacağına dair araştırma ve sorgulamaları ihtiva eder. Müminleri; kâinatı ıslaha, hayatın terakkisine yardımcı olmaya ve batının teknolojik ürünlerine karşı durmamaya teşvik eder. Medeniyet kavramı ele alınır ve İbn Haldun'un fikirleri aktarılıp, yer yer eleştirilir. Konuyla alakalı Fransız ve Alman sosyologlardan alıntılar yapılır. Modern toplumun içinde bulunduğu dönemi teknoloji ve ilim çağı olarak adlandıran yazar, ilmî ve teknolojik gelişmelerin, değerleri hesaba katmamasını reddedip değerlerin öncelikli olduğuna vurgu yapar. Eserde, İslâm'ın insanlar arasında eşitliğe çağırdığına, yığınlar halinde mal biriktirmeye karşı savaş açtığına, karaborsacılığı yasakladığına, gücü yeten herkese çalışmanın vacip olduğuna, savurganlıktan kaçınmak gerektiğine, zamanın kıymetinin bilinmesi gibi konulara temas edilir. O, acizlerin değil, muktedirlerin zühd anlayışını benimser. Ona göre İslâm, dünya hayatında kaybolmaya değil, bilakis hayatı ihyaya çağırılmaktadır.¹⁰⁴

6. Me'âlimü's-şerî'ati'l-İslâmiyye: İlk baskısı 1975'te yapılan eser üç ana bölüm, bir hatime olmak üzere 422 sayfadan oluşmaktadır. Eser; *İslâm'da Teşri' Hareketi* (9-110); *Teşri' ve Tevcih arasında İslâm* (111-137); *İslâm Şeriatı ve Modern Dönem* (149-347) konularını işler. İslâm kültürüne dair bilgiler verilen eser; usûl-i fıkıh, fıkıh tarihi, içtihat ve bazı çağdaş meseleleri inceler.

7. el-İslâmu ve'l-müctemu'l-'asrî: hıvârün sülâsiyyun havle'd-dîni ve kadâyâ's-sâ'ati: Modern toplumun güncel sorunları ile din hakkındaki meseleleri üçlü diyalog şeklinde inceleyen bu eser, 272 sayfa olup 1978 ve 1983 yıllarında basılmıştır.¹⁰⁵

103 Sâlih, "et-Ta'rîf", 109; Hatiboğlu, "Subhî es-Sâlih", 37: 452.

104 Kitap üzerine Muhammed Abdüsselâm el-Cefâiri tarafından "*Dirâse li kitâb el-İslâm ve müstakbelü'l-hadâra*" li-Subhî es-Sâlih" ismini taşıyan bir değerlendirme yazısı yazılmıştır. Bu konuda bk. *Mecelletü Külliyyeti'd-Da'veti'l-İslâmiyye* 8 (1991): 194-210.

105 Darbuna, "el-'Allâme eş-şehîd Subhî es-Sâlih"; Sâlih, "et-Ta'rîf", 110.

8. Menhelü'l-vâridîn fi şerhi riyâzi's-sâlihîn: İlk baskısı 1970'de yapılan iki ciltlik eser 1985'de 11. kez basılmıştır. Nevevî'nin (ö. 676/1277) Riyâzü's-Sâlihîn adlı eserinin şerhidir.

9. el-Mer'etü fi'l-İslâm: 1980 yılında Beyrut'ta basılan 57 sayfalık hacmi küçük bu eser, kadınların gelenek ve şahsi durumlarına dair yeni bakış açıları getirmekte, kadın haklarını modern bakış açılarıyla sunmaktadır.¹⁰⁶

10. Şurûhun edebiyeye li nemâzice mine'l-ehâdîsiş-şerîfe: 1977'de ilk baskısı yapılan eser, bir hadis seçmesidir. İki kısımdan oluşan kitabın ilk bölümünde Allah Rasûlü'nün belâgati, diğer bölümünde Hz. Peygamber'in hikmetli ve belîğ ifadelerinden seçme hadisler aktarılmaktadır. Ayrıca eser hadislerden pek bilinmeyen bazı kinayeli hikâyeleri de konu edinmiştir.¹⁰⁷

11. La vie future selon le Coran: Fransızca yazılan bu kitap (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970) 176 sayfadır. Arapça karşılığı *ed-Dâru'l-Âhiretu fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* olan eserde yazar, Kur'ân'a göre âhiret hayatını geçmiş ve günümüzdeki pek çok mezhebin, kelâmcı, müfessir, muhaddis ve mutasavvîf görüşleriyle incelemektedir. Eser, *Kur'ândan İşlenmemiş Bilgiler, Rivayet Tefsiri, Akılcı Tefsir, Tasavvufî Tefsire göre Nimetler/Azablar ve Çağdaş Tefsire Göre Nimetler/Azablar* olarak beş bölüme ayrılmıştır. Kitabın sonunda *Nakilci Tefsirin Kaynaklarının Dökümü* adıyla bir de ek vardır. Eser, Şerafettin Gölcük tarafından *Ölümden Sonra Diriliş "Âyet ve Hadislerle Cennet-Cehennem"* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, Kasım 1976).

12. Réponse de l'Islam aux défis de notre temps: entretiens: 1979'da (Beyrut: Neşr Arabelle) basılmıştır. Arapçaya *Reddül-İslâm ve tehaddiyâtül-'asr* olarak çevrilen bu çalışma, bilim ve dinin çağdaş problemlere yaklaşımını 17 bölümde inceler. 190 sayfadır.¹⁰⁸

13. Nesru'l-leâlî fi tarcemeti ebî'l-me'âlî eş-şeyh 'Abdulkerîm 'Uveyde: Sâlih'in, 1956'da yayınlanan bu eserinde, dönemin âlim ve şairlerinden hocası Abdulkerîm Uveyde'nin eserini nesir haliyle tercüme edip, üzerinde incelemelerde bulunmuştur.¹⁰⁹

14. el-Ümmetü ve medinetu's-sulta fi'l-İslâm: Sâlih'in, bu isimde yazma bir eserinin olduğunu, Mahmûd Hamed Süleymân makalesinde dile getirir.¹¹⁰

15. Felsefetü'l-fikri'd-dînî beyne'l-İslâmi ve'l-mesîhiyyeti: Louis Gadret (1905-1986) ve Georges Anawati'nin (1905-1994) birlikte hazırladığı *Introduction à la Théologie*

106 Sâlih, "et-Ta'rîf", 110.

107 Sâlih, "et-Ta'rîf", 111.

108 Sâlih, "et-Ta'rîf", 112.

109 Mar'aşlı, *İkdi'l-cevher*, 2: 1857; Ayrıca konu hakkında bk. Almoajam, "Abdulkerîm 'Uveyde 1865-1958", erişim: 22 Nisan 2018, http://www.almoajam.org/poet_details.php?id=4164.

110 Tourathtripoli, "eş-Şeyh Subhî es-Sâlih"; Sâlih, "et-Ta'rîf", 112.

Musulmane: Essai de Théologie Comparée (Paris 1948; Paris: Vrin-Études de philosophie médiévale, 1982) adlı eseri Sâlih, Dr. Ferîd Cebrî'le birlikte ilkin *Medhalu ilâ 'ilmi'l-lâhû-ti'l-İslâmî* (*İslam Teolojisine Giriş*) adıyla Arapçaya tercüme etmiştir. Fransızca aslı 522 sayfa ve tek cilt iken, Sâlih'in İslâm dini hakkında, Ferîd Cebrî'nin ise Hıristiyanlıkla ilgili ekleriyle birlikte kitap üç cilde ulaşmıştır. Eser İslam ve Hıristiyanlık arasında bilimsel bir mukayese yapmayı gaye edinmiştir.¹¹¹

Telif eserlerinin yanı sıra Sâlih, *Nehcü'l-belâğâ*,¹¹² *Ahkâmü ehli'z-zimme*¹¹³ ve *Şer-huş-şurûti'l-Ömeriyye*¹¹⁴ eserlerinin tahkikini yapmış, Denise Masson (1901-1994) tarafından *Essai d'interprétation du Coran Inimitable* adıyla yapılan Kur'an çevirisini gözden geçirip, kontrol etmiştir.¹¹⁵ Ayrıca Sâlih, 1975 yılından itibaren Dr. Süheyl İdrîs (1925-2008) ile birlikte hazırladığı *el-Mu'cemü'l-'Arabî ve el-Mu'cemü'l-Fransî*'nin tamamlanması yönünde büyük mesafe kat etmişse de Sâlih'in vefatıyla bu eserler tamamlanamamıştır.¹¹⁶ Bunlara ilaveten Sâlih, Arap-İslam dünyası ve Avrupa kültür merkezlerindeki konferanslara katılmaya çalışmış ve yeni çıkan ilmi yayınları takip etmiştir. Pek çok dergide hutbeleri, araştırma notları ve makaleleri neşredilmiştir.¹¹⁷

Sâlih'in İslâm dünyasındaki etkileri, fıkıhçılığı, dılıcılığı, Kur'anî yaklaşımının İslâmî ilimlere bakışına etkisi, tecdid düşüncesi, erken dönem hadis tedvini konusunda şarkiyatçılara yönelttiği eleştirileri, Batılıların İslâm'a yaklaşımlarına bakışı, güncel konular gibi meseleler vefatının 20. yıl dönümünde 3-4 Kasım 2006'da Beyrut'ta düzenlenen *Meâlimü't-tecdid fî fikriş-şehîd ed-duktûr Subhî es-Sâlih* adlı uluslararası bir ilmî toplantıda Arap ve Batılı araştırmacılar tarafından tartışılmıştır.¹¹⁸

111 Darbuna, "el-'Allâme eş-şehîd Subhî es-Sâlih"; Sâlih, "et-Ta'rif", 111.

112 Sâlih, Şerif er-Radî'nin, Hz. Ali'ye nisbet edilen rivayetleri topladığı bu eserini tahkik etmiş ve ilmi bir metotla fihristini yapmıştır. Büyük ölçüde Muhammed Abduh neşrine dayanarak yayımladığı ve sonuna yirmi ayrı fihrist eklediği neşri titiz bir neşir olmaması yönünden eleştirilmiştir. Bu konuda bk. Hatiboğlu, "Subhî es-Sâlih", 37: 453; İlk baskısı 1967 yılında yapılmıştır. Eser 853 sayfadır. Yazar, araştırmacıların kolayca anlaması için *Nehcü'l-Belâğâ*'nın bazı kelimelerinin anlamını vermiştir. Bazen altı kelimelik bir cümlede beş kelimeyi açıklama gereği duymuştur (165. ve 195. Hutbeler). Bazen de 18 satırlık bir sayfada 38 kelimenin anlamını verme ihtiyacını hissetmiştir. Bu konuda bk. Darbuna, "el-'Allâme eş-şehîd Subhî es-Sâlih"; Bu tahkiki esas alıp eseri Türkçeye kazandıran iki çalışma vardır. 1. *Nehcü'l-Belâğâ Hz. Ali'nin Hutbeleri, Mektupları, Emirnameleri ve Kısa Sözleri*, trc. Beşir Işık v. dğr., (Ankara: Birleşik Kitabevi, 1990), 2. Seyyid Radî, *Nehcü'l-Belâğâ İmam Ali'nin Hutbeleri, Mektupları ve Hikmetli Sözleri*, trc. Kadri Çelik (Ferec Yayınları).

113 Lecnetu Mevsû'ati'l-Fikihî'l-İslâmî'nin (İslam Fıkıh Ansiklopedisi Heyeti) teklifi üzerine İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) bu eserini 2 cilt halinde tahkik ve ta'lik etmiştir (Şam: Matbaatü Câmîati Dimeşk, 1961; Lübnan: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyin, 1994). Ayrıca kolaylık sağlaması amacıyla çeşitli indeksler eklemiştir. Bu konuda bk. Sâlih, "et-Ta'rif", 110.

114 Yine Lecnetu Mevsû'ati'l-Fikihî'l-İslâmî'nin teklifi üzerine İbn Kayyim el-Cevziyye'nin bu eserini tahkik edip gerekli gördüğü yerlere yorumlarını eklemiştir. (Şam: Matbaatü Câmîati Dimeşk, 1961; Lübnan: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyin, 1981). Bu konuda bk. Sâlih, "et-Ta'rif", 110.

115 (Liban, Beyrouth: Dar al-Kitab al-Lubnani; Egypt, Le Caire: Dar al-Kitab al-Masri, 1980). Bu konuda bk. Sâlih "et-Ta'rif", 112.

116 Hatiboğlu, "Subhî es-Sâlih", 37: 453; Bû Tâlib, "Vedâ'en refikunâ", 341.

117 Sâlih, "et-Ta'rif", 112-114; Sâlih'in 19 farklı ülkedeki çeşitli akademik toplantılarda, bilimsel yayınlarda ve farklı üniversitelerin ilmî konferanslarında yer alan 84 ayrı çalışması için bk. Sakin Taş, *Ulûmu'l-Kur'ân Açısından Subhî es-Sâlih'in "Mebâhis" Adlı Eseri*. (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2015), 30-34.

118 Hatiboğlu, "Subhî es-Sâlih", 37: 452; Taş, *Ulûmu'l-Kur'ân Açısından*, 34-36.

SONUÇ

Subhî Sâlih'in hayatının büyük bölümü, Lübnan devletinin istikrarsız bir dönemine denk gelir. Lübnan, iç savaşlara ve birkaç kez dış devletlerin işgaline sahne olmuştur. Bu karmaşık dönemden etkilenmemek mümkün değildir. Lübnan devletinin politik istikrarsızlığı ve içinde barındırdığı onlarca mezhep nedeniyle ülke birçok olumsuzluklar yaşamış ancak Sâlih böyle bir durumda, bir bilim adamından beklenen cesaret ve feraseti gösterebilmiştir. O, siyasi ve bölgesel istikrarsızlıklara mukabil dönemin önde gelen bilim adamlarından ve kültürel ortamından istifade etmesini bilmiştir.

Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an, Mebâhis fi ulûmi'l-hadîs ve mustalahı, en-Nuzumu'l-İslâmiyye neşetuhâ ve tetavvuruhâ ve Fransızca telif ettiği *La vie future selon le Coran* adlı eserleri, kendisi henüz hayattayken Türkçeye kazandırılmıştır. Sâlih'in öne çıkan bir diğer özelliği de onun edebiyatçı kişiliğidir. O, bütün eserlerinde bu özelliğini hissettirebilmiştir. Ona göre Arap dili, kültürel mirasın aktarılmasında ve Araplar arasında oluşabilecek bir birliğin sağlanmasında yegâne unsurdur.

Eserleri, batı kültürünü iyi tanımanın verdiği bir güvenle oryantalistlerin İslâm, Kur'an ve Hadis hakkındaki iddialarına verilen ikna edici cevaplar ve onların oluşturmaya çalıştığı şüphelerin izale edilmesinde gösterdiği gayretlerle de dikkat çekmektedir.

Sâlih, bütün gayret ve çabasında özetle şu dört şeyi hedeflemiştir:

1. Geçmişten miras kalan sorunlardan uzak, İslam esaslarıyla kaim İslami bir aydınlanmak;
2. Arap dilinin korunması ve buna dair ilimlere özen gösterilmesi;
3. İslâmî özüne kavuşturmak için çabalayarak ilmî ve fikrî icraatlarla asrın ruhuna ayak uydurmak;
4. Bağımsızlık, hürriyet, ilerleme ve uygarlık rolüne kaldığı yerden devam edebilmesi için İslam dünyasında tecdid/yeniden doğuş ruhunu yaymak.¹¹⁹

Subhî Sâlih, bu emeline ulaşmak için onlarca eser ve bilimsel makale ortaya koymuş, birçok ülkede konferanslar vermiştir. O, hayattan kopuk bir âlim olmamış, Lübnan iç savaşında ümmetin derdiyle dertlenip sorunlara çareler üretmeye çalışmış ve bu uğurda canını feda etmiştir. Bu meziyetlerinden ötürü, farklı yönleri ve telifleriyle alakalı bilimsel yapılması hiç şüphesiz onun daha iyi tanınmasına katkı sağlayacaktır.

119 Fettüh, "Üstâzı", 135; Sâlih, "Hâcetunâ ilâ..", 116-136.

KAYNAKÇA

- Abâza, Nizâr - el-Mâlih, M. Riyâz. *İtmâmu'l-a'lâm zeyl li kitâbi'l-a'lâm li Hayruddîn ez-Ziriklî*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1999.
- Alaqeelabumostafa. “eş-Şeyh ed-duktûr Subhî İbrâhîm es-Sâlih”. Erişim: 10 Ocak 2016. <http://alaqeelabumostafa.com/CharDetails.asp?CharID=12635>.
- ‘Alâvene, Ahmed. *Zeylû'l-a'lâm kâmûs terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'arab ve'l-mustâribîn ve'l-musteşrikîn*. Cidde: Dâru'l-Minâre, 1998.
- Albayan Newspaper. Taha Sâbûncî. “Min iğtiyâliş-şehîd Subhî es-Sâlih ve li mâzâ uğ-tuyile?”. Erişim: 21 Nisan 2018. <http://www.albayanlebanon.com/news.php?IssueAr=33&id=1209&idC=10>.
- Alghoraba. Muhammed Ali Şâhîn. “eş-Şehîd Subhî b. İbrâhîm Es-Sâlih”. Erişim: 10 Nisan 2018. http://www.alghoraba.com/index.php?option=com_content&task=view&id=58&Itemid=115.
- Al-makarem. “el-Müessetü'l-cemiyye el-'allâme el-müceddid eş-şehîdü'l-hâlid eş-şeyh ed-duktûr Subhî İbrâhîm es-Sâlih”. Erişim: 12 Eylül 2016. http://al-makarem.com/?page_id=37.
- Almoajam. “Abdulkerîm ‘Uveyde 1865-1958”. Erişim: 22 Nisan 2018. http://www.almoajam.org/poet_details.php?id=4164.
- Ayyıldız, Mahmut. “Batı’da Kur’ân Araştırmalarının Ulûmu’l-Kur’ân Eserlerine Yansımaları –Subhi Salih Örneği-“. *İslam Araştırmaları ve Oryantalizm*. ed: Bilal Gökkır – Necmettin Gökkır. 9-30. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Beşnâtî, Abdulmunim. “Dürretü ebhâsi fikhî'l-lügati'l-arabiyye fî'n-nısfî's-sânî lil-karnî'l-ısrîn”. *Bahs mukaddem li'l-mu'temeri'd-duveli “meâlimu't-tecdîd fî fikriş-şehîd eş-şeyh Subhî es-Sâlih”*. Trablus: Câmîâtü'l-Cinân, 3-4 Ekim 2006.
- Ba’lebekkî, Munîr. *Mu’cemu a’lâmi’l-mevrid*. Beyrut: Daru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1992.
- Boko, Cemâl. *Tercihâtü’ş-şeyh Subhî es-Sâlih fî ulûmi’l-Kur’ân: cem’en ve dirâseten*. Yüksek Lisans Tezi, Câmietü’l-Cezâir, 2013.
- Bû Tâlib, Abdulhadi. “Vedâ’an Refîkunâ Subhî es-Sâlih”. *el-Akademiyiye* 4 (1987): 340-342.
- Cefâirî, Muhammed Abdüsselâm. “Dirâse li kitâbi ‘el-İslâm ve müstakbelu’l-hadâra’ li Subhî es-Sâlih”. *Mecelletü Külliyyeti’d-Da’veti’l-İslâmiyye* 8 (1991): 194-210.

- Çakar, Enver. "XVII. Yüzyılın Ortalarında Trablusşam Şehrinin Sosyal ve İktisadi Durumu". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 22/35 (2004): 45-69.
- Darbuna. "el-'Allâme eş-şehîd Subhî es-Sâlih". Erişim: 20 Nisan 2018. <http://www.darbuna.net/blog/2007/04/02/el-Allame-esh-shahid-subhi-es-salih> / .
- Dâvî, Ahmed. "Eseru'l-üstâz ed-duktûr Subhî es-Sâlih fi'd-dersi'l-câmi'î bi'l-Mağrib". *Bahsun mukaddemun li'l-mu'temeri'd-duveli "me'âlimu't-tecdîd fi fikriş-şehîd eş-şeyh Subhî es-Sâlih"*. Trablus: Câmiâtü'l-Cinân. 3-4 Ekim 2006.
- Fettûh, 'Îsâ. "Üstâzî ed-duktûr Subhî es-Sâlih 1926-1986". *Mecelletü'l-Mevkifi'l-Edebi* 434 (Haziran 2007): 133-136.
- Grafton, David D.. *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law*. London: Tauric Academic Studies, 2003.
- Hâcî, Abdul'aziz. "Subhî es-Sâlih ve cuhûduhu fi 'ulûmi'l-Kur'an min hilâli kitâbihi mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an". *Et-Türâsu'l-'Arabî* 115 (2009): 17-44.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Subhî es-Sâlih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 452-453. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Kibâre, Nezîh ve diğeri. *Trâblus fi'z-zâkire*. Trablusşam: Müessesetü's-Safadî, 2010.
- Kurzman, Charles (Ed.). *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1998.
- Mar'aşlı, Yusuf. *İkdü'l-cevheri fi ulemâ'r-rub'i'l-evveli mine'l-karni'l-hâmisi aşer*. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2006.
- Masson, Denise. *Essai D'interprétation Du Coran Inimitable*. Beyrouth: Dar al-Kitab al-lubnani, 1980.
- Mecelletü'l-Faysal*. 117 (December 1986): 143.
- Memory At Work. "Men katele men? Fihrisu'l-iğtiyâlâti's-siyâsiyyeti fi Lübnân". Erişim: 21 Nisan 2018. <http://www.memoryatwork.org/index.php/subtopic/1/15/10052>
- Rabinovich, Itamar ve diğeri. *Middle East Contemporary Survey*. London: Westview Press, 1986.
- Radî, Seyyid. *Nehcü'l-Belâğâ İmam Ali'nun Hutbeleri, Mektupları ve Hikmetli Sözleri*. Trc. Kadri Çelik. Kevser Yayınları, 2012.

- Radı, Seyyid. *Nehcü'l-Belâğâ Hz. Ali'nin Hutbeleri, Mektupları, Emirnameleri ve Kısa Sözleri*. Trc. Beşir Işık - M. Vesim Taylan - Faruk Bozğöz. Ankara: Birleşik Kitabevi, 1990.
- Sâlih, Subhî. "Hâceturâ ilâ tenmiyeti't-tefkîri'l-içtihadî fi'l-İslâm". *Mecelletü'l-'Arabiyye li's-Sekâfe* 6/11 (1986): 116-136.
- Sâlih, Subhî. *Dirâsât fi fikhi'l-luğa*. Lübnan: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2004.
- Sâlih, Subhî. *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*. Trc. M. Yaşar Kandemir. İstanbul: İFAV, 2012.
- Sâlih, Subhî. "et-Ta'rîf bi'd-duktûr Subhî es-Sâlih". *Mecelletü'l-'Arabiyye li's-Sekâfe* 6/11 (1986): 107-115.
- Sâlih, Subhî. *el-İslâm ve mücteme'u'l-'asrî: hıvârun sülâsiyyun havle'd-dîn ve kadâyâs-sâati*. Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 1983.
- Sâlih, Subhî. *el-İslâm ve müstakbelü'l-hadâra*. Beyrut: Dâru's-Şurâ, 1990.
- Sâlih, Subhî. *en-Nuzumu'l-İslâmiyye neşetühâ ve tatavvuruhâ*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2001.
- Sâlih, Subhî. *İslâm Kurumları*. Trc. İbrahim Sarmış. Ankara: Fecr Yayınları, 1999.
- Sâlih, Subhî. *Kur'ân İlimleri*. Trc. M. Sait Şimşek. Konya: Kitap Dünyası, 2008.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhisu fi 'ulûmi'l-hadîs ve mustalahıhi*. Lübnan: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhisu fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Lübnan: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1988.
- Sâlih, Subhî. *Me'âlimü's-şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1982.
- Sâlih, Subhî. *Ölümden Sonra Diriliş Âyet ve Hadislerle Cennet-Cehennem*. Trc. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1992.
- Taş, Sakin. "Subhi es-Sâlih'in 'Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân' Adlı Eserinin Ulûmu'l-Kur'ân Açısından Değeri". *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı 2*. 273-292. İstanbul: İlmî Edütler Derneği, 2016.
- Taş, Sakin. *Ulûmu'l-Kur'ân Açısından Subhi es-Sâlih'in 'Mebâhis' Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2015.
- Tourathtripoli. Mahmûd Hamed Süleymân. "eş-Şeyh Subhî es-Sâlih". Erişim: 21 Nisan 2018, http://www.tourathtripoli.org/index.php?option=com_content&view=article&id=53:2009-11-16-08-39-28&catid=20&Itemid=24.

Yabeyrouth. “Âli Sâlih”. Erişim: 20 Nisan 2018. <https://www.yabeyrouth.com/7927-آل-صالح>.

Yabeyrouth. “Âli es-Sâbunci”. Erişim: 20 Nisan 2018. <https://www.yabeyrouth.com/7924-الصائبنجي>.

Yûsuf, Muhammed Hayr Ramadan. *Tetimmetu'l-a'lâm li'z-ziriklî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru't-Turâs.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhîlu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, 2004.

الحقيقة الشرعية وجذورها اللغوية بنظر المتكلمين: مفهوم الإيمان بالله نموذجاً

The Legitimate Religious Truth and Its Linguistic Roots from the Perspective of the Theologians: The Concept of Faith in God as a Example

Kelamcılar Nezdinde Şer'î Hakikat ve Dilsel Kökleri: Allah'a İman Kavramı Üzerinden Bir Örnek

Hasan el-Hattaf

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Mardin Artuklu University, Faculty of Theology, Department of Kalam,
Erzurum / Turkey,
khattaf72@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-3800-8078

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Mart / March 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Mayıs / May 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: [10.29288/ilted.407212](https://doi.org/10.29288/ilted.407212)

Atf / Citation: al-Hattaf, Hasan. "el-Hakikatü'ş-Şer'iyye ve cüzuruha'l-luğaviyye bi nazari'l-mütekellimin: Mefhumu'l-îmani billah nemûzecen / The Legitimate Religious Truth and Its Linguistic Roots from the Perspective of the Theologians: The Concept of Faith in God as a Example". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 49 (Haziran/June 2018/1): 49-82. doi: [10.29288/ilted.407212](https://doi.org/10.29288/ilted.407212)

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



الملخص

الحقيقة الشرعية تُنظر إليها من أكثر من زاوية، تحدّث عنها اللغويون والمتكلمون والأصوليون، والذي يعيننا في هذا المقام حديث المتكلمين، والخلاف كان واضحا بين مدرسة المعتزلة ومدرسة أهل السنة في نظرهم إلى الحقيقة الشرعية، فالمعتزلة جعلوا الحقيقة الشرعية منفصلة تماما عن الوضع اللغوي، بينما الأشعرية والماتريدية جعلوا اللغة أصلا للحقيقة الشرعية، وابن حزم كان متقاربا مع المعتزلة .

وقد انبنى على هذا الخلاف خلافاً في حقيقة الإيمان وعلاقته بالأعمال فجعل المعتزلة والخوارج العمل جزءا من الإيمان وذلك على خلاف أهل السنة من الأشعرية والماتريدية، وهذا ما سنعرّفه في هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: كلام، الحقيقة، المجاز، اللغة، الإيمان، الإسلام، الكفر.

Öz

Şeri hakikate farklı açılardan bakılmıştır. Usulcüler, dilciler ve kelamcılar şeri hakikat hakkında görüşlerini dile getirmişlerdir. Burada bizi ilgilendiren husus ise kelamcıların görüşüdür. Şeri hakikate bakış açısında Ehli sünneti temsil eden Maturidi ve Eşari ekolü ile Mutezile ekolü arasındaki ihtilaf açıktır. Mutezile ekolü şeri hakikati dil kurallarından tamamen ayırmıştır. Çünkü din, şeri hakikate önceden bulunmayan yeni anlamlar yüklemiştir. Eşari ve Maturidi ekolü ise şeri hakikat için dili temel almıştır. İbn- Hazm ise anlam açısından Eşari ekolüne ön yargılı olmakla beraber Mutezile ekolüne daha yakındır.

Bu farklılığın üzerine ‘iman ve amelle alakası’ noktasında bir ihtilaf meydana gelmiştir. Mutezile ekolü ve Hariciler ameli, imandan bir parça saymışlardır, bu da Haricileri tekfir etmeye kadar götürmüştür. Mutezile ekolünde ise ‘İki makam ve mekân arasında bir mekân’ demelerine yol açmıştır. Ehli sünneti temsil eden Maturidi ve Eşari ekolünde ise bunun aksine amel, imanın tamamlayıcısıdır. Bu araştırmada bunu ele alacağız.

Anahtar kelimeler: Kelam, Hakikat, Mecaz, Dil, İman, İslam, Eşari ekolü.

Abstract

The legitimate religious truth is seen from more than one angle. Linguists, speakers and fundamentalists spoke about it. What we are concerned with here is the views of Kalam scholars. The controversy to the legitimate religious truth between Ahl al-Sunnah represented by Asha'riya and Maturidism represented by Mu'tazila is obvious. Mu'tazila separates the legitimate religious truth from linguistic rules, since religion gave it a new meaning which didn't exist before. While Asha'riya and Maturidism make language origin of the religious legitimate truth. Ibn Hazm was closer to Mu'tazilah as well as being prejudiced against Asha'riya.

In the process of this disagreement a new disagreement was based on 'faith and its relationship to the works'. In this concept Mu'tazilah and Khawarij considered the works as a part of the faith, and this led Khawarij to takfeer, and led Mu'tazila to call this 'a position which is between two positions'. Contrary to this, in Asha'riya and Maturidism, which represent Ahl al-Sunnah, works are the complements of the basics of faith. This is what we are going to discuss in this research.

Keywords: Kalam, truth, metaphor, language, faith, Islam and Asha'riya.

Extented Summary

The importance of the research lies in showing the linguistic origins of the legitimate terms such as faith, Islam, hypocrisy and disbelief. It also shows if these linguistic origins may be considered or not. I have chosen Al-Asharia, Mu'tazila, Maturidia and Ibn Hazm in my research. The choice of Ibn Hazm was due to his interest in this issue and moreover, he did it.

Therefore, I have tracked the comparative course. I make a comparison between the owners of the theology in order to show the idea more clearly. This course is related to another course which is the critic course. I report the sayings, discuss them and show which of them are closer to the right through my diligence in this issue.

I have divided the research into five chapters. In the first chapter, I talked about the legitimate truth from the linguists' views. I returned to the most prominent language scientists especially the earlier ones such as Ibn Jinni and Ibn Fares.

In the second chapter, I have mentioned the legitimate truth declared by Ibn Hazm. So, it is clear that Ibn Hazm was interested in this matter.

I have mentioned some of his opinions in this chapter such as "the concepts of Islam, faith and disbelief". He believed that the legitimacy produced these concepts and gave them new meanings.

In the third chapter, I have mentioned Mu'tazila's attitude towards this matter. I returned to their books and concluded that there is a great similarity between Ibn Hazm and Mu'tazila in this matter. For the Mu'tazila and Ibn Hazm, the legitimate faith is related to the apparent actions such as the acts of the worship and it is only related to the assent of the heart as Al-Asharia believes.

In the fourth chapter, the legitimate truth was mentioned by Al-Asharia especially by Abu Hasan Al-Ashari. For Al-Asharia, the legitimate truth is not separated from the linguistic truth. The origins of the legitimate terms belong to the linguistic meanings. The clearest example for this is the concept of faith. For Al-Asharia, this concept means "the assent of the heart." This is the linguistic meaning. "The assent of the heart" requires obedience to Allah.

In the fifth chapter, I have mentioned the effect of the legitimate truth in the difference of the owners of theology. The Al-Asharia made faith "the assent of the heart disagreeing with Mu'tazila and AlKhawarij, whereas Al Mu'tazila and al Khawarij made the act a part of the faith depending on the texts from Quran and Al Sunna. The high status of the Arabic language appeared through this research in the Islamic sciences. This encourages the researchers in these sciences to take more care of this language in all its departments "grammar, linguistics and morphology". It is the keyword to understand these sciences. This explains us why the owners of the theology and the owners of jurisprudence can't dispense with it. Moreover, these sciences have played an important status in the researches of the grammarians and linguistics.

For the Divine Revelation talked with Arabic, deep disagreement appeared among the owners of the theology in the linguistic origins of the legitimate concepts, which Arabs never knew before, such as the concepts of 'Faith, Islam, Disbelief, praying, Fasting and Zakat'. The disagreement lies in how the linguistic meanings are considered in the terms or how they aren't considered.

The Mu'tazila schools and Ibn Hazm tended not to take the linguistic meaning in these legitimate terms. According to them, the origin of the inference is that the meanings of these terms are unknown for Arabs. It is said that they are out of Arabic tongue and fabricating against Allah (Almighty) and taking away from His legitimacy.

However, Al-Sunni school represented by Al-Asharia and Maturidia tended to take the linguistic meanings in these terms and not to leave the linguistic meanings. The origin of the inference was that Allah (Almighty) talked to us with Arabic language. These terms do not take away from the linguistic meanings. The legislator added some considerations and figures to them as the conditions and the essential props of praying and fasting, and this does not take them away from the linguistic meaning.

Al-Asharia says that faith is "the assent of the heart", and it is not only the knowledge. The difference is big between the concept of the assent of the heart and the concept of the knowledge separated from the assent of the heart. For Al-Asharia, "the assent of the heart" requires the submission to Allah (Almighty). This submission does not meet with the abstract knowledge such as the knowledge of Jews and Christians with the prophecy of Muhammad (Allah's blessing and peace be upon Him). This knowledge doesn't produce an assent of the heart. For Al-Asharia, "The assent of the heart" is the knowledge itself decided by Abu Hasan Al-Asharia. For Abu Hasan, knowledge requires a submission to Allah (Almighty). Because the linguistic meaning of faith is the essential thing according to Al-Asharia, the acts of praying and fasting etc. are not involved in the concept of the faith unless there is repudiation to these acts. Repudiation and rejection don't meet with "the assent of the heart".

However, Al-Mu'tazila considered as the act is a part of the essential nature of the faith. Therefore, they said that there is a status between the two statuses which means that the owner of this status is away from the concept of the faith including the faith of the heart, talking it with the tongue and doing it in practice.

Therefore, considering the act as a part of faith by Al-Khawarij led to expiate who does the great sin if he dies without repenting from that sin.

المدخل

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فإنَّ الله تعالى أنزل كتابه الكريم على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم بلغة العرب، قال تعالى: { إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ } (يوسف ٢/١٢) وقال سبحانه: { وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا } (طه ١١٣/٢٠).

ونحتاج إلى اللغة العربية لفهم أسلوب القرآن وأحكامه؛ لأن القرآن نزل باللغة العربية، ومن هنا فإنَّ معرفة اللغة العربية تُشترط لفهم نصوص القرآن والسنة النبوية، وكثير من آيات القرآن ومن نصوص السنة النبوية جاءت بمفاهيم متعدّدة، بعيدة عن معانيها اللغوية، ومن ذلك مفهوم الإيمان والإسلام والكفر والصلاة والصيام ... حيث أعطى الشارع معاني جديدة لهذه المفاهيم لم تكن موجودة من قبل.

فهل بقيت هذه المعاني اللغوية مغروسة ومعتبرة في التسميات الشرعية؟ أم أنَّ هذه المعاني اللغوية صارت مهجورة؟

هذا موضوع بحثنا ومن هنا تظهر أهمية الكشف عن الدلالات اللغوية في هذه التسميات ومدى اعتبارها؟ وما الآثار المترتبة على اعتبار الجانب اللغوي؟ أم عدم اعتباره؟

وللوصول إلى هذا الغرض قسمت الدراسة إلى أربعة مباحث.

أما المنهج الذي سلكته في هذه الدراسة فإني جعلتُ مفهوم الإيمان وأصله اللغوي مدار البحث في هذه الدراسة، ذلك لأنَّ البحث في كل المصطلحات الشرعية كالکفر والإسلام والصلاة والصيام والنفاق ... يحتاج إلى رسالة ماجستير، وقد اخترت من المتكلمين الأشعرية والمعتزلة والماتريدية وابن حزم، وقد جاء اختيار ابن حزم نظرًا إلى اهتمامه بمهذه القضية، كما أنَّ ابن حزم اعتنى بمهذه المسائل ولاسيما في كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل"

١. المبحث الأول: الحقيقة الشرعية في نظر اللغويين

ترتبط الحقيقة ارتباطًا مُحكمًا بالمجاز، فحيثما ذُكرت الحقيقة يُذكر مقابلا لها المجاز؛ لأنَّ القسمة ثنائية، والمجاز هو المقابل للحقيقة .

هذه القسمة الثنائية نجدها عند اللغويين وغيرهم، فابن فارس يضع عنواناً "باب سنن العرب في حقائق الكلام والمجاز" ثم يقول: "إن "الحقيقة" من قولنا: "حق الشيء" إذا وجب، واشتقاقه من الشيء المحقق وهو المحكم، تقول: ثوب مُحَقَّقُ النسج أي محكمه... فالحقيقة: الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل، ولا تقديم فيه ولا تأخير"^١.

وما قابل ذلك يسمى مجازاً، والمجاز مأخوذ من "التجوز ومن قولهم "جزتُ المكان إذا عبرته"^٢.

وعنده "المجاز يُعرف بدليل من عقل أو سمع أو حال مقترنة"^٣.

ويعرّف ابن جنّي الحقيقة بقوله هي: "ما أُقِرَّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، والمجاز: ما كان بضد ذلك، وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة وهي: الاتساع والتوكيد والتشبيه، فإنْ عُدِمَ هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة، فمن ذلك قول النبي -صلى الله عليه وسلم- في الفرس: "هو بحر" ^٤، فالمعاني الثلاثة موجودة فيه، أمّا الاتساع فلأنه زاد في أسماء الفرس التي هي: فرس وطرف وجواد، ونحوها البحر... وأما التشبيه فلأن جريه يجري في الكثرة مجرى مائه... أما التوكيد فلأنه شَبَّهَ العَرَضَ بالجواهر، وهو أثبت في النفوس منه"^٥.

والمقصود بالعرض هنا هو السرعة لدى الفرس، والسرعة عَرَضٌ من الأعراض.

من الواضح أنَّ ابن جنّي يتحدث عن الحقيقة والمجاز بشكل عام، لكن كيف نفهم الكلمات الشرعية التي جاء بها الشرع مثل الإيمان والكفر والإسلام والشرك؟

بناء على مقاله ابن جنّي يكون المقصود بهذه المصطلحات التوسع اللغوي، فتكون الإيمان بالمعنى الحقيقي هو التصديق، لأن التصديق هو أصل الوضع، ويكون الإيمان بالمعنى المجازي هو ذاته المتضمن الإقرار باللسان والعمل

^١ ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومساثلها وسنن العرب في كلامها، تح: محمد علي بيضون (بدون مكان الطباعة، ١٩٩٧)، ١٤٩.

^٢ محمد بن الحسن بن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تح: أحمد عبد الرحيم السايح (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٥)، ٢٤.

^٣ ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ٢٥.

^٤ يشير بذلك إلى الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه "عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: كان فرع بالمدينة، فاستعار النبي صلى الله عليه وسلم فرساً لنا يقال له مندوب، فقال: «ما رأينا من فرع وإن وجدناه لبحراً» صحيح البخاري، "اسم الفرس والحمار"، ٢٨٥٧.

^٥ أبو الفتح عثمان بن جنّي الموصلي، الخصائص، الطبعة الرابعة (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون تاريخ)، ٤٤٤: ٢.

بالجوارح والتصديق بالقلب، لأنَّ هذا المعنى الأخير لم يكن على أصل الوضع عند ابن جني، وبذلك يقترب ابن جني من المذهب الأشعري، ويتعد عن مذهب المعتزلة وابن حزم.

والحقيقة الشرعية عند أبي البقاء الكفوي هي: "كل لفظ وضع لمعنى في اللغة، ثم استعمل في الشرع لمعنى آخر مع هجران الاسم اللغوي عن المسمى، بحيث لا يسبق إلى أفهام السامعين الوضع الأول، فهو حقيقة شرعية... كالصلاة فإنها وضعت للدعاء ثم صارت في الشرع عبارة عن الأركان المعلومة".^٦

وعلى هذا هناك معياران لضبط الحقيقة:

المعيار الأول: هو معرفة أصل الوضع وهذا كان يتنا عند ابن جني.

المعيار الثاني: هو التخاطب وهذا كان واضحاً عند الكفوي، ونجد عند الجرجاني تنصيحا على أهمية التخاطب في ضبط الحقيقة، فالحقيقة عنده بالمعنى الاصطلاحي "هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب احتراز به عن المجاز، الذي استعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر غير اصطلاح التخاطب، كالصلاة إذا استعملها المخاطب يعرف الشرع في الدعاء، فإنها تكون مجازاً؛ لكون الدعاء غير ما وضعت هي له في اصطلاح الشرع؛ لأنها في اصطلاح الشرع وضعت للأركان والأذكار المخصوصة، مع أنها موضوعة للدعاء في اللغة".^٧

٢. المبحث الثاني: الحقيقة الشرعية عند ابن حزم

ابن حزم في مقدمة كتابه الإحكام في أصول الأحكام يُعرّف بعض المصطلحات كمدخل لكتابه ومن هذه المصطلحات مصطلح "المجاز" حيث عرّفه في اللغة بقوله "ما سلك عليه من مكان إلى مكان، وهو الطريق الموصل بين الأماكن، ثم استعمل فيما نقل عن موضعه في اللغة إلى معنى آخر".^٨

ولما كان ابن حزم ظاهرياً، ومن شأن الظاهري أن يهتم باللفظ اهتماماً بارزاً، فليس لأحد عنده أن ينقل الألفاظ إلى معانٍ أخرى إلا بدليل، وعليه "لا يُقبل من أحدٍ في شيء من النصوص أنه مجاز، إلا ببرهان يأتي به من نص آخر،

^٦ أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، *الكليات*، تح: عدنان درويش - محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ)، ٣٦١.

^٧ علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، *التعريفات*، تح: جماعة من العلماء (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣)، ٨٩.

^٨ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي، *الإحكام في أصول الأحكام*، تح: الشيخ أحمد محمد شاکر (بيروت: دار الأفاق

أو إجماع متيقن، أو ضرورة حسن، وهو حينئذ حقيقياً، لأن التسمية لله عز وجل فإذا سمي تعالى شيئاً ما، باسم ما، فهو اسم ذلك الشيء على الحقيقة، في ذلك المكان، وليس ذلك في الدين لغير الله تعالى قال عز وجل ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾ (سورة النجم ٥٣/٢٣).^٩

أي أنّ الأصل في الكلام هو الحقيقة فإذا دلّ دليل على نقله انتقل من معناه الحقيقي إلى معنى آخر هو حقيقي أيضاً، فالاستقرار يكون بناء على المعنى الحقيقي، وكأنّ المجاز يكون عنده هو عملية الحركة من معنى إلى معنى، وباعتبار استقراره لا يبقى مجاز بل يتحول إلى حقيقة.

وليس لأحد أن يصرف الكلام عن ظاهره إلى غيره إلا لمقتضى من دليل، والدليل عنده أنواع ثلاثة وهذه الأنواع هي: نص من كتاب أوسنة، أو إجماع متيقن، أو حسن يفيد معنى ضرورياً، ومن الأمثلة على ذلك عند ابن حزم قول القائل "الماء للعطشان حياة"، والمراد من ذلك بعض المياه وهي المياه الحلوة؛ لأن المياه المالحة ليست حياة وهذا معلوم بالحس، ومن الأمثلة على ما هو معلوم بالنص الطهارة من موجبات الحدث، وذلك كقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة ٦/٥).

ووجوب الوضوء معلوم بنص آخر وهو حالة كونه محدثاً، ولم أجد عند ابن حزم مثالا للإجماع في صرف اللفظ من معنى إلى معنى، إلا إذا قصد بالإجماع ما كان إجماعاً على دلالة مضمون النصوص، وهذا مستخدم بكثرة عند الفقهاء كقولهم دليل تحريم الربا النصّ والإجماع، ودليل حلّ البيع النصّ والإجماع

وبمقابل هذا وجدنا عند ابن حزم صارفاً آخر يصرف اللفظ من معناه المطابق إلى معنى آخر، والصارف هنا هو العقل، ويمثّل لذلك بقوله تعالى ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (آل عمران ١٧٣/٣) "وهذا معلوم بالعقل أنه تعالى إنما عني بعض الناس، لأنه ممتنع لقاء جميع الناس لهم مخبرين".^{١٠}

^٩ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ١: ٤٨.

^{١٠} علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، تح: إحسان عباس (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٠٠)، ١٥٠.

بعد هذا يأخذ بعض الأمثلة للتدليل على المعنى اللغوي المصروف عن المصطلحات الشرعية يقول ابن حزم عن مفهوم الإسلام، وكيف تم نقله من المعنى اللغوي الذي هو الاستسلام والتبرؤ إلى المعنى الاصطلاحي، مع ملاحظة أنَّ الإسلام يأتي بمعنى الإيمان في بعض صورته^{١١}، يقول ابن حزم "الإسلام في اللغة هو التبرؤ، فأى شيء تبرأ منه المرء فقد أسلم من ذلك الشيء، وهو مسلم كما أن من صدق بشيء فقد آمن به، وهو مؤمن به، وبيقين لا شك فيه يدري كل واحد أن كل كافر على وجه الأرض فإنه مصدق بأشياء كثيرة، من أمور دينها، ومتبرئ من أشياء كثيرة، ولا يختلف اثنان من أهل الإسلام، في أنه لا يحل لأحد أن يُطلق على الكافر من أجل ذلك أنه مؤمن، ولا أنه مسلم فصح يقينا أن لفظة الإسلام والإيمان منقولة"^{١٢}.

وبمقابل الإسلام والإيمان يكون الكفر، والكفر منقول أيضا من معناه اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي، ذلك أن معنى "الكفر في اللغة التغطية، وسمي الزراع كافرا لتغطيته الحب، وسمي الليل كافرا لتغطيته كل شيء قال الله عز وجل {فَاسْتَعْلَظْ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ} [الفتح ٤٨/٤٥]... نقل الله تعالى اسم الكفر في الشريعة إلى جحد الربوبية، وجحد نوبة نبي من الأنبياء صحت نوبته في القرآن، أو جحد شيئا مما أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم مما صح عند جاحده بنقل الكافة، أو عمل شيء قام البرهان بأن العمل به كفر"^{١٣}.

هذا المعنى اللغوي هو ذات المعنى الموجود في معاجم اللغة، فالكافر عند الخليل بن أحمد الفراهيدي يُقال لليل وللبحر وللنهر العظيم، وكل من هؤلاء يغطي ما فيه "وكل شيء غطى شيئا فقد كُفِرهُ"^{١٤}، ويقول الأزدي: "وأصل الكُفْر التغطية على الشيء والستر له"^{١٥} ويصرح ابن فارس أن العرب ما كانت "تعرف من الكفر إلا الغطاء والستر"^{١٦}.

والأدلة عند ابن حزم على النقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي الشرعي هو واقع النصوص الشرعية، ومنها حديث جبريل الذي جاء بصورة رجل سائل فسأل عن جملة من أحكام الشرع منها أنه سأل "عن الإيمان

^{١١} علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي، الفصل في الملل والأهواء والنحل (القاهرة: مكتبة الخانجي، بدون تاريخ)، ٣: ١٢٧.

^{١٢} ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣: ٢٥١.

^{١٣} ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣: ٢٥٢-٢٥٣.

^{١٤} الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي (مصر: دار ومكتبة الهلال العين، بدون تاريخ)، ٥: ٣٥٧.

^{١٥} محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، جوهرة اللغة، تح: رمزي منير بعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧)، ٢: ٧٨٦.

^{١٦} ابن فارس، الصحاح في فقه اللغة، ٤٥. وانظر: محمد بن أحمد بن الأزهر، تحذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ١٠: ١١٢.

فأجابه بأشياء من جملتها، أن تؤمن بالله وملائكته... " وهذا يدل عنده أنّ الإيمان لم يبقَ على وضعه الأصلي في اللغة الذي هو التصديق، ذلك أنّ الله عز وجل أوقع الإيمان في الشريعة على فعل جميع الطاعات واجتناب المعاصي، إذا كان الفاعل أو التارك قصد بذلك وجه الله عز وجل، وكذا لم يبق الإسلام على أصله اللغوي الذي هو التبرؤ وأيضا فإنّ التبرؤ إلى الله من كل شيء هو معنى التصديق، لأنه لا يبرأ إلى الله تعالى من كل شيء حتى يصدق به، فإذا أريد بالإسلام المعنى الذي هو خلاف الكفر وخلاف الفسق فهو والإيمان شيء واحد، كما قال تعالى: {قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} (سورة الحجرات ٤٩/١٧).^{١٧}

وهذا يعني التطابق بين معنى الإسلام ومعنى الإيمان بالمعنى الشرعي، وليس بالمعنى اللغوي، ويكون الإسلام إيمانا وتصديقا، ويكون الإيمان إسلاما وتصديقا، وكل ذلك بالمعنى الشرعي.

ويمكن أن يكون معنى الإسلام مغايرا لمعنى الإيمان بالمعنى الشرعي، فتكون لكلٍ منهما حقيقة شرعية متميزة عن الأخرى، وذلك إذا كان الإسلام " بمعنى الاستسلام، أي أنه استسلم للملة خوف القتل، وهو غير معتقد لها فإذا أريد بالإسلام هذا المعنى فهو غير الإيمان، وهو الذي أراد الله تعالى بقوله {لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ} (الحجرات ٤٩/١٤) وبهذا تتألف النصوص المذكورة من القرآن والسنن، وقد قال تعالى {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} (آل عمران ٨٥/٣) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة^{١٨}، فهذا هو الإسلام الذي هو الإيمان، فصح أن الإسلام لفظة مشتركة^{١٩}.

ومن المعلوم أنّ اللفظ المشترك يكون معناه بحسب السياق، ولكن هل الإسلام وحده هو لفظ مشترك؟ أم أنّ الإيمان هو لفظ مشترك أيضا؟ لم يبين ابن حزم ذلك.

والدليل على أنّ الإسلام منقول عن وضعه اللغوي إلى المعنى الشرعي أنه في اللغة هو مطلق التبرؤ فأى شيء تبرأ منه المرء فقد أسلم من ذلك الشيء، كما أن من صدق بشيء فقد آمن به وهو مؤمن به، والكافر مؤمن بأشياء كثيرة من أمور دينها، ومترى من أشياء كثيرة، فلا يجوز أن نسميه الكافر مؤمنا لأنه مؤمن بأشياء لاعلاقة لها بالدين، ولا يجوز

^{١٧} ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٣: ١٢٧.

^{١٨} الحديث إنّه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة، وإنّ الله ليؤتي هذا الدين بالرجل الفاجر، محمد ناصر الدين الألباني، مختصر صحيح البخاري (الرياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠٢)، "كتاب الصلح" ١٣٣٧.

^{١٩} ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣: ١٢٧.

أن نسمة الكافر مسلما لأنه متبرئ من أشياء لا علاقة لها بالدين، ومن هنا يجب أن يؤمن بأشياء محددة، ويستسلم لأشياء محددة، وهي التي جاء بها الشرع "فصح يقينا أن لفظة الإسلام والإيمان منقولة عن موضوعها في اللغة، إلى معان محدودة معروفة لم تعرفها العرب قط، حتى أنزل الله عز وجل بها الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه من أتى بها استحق اسم الإيمان والإسلام، وسمى مؤمنا مسلما ومن يأت بها لم يسم مؤمنا ولا مسلما، وإن صدق بكل شيء غيرها، أو تبرأ من كل شيء حاشى ما أوجبت الشريعة التبرؤ منه"^{٢٠}.

وكما أنّ الإيمان والإسلام هما من الألفاظ المنقولة من معانٍ لغوية إلى معانٍ شرعية، فكذا لفظا "الكفر والشرك لفظتان منقولتان عن موضوعهما في اللغة، لأن الكفر في اللغة التغطية، والشرك أن تشرك شيئا مع آخر في أي معنى جمع بينهما"^{٢١}.

ودليل ابن حزم هنا مماثل لدليله السابق، ذلك أنّ المؤمن يُغطي أشياء كثيرة، ويجمع بين أشياء كثيرة، ومع هذا "لا يجوز أن يطلق عليه من أجل ذلك الكفر، ولا الشرك ولا أن يسمى كافرا ولا مشركا وضح يقينا أن الله تعالى نقل اسم الكفر والشرك إلى إنكار أشياء لم تعرفها العرب وإلى أعمال لم تعرفها العرب قط، كمن جحد الصلاة، أو صوم رمضان أو غير ذلك من الشرائع التي لم تعرفها العرب قط حتى أنزل الله تعالى بها وحيه"^{٢٢}.

ولو سألنا ابن حزم هل المعنى اللغوي هنا غير مُلتفت إليه أصلا؟ أم أنّه مازال موضعا للعناية والاعتبار من الشارع؟

الذي نلاحظه من الأمثلة التي ساقها ابن حزم أنّ التصديق الذي هو الأصل اللغوي في وضع العرب لا بد أن يكون موجودا في بعض الأعمال حتى يكون صاحبه مؤمنا، وأنّ التبرؤ الذي هو الأصل اللغوي في وضع العرب لا بد أن يكون موجودا حتى يكون صاحبه مسلما.

بمعنى أنّ الشخص لو عمل الأعمال التي طلبها الشارع وجعلها أمانة على الإيمان والإسلام من الصلاة والصيام والزكاة وعدم الإشراف بالله تعالى... هل يكون مؤمنا ومسلما عند ابن حزم؟ أم أنه يكون منافقا؟

^{٢٠} ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣: ١٢٧.

^{٢١} ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣: ١٢٧.

^{٢٢} ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣: ١٢٧.

عبارة ابن حزم في الجواب كانت واضحة "وإن صدق بكل شيء غيرها، أو تبرأ من كل شيء حاشى ما أوجبت الشريعة التبرأ منه"^{٢٣} فالصدق الذي هو المعنى اللغوي للإيمان، والتبرؤ الذي هو المعنى اللغوي للإسلام، لا بد أن يكون موجودا، وإلا كان العمل كافيا بحمد ذاته من غير نية لله تعالى، وهذا يعني المساواة بين المنافق والمؤمن والمسلم، وهذا ليس مذهبا لابن حزم.

فالنقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي ليس نقلا كلياً، وهو نسف المعنى اللغوي بالكامل بل يكون معنى النقل على هذا الأساس هو المحافظة على المعنى اللغوي في أعمال محددة هي التي جاءت بها الشريعة، فمطلق التصديق ومطلق التبرؤ ليس كافيا، ومطلق العمل بما ذكرته الشريعة ليس كافيا لو انفصل عن التصديق والتبرؤ، ومن هنا من حيث المال لا تنفك الحقيقة الشرعية عن الحقيقة اللغوية وتبقى الحقيقة اللغوية معتبرة ولو في أدنى درجاتها، لكن التصديق بالمعنى اللغوي بحمد ذاته للإيمان ليس كافيا حتى يسمى مؤمنا، والتبرؤ بالمعنى اللغوي بحمد ذاته ليس كافيا حتى يسمى مسلم، ذلك أن الإيمان والإسلام لهما أبعاد شرعية مرتبطة بالعمل.

وما قلناه عن مذهب ابن حزم من حيث ضرورة وجود المعنى اللغوي في الحقيقة الشرعية ولو في أدنى درجاته وذلك حتى يتميز المنافق عن المؤمن والمسلم.

لكن هذا التوجه من ابن حزم يعطينا شيئا مهما وهو ضرورة العمل ليكون جزءا من الإيمان، فالتصديق الداخلي والتبرؤ الداخلي ليس كافيا ليتحقق مفهوم الإيمان والإسلام، إذ يجب أن يجتمع التصديق والتبرؤ الداخلي مع جملة من الأعمال حدده الشارع لينال الشخص شرف الإيمان والإسلام.

٣. المبحث الثالث: مذهب المعتزلة

مذهب المعتزلة مقارب لمذهب ابن حزم، وهو أن هذه الأسماء المنقولة "حقائق وضعها الشارع مُبتكرة، لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي أصلا، وليس للعرب فيها تصرف، وهو مذهب المعتزلة. قالوا: وتارة يصادف الوضع الشرعي علاقة بينه وبين المعنى اللغوي، فيكون اتفاقيا غير ملتفت إليه"^{٢٤}.

^{٢٣} ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ٣: ١٢٧.

^{٢٤} محمد بن عبد الله بن محمدر الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه*، (الأردن: دار الكتي، ١٩٩٤)، ٣: ١٧-١٩.

وقد توسّع القاضي عبد الجبار في بيان الاستدلال على وجود نقل الأسماء من معانيها اللغوية إلى معاني اصطلاحية جديدة، لها دلالات لم تكن معروفة عند اللغويين، وما ذاك إلا بتأثير الكلام في اللغة، يقول القاضي عبد الجبار: "ثبت أنّ أهل الشرع عقلوا معانيها لم يعقلها أهل اللغة ... فلا يمتنع أن ينتزع أهل الشرع من اللغة أسامي لما قد عرفوه بالشرع".^{٢٥}

ويقرب القاضي هذا المعنى إلى الأذهان بقياسه على من استحدث صناعة من الصناعات، فله أن يضع لها ولأجزاء المشكّلة لها من الأسماء ما يقربها إلى الذهن.^{٢٦}

والأمثلة عند القاضي كثيرة منها الصلاة والصيام والإيمان والكفر، فالإيمان "من الأسماء التي نُقلت من اللغة إلى الشرع وصار بالشرع اسماً يستحق المدح والتعظيم".^{٢٧}

ومحاول القاضي من خلال ذلك أن يثبت أنّ مفهوم الإيمان في اللغة هو التصديق، وهذا أصله اللغوي لكنّ الشرع أعطاه معنى آخر هو التصديق مع العمل، وبذلك يجعل المعتزلة العمل جزءاً من الإيمان، ولا يكفي عندهم التصديق ليكون الشخص مؤمناً، ولهذا يكون مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لأنّ الإيمان الشرعي لا ينطبق عليه.^{٢٨}

ونقل الحقيقة اللغوية إلى المعنى الشرعي مُستحسن عند المعتزلة، وأقرب شبه له بمن يولد حيث يُطلق عليه اسم لتمييز عنه غيره، وكذا في باب الصناعات تُطلق الأسماء على المستحدثات تمييزاً لها، وهذا مذهب شيوخ المعتزلة فيما نقل عنهم أبو الحسين البصري في المعتمد.

ولما كانت العلاقة بين اللفظ ومعناه اشترط القاضي عبد الجبار شرطين للحقيقة الشرعية

أحدهما: أن يكون معناه ثابتاً بالشرع، والآخر أن يكون الاسم موضوعاً له بالشرع".^{٢٩}

^{٢٥} أحمد بن الحسين القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تج: الدكتور عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٨)، ٧٠٤.

^{٢٦} القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ٧٠٤.

^{٢٧} القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ٧٠٤.

^{٢٨} القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ٧٠٢-٧٠٨.

^{٢٩} محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه، تج: خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣)، ١٨.

وقد جمع القاضي في كلامه هذا بين اللفظ ومعناه، والكلام لا يخرج عن ثنائية اللفظ والمعنى، والمعنى يكون موجودا في الداخل بحيث تكون الألفاظ تعبيرا عما في النفس من معانٍ، فالصلاة لها معنى محدد في الشرع والصوم له معنى محدد وكذا الإيمان والكفر... وهذا المعنى مرتبط بهذه الألفاظ التي ذكرناها.

وتأكيدُ القاضي على ذلك لضبط المعنى الشرعي والابتعاد عن الفوضى؛ إذ ليس لأحدٍ أن يصطنع المعاني أو يضع ألفاظا مقابلا لهذه المعاني من تلقاء ذاته، ولا يُعرّف ذلك إلا من نصّ شرعي.

والدليل على هذا هو الواقع، فالصلاة لم تكن مستعملة في اللغة لمجموع الأفعال المطلوبة في الصلاة من التكبير والركوع والقيام... فصار مجموع ذلك يُطلق عليه صلاة.^{٢٠}

ولا يخفى وجود المعنى اللغوي في الصلاة، لكنّ هذا المعنى عنده مهجور، ولم يكن المعنى مقصودا بالوضع الشرعي الذي هو لفظ الصلاة، وقد ناقش المعترضين عليه، فإن كان الاعتراض أنّ اسم الصلاة كان في اللغة للدعاء، وسميت الصلاة الشرعية بذلك لأنّ فيها دعاء فلم تختلف الحقيقة اللغوية عن الشرعية، يجيب عن ذلك بأنكم إنّ عنيتم أن اسم الصلاة واقع على جملة هذه الأفعال، لأنّ فيها دعاء فقد سلمتم ما نريده من إفاده الاسم لِمَا لم يكن يفيد في اللغة، وإن أردتم أن اسم الصلاة واقع على الدعاء ذاته من جملة هذه الأفعال دون مجموع الصلاة المكون من الأفعال، فذلك باطل لأن المفهوم من قولنا صلاة جملة الأفعال، والمفهوم من قولنا فلان في الصلاة أنه في جزء من هذه الأفعال دعاء كان أو غيره، والمفهوم من قولنا فلان قد خرج من الصلاة أنه قد فارق جملة الأفعال، ولو كان الأمر كما ذكره لوجب إذا قلنا إنه قد خرج من الصلاة أفاد أنه قد خرج من الدعاء، وإذا عاد إلى الدعاء جاز أن يقال قد عاد الآن إلى الصلاة.^{٢١}

وفي الواقع هذا الكلام رزين وحجته قوية، فالصلاة مثلا كمصطلح شرعي لاتنفك البتة عن المعنى اللغوي، فما موقف الأشعرية من هذه المسألة؟

^{٢٠} انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد، ١٨.

^{٢١} أبو الحسين البصري، المعتمد، ٢٠؛ سبق أنّ ذكرنا الحقيقة الشرعية واللغوية وبقيت هناك حقيقتان عرفية عامة وعرفية خاصة، والعرفية الخاصة هي ما وضعها أهل عرف خاص، وهم طائفة مخصوصة منسوبون لحرفة كالتحويين نقلوا الفعل مثلا من الأمر والشأن، للفظ الدال على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة والشأن، والحقيقة العرفية العامة وهي ما وضعها أهل العرف العام أي ما كان الناقل لها من جميع الطوائف، ككونه داخلا في جملة أهل البلد، كالدابة نقلها العرف العام من كل ما يدب على الأرض ومنه الإنسان، وخصها بذات الحوافر كالفرس والحصان؛ انظر: أحمد بن إدريس الصنهاجي القراني، الفروق أو أنوار البروق في أنواع الفروق، تح: خليل المنصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ١: ٣١٣.

٤ . المبحث الرابع : مذهب الأشعرية

اشتغل الأشعرية بالحديث عن الحقيقة الشرعية، والحقيقة الشرعية عند سيف الدين الأمدى الأصولي الأشعري هي: "استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعا له أولا في الشرع، وسواء كان الاسم الشرعي ومسامه لا يعرفهما أهل اللغة أو هما معروفان لهم غير أنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، أو عرفوا المعنى ولم يعرفوا الاسم، أو عرفوا الاسم ولم يعرفوا ذلك المعنى، كاسم الصلاة، والحج والزكاة ونحوه، وكذلك اسم الإيمان والكفر"^{٣٢}

فكثير من الأسماء جاء بها الشرع وأعطاه دلالات ليست موجودة في اللغة، ومن ذلك مفهوم الإسلام والإيمان والكفر والفسق والصلاة والزكاة...

وهذا مذهب أبي الحسن الأشعري وأتباعه وطائفة من الفقهاء وهو أن الأسماء كلها لغوية، ولم يُنقل شيء عن موضوع اللغة، فلا إيمان إلا بتصديق ولا تصديق إلا بإيمان عند هؤلاء.

فابن فورك خير من نقل لنا مقالات شيخه الأشعري ونجد في هذه المقالات أن أصل اللغة عنده توقيف من الله تعالى، وإن الأسماء التي جاءت في الدين هي أسماء اللغة، لأن الله عز وجل خاطب العرب بلغتها، وبما كانوا يتخاطبون به في لسانها "ولم تغير الشريعة اللغة عما كانت عليها ولا أبدعت فيها اسما لم يكن، بل إنما جاءت على مخاطبة أهلها، وبذلك ورد آي القرآن، قال عزوجل: { وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ } (سورة إبراهيم ٤ / ٤)".^{٣٣}

وعليه فكل الأسماء الواردة في القرآن والسنة طريقها اللغة، ف"الإيمان هو التصديق في اللغة قبل ورود الشرع".^{٣٤}

ولا يعرف العرب في لغتهم قبل ورود الشريعة الإيمان إلا بمعنى التصديق، ولا يسمون غير التصديق إيمانا، فالفرق كبير بين عبادة الله من الأفعال الشرعية وبين الإيمان بالله، فالإيمان به هو تصديق وعبادته سبحانه طاعة، والعرب يفرقون بينهما، فإذا أمر السيد عبده فأطاعه فلا يقولون آمن به، بل يقولون أطاعه، ويقولون صدَّقه إذا آمن به.^{٣٥}

^{٣٢} سيف الدين الأمدى، إحكام الأحكام، تج: أحمد محمد المهدي، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٤)، ١: ٢٧.

^{٣٣} ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ١٥٢.

^{٣٤} ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ١٥٢.

^{٣٥} ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ١٥٣.

وهذا المنهج سار عليه أتباعه من بعده وأكثر من دافع عن ذلك الباقلاني [ت. ٤٠٣] ^{٣٦} والجويني [ت. ٤٧٨] ^{٣٧} والغزالي [ت. ٥٠٥] ^{٣٨} وسيف الدين الأمدى [ت. ٦٣١] ^{٣٩} والتفتازاني [ت. ٧٩٢] ^{٤٠}.

والمعاني اللغوية موجودة في المصطلحات الشرعية عند هؤلاء، فالصلاة لا تخلو من دعاء، والحج لا يخلو من قصد، والزكاة من النماء ولكن الشرع أضاف إلى ذلك أوصافا وشروطا، فالصلاة لها أركانها وشروطها، ومثل ذلك الزكاة والحج، ولم يكتفِ بالمعاني اللغوية، وقد توسع الأشعرية في هذه المسألة وممن توسع في ذلك سيف الدين الأمدى ذكرا الأقوال في هذه المسألة وناصرها مذهب شيخه في أنّ الإيمان هو التصديق، ومجيبا عن اعتراضات الخصوم في هذه المسألة اعتراضا اعتراضا، و خلاصة ما يراه أنّ تُحمل ألفاظ القرآن والسنة على المعنى اللغوي الذي هو التصديق إلا مادّ دليل خاص على استثنائه ^{٤١}.

يرى سيف الدين الأمدى أنّ الألفاظ الشرعية من الصلاة والزكاة والإيمان والكفر "هي مستعملة في الشرع بإزاء ماكانت مستعملة في اللغة، غير أنّ الشارع اعتبر فيها شروطا لصحتها في الشرع من غير أن تكون الشروط داخلية في المسمى، فالشرع تصرّف بوضع الشروط للصحة الشرعية لا في نفس الوضع بالتغيير" ^{٤٢}.

^{٣٦} محمد بن الطيب، القاضي أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تح: عماد الدين أحمد حيدر، (لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧)، ٣٩٠.

^{٣٧} انظر: عبد الملك بن عبد الله الجويني، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تح: محمد زاهد الكوثري (القاهرة: مطبعة المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢)، ٨٤.

^{٣٨} انظر: محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تح: عبد الله محمد الخليلي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، ١٢٢.

^{٣٩} انظر: سعد الدين بن مسعود التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تح: عبد السلام بن عبد الهادي شنار (بدون مكان الطباعة: مكتبة دار الدقاق، ٢٠٠٧)، ١٤٨.

^{٤٠} سيف الدين الأمدى، أفكار الأفكار في أصول الدين، تح: أحمد محمد المعهدي، (القاهرة: دار الكتب القومية، ٢٠٠٤)، ٥ : ٢٤؛ ويقول يقول سيف الدين الأمدى : "الإيمان في اللغة: هو التصديق... وإذا ثبت أن معنى الإيمان في اللغة هو التصديق. وجب حمل كل ما ورد من ألفاظ في الكتاب والسنة عليه. إلا ما دلّ دليل على مخالفته. وإنما قلنا ذلك لوجهين: الأول: هو أن خطاب الشارع للعرب إنما كان بلغتهم؛ فيجب حمل كل ما كان من ألفاظهم على معانيهم... والثاني: أنه لو كان لفظ الإيمان في الشرع معبرا عن وضع اللغة مع غلبة مخاطبة الشارع لبين للأمة نقله، وتغييره بالتوقيف، كما عرف سائر الأحكام الشرعية وإلا فالمقصود من الخطاب لا يكون حاصلا؛ لأنهم لا يحملون ما يخاطبون به من ألفاظهم، إلا على مصطلحهم، ولا يخفى ما فيه من الخلل ولو ورد فيه توقيف؛ لكان متواترا؛ إذ الحججة لا تقوم بالأحاد" الأمدى، لإحكام الأحكام، ٥ : ٨-٩. وانظر أيضا الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ٣ : ١٧؛ محمد بن عمر بن الحسين الرازي. المحصول في علم الأصول، تح: طه جابر فياض العلواني (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٠)، ١ : ٣٠٣.

^{٤١} الأمدى، أفكار الأفكار، ٥ : ١٦.

استنادا إلى ما سبق لاترا جمع عن مقولتهم وهي أنَّ المصطلحات الشرعية هي مراد بها المعاني اللغوية ووجود متطلبات لها في الشرع لا يغير من المعنى اللغوي، وهذا ما ذكره الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: "وقد نقلت الصلاة في لسان الشرع إلى الخضوع بهيئة مخصوصة ودعاء مخصوص وقراءة وعدد. والقول بأن أصلها في اللغة الهيئة في الدعاء والخضوع هو أقرب إلى المعنى الشرعي ... وأن الشرع لم يستعمل لفظا إلا في حقيقته اللغوية بضميمة شروط لا يقبل إلا بها. وقالت المعتزلة الحقائق الشرعية موضوعة بوضع جديد وليست حقائق لغوية ولا مجازات".^{٤٢}

فالإيمان عند الأشعري والأشاعرة هو التصديق وليس مجرد المعرفة فقط، فلو كانت المعرفة بمفردها إيمانا لكان أهل الكتاب الذين عاصروا رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤمنين بدليل قوله تعالى: "{الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ}" [البقرة ١٤٦/٢]، وهذا ليس دفاعا عن الأشعري والأشعري بل هو منصوص في كتبهم.

ولم يُصِبْ ابن حزم في فهم المذهب الأشعري في قوله: "اختلف الناس في ماهية الإيمان فذهب قوم إلى أن الإيمان إنما هو معرفة الله تعالى بالقلب فقط، وإن أظهر اليهودية والنصرانية وسائر أنواع الكفر بلسانه وعبادته فإذا عرف الله تعالى بقلبه فهو مسلم من أهل الجنة وهذا قول أبي محرز الجهم بن صفوان وأبي الحسن الأشعري البصري وأصحابهما".^{٤٣}

بل وصل الأمر بابن حزم أن جعل سبَّ الله تعالى وإعلان عبادة الأوثان ليس كفرا استنادا إلى قول الأشعرية بالحقيقة اللغوية لمفهوم الإيمان، يقول ابن حزم: "وأما سبَّ الله تعالى فما على الأرض يخالف في انه كفر مجرد إلا الجهمية والأشعرية يصرحون بأن سبَّ الله تعالى وإعلان الكفر ليس كفرا... وأصلهم في هذا أصل سوء خارج عن إجماع أهل الإسلام وهو أنهم يقولون الإيمان هو التصديق بالقلب فقط وإن أعلن بالكفر وعبادة الأوثان بغير تقية ولا حكاية".^{٤٤}

والانطلاق من فهمه للحقيقة الشرعية بهذا الشكل ليُرْتَبَ عليها القول بإيمان اليهود والنصارى خطأ محض، لا يتماشى مع أصول المذهب الأشعري، فابن فورك خير من نقل لنا مقالات شيخه الأشعري وفي هذا يقول

^{٤٢} محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤)، ١: ٢٣٤.

^{٤٣} ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣: ١٠٥.

^{٤٤} ابن حزم، الإيصال، ١٢: ٤٣٥.

"وكان يأبى القول بأنَّ في واحد ممن حكمنا له بالكفر من اليهود والنصارى والمجوس إيمان [بالله تعالى] بوجه من الوجوه، وكان يقول إنَّ الله تعالى نفى عنهم الإيمان مطلقا فقبول شهادة الله تعالى عليهم بانتفاء الإيمان عنهم أولى من دعواهم أنهم معتقدون للإيمان مؤمنون بقلوبهم، وذلك في قوله تعالى {لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ} [المجادلة ٢٢/٥٨] فنفى عنهم الإيمان مطلقا".^{٤٥}

فالتصديق لله يقتضي خضوعا ومن هنا فالفرق كبير بين مجرد المعرفة الذي يشترك مع مضادات الإيمان في بعض الأحيان، والتصديق يستلزم عدم وجود ما يصادف أركان الإيمان، فالخضوع جزء من ماهية التصديق عند أبي الحسن الأشعري، وبذلك تكون الحقيقة الشرعية متضمنة الإذعان والانقياد، ولهذا كان رحمه يجعل "التعظيم لله والإجلال له من شرط الإيمان، وكذلك المحبة والخضوع، وما يجعله شرطا في الإيمان بالله تعالى يجعله شرطا في الإيمان برسوله صلى الله عليه وسلم، التهاون بالرسول صلى الله عليه وسلم والاستخفاف به كفر"^{٤٦}.

بات واضحا أنَّ مفهوم الإيمان عند الأشعري الذي هو التصديق يقتضي خضوعا وإذعانا وهو مفقود عند غير المسلم.

لكن هل المعرفة بالله هي ذاتها التصديق، وعليه تكون معرفة الله تعالى مستلزمة الخضوع والإذعان ونفي ما يصاد ذلكم، وتكون بمثابة التصديق؟ أي هل المعرفة والتصديق يستلزمان إذعانا؟

يقول ابن فورك مُصَوِّراً مذهب شيخه: "وحكى في بعض كتبه عن أبي الحسين المعروف بالصالحى أنه كان يقول إن الإيمان خصلة واحدة، وهو المعرفة بالله تعالى أنه واحد ليس كمثله شيء، وأن العبادة لاتصلح إلا له... وكان يقول في المعرفة إنها الخضوع لله تعالى، لأنها اعتقاد الإنسان أن الله تعالى خالقه ومدبره، وأنه لم يملك لنفسه ضرا ولا نفعاً، ولا صحة ولا موتاً، ولا حياة ولا نشوراً... وكان يزعم أن الكفر هو الجهل بالله تعالى، وهو خصلة واحدة وهو ضد المعرفة بالله تعالى، وبالقلب يكون دون غيره من الجوارح وأن الجهل بالله تعالى بغض له واستكبار عليه واستخفاف به وإلحاد وأنه شرك بالله تعالى ... ثم قال بعد ذلك شيخنا أبو الحسن رضي الله عنه والذي اختاره من الإيمان ماذهب إليه الصالحى".^{٤٧}

^{٤٥} ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ١٥٦.

^{٤٦} ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ١٥٣-١٥٤.

^{٤٧} ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ١٥٤.

فالأشعري يجعل المعرفة بالله مساويةً للتصديق، وكل منهما لا يكون إلا في القلب، وأنَّ الجهل بالله تعالى مساوٍ للكفر به، وكل منهما لا يكون إلا في القلب.

فأين هذا مما حاول ابن حزم إلزام الأشعرية استنادا على فهمهم للإيمان بحيث يكون اليهود والنصارى مؤمنين! وهذا الأمر ليس قاصرا على أبي الحسن الأشعري، بل إن أتباعه جعلوا الحقيقة الشرعية في الإيمان الذي هو التصديق متضمنة معنى الخضوع والانقياد، وليس الإيمان قاصرا على مجرد المعرفة.

من ذلك الغزالي الأشعري [ت. ٥٠٥] الذي جعل الإيمان هو التصديق،^{٤٨} حكم على كفر اليهود والنصارى مع أن بعضهم يعرف نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وقد توسَّع الغزالي في هذه المسألة عندما وضع ضوابط للتكفير حتى لا يخوض فيه من هو ليس اهلا له، أو يقع التكفير بما ليس بمكفِّر، ووضَّعه للضوابط جاء نظرا إلى خطورة التكفير، وما يترتب عليه من أحكام في الدنيا والآخرة، وقد تحدَّث عن ذلك تحت عنوان بيان من يجب تكفيره من الفرق يقول الغزالي "فقولنا: إن هذا الشخص كافر والكشف عن معناه، وذلك يرجع إلى الإخبار عن مستقره في الدار الآخرة وأنه في النار على التأييد، وعن حكمه في الدنيا وأنه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمة ولا عصمة لدمه وماله، إلى غير ذلك من الأحكام".^{٤٩}

ومع خطورة التكفير التي حذَّر منها الغزالي نراه هو حكم بتكفير "اليهود والنصارى وأهل الملل كلهم من الجوس وعبدة الأوثان وغيرهم، فتكفيرهم منصوص عليه في الكتاب ومجمع عليه بين الأمة، وهو الأصل وما عداه كالملاحق به".^{٥٠}

ولو كانت المعرفة بحدِّ ذاتها منجية لَمَا عمم القول بتكفيرهم، إذ البعض منهم كان عارفا بصدق النبي صلى الله عليه وسلم ولا سيما أولئك الذين عاصروه من أهل الكتاب.

وما كان سيف الدين الأمدي [ت. ٦٣١] بعيدا عما ذكره ابن حزم، حيث رأى استحلال الكبائر يחדش في قضية الإذعان لله تعالى "لا ننكر جواز مجامعة هذه الكبائر مع الإيمان عقلا غير أنَّ الأمة مجمعة على تكفيره، فعلمنا

^{٤٨} الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ١٢٢.

^{٤٩} الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ١٢٣.

^{٥٠} الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ١٣٤.

انتفاء التصديق عند وجود هذه الكبائر سمعا، ويجب أن يُقال ذلك جمعا بين العمل بوضع اللغة وإجماع الأمة على التكفير".^{٥١}

ويقول التفتازاني الأشعري: "[ت. ٧٩١] والإيمان في اللغة التصديق أي إذعاناً لحكم المخبر وقبوله وجعله صادقا ... وليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر من غير إذعان وقبول، بل هو إذعان وقبول بذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم".^{٥٢}

وهناك فرق بين التسليم والمعرفة، فمن لوازم التسليم أن لا يقع ما يصاده، أما مجرد المعرفة فلا تستلزم إذعانا وقبولا.

ولم أجد فرقا بين ماذهب إليه الأشعري، وما ذهب إليه الماتريدي في مفهوم الإيمان أنه التصديق، بمعناه اللغوي الذي محله القلب، والفاوق بينهما أن الأشعري لا يفرق بين المعرفة والتصديق بينما ميّز بينهما أبو منصور باعتبار أن ضد التصديق هو التكذيب بما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وضد المعرفة النكرة والجهل وليس من لوازم ذلك التكذيب، فمن جهل شيئا لا يُقال عنه مكذب، ومع هذا رأى أبو منصور أن هناك علاقة بين المعرفة والتصديق ف"المعرفة هي سبب يبعث على التصديق، كما قد يبعث الجهالة على التكذيب ... وعلى هذا قول من يقول الإيمان معرفة إنما هو التصديق عند المعرفة هي التي تبعث عليه، فسيّي بها، نحو ما وصف الإيمان بحبة الله ونعمته ورحمته ونحو ذلك".^{٥٣}

والتصديق عند الماتريدي متضمن للإذعان وسلب ما يصاد الإيمان، وبذلك يكون الماتريدي متفقين مع الأشعرية في هذه المسألة، يقول النسفي: "والإيمان هو التصديق على قول أبي حنيفة رحمه الله ... وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي... ثم التصديق ينافي التكذيب والتردد لهما في التردد من التوقف، والمتوقف لا يكون مصدقا".^{٥٤}

وارتباط الإيمان بالإذعان قاله شيخ اللغويين يقول الأزهري: [ت. ٢٧٠] "اتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أن (الإيمان) معناه: التصديق... وهذا موضع يحتاج الناس إلى تفهمه، وأين ينفصل المؤمن من المسلم، وأين يستويان؟

^{٥١} الأمدي، أفكار الأفكار، ١٩.

^{٥٢} التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ١٤٨.

^{٥٣} أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، التوحيد، تح: فتح الله خليف (الإسكندرية: دار الجامعات المصرية بدون تاريخ)، ٣٨٠.

^{٥٤} ميمون بن محمد النسفي، تبصرة الأدلة، تح: حسين آتاي (أنقرة: نشرات رئاسة الشؤون الدينية، ١٩٩٣)، ١: ٣٧.

فالإسلام إظهار الخضوع والقبول لما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم وبه يحقن الدم، فإن كان مع ذلك الإظهار اعتقاد وتصديق بالقلب فذلك الإيمان ... فأما من أظهر قبول الشريعة واستسلم لدفع المكروه، فهو في الظاهر مسلم وباطنه غير مصدق... وقال الله تعالى حكاية عن إخوة يوسف لأبيهم: {وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين} (يوسف ١٢/١٧). لم يختلف أهل التفسير أن معناه: وما أنت بمصدق لنا".^{٥٥}

ولهذا يكون غريبا قول ابن حزم رحمه الله مُلزما من يقول بأن الإيمان هو التصديق "ولو كان ما قالوه صحيحا لوجب أن يطلق اسم الإيمان لكل من صدق بشيء ما، ولكان من صدق بإلهية الحلاج وإلهية المسيح وإلهية الأوثان مؤمنين، لأنهم مصدقون بما صدقوا به وهذا لا يقوله أحد ممن ينتمي إلى الإسلام".^{٥٦}

مرة أخرى يسعى ابن حزم انطلاقا من اللغة في الاعتراض على من قصر مفهوم الإيمان على التصديق، وحجته هذه المرة أن الإيمان لا يُسمى تصديقا بتصديق القلب لوحده بل لابد من ضميمة اللسان له "ولا يسمى تصديقا في لغة العرب، ولا إيمانا مطلقا إلا من صدق بالشيء بقلبه ولسانه معا فبطل تعلق... الأشعرية باللغة جملة".^{٥٧}

نقلنا فيما سبق عن الأشعري وأتباعه أن التصديق القلبي لوحده كافٍ لِيُسمى المرء مؤمنا، وليس من شرط الإيمان القلبي انضمام تصديق اللسان له، كما أن تصديق اللسان لوحده دون القلب لا يجعل منه مؤمنا، ولهذا لا يجعل إنكار اللسان لله تعالى مع اعتقاد القلب له كفرا على الحقيقة كما قال تعالى: {إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ} (النحل ١٦/١٠٦) وكان يقول إن المنكر اختيارا كافر بكفر في قلبه، وإنكاره دلالة عليه كما أن الساجد للشمس كافر، لا لنفس سجوده لها، ولكن سجوده علامة على كفر قلبه".^{٥٨}

وبعد البحث والتقصي في كتب اللغة لم أجد من جعل التصديق القلبي مرتبطا بتصديق اللسان، حيث اكتفى اللغويون بالقول إن الإيمان هو التصديق.^{٥٩}

^{٥٥} الأزهري، تهذيب اللغة، ١٥: ٣٦٨.

^{٥٦} ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣: ١٠٧.

^{٥٧} ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣: ١٠٧.

^{٥٨} ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ١٥٣.

^{٥٩} انظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ١٥، ٣٦٨؛ ابن فارس، الصحاح في فقه اللغة، ٤٥؛ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، نج: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الرابعة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧)، ٥: ٢٠٧١؛ أحمد بن فارس بن زكرياء

ومن المنطقي عندما يجعل ابن حزم مفهوم الإيمان شاملا لأعمال القلب واللسان والجوارح أن تتصور الزيادة في الإيمان، يقول ابن حزم: "أوقع - الله تعالى - لفظة الإيمان على العقد بالقلب لأشياء محدودة مخصوصة... وأوقعها أيضا تعالى على الإقرار باللسان، بتلك الأشياء خاصة لا بما سواها، وأوقعها أيضا على أعمال الجوارح لكل ما هو طاعة له تعالى".^{٦٠}

الإيمان بهذا الشمول تكون الزيادة فيه والنقصان مفهومة، فكيف تكون الزيادة عند الأشعرية والماتريدية في الإيمان إذا انطلقنا من المعنى اللغوي للإيمان الذي هو التصديق؟

كتب أبي الحسن الموجودة بين أيدينا فيها اعتراف بالزيادة والنقصان من غير تحليل للزيادة أو توضيح لمعرفة النقصان للتصديق الذي هو لغوي، يقول الأشعري مبيِّنا مقالة أهل الحديث: "ويقرون بأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص"^{٦١} ثم يقول: "وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب"^{٦٢} وفي كتاب الإبانة يقول: "وأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص".^{٦٣}

لم نجد فيما ذكرناه جوابا على سؤالنا، إذا كان التصديق خصلة واحدة فكيف يزيد؟ ثم إذا نقص ألا ينقلب إلى شك؟

يصور ابن فورك مذهب شيخه في هذه المسألة بأن الإيمان يزيد ولا ينقص، وتعليل الزيادة أنه وإن كان خصلة واحدة فيتجدد، ويضرب مثلا على ذلك أن الإيمان بالله تعالى على أنه خالق، غير الإيمان بأنه أرسل محمدا عليه السلام، لأنه قد يؤمن من خلق الأجسام أشخاص لم يسمعوا بمحمد صلى الله عليه وسلم، فإذا جاء محمد صلى الله عليه وسلم جدد إيماننا بالله تعالى مرسلا غير الإيمان به خالقا للأجسام.

القزويني الرازي، *مجمّل اللغة*، تح: زهير عبد المحسن سلطان، الطبعة الثانية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦)، ١٠٢؛ محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري *جار الله، أساس البلاغة*، تح: محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩)، ١: ٣٥.

ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، ٣: ١٠٧.

علي بن إسماعيل الأشعري، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*، تح: نعيم زرزور (بدون مكان الطباعة: المكتبة العصرية، ٢٠٠٥)، ١: ٢٢٧.

الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ١: ٢٢٩. وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب.

علي بن إسماعيل الأشعري، *الإبانة عن أصول الديانة*، تح: فؤادية حسين محمود (القاهرة: دار الأنصار، ١٣٩٧)، ٢٧.

أما النقصان عنده فما كان يميزه لأمرين: أحدهما أن الوصف بالنقصان ليس من الأوصاف المحمودة، والثاني أنه متى زال منه شيء زال جميعه، فالكافر بمحمد صلى الله عليه وسلم كافر بالله تعالى من كل وجه سمعا وعقلا.^{٦٤}

ويرى الغزالي أن الإيمان من الألفاظ المشتركة، فإذا كان الإيمان عن دليل برهاني ومات صاحبه بعده فهذا لا يُصور فيه الزيادة ولا النقصان، ومثل هذا عنده اليقين إن حصل بكماله فلا مزيد عليه، وإن لم يحصل بكماله فليس بيقين، وهذا لا يُصور فيه زيادة ولا نقصان، إلا أن يراد به زيادة طمأنينة النفس إليه، بأن النفس تطمئن إلى اليقينية النظرية في الابتداء، فإذا تواردت الأدلة على شيء واحد أفادت زيادة في الاطمئنان.^{٦٥}

لكن إذا كان الأشعري يجعل الإيمان هو التصديق فكيف يتعامل مع النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي تجعل الأعمال جزءاً من الإيمان؟

يجيب الأشعري عن ذلك بأن الإيمان الوارد في النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ليس على حقيقته اللغوية بل خرج إلى المعاني المجازية وإذا كان ذلك كذلك فيجوز إطلاق لفظ الإيمان عليه، يقول ابن فورك: "وكان يقول إن الأعمال شرائع الإيمان مثل الصلاة والزكاة والطهارة وما يظهر على الأركان، وإن شريعة الشيء غير الشيء، وأنه يجوز أن يُقال على طريق التوسع للشرائع إنها إيمان على معنى أنها شرائع الإيمان وأمارات له وعلامات وعلى ذلك يتأول قول الله تعالى {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ} (سورة البقرة ١٤٣/٢)."^{٦٦}

ومثل ذلك قوله تعالى {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ} [الأنفال ٢/٦] فليس في الآية إخبار، بل هو مدح وثناء للمؤمنين، وهذا كقول القائل "الرجل من يضبط نفسه عند الغضب ويملك هواه عند الرضا"، وقد يكون رجلاً وحكمه خلاف ذلك".^{٦٧}

^{٦٤} ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ١٥٦.

^{٦٥} والخلتان الأخريان أن الإيمان قد يُعبر به عن الاعتقاد التقليدي إذا كان جزءاً فجماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله تعالى صلى الله عليه وسلم بمجرد إحسانه إليهم، وتلفه بهم، ونظرهم في قوانين أحواله، من غير نظر في أدلة الوحدانية ووجه دلالة المعجزة، وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بإيمانهم، وهذا يزيد وينقص، والحالة الثانية أنض الإيمان يُطلق على معنى التصديق والعمل وهذا يُصور فيه الزيادة والنقصان. انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ١٢٢-١٢٣.

^{٦٦} ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ١٥٤.

^{٦٧} ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ١٥٧.

ولأجل هذا كان يقول لافرق بين من سمي الزكاة والطهارة والصلاة إيماناً وبين من سماها تصديقاً وإقراراً وتوحيداً
 وديناً في أنّ ذلك خلاف الحقيقة اللغوية ويكون من باب التوسع في العبارة.^{٦٨}

٥. المبحث الخامس: أثر الحديث عن الحقيقة الشرعية في اختلاف المتكلمين

اكتفى الأشاعرة بالتصديق الداخلي الذي هو المعنى اللغوي لإطلاق اسم الإيمان على الشخص، ولو لم يعمل أي شيء في حياته حتى بما في ذلك أركان الإسلام من الصلاة والزكاة والحج... شريطة أن لا يكون عدم الفعل راجعاً إلى إنكارها أو الاستخفاف بها، لأن ذلك يتنافى مع التصديق، ويكون مصيره إلى الله في سبحانه وتعالى جزاء على ما فرط من الأعمال، ولهذا السبب يُطلق المعتزلة على الأشاعرة أنّهم مرجئة نظراً إلى عدم جعل العمل جزءاً من ماهية الإيمان.

وقد عبّر النووي عن مذهب أهل السنة بما فحواه أنّ مذهب أهل السنة، وما عليه السلف والخلف، أنّ من مات موحدًا دخل الجنة قطعاً، على كل حال، فإن كان سالماً من المعاصي كالصغير والمجنون والذي اتصل جنونه بالبلوغ، والتائب توبة صحيحة من الشرك أو غيره من المعاصي إذا لم يحدث معصية بعد توبته، فكل هذا الصنف يدخلون الجنة، ولا يدخلون النار أصلاً، وأما من كانت له معصية كبيرة، ومات من غير توبة فهو في مشيئة الله تعالى، فإن شاء عفا عنه، وأدخله الجنة أولاً، وجعله كالقسم الأول وإن شاء عذبه القدر الذي يريده سبحانه وتعالى، ثم يدخله الجنة، ويخلص النووي أنّه لا يخلد في النار أحد مات على التوحيد، ولو عمل من المعاصي ما عمل، كما أنه لا يدخل الجنة أحد مات على الكفر، ولو عمل من أعمال البر ما عمل، وما ذكره النووي يُعدُّ بمثابة القاعدة التي تُحمل عليها كل النصوص الشرعية التي توهم ظاهرها خلال ذلك.^{٦٩}

وما قلناه عن مذهب أبي الحسن الأشعري من أنّ العمل ليس داخلاً في مسمى الإيمان، شريطة أن لا ينكر أصلاً من أصول الدين مما هو ثابت بدليل قطعي هو الصواب.

^{٦٨} ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ١٥٧.

^{٦٩} يحيى بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم، الطبعة الثانية (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢)، ١: ٢١٧.

وهذا المنهج الذي ذكره النووي رحمه الله لا يتفق مع منهج المعتزلة القائل بأن صاحب الكبيرة إن مات عليها فهو في منزلة بين المنزلتين، وعليه فهو مخلد في نار جهنم لا يخرج منها أبداً، ويستحق العقوبة على الدوام ولا ينال الشفاعة^{٧٠} ويكون عذابه أخف من عذاب الكفار لكنه من حيث المآل مخلد في نار جهنم.

ومع وضوح كثير من النصوص الشرعية من آيات وأحاديث، وعلى رأس هذه الآيات قول الله تعالى {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} (النساء ٤/٤٨) يجعل المعتزلة هذه الآية مُصَنَّفَةً مع الآيات المشابهة^{٧١} وجعلها كذلك يعني أنها لا تفهم إلا في ضوء الآيات المحكمة عندهم، يقول القاضي عبد الجبار: "واعلم أن مشايخنا رحمهم الله قالوا إن الآية مجملة مفتقرة إلى البيان، لأنه قال (وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) ولم يبين من الذي يغفر له، فاحتمل أن يكون المراد به أصحاب الصغائر، واحتمل أن يكون المراد به أصحاب الكبائر، فسقط احتجاجهم بالآية"^{٧٢}.

وقوله هذا فيه بعد وتكلف لأن القضية ليست هي تمييز الكبائر عن الصغائر، وإنما القضية هي أن مادون الشرك تحت المشيئة فهذا هو وجه دلالة الآية، وما قاله بعيد عن دلالة الآية، ويبدو أن القاضي شعر بركاكة الرد، فحاول أن يعضد دليبه بدليل آخر: "وهو أن أكثر ما في الآية تجوز أن يغفر الله تعالى مادون الشرك... فلو خيلنا وقضية العقل لكننا نجوز أن يغفر الله تعالى مادون الشرك لمن يشاء، إذا سمعنا هذه الآية، غير أن عمومات الوعيد تنقلنا من التجوز إلى القطع على أن أصحاب الكبائر يفعل بهم ما يستحقونه، وأنه تعالى لا يغفر لهم إلا بالتوبة والإنابة، ومتى قيل فما تلك العمومات؟ قلنا... نحو قوله {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا} (الجن ٧٢/٢٣)"^{٧٣}.

يقول الشاطبي: "قوله: {إن الله لا يغفر أن يشرك به} [النساء ٤/٤٨] جامع للتخفيف والترجحة من حيث قيد غفران ما سوى الشرك بالمشيئة"^{٧٤} ويقول الباقلاني: "في الآية السابقة: فاستثنى [الله تعالى] من المعاصي التي يجوز أن

^{٧٠} القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ٦٦٦.

^{٧١} القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ١٨٧.

^{٧٢} القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ٦٧٨.

^{٧٣} القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ٦٧٨.

^{٧٤} إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (بدون مكان الطباعة: دار ابن عفان، ١٩٩٧)، ٤: ١٧٥؛ ويقول في الاعتصام: "من مات على الكفر لا غفران له البتة وإنما يرجى الغفران لمن لم يخرج عمله عن الإسلام لقول الله تعالى: {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء}" . الشاطبي، الاعتصام، ١: ١٦٠.

يغفرها الشرك، فألحقت الأمة به ما كان بمثابة من ضروب الكفر والشرك، وقال {إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا} [الزمر ٥٣/٣٩] فلم يخرج ذلك إلا الكفر والشرك".^{٧٥}

والذي حمل جمهور أهل السنة على ذلك نصوص كثيرة من أبرزها قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق عليه من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه: "مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنَّ عِيسَى عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ، وَالْجَنَّةُ حَقٌّ، وَالنَّارُ حَقٌّ، أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ عَلَى مَا كَانَ مِنَ الْعَمَلِ".^{٧٦}

يقول البيضاوي عن هذا الحديث: "فيه دليل على المعتزلة في مقامين أحدهما أن العصاة من أهل القبلة لا يخلدون في النار لعموم قوله من شهد"^{٧٧} ومن ذلك حديث مسلم «مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ».^{٧٨}

يقول بدر الدين العيني: "فيه حجة لأهل السنة أن أصحاب الكبائر لا يقطع لهم بالنار وأنهم إن دخلوها خرجوا منها".^{٧٩}

وعندما جعل الخوارج العمل جزءا من الإيمان قالوا بتكفير أصحاب الذنوب^{٨٠} ولم يلتفتوا إلى معنى الإيمان اللغوي الذي هو التصديق.

أما ابن حزم الذي ناقش مفهوم الإيمان كثيرا ولم يقتنع بأنه التصديق الداخلي انطلاقا من الحقيقة اللغوية، بل هو تصديق بالقلب ونطق باللسان وعمل بالجوارح، فإنه لم يجعل العمل جزءا من ماهية الإيمان بحيث لو اختلف شيء منها ينتقل إلى الكفر.

^{٧٥} الباقلائي، تمهيد الأوتار وتلخيص الدلائل، ١: ٤٠٤.

^{٧٦} محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان (القاهرة: دار الحديث، ١٩٨٣)، ١: ١٢.

^{٧٧} زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦)، ٦: ١٥٩.

^{٧٨} صحيح مسلم، "كتاب الإيمان"، ٤٣.

^{٧٩} بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ٨: ٥.

^{٨٠} انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ١١٧.

فالكفر عنده منقول من المعنى اللغوي الذي هو الستر والتغطية إلى معنى اصطلاحيا جديدا ممثلا بـ: جحد الربوبية، وجحد نبوة نبي من الأنبياء صحت نبوته في القرآن، أو جحد شيء مما أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم مما صح عند جاحده بنقل الكافة، أو عمل شيء قام البرهان بأن العمل به كفر مما قد بيناه في كتاب الإيصال.^{٨١}

وبالرجوع إلى كتاب الإيصال نجد ابن حزم عن الحدود وخاصة عند حديث لا يزني الزاني حيث يزني وهو مؤمن، ولا يسرق حيث يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب حيث يشرب وهو مؤمن فأياكم وإياكم "نقل روايات عدة لهذا الحديث وما يقاربه في المعنى، ثم تساءل عن تأويله، وماهو الإيمان الذي يزايله حين مواجهة هذه الذنوب، وخرج بعد ذلك بنتيجة مبنية على مفهوم الإيمان، وأن هؤلاء لايزول عنهم الإيمان، ولايصبحون كفارا"، ثم قال: "فقد صحَّ أنَّ الإيمان المزابل له في حال هذه الأفاعيل إنما هو الإيمان الذي هو الطاعة فقط وهذا أمر مشاهد باليقين لأن الزنا والقتل... ليس شيء منها طاعة لله تعالى، فليست إيماناً ففاعلمها ليس مؤمناً بمعنى ليس مطيعاً؛ إذ لم يفعل الطاعة لكنه عاصٍ وفاسق... وهذا من الحجج القاطعة على أنَّ الطاعات كلها إيمان، وأنَّ ترك الطاعة ليس إيماناً"^{٨٢}

فابن حزم ليس مع المعتزلة في هذه القضية ولم يرتب على مفهومه للإيمان ما رتبته المعتزلة او الخوارج على مفهوم الإيمان بل هو شديد النقد للخوارج والمعتزلة، فعنده الشخص لا يخرج عن اسم مسمى الإيمان إلا الكفر، ولا يخرج عن اسم الكفر إلا الإيمان.^{٨٣}

الخاتمة

تجلت من خلال هذه الدراسة المنزلة العالية للغة العربية في العلوم الإسلامية، مما يدفع الباحثين في هذه العلوم للمزيد من العناية بهذه اللغة نحواً ولغة وصرفاً، فهي المفتاح لفهمها، وهذا ما يُفَسِّر لنا عدم استغناء المتكلمين والأصوليين لها، كما أنَّ هذه العلوم احتلت مكانةً سامية في مباحث النحويين واللغويين.

ولما كان الوحي نازلاً باللغة العربية ثارت خلافات طويلة بين المتكلمين في الجذور اللغوية للمفاهيم الشرعية التي ماعهدها العرب، كأمثال الإيمان والإسلام والكفر والصلاة والصيام والزكاة...ومدار الخلاف مركوزٌ في مدى اعتبار المعاني اللغوية في هذه المصطلحات؟ أم عدم اعتبارها؟

^{٨١} ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣: ١١٨.

^{٨٢} ابن حزم، الإيصال في المحلى بالآثار، ١٢: ١٠.

^{٨٣} ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٣: ١٣٠.

فلمدرسة الاعتزالية ومعهم ابن حزم الأندلسي أجهت إلى عدم اعتبار المعنى اللغوي في هذه المسميات الشرعية، وأساس الاستدلال عندهم في هذا أن معاني هذه الأسماء غير معهودة عند العرب، والقول باعتبارها عندهم مع كونها غير معهودة في لسان العرب هو خروج على لسان العرب في نظرهم، وتقوُّل على الله تعالى وابتعاداً عن شرعه.

بينما مالت المدرسة السنيّة ممثلة بالأشعرية والماتريدية إلى اعتبار المعاني اللغوية في هذه المسميات، وعدم هجر المعاني اللغوية، ورأس الاستدلال عندهم أن الله تعالى خاطبنا باللغة العربية، وأن هذه المسميات لا تخرج عن المعاني اللغوية، وإضافة الشرع إليها بعض الهيئات والاعتبارات كالشروط والأركان المطلوبة في الصلاة والصيام... لا يُفْرَجُها عن المعاني اللغوية.

ومن الجدير ذكره أن إلزامات ابن حزم للمذهب الأشعرية في اعتباره التصديق كافياً لمفهوم الإيمان هي إلزامات في غير محلّها، فالأشعرية لا يعتبرون إيمان اليهود والنصار... ففرق كبير بين مفهوم التصديق وبين مفهوم المعرفة المجردة عن التصديق، فالتصديق عند الأشاعرة يقتضي إذعاناً وخضوعاً لله تعالى، وهذا الإذعان لا يتناسب مع المعرفة المجردة كمعرفة اليهود والنصارى بنبوّة محمد صلى الله عليه وسلم، فمعرفة تلك لا تُثمر تصديقاً.

وهذا التصديق عند الأشعرية هو ذاته المعرفة عند أبي الحسن الأشعري، فالمعرفة عنده تستلزم خضوعاً وإذعاناً لله تعالى.

ولما كان المعنى اللغوي للإيمان هو الأساس عند الأشعري كانت الأعمال من صلاة وصيام... ليست داخلية في مفهوم الإيمان إلا إذا كان هناك جحودٌ لهذه الأعمال، والجحود والتكبر لا يتناسب مع التصديق.

بينما ذهب المعتزلة إلى اعتبار العمل جزءاً من ماهية الإيمان، وأدى بهم ذلك إلى القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو ما يعني أن صاحب هذه المنزلة بعيد عن مفهوم الإيمان الشرعي المتكبر من الإيمان بالقلب والنطق باللسان والعمل بالجوارح.

المصادر والمراجع

ابن جنّي الموصلي، أبو الفتح عثمان. *الخصائص*. الطبعة الرابعة. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون تاريخ.
ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد القرطبي. *التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية*. تح: إحسان عباس. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٠٠.

- ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد القرطبي. الإحكام في أصول الأحكام. تح: الشيخ أحمد محمد شاكر. بيروت: دار الآفاق الجديدة، بدون تاريخ.
- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد القرطبي. الإيصال في المحلى بالآثار. تح: عبد الغفار سليمان البنداري. بدون مكان الطباعة: دار الكتاب العلمية، ٢٠٠٥.
- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي. الفصل في الملل والأهواء والنحل. القاهرة: مكتبة الخانجي، بدون تاريخ.
- ابن دريد الأزدي، محمد بن الحسن. جمهرة اللغة. تح: رمزي منير بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤.
- ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي. الصحاح في فقه اللغة العربية ومساثلها وسنن العرب في كلامها. تح: محمد علي بيضون، بدون مكان الطباعة، ١٩٩٧.
- ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي. مجمل اللغة. تح: زهير عبد المحسن سلطان. الطبعة الثانية. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦.
- ابن فورك، محمد بن الحسن. مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري. تح: الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٥.
- أبو الحسين البصري المعتزلي، محمد بن علي الطيب. المعتمد في أصول الفقه. تح: خليل الميس. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣.
- الأزهري، محمد بن أحمد. تهذيب اللغة. تح: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١.
- الأشعري، علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تح: نعيم زرزور. بدون مكان الطباعة: المكتبة العصرية، ٢٠٠٥.
- الأشعري، علي بن إسماعيل. الإبانة عن أصول الديانة. تح: فوقية حسين محمود. القاهرة: دار الأنصار، ١٣٩٧.
- الألباني، محمد ناصر الدين. مختصر صحيح البخاري. الرياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠٢.

الرازي، محمد بن عمر بن الحسين الرازي. *المحصول في علم الأصول*. تح: طه جابر فياض العلواني. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٠.

الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر. *البحر المحيط في أصول الفقه*. الأردن: دار الكتيب، ١٩٩٤.

الزحشيري، محمود بن عمرو بن أحمد جار الله. *أساس البلاغة*. تح: محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. *الاعتصام*. تح: سليم بن عيد الهلالي. السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٢.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. *المواقفات*. تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. بدون مكان الطباعة: دار ابن عفان، ١٩٩٧.

الشهرستاني، أحمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد. *الملل والنحل*. بدون مكان الطباعة: مؤسسة الحلبي، ١٣٩٧هـ.

عبد الباقي، محمد فؤاد. *اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان*. القاهرة: دار الحديث، ١٩٨٣.

الغزالي، محمد بن محمد. *الاقتصاد في الاعتقاد*. تح: عبد الله محمد الخليلي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.

القاضي عبد الجبار، أحمد بن الحسين. *شرح الأصول الخمسة*. تح: الدكتور عبد الكريم عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٨.

القاضي عبد الجبار، أحمد بن الحسين. *متشابه القرآن*. تح: الدكتور عدنان محمد زرزور. القاهرة: دار التراث، بدون تاريخ.

القزافي، أحمد بن إدريس الصنهاجي. *الفروق أو أنوار البروق في أنواع الفروق*. تح: خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. *الكليات*. تح: عدنان درويش - محمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ.

الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود. *التوحيد*. تح: فتح الله خليف. الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، بدون تاريخ.

المناعي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف. *فيض التقدير شرح الجامع الصغير*. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦.

النسفي، ميمون بن محمد. *تبصرة الأدلة*. تح: الدكتور حسين آتاي. أنقرة: نشریات رئاسة الشؤون الدينية، ١٩٩٣.

النووي، يحيى بن شرف. *شرح صحيح مسلم*. الطبعة: الثانية. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري. *صحيح مسلم*، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.

KAYNAKÇA

Abdulbâkî, Muhammed Fuad. *el-Lü'lü'ü ve'l-mercân fî mâ ittefeka 'aleyhi's-şeyhân*. Kahire: Darü'l-Hadis, 1983.

el-Albani, Muhammed Nasiruddin. *Muhtasarü Şahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 2002.

Âmidî, Seyfuddîn. *Ebkâru'l-efkâr fî uşûli'd-dîn*. Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Kavmiyye, 2004.

Âmidî, Seyfuddîn. *İhkâmü'l-ahkâm*. Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Kavmiyye, 2004.

el-Aynî, Bedruddîn Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed el-ayıntâbî. *'Umdetu'l-kârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü İhyâ't-Turasi'l-Arabî, ts.

Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Temhîdu'l-evâ'il fî telhîş'id-delâ'il*. Thk. İmâdu'd-dîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübu's-Sekâfiyye, 1987.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Şahîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Zuheyr b. Nasru'n-Nâsir. b.y. Dârü Tavki'n-Necât, 1422.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerif. *et-Ta'rifât*. Thk. Komisyon. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Cüveynî, Abdu'l-Melik b. Abdillah. *el-'Aķîdetü'n-nizâmiyye fî'l-erkâni'l-İslâmiyye*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Matba'atü'l-Mektebeti'l-Ezheriyye, 1992.

- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî el-Mutezilî, Muhammed b. Ali et-Tayyib. *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkḥ*. Thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403.
- Eşarî, Ali b. İsmail. *Maḳâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-muşallîn*. Thk. Naîm Zürzûr. b.y. el-Mektebetü'l-asriyye, 2005.
- Eşarî, Ali b. İsmail. *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*. Thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Kahire: Dârü'l-Ensâr, ts.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. Thk. Muhammed Avad Mur'ib. Beyrut: Dârü İhyâit'-Turâsî'l-Arabî, 2001.
- Fârâbî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *eş-Şihâh Tâcü'l-luğa ve şihâhi'l-'Arabiyye*. 4. Baskı. Thk. Ahmed Abdulğafur Attâr. Beyrut: Dârü'l-İlim li'l-Melâyin, 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2004.
- Halil b. Ahmed, el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-'Ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî. İbrahim es-Sâmerrâî. b.y. Dârü Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- İbn Âşûr, Muhammad. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman el-Mavsîlî. *el-Haşâiş*. 4. Baskı. b.y. el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Amme, ts.
- İbn Düreyd, Muhammad b. el-Hasan el-Ezdî. *Cemharatü'l-luğa*. Thk. Remzi Münir Ba'elbekî. Beyrut: Dârü'l-İlim li'l-Melâyin, 1987.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekerîyyâ el-Kazvîni er-Râzî. *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luğati'l-'Arabiyye ve mesâiluhâ ve Sünenü'l-'Arab fi kelâmihâ*. Thk. Muhammad Ali Beydûn. b.y. 1997.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekerîyyâ el-Kazvîni er-Râzî. *Mücmeli'l-luğa*. Thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan. 2. Baskı. Beyrut: Müssetü'r-Risâle, 1986.
- İbn Fûrek, Muhammad b. Hasan. *Mucerradu maḳâlâti's-şeyḥ Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005.
- İbn Hazm el-Endülüsî, Ali b. Ahmed b. Said el-Kurtubî. *et-Takrîb li haddi'l-manṭık ve'l-medḥal ileyhi bi'l-elfâzi'l-'âmmiyye ve'l-emşiletü'l-fıkhiyye*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü mektebeti'l-hayât, 1900.
- İbn Hazm el-Endülüsî, Ali b. Ahmed b. Said el-Kurtubî. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, ts.

- İbn Hazm el-Endülüsî, Ali b. Ahmed b. Said el-Kurtubî. *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*. Thk. Ahmed Muhammad Şâkir. b.y. ts.
- İbn Hazm el-Endülüsî, Ali b. Ahmed b. Said el-Kurtubî. *el-Îşâl fi'l-muḥallâ bi'l-âşâr*. Thk. Abdulgaffar Süleyman el-Bendârî. b.y. Dârü'l-kitâbi'l-İlmiyye, 2005.
- Kadı Abdulcebbâr, Ahmed b. el-Hüseyin. *Şerḥu'l-uşûli'l-ḥamse*. Thk. Abdulkerim Osman. Kahire: y.y. 1988.
- Kadı Abdulcebbâr Ahmed b. el-Hüseyin. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. Thk. Adnan Muhammed Zürzür. Kahire: Dârü't-türâs, ts.
- Karafî, Ahmed b. İdrîs es-Senhâcî. *el-Fürûk ev envâü'l-bürûk fi envâi'l-fürûk*. Thk. Halil el-Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyüb b. Musa el-Hüseyinî. *el-Külliyât*. Thk. Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *et-Tevhîd*. Thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dârü'l-Câmiâtî'l-Mısriyye, ts.
- Münâvî, Muhammed Abdurrauf. *Feyzü'l-kadîr şerḥu'l-Câmi'i's-Şağîr*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356.
- Nesefî, Ebü'l-Mûin Meymûn b. Muhammed. *Tabşıratu'l-edille fi uşûli'd-din*. Thk. Hüseyin Atay. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2012.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Şerḥu Şahîhi Müslim*. 2. Baskı. Beyrut: Dârü İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1392.
- Nisâbûrî, Müslim b. Haccâc. *Şahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulkakî. Beyrût: Dârü İhyâit-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyin. *el-Maḥşûl fi 'ilmi'l-uşûl*. Thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-'Alvânî. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed Suud, 1400.
- Şâtıbî, İbrahim b. Musa el-Ğırnâtî. *el-İ'tişâm*. Thk. Süleym b. İdü'l-Hilâlî, Suudi Arabistan: Dârü İbn Affân, 1992.
- Şâtıbî, İbrahim b. Musa el-Ğırnâtî. *el-Muvâfaqât*. Thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âli Selman. Suudi Arabistan: Dârü İbn Affân, 1997.
- Şehristânî, Ahmed b. Abdulkerîm b. Ebubekir Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. b.y. Müessesetü'l-Halebî, 1397.
- Taftâzânî, Saduddîn. *Şerḥu'l-'aka'idi'n-nesefiyye*. Thk. Abdusselâm b. Abdilhâdî Şenâr. b.y. Mektebet Dâri'd-Dekâik, 2007.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *Esâsu'l-belâğa*. Thk. Muhammed Basil Uyûnü's-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah b. Bahadır. *el-Baḥru'l-muḥiṭ fî uşûli'l-fıkh*. Ürdün: Dârü'l-Kütübî, 1994.

Kur'an'da Tevhidin İnşâ Süreci The Establishment Process of Tawhid in Qur'an

Fikrullah ÇAKMAK

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Vaiz, Kelam Anabilim Dalı.
Doctor, Presidency of Religious Affairs, Preacher, Department of Kalâm.
Erzurum / Turkey
fikrullahcakmak@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4559-7117

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Ocak / January 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Nisan / April 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.381446

Atıf / Citation: Çakmak, Fikrullah "Kur'an'da Tevhidin İnşâ Süreci / The Establishment Process of Tawhid in Qur'an". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 49 (Haziran/June 2018/1): 83-103. doi: 10.29288/ilted.381446

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Tevhid İslam inancının özünü oluşturan temel ilkedir. Yaratılışla beraber bütün peygamberlerin Allah adına ortaya koydukları akidedir. Bu inanç tek ilah çevresinde oluşan düşünme biçimini, hayat tarzını ifade eder. Bu bağlamda inanç, ibadet ve muamelat unsurlarının birbirleriyle anlamlı birlikteliğinin sonucudur. Tevhid sadece Allah'ın zatına yönelik söylemler olmayıp Allah-kâinat ilişkisinin nasıl işlediğini belirleyen sistemdir. Bu ilişkide Allah ile kâinat arasında etkin kuvvetler sokuşturmak mümkün değildir. Allah'ın, yaratıklarıyla özeldi ise insanla olan ilişkisi esnasında O'nu pasif konumda bırakacak her türlü inanç ve düşünce tevhidin karşısında yer almaktadır. Bu çalışmada İslam inancının temel doktrini olan tevhid inancının inşa süreci, bu bağlamda şirke yöneltilen eleştiriler Kur'ani perspektiften incelenecektir. Özellikle tevhidi anlatımların yoğunlaştığı alanlar belirlenecektir. Söz konusu anlatımların vahiy sürecindeki anlaşılma şekli ön plana çıkarılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Allah, tevhid, şirk, insan, süreç.*

Abstract

Tawhid is the main principle that establishes the essence of Islamic belief. It is a religious belief that all the prophets manifest in the name of Allah. This belief expresses the way of thinking, the way of life that occurs around a single god. In this context, faith is the result of a meaningful relation between the worship and islamic law. Tawhid is not only a discourse for the grace of Allah but a system that determines how Allah-universe relation operates. In this relationship, it is not possible to engage active forces between Allah and the universe. All kinds of beliefs and thoughts are in the face of Tawhid that will leave Allah in a passive position during his relation with the creatures and particularly with humans. In this study, the establishment process of the belief of tawhid will be tried to be examined, which is the basic doctrine of Islamic belief. In this regard, criticism directed at polytheism (Shirk) will be examined from the perspective of Qur'an. Especially areas where tawhid narratives intensify will be determined. The narrative will be attempted to be understood in the way of understanding in the revelation process.

Keywords: *Allah, tawhid, polytheism (shirk), human, process.*

Extended Summary

Tawhid is the basic doctrine of the Islamic faith. Although there were some changes in the rules of law during the revelation period, which started with Hz. Adam and ended with Hz. Muhammad, there was no change in the belief system based on Tawhid. Allah has always propelled the belief in God, which has been kept in the individual and in the society, to Tawhid by sending prophets. However, the man has fallen in shirk because he cannot comprehend Allah's relationship with the universe and the man. The man has deified a set of real or imaginary objects rather than Allah.

As a result of the belief infrastructure of the society in the revelation period and the existence of Hz. Muhammad, Tawhid-based faith was understood properly. However, the events which took place in the Islamic world after Hz. Muhammad have caused to postpone the points

* Bu çalışma 15.01.2018 tarihinde sunduğumuz "Hz. Peygamber Dönemi İtikadi Yapı ve Temelleri (Uluhiyyet)" başlıklı Doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Theological Structure And Foundations of the Time of the Prophet Muhammed (Divinity)" (PhD Dissertation, Atatürk University, Erzurum/Turkey, 2018).

that Qur'an aimed to emphasize in Tawhid. Tawhid, which includes suggestions for God, individual, and the society, has been transformed into unilateral ideological discourses.

In this study, we tried to reveal the method followed by Qur'an to tell Tawhid to the society. Since Qur'an assumes that the faith in a spiritual being is natural, it did not focus on the reality of the existence of Allah, but rather followed the idea that Allah has been the only being that could be divine. It is necessary to eliminate shirk in the minds at first to establish the understanding of Tawhid in the individual. With this aim, the Qur'an potently indicates the weakness of the shirk as an idea and it is a fictitious belief system. It uses rational data for this. Besides this, it reminds the damages given by the shirk to the individual, society, and nature.

The Qur'an then presents the evidence of Tawhid to convince the interlocutors. Because, the strongest way of binding a person to a belief is to provide sound evidence that supports that belief, and satisfies the mind and the spirit. Therefore, it presents evidence for the understanding, lifestyle, and practices of the related society avoiding the evidence which is sloganistic, and hard-to-perceive.

The Qur'an always reminds Tawhid's area of activity to enable the individual fully accept Tawhid in mind and apply it. The expressions, especially about the areas on which the shirk is concentrated and damaged, are emphasized in these parts. Three fundamental behaviors of the first interlocutors of the revelation about their theism against Tawhid seem at the forefront. These are the shirk expressions about Allah, the effectiveness of the false gods in the God-universe relationship, false gods taking Allah's place in rituals from person to God and emotional relationships. The Tawhid statements about these three issues are expressed intensely in the Qur'an. The anthropomorphic God understanding, on which the polytheists have been falsified, is rejected in the Tawhid statement about Allah. An active God who is unlike to living creatures is unknown in nature but entirely active and have ties of affection with the human is described.

The effect of the false gods on the belief system of the first interlocutors of the Qur'an could always be observed. The Gods other than Allah are active beings, especially in the God-universe relationship. In fact, faith in Allah was almost completely made disappear due to the activities of these gods. The Qur'an has rejected all beliefs which remove the idea of Allah partly or completely from the center of existence, place other beings instead of Allah and do not recognize the Godhead and Lordship of Allah properly. It stated that Allah is the only active power in the god-universe relationship in the universe. In this context, Allah's creating ability and will is constantly emphasized. These emphases are for the beliefs aiming at neutralizing Allah or eliminating Allah in Allah-universe relationship. In this context, all the beliefs that try to put other beings rather than Allah into this structure as the effective force and that have a secular perspective, especially for the universe and the human history, have been addressed. The passivization of Allah may be due to a belief, or it may be caused by the individual's and society's relationship with the world. The Qur'an goes into action on these issues with the stories of the past communities and responds to the human who sees his own will on the will of Allah and puts himself at the center of existence, and tells of the impossibility of a life in which Allah is not involved.

The shirk is also seen in the emotional context and the actions from human to the god, i.e. the rituals. The oaths, the worship, and the love of god are included in the scope of this field. Although the first interlocutors of the Qur'an confessed that the creator is Allah in their mind, they did not worship only to Allah. Even though the polytheistic Arabs recognized Allah's a

number of positive characteristics, they worshiped as if Allah did not exist. The angels, jinn, sun, moon, stars, and idols became beings to be worshiped other than Allah. The Qur'an has reported that the worship had to be made just for Allah, not for false gods. Because the false gods that are worshiped other than Allah are the beings created by Allah.

The Tawhid is not a unilateral positive discourse just for god; it is a form of belief which shows positive influences on the beings and human beings, in particular. The Qur'an does not ignore the human aspect of Tawhid while telling the divine dimension of it. Its aspects of the human beings are sometimes expressed through the negativities of the shirk, and sometimes the interlocutors are informed by telling the positive aspects of Tawhid directly. In this context, the psychological and sociological gains offered to the individual and the society by Tawhid are included in the Tawhid expressions in the Qur'an.

GİRİŞ

İslam inancına göre tevhid, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin Allah adına tebliğde buldukları temel akidedir. Vahiy süreçleri içerisinde hukuki kurallarda bir takım farklılıklar olsa da tevhid inancında değişiklik olmamıştır. Tevhid inancında yaratıcı kendisine ortak koşulan sahte tanrılarla yetkilerini bölüşmediği gibi ilişkiye girmiş olduğu insanla da ortaklık kurmamıştır. Allah ile insan aynı kategoride varlıklar olmadıklarından tevhidde yaratıcı ile yaratılmış arasında eşitlik ya da ortaklık yoktur.¹ Tevhidin zıttı olarak ortaya konan şirkte ise maddi varlıkla aşkın varlık arasındaki ilişkinin araçlar olmaksızın gerçekleşmeyeceği savunulmaktadır.²

Kur'an'da Allah'ın varlığının gerçekliği üzerinde fazla durulmamış daha çok ilah olabilecek tek varlığın Allah olduğunun üzerinde durulmuştur.³ Kur'an, Allah'ın varlığını kabul ettiği halde O'nu tanımada ve O'na ibadette yanlıgilara düşenleri asıl hedef kabul etmiştir. Çünkü Kur'an'a göre Allah'ın varlığı inkâr edilemez bir gerçekliktir.⁴ Bütün toplumlarda değişik algulamalar olmasına rağmen bir şekilde tanrının varlığının kabulü Kur'an'ın Allah'ın varlığından ziyade birliğine vurgusunun bir başka sebebi sayılabilir. Bu durum aynı zamanda tanrı fikrinin evrenselliğinin de bir kanıtıdır.⁵ Aslında Allah'ın birliği anlatılırken Allah'ın varlığı baştan kabul edilmiş olmaktadır.⁶

Kur'an'da tevhid akidesi muhataplara sunulurken ilah ve insan boyutu beraber zikredilir. Bu bağlamda tevhid, Allah ve insan adına söylemin mezcedildiği yaşam tarzı olarak sunulmaktadır. Allah'ın tek ilah olması hususunda teolojik söylemlerde bulunmakta bunun yanında tevhidin birey ve topluma kazandırdığı pozitif katkılar da hatırlatılmaktadır. Kur'an başlangıçta, şirk yönelik tenkitleri göz önüne serer. Söz konusu inancın zaaflarını, eksikliklerini ve imkânsızlığını zikreder. Tevhid Allah'a ve insana yönelik hakiki söylem olduğundan tevhidin zıttı olan ve insanın yaratıcısına, kendisine ve topluma yabancılaşmasını ifade eden şirk Kur'an tarafından eleştirilir. Kur'an daha sonra muhatapları ikna etmek için tevhidin kanıtlarını insan aklına sunar. Burada amaç fitratına yabancılaşmış insanın yeniden Rabbini ve kendisini tanımmasını sağlamaktır. Böylece yaşamın her koşulunda tevhid esaslı bir bakış açısı ve hayat tarzı ortaya çıkmış olacaktır. Bunun yanında düşünce ve eylemde tevhid temelli bilinç oluşturmak amacıyla tevhidin psikolojik ve sosyal faydaları da hatırlatılır.

1 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, trc. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 35.

2 Yaşar Nuri Öztürk, *Din Maskeli Allah Düşmanlığı Şirk ve Şirke Tepkinin Felsefeleşmesi: Deizm* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2013), 44.

3 Şinasi Gündüz, *Mitoloji ve İnanç Arasında* (Samsun: Etüt Yayınları, 1998), 16.

4 Bk. İbrâhim 14/10.

5 Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* (Ankara: Diyanet İşler Başkanlığı Yayınları, 1979), 110.

6 Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları 2007), 188.

1. ŞİRKİN İPTALİ

Kur'an'da tevhidin inşa sürecinin ilk aşamasını şirk eleştirisi oluşturmaktadır. Şirkin ne olduğu batıl tanrılara yüklenen anlamlar üzerinden aktarılarak Allah'ın birliği ortaya konulur.⁷ Kur'an'ın ilk muhatapları yüce bir tanrının varlığını kabul etmektedirler. Ancak bunun yanında başka tanrıların varlığına da inanmaktaydılar ki bu durum toplumda oldukça yaygın bir inanç şeklidir:⁸ “Onların çoğu, ancak ortak koşarak Allah'a iman ederler” (Yûsuf 12/106)⁹ denilerek şirkin ne kadar etkin ve yaygın olduğu ifade edilmektedir. Toplumda yaygın olan şirk inancına yönelik eleştiri sadece teolojik boyutta olmayıp inancın psikolojik ve sosyal zararları da göz önüne serilerek sistemin tamamına yönelik yapılır.¹⁰

Şirkin kanıtsız ve kökensiz bir inanç olduğu vurgusu Kur'an'ın şirke yönelttiği tenkitlerin başında gelmektedir: “Her kim Allah ile birlikte başka bir tanrıya taparsa -ki bu hususla ilgili hiçbir delili yoktur- o kimsenin hesabı ancak Rabbinin nezdindedir. Şurası muhakkak ki kâfirler iflah olmaz” (el- Mü'minûn 23/117).¹¹ Şirk, akli kanıt olmayan¹² ve fitrata aykırı olarak ortaya çıkan temelsiz inançlar olarak ifade edilir. Şirkin varlığına yönelik herhangi bir kanıtın olmaması önemlidir. Çünkü delil, sözün geçerliliğinin sebebidir. Delilsiz konuşan kişi sanki hiç konuşmamıştır, dolayısıyla da kanıtsız söz hiç var olmamış gibidir.¹³ Kişiyi inandığı şeye bağlayan en önemli unsur aklını ve ruhunu tatmin edecek yıkılmaz delillerin varlığıdır. Kur'an sahte tanrıların kökeninin ve Allah ile ilişkilerinin olmadığını bildirerek şirki Allah'a iftiranın aksiyonel hali olarak bildirir: “Şu bizim kavmimiz Allah'tan başka tanrılar edindiler. Bari bu tanrılar konusunda açık bir delil getirseler. (Ne mümkün!) Öyle ise Allah hakkında yalan uydurandan daha zalimi var mı?” (el-Kehf 18/15). Bu bağlamda Kur'an müşrik, Yahudi ve Hristiyanların inançlarının tutarsızlıklarına ilişkin reddiyeler sunmaktadır.

Delilsiz, kökensiz inanç olan şirk aynı zamanda büyük bir zulümdür: “Lokman, oğluna öğüt vererek: Yavrucuğum! Allah'a ortak koşma! Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür, demişti” (Lokmân 31/13). Şirkin zulüm olarak adlandırılmasının birçok sebebi vardır. Çünkü şirk sadece tanrısal boyutta bir ortaklık olmayıp insanların kendi istenç ve menfaatlerini sahte tanrılar aracılığıyla Allah'ın iradesinin önüne çıkardıkları Tanrı-insan ortaklığının ifadesidir. İnsanın kişisel çıkarlarını ön plana çıkaran şirk sosyal adaletsizliği beraberinde getirecektir. Bunun sonucu olarak toplumda haksızlık ve zulüm yer edinecektir.

7 Öztürk, *Din Maskeli Allah Düşmanlığı*, 93.

8 Öztürk, *Din Maskeli Allah Düşmanlığı*, 22.

9 Ayrıca bk. el-A'râf 7/33; er-Rûm 30/35.

10 Fethi Ahmet Polat, “Mekki Surelerde Müşriklere Yönelik Eleştiriler”, *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu Bildirileri* (Çorum, 29 Haziran - 01 Temmuz 2012), ed. Mesut Okumuş (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 154.

11 Ayrıca bk. el-Hac 22/71; Âl-i İmrân 3/151; el-A'râf 7/71.

12 İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6: 113.

13 Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-turâs, 1420), 2: 122.

Kur'an şirk inancını cehaletin bir ürünü olarak açıklar. Çünkü cehalet düşüncesizlik ve peşin hüküm vermenin sonucudur ki bu da müşriklerin en belirgin vasfıdır.¹⁴ Müşrikler bilgisizliklerinin farkında olmadan başkalarını da aynı pozisyona çekmek istemektedirler: “De ki: Ey cahiller! Bana Allah'tan başkasına kulluk etmemi mi emrediyorsunuz?” (ez-Zümer 39/64). Hakikat ise kişisel çıkarların gölgesinden uzak olarak zanna tabi olmadan, tefekkür ve tetkik sonucu ortaya çıkan durumdur. Bundan dolayı Kur'an tevhidin doğruluğunu muhataplarına anlatırken farklı kanıtlar sunarak onların akletmelerini istemektedir.¹⁵

Tevhid inancının temelinde birlik vardır. Tevhidin zıttı olan şirkte ise tam manasıyla ayrımcılık, fırkacılık ve kargaşa hâkimdir: “Dinlerini parçalayan ve bölük bölük olanlardan (olmayın. Bunlardan) her fırka, kendilerinde olan ile böbürlenmektedir” (er-Rûm 30/32). İnsanların, fitratlarına aykırı olarak fani varlıkları tanrı edinmeleri, yaratıcı karşısında sahte otoriterler benimsemeleri birliklilik kuramamalarına sebep olmuştur.¹⁶ Cahiliyye toplumunda cinsiyet, ırk, sosyal konum ve inançtan kaynaklanan üstünlük yarışı en uç noktaya ulaşmıştı. Hakkın değil gücün egemen olduğu bu toplumda önemli olan aşiret ve aşiretin kabulleri idi.¹⁷ Ayrımcılık sadece sosyal dokuda olmayıp aynı zamanda inançta da görülebiliyordu. Bu nedenle Kureyşliler kendilerini hakiki dindarlar olarak adlandırabiliyorlar¹⁸ ibadetlerde bile özel uygulamalarda bulunabiliyorlardı. Söz konusu ayrımcılığın sebebi şirkti. Çünkü şirkin neticesi olarak iddia edilen sahte tanrılar müşriklerin menfaatleri doğrultusunda kullanılıyordu. Aslında topluma ve insana yönelik din adına söylenen sözler tek ilahın adalet ve hikmet dolu sözleri olmayıp kişilerin çıkarları doğrultusunda yalancı tanrılara söylenen düşüncelerdi. Çıkar ilişkisine dayanan dini ilkeler ise ister istemez toplumda ayrımcılığa, kargaşaya neden olmuştu.

Kur'an şirki ayrıca ataperestlik olarak görmektedir. Çünkü bu inancın kökeninde geçmişi takdis etmek, ataların davranışlarını kesin doğru bilip ona göre yaşamak vardır: “Hayır! “Sadece, biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izinde gidiyoruz” derler” (ez-Zuhruf 43/22).¹⁹ Söz konusu ataperestlik körü körüne bir taklitti. Ecdada nispet edilen her iş güzel olduğundan ataların izinden gitmek Allah'ı takip etmek manasına gelmekteydi.²⁰ Kur'an müşriklerin bu anlamsız davranışlarını tenkit etmekte²¹ “akletmez misiniz, düşünmez misiniz”²² gibi ifadelerle de cahilce taklitten kurtuluşa çağırılmaktadır.

14 Nadim Macit, *Kur'ânâ Göre Şirk* (Doktora Tezi, Konya Selçuk Üniversitesi, 1991), 211.

15 Bk. el-Mü'minûn 23/80; Mülik 67/3-4; Yâsîn 36/38.

16 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2007), 6: 284.

17 Murat Sarıcık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliyye* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2011), 82.

18 Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-sadr, 1414), 6: 56.

19 Ayrıca bk. el-Bakara 2/170; Mâide 5/104; Lokmân 31/21.

20 Öztürk, *Din Maskeli Allah Düşmanlığı*, 58.

21 Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru's-Şuruk, 1412), 5: 3182.

22 Bk. Hûd 11/51; en-Nahl: 16/12; el-Enbiyâ 21/67; el-el-Mü'minûn 23/80.

2. TEVHİDİN DELİLLENDİRİLMESİ

Muhatabın ikna faaliyeti Kur'an'da tevhidin inşa sürecinin ikinci ayağını oluşturmaktadır. İkna süreci geçmişin hatırlatılması ve akli delillerin sunulmasıyla gerçekleşir. Böylece vahyin ilk muhataplarının zihinlerine hitap edilerek onları tevhid noktasında iknaya çalışılır.

2. 1. Geçmişe Atıf

Kur'an tevhidini delillendirirken önce insanın duygusal bağ kurduğu geçmişine atıfta bulunur. Bunun için peygamberlerin gerçekte hangi yol üzere olduklarından bahsederek zihinlerde tevhidin inşa faaliyetine girişir: “Sonra da sana: “Doğru yola yönelerek İbrahim’in dinine uy! O müşriklerden değildi” diye vahyettik” (en-Nahl 16/123). Söz konusu hatırlatmalar herkesin ortak atası kabul edilen İbrahim üzerinden yapılırca daha da anlamlı hale gelir. Çünkü Hz. İbrahim’in Araplar nezdinde konumu açıktır. Onlar Hz. İbrahim’i ataları saymakta hatta tüm inanç ve geleneklerini ona dayandırmaktadırlar.²³ Muhataplar Yahudi ve Hıristiyanlar olunca bu defa onlar tarafından bilinen ve kabul edilen peygamberlerin tevhidle ilişkisi anımsatılır.²⁴ Bu hatırlatmalar aynı zamanda geçmişlerine atıfta bulunarak kendilerinin doğru yol üzerine olduklarını iddia eden gruplara karşı meydan okuma ve iddialarını yalanlamadır. Çünkü Müşrik, Yahudi ve Hıristiyanların iddialarının aksine gerek İbrahim peygamberin gerekse diğer peygamberlerin getirdikleri vahiyde ortak değer tevhididir.²⁵

2.2. Akli Tefekkür

Tevhidini delillendirmede kullanılan ikinci yol ise akli tefekkür yoludur. Kişinin tefekkür sonucu yaratıcısını tanıması dünyevi korkularından sıyrılarak yalnız Rabbinde güvenmesini sağlayacaktır ki bu insanın çıkış yoludur.²⁶ Yaratma başta olmak üzere Allah’ın kâinat üzerindeki her türlü tasarrufu Kur’an’da tevhidin delili olarak sunulur. Burada özellikle yalancı tanrıların kâinatın varlığında ve devamındaki etkisizlikleri dile getirilir. Eşsiz sistemin varlığı üzerinden Allah’ın birliği gözler önüne serilir.²⁷

Kur’an’da Allah’ın yaratıcılığı üzerinden O’nun zatındaki ve rububiyetindeki tevhid anlatılır. Ancak burada kelami ve felsefi tartışmalarda yer alan zat tevhidini anlaşılmalıdır. Hedef kitle cin, melek, peygamber gibi varlıklara Allah ile soy bağı kurdurup onların ilahlığını ilan eden Müşrik, Yahudi ve Hıristiyanlardır. Bu istidlal yönteminin temel argümanı Allah’ın yaratıcı olması mahlûkatın ise yaratılmış olmasıdır: “Cinleri O yaratmışken kâfirler Allah’a ortak koşular. Körü körüne O’na

23 Bk. Muhammed b. Habib, *el-Munammak fî ahbâri Kureyş* (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1985), 128; Ebâ Muhammed b. Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Maârif* (Kahire: 1992), 616.

24 Bk. el-En’âm 6/74-89; İbrâhim 14/35; el-Enbiyâ 21/51-73; el-Ankebût 29/24-26; el-Hac: 22/26; er-Rûm 30/30; en-Nisâ 4/125.

25 İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-hadis* (Kâhire: Dâru ihyâ’l-kütübî’l-Arabî, 1383), 5: 263.

26 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, 43.

27 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, 42.

oğullar ve kızlar uydurdular. Haşa, O onların vasıflandırmalarından yücedir. O, gökleri ve yeri yoktan yaratandır. Zevcesi olmadan nasıl çocuğu olabilir? Oysa her şeyi O yaratmıştır, her şeyi bilir” (el- En’âm 6/100-101). Allah, kendisinin mahlûkatın aksine eşe sahip olmadığını, bu nedenle ondan oğul yada kız tanrıların zuhur etmesinin mümkün olamayacağını belirtir. Bunun yanında O’na kız/oğul diye nispet edilen varlıkların Allah tarafından yaratılmış olduğunu ifade eder. Ayetler özellikle Hz. İsa ile Allah arasında fiziksel bağ kuran Hristiyanların ve cinleri, melekleri Allah’ın kızları olarak düşünen müşriklerin inaçlarını reddetmektedir.²⁸ Mahlûk ile Allah arasında fiziksel bağ kurarak kâinatın sistemini bunlara bağlamak insanın yapabileceği en büyük cahilliklerdendir. Ayetlerde tevhide yönelik tafsili deliller sergilenerek²⁹ muhatapların bu cahillikleri yüzlerine vurulmaktadır.³⁰

Kur’an’da yaratılış üzerinden Allah’ın birliği delillendirilirken özellikle insanın ve evrenin yaratılışı ön plana çıkarılmaktadır: “Sizi bir tek nefisten yaratmış, sonra ondan eşini varetmiştir; sizin için hayvanlardan sekiz çift meydana getirmiştir; sizi annelerinizin karınlarında üç türlü karanlık içinde, yaratılıştan yaratılışa geçirerek yaratmıştır; işte bu Rabbiniz olan Allah’tır. Hükümrânlık O’nundur, O’ndan başka tanrı yoktur. Öyleyken nasıl olur da O’nu bırakıp başkasına yönelirsiniz?” (ez-Zümer 39/6). İnsan kendisinin yaratma özelliğinin olmadığını ve tanıyabildiği varlıklar içerisinde de bu özelliğe sahip başka bir varlığın olmadığını bilir. Bununla birlikte kendisinin ve kendi gibi canlılığı olan varlıkların birden bire ortaya çıkamayacaklarını da yaşam ona göstermektedir. Bundan dolayı Allah, insanın ve diğer canlıların yaratılışını tek ilah oluşuna delil olarak sunmaktadır.

Kur’an canlı varlıkların var oluşunu tevhide delil olarak sunarken bunun yanında evrenin özellikle de gök ve yeryüzünün yaratılışını kanıt olarak sunar: “O ki, birbiri ile ahenktar yedi göğü yaratmıştır” (el-Mülk 67/3). Burada gökyüzünün delil olarak sunulmasının sebebi cahiliyye insanının ona yüklediği anlamdır. Çünkü onlar için gökyüzü; hayatlarında maddi ve manevi büyük öneme sahip güneş, ay, yıldız gibi kutsal varlıkları barındıran mekândır. Kur’an, cahiliyyenin belli ölçüde tanrılık vasfı yüklediği bu varlıkların Allah tarafından yaratılmış olduğunu hatırlatarak bunlar üzerinden kurulmuş şirk inancını reddetmektedir. Yeryüzünün Allah’ın mahluk olduğu hatırlatılırken insanın dünyada yaşaması için gerekli koşulların oluşturulması ve bunun için bir takım tabiat kanunlarının konulması da ön plana çıkarılmıştır.³¹ Ayetlerde amaç, kozmolojik veya bilimsel ilkeleri belirtmek olmayıp muhatapların her an gördüğü varlık ve olaylara yönelik algılarını yönlendirerek bakış açılarını değiştirmektir.³² Böylece her gün görülen ancak farkında olunamayan olayların arkasında

28 Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13: 89.

29 Muhammed b. Muhammed Tahir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984) 20: 9.

30 Bk. en-Neml 27/60

31 Bk. el-Furkân 25/45-49; Fâtır 35/27-28; el-Câsiye 45/4-6; en-Nahl 16/66-67, 80, 81; er-Rûm 30/46; Yâsîn 36/37, 38, 41, 71, 80; Yûnus 10/5-6; Tâ hâ 20/53-55; el-Mû'minûn 23/19-22.

32 Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 3: 88.

ilahi kanunların olduğu bu ilahi kanunların da düzmece tanrılar tarafından değil Allah tarafından konulduğu anlatılır.

Temanu yani “uluhiyyet paylaşımının imkânsızlığı” delili Kur’an’ın tevhidin hakikatine yönelik sunmuş olduğu diğer bir akli kanıttır. Kâinata tek bir ilahın değil, birçok ilahın hâkim olması halinde nasıl bir manzarayla karşılaşılacağı veciz bir üslupla anlatılır: “De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah ile birlikte başka ilâhlar da bulunsaydı, o takdirde bu ilâhlar, Arş’in sahibi olan Allah’a ulaşmak için çareler arayacaklardı. Allah, onların söyledikleri şeylerden münezzehtir; son derece yücedir ve uludur” (el-İsrâ 17/42-43). Müşriklerin Allah’ı gökteki üst ilah, putları da onun yer-yüzündeki temsilcileri olarak görmesi temanu delilinin zikrini daha da anlşılır kılmaktadır. Kâinata bakıldığında uyum ve dengenin olduğu görülür. Sözkonusu uyum ilahi yetkilerin tanrılar arasında bölüşümünü imkânsız kılar.³³ Kâinata yaşamın son bulmasına neden olacak bir kaosun olmaması herşeyin sahibi, ilahı olan ve varlığı elinde tutan Allah’ın tek olduğunu ortaya çıkaracaktır.³⁴ Kur’an’da kâinattaki nizam üzerinden tevhidin hakikati anlatılırken veciz bir örnek sunulur. Bir kölenin birkaç efendisinin olması şeklindeki cahiliyyede var olan sosyal bir gelenekten yola çıkılarak insanın bile ortak mülkiyeti kabul etmede zorlanması temanu deliline örnek olarak verilir: “Allah, geçimsiz efendileri olan bir adamla, yalnız bir kişiye bağlı olan bir adamı misal olarak verir. Bu ikisi eşit midir? Övülmek Allah içindir, fakat çoğu bilmezler” (ez-Zümer 39/29).³⁵

3. TEVHİDİN ETKİNLİK ALANININ BELİRLENMESİ

Kur’an’ında tevhidin inşa süreci toplumun tevhide uymayan fikir ve davranışlarının hedef alınmasıyla sürekli vurgulanır. Burada özellikle şirk inancının yoğunlaştığı alanlara yönelik anlatımlar önem kazanır. Vahyin ilk muhataplarının tevhide aykırı tanrı inançlarında üç temel davranış ön plana çıkmaktadır. Bunlar Allah’ın zatına yönelik şirk ifadeleri, tanrı-kâinat ilişkisinde sahte tanrıların etkinliği, insandan tanrıya yönelik ritüellerde ve duygusal ilişkide sahte ilahların Allah’ın yerini almasıdır. Kur’an’da bu üç alana yönelik tevhidi anlatımlar yoğun bir şekilde ele alınmaktadır.

Şirk inancında sahte ilahlar put gibi değişik varlıklarda tecessüm etmiş metafizik kuvvetlerdi. Bunlar ya kâinat ve insan üzerinde etkin müstakil tanrılar görevini görür ya da yaratıcı ilahla insan arasındaki iletişimi sağlardı.³⁶ Bu nedenle de: “Onlara, bizi sadece Allah’a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz” (ez-Zümer 39/3).³⁷ diyebiliyorlardı. Putlar bu inançta Arap politeizminde ikinci dereceden ilahlar grubunu oluşturmaktaydı³⁸ ve yaratıcı tanrı ile putlar birbirlerini tamamlayan veya iş

33 Muhammed Hamidullah, *İslam’a Giriş*, trc. Cemal Aydın (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 81.

34 Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 23/91.

35 Ayrıca bk. er-Rûm 30/28.

36 Ekrem Sarıkçioğlu, *Din Fenomenolojisi (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahur Şekilleri)* (Isparta: Fakülte Kitapevi, 2011), 79-81.

37 Ayrıca bk. el-Ahkaf 46/28.

38 Gündüz, *Mitoloji ve İnanç Arasında*, 61.

bölümü yapabilen iki ilah şeklindeydi. Birincisi kâinata ait işlerde müşriklere manevi güç sağlayan,³⁹ yardım ve şefaata umulan,⁴⁰ Allah'a ulaşmada aracı konumunda olan putlar, cinler ve melekler;⁴¹ ikincisi ise mutlak güçlü, herşeyin yaratıcısı yüce varlık olan Allah'tır.⁴² Müşrikler gökteki yüce ilahın (Allah) varlığını kabul etmelerine rağmen⁴³ O'nun insanlarla doğrudan muhatap olabileceğini düşünemiyorlardı. O'na metafizik özellikler taşıyan birtakım aracı tanrılar sayesinde ulaşılabileceklerine ve iletişim kurulabileceklerine inanıyorlardı.⁴⁴ Fakat ikincil ilahların Allah ile onlar arasında aracı olabilmesi için Allah'la bunlar arasında soy bağının oluşması gerekiyordu. Bu nedenle de putlar, melekler, cinler Allah'ın kızları olarak kabul edilmişti.⁴⁵

Müşriklerin antropomorfik tanrı anlayışları, sahte ilahlar ile Allah'ın arasında bir takım fiziksel bağlar kurmaları Kur'an'da zata yönelik tevhidi anlatımları ön plana çıkarmıştır. Zattaki tevhid onun değişik varlıklardan soy edinmediğinin yani insansı tanrı anlayışının tevhide aykırı olduğunun bildirimidir. İnsansı tanrıdan maksat tanrının hem insanlar gibi bir takım fiziksel özelliklere sahip olması hem de insanlar gibi çoğalıp başka tanrıçıklar oluşturmasıdır. Zat tevhidi sadece müşriklere yönelik anlatımlar değildir. Nitekim Necran Hristiyanlarının Hz. Muhammed'e Allah'ın zatının altın, gümüş, yakut veya başka bir kıymetli nesneden mi ibaret olduğunu sordukları bildirilmiştir.⁴⁶ Aynı şekilde Hristiyanların Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu olarak gördükleri Kur'an'da ifade edilmiştir.⁴⁷ Bunun yanında Yahudilerin de: "Uzeyr Allah'ın oğludur" (et-Tevbe 9/30), "Ey Mûsâ! Allah'ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız" (el-Bakara 2/55). gibi ifadeleri, ilahlarını millileştirme tarzları,⁴⁸ Hristiyanların ve Yahudilerin tanrının mahiyeti hususunda antropomorfik bir anlayışa sürüklendiklerini göstermektedir. Bu nedenle Allah'ın zatına ait tevhidi anlatımlar bu gruplara karşı da cevaplar barındırmaktadır.

Allah'ın zatındaki tevhid müşriklerin sahte ilahlara tanımış oldukları şefaata hakkının⁴⁹ da reddini gerektirmektedir.⁵⁰ Zira şefaata Allah ile putların temsil ettiği diğer ilahlar arasındaki fiziksel bağ sonucu ortaya çıkan ortaklıktan kaynaklanmaktadır.

39 Bk. el-İsrâ 17/56-57.

40 Bk. ez-Zümer 39/3.

41 Bk. Yûnus 10/18.

42 Remzi Kaya, "Vahiy öncesi Hicaz'da Müşrik Arapların İnanç Esasları", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Bildirileri (İstanbul, 01-03 Temmuz 2011)*, ed. Mevlüt Gündör (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 2011), 135.

43 Bk. el-Mü'minün 23/84-85; el-Ankebût 29/61-63; ez-Zuhruf 43/87.

44 İsrail Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 81.

45 Bk. el-İsrâ 17/40; el-En'âm 6/100-103; en-Nahl 16/51; es-Saffât 37/1-5, 149-159; ez-Zuhruf 43/15; el-Enbiyâ 21/26.

46 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 32: 357.

47 Bk. el-Bakara 2/116; el-Mâide 5/72.

48 İbrahim Coşkun, "Teşbih ile Tenzih Arasında S. Amidi'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001): 28.

49 Bk. ez-Zümer 39/43; Yûnus 10/18.

50 Bk. Yûnus 10/18.

Müşrikler, melekleri, putların arkasındaki güç ve aynı zamanda Allah'ın kızları olarak kabul ettiklerinden dolayı onlar vesilesi ile Allah'a ulaşacaklarına inanmışlardı.⁵¹ Allah meleklerin de şefaathaklarını kendi iradesine bağlamakta ve cahiliyenin tevhide aykırı şefaathak inancını yıkmaktadır: “Göklerde nice melek var ki onların şefaathakleri, dilediği ve hoşnut olduğu kimse için Allah'ın izin vermesi dışında, bir işe yaramaz” (en-Necm 53/26). Kur'an, Cahiliyye tarafından bir şekilde fiziksel bağ kurularak şefaathak kabul edilen ilahları reddedip Allah'ın zatından böyle varlıkların sudur etmediğini vurgular. Bunu yaparken de tenzihi bir dil kullanarak Allah'ın bütün bu yakıştırmalardan münezzeht olduğunu belirtir.⁵²

Kur'an'da tevhide anlatımın yoğunlaştığı diğerk bir alan ise Allah-kâinat ilişkisidir. Tevhidin bu yönü sonradan rububiyyet tevhide olarak isimlendirilmiştir. Burada vurgu; Allah'ın kâinatın her anında etkin ve ortaksız tek güç oluşudur. Bu vurgunun simgeleştiki kavram ise Rabtır. İlah olabilme yaratmayı, sahip olmayı, hükmetmeyi gerektirdiğinden Kur'an, Allah'ın tek ilah olduğu gerçeğini ifade ederken O'nun aynı zamanda tek Rab olduğu gerçeğini hiçbir zaman eksik bırakmaz.⁵³ Allah mahlûkla olan ilişkisi esnasında yaratan, rızık veren, sahip olan, zarar ve fayda veren, öldüren, diriltten, hidayet ve dalalet sağlayan varlıktır. Kur'an bütün bu fiillerin faili olarak Allah'ı zikreder: “Allah, (o yüce varlıktır) ki sizi yaratmış, sonra rızıklandırmıştır; sonra O, hayatınızı sona erdirecek, daha sonra da sizi (tekrar) diriltecektir. Peki, sizin (Allah'a eş tuttuğunuz) ortaklarınız içinde bunlardan birini yapabilecek var mı? Allah onların ortak koştuklarından münezzehtir ve yücedir” (er-Rûm 30/40). Allah'ın zatında birliğini kabul edip söz konusu fiilerde etkinliğini azaltmak O'nu atıl ve güçsüz olarak kabul etmek demektir ki bu da imanla bağdaştırılamaz.⁵⁴ Kur'an her daim Allah'ın kâinatla olan ilişkisinde O'nun etkinliğine vurgu yapar. Bunun sebebi vahiy sürecindeki muhatapların düşünce tarzlarıdır. Çünkü Müşrikler putlarının üzerinde yüce yaratıcı olarak Allah'ı kabul etmelerine rağmen O'nun insanla olan ilişkisinde aracı tanrılar kabul etmekteydiler. Sahte aracı tanrılar ise zamanla Allah'ın varlığa yönelik her türlü eylemini gerçekleştiren tanrılara dönüşmüştü. Kur'an daima Allah'ın etkinliğinden bahsederek varlık üzerindeki tek iradenin Allah olduğunu hatırlatır.⁵⁵

Yaratıcı ve hükümdar olan Allah, insanı yalnız bırakmamış onun dünyada varlığını sürdürebilmesi için rablığını her an göstermiştir. Ona rızık, mülk, soy gibi nimetler bahşetmiştir. Söz konusu imkânlar Allah'ın insana yönelik merhametle yoğunlaşmış rabliğinin tezahürüdür.⁵⁶ Kur'an'da rızıkın vesileleri olarak görülen gök, yer ve hayvanların yaratılması, rüzgâr ve yağmurların kontrolü gibi hususlar Allah'ın fiili

51 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 345.

52 Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İman Esasları ve Kader Sorunu* (Ankara: Atay Yayınları, 2013), 60.

53 Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor*, 36.

54 Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Nun Yayınları, 1995), 210.

55 İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, 11: 305.

56 H. A. Ali, “Rubûbiyyet”, trc. Aydın Topaloğlu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/29 (2005): 205.

olarak zikredilir. Bunun yanında “mülk” olarak adlandırılan insanın elde ettiği her türlü kazanç Allah'a nispet edilir. Allah insanların hayatlarını sürdürebilmeleri için gerekli olan azıkları, neslin devam etmesini⁵⁷ ve daha nice nimeti⁵⁸ kendisine nispet etmekte ve bu faaliyet esnasında da inanan-inkârcı ayrımını yapmamaktadır.⁵⁹ Bütün bu fiillerin Allah'a nispeti uluhiyyetin sadece O'na ait olduğunu ifade etmek içindir. Rızıklarını, korunmalarını kısacası başlarına gelebilecek iyi veya kötü her türlü olayı putlardan pekleyen bir topluluk için bu hatırlatmalar oldukça anlamlıdır. Ayrıca Kur'an'ın ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla müşriklerin önemli bir kısmı Allah'ın en yüce Rab sıfatıyla rızık verici olduğunu kabul etmekteydiler.⁶⁰ Allah, muhataplarına bilinçaltılarında yatan fakat zamanla şirk inancıyla tamamen silik bir hale gelen inançlar üzerinden seslenerek onları uyarmakta ve azarlamaktadır.

Kur'an'da insanın fiziksel ihtiyaçlarına yönelik tevhidi anlatımların yanında manevi ihtiyaçları da hatırlatılmakta ve hidayet-dalalet tevhidi anlatımlar içerisinde zikredilmektedir. Kendisine kulluk yapan insanı hakka ve doğruya yöneltmek, ona neyin hak, neyin batıl olduğunu bildirmek tanrı olmanın en önemli vasfıdır. Çünkü insanın hatalardan ve yanlış düşüncelerden kurtulup doğruya yönelmesi onun için en büyük manevi ihtiyaçtır. Bu nedenle birçok ayette insanı sadece Allah'ın doğruya, hidayete erdireceği bildirilmiş ve bu ifadeler tevhidî üslubun anlatım şekli olmuştur. İnsanın faydasına veya zararına sebep olacak durumları tespit eden ve bildiren varlığın putlar olmadığı, onların böyle bir gücü ellerinde tutmadığı belirtilmiştir.⁶¹ “De ki: Ortak koştuğunuzdan hakka iletecek olan var mı? De ki: “Hakka Allah iletir.” Öyle ise hakka ileten mi uyulmaya daha lâyıktır; yoksa hidayet verilmedikçe kendi kendine doğru yolu bulamayan mı? Size ne oluyor? Nasıl (böyle yanlış) hükmediyorsunuz?” (Yûnus 10/35). Putların ve onlarla simgeleşmiş diğer varlıkların sahte olduğunu söylemek için, onların insanı hakka, hidayete erdiremeyeceği belirtilir. Hidayet ve dalalet verenin sadece Allah olduğunun belirtilmesi aynı zamanda kendilerini gerçek dindarlar olarak doğru yolda gören Araplar'a⁶² yollarının yanlış olduğunu söyleme şeklidir.⁶³ Bu ifadeler Allah'a ortak koşulan putların yanında, vahyin ilk muhataplarının zihinlerinde var olan ve putlarla aynı işlevi gören melek, cin, Mesih ve Üzeyr gibi varlıkları da içine almaktadır.⁶⁴

Vahiyle muhatap olan ilk inkârcılar bir takım olumlu vasıflarla tanımış oldukları Allah'ı ve varlığını itiraf etmiş olsalar bile O'na ibadet etmiyorlardı. Melekler, Cinler,

57 Bk. en-Nahl 16/72.

58 Bk. Fâtır 35/12; Lokman 31/20.

59 Bk. el-Bakara 2/126

60 Bk. Yûnus 10/31.

61 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 530.

62 Mehmet Yalar, “Din Faktörü Işığında Cahiliye Şiirine Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006): 26-28.

63 Bk. el-En'âm 6/117; el-Furkân 25/42.

64 Vehbe Zuhayli, *et-Tefsîru'l-münîr* (Dimeşk: Dâru'l-fîkr, 2009), 11: 172.

Güneş, Ay, yıldız ve putlar Allah dışında tapınılan, ibadet edilen varlıklara dönüşmüştü.⁶⁵ Daha sonraları ubudiyet tevhidi olarak isimlendirilecek olan bu alanda da muhatapların davranışlarından dolayı Kur'an tevhidi anlatımları ön plana çıkarmaktadır. Çünkü tevhid, sadece bir düşünce, inanç sistemi olmayıp aynı zamanda içerisinde bir takım davranışları, ibadetleri de barındıran sistematik bir yapıdır. Kulluğun, ibadetlerin Allah'a has kılınması dinin temel olgusu olup bunun olmadığı bir din tevhid olamaz.⁶⁶ Tevhidin karşısındaki şirkin en büyük problemi dinin Allah'a has kılınmamasıdır.⁶⁷ Allah'ı birleme herşeyi ile tevhid etrafında şekillenmiş bir hayat programıdır. Bu program insanın zihninde başlayıp davranışlarıyla devam eder: “De ki: “Dini Allah'a halis kılarak O'na kulluk etmekle emrolundum.” “Ve Müslümanların ilki olmakla emrolundum.” De ki: “Rabbime karşı gelirim, doğrusu büyük günün azabından korkarım.” De ki: “Ben, dinimi Allah'a halis kılarak O'na kulluk ederim” (ez-Zümer 39/11-14).⁶⁸ İnsanın Allah'a karşı düşüncede olduğu gibi amelde de tevhidi ortaya koyması şirk ve riyadan uzak olarak ibadetini yalnız O'na sunmasıyla mümkündür.⁶⁹ O nedenle Allah Hz. Muhammed'in diliyle şöyle buyurmuştur: “De ki: “Namazım, ibadetlerim, hayatım ve ölümüm, âlemlerin Rabbi Allah içindir. O'nun hiçbir ortağı yoktur; böyle emrolundum ve ben Müslümanların ilkiyim” (el-En'âm 6/162-163).⁷⁰ İbadetler sadece tek olan Allah'a yapıldığı takdirde Allah ile insan arasındaki ilişkide ilahlığın sınırı ile kulluğun sınırı belirlenmiş olur. Tevhidin etkilerinin insanın hayatında ve uygulamalarında görünmesi onu sadece dil ile ifade edilen bir lafız olmaktan çıkarıp insan tarafından içselleştirilmesini sağlar.

İbadetin bir çeşidi olan dua da tevhidi anlatımın yoğunlukla işlendiği alandır. Dua Allah insan ilişkisinde kula yaratıcısını hatırlatan en önemli davranıştır. Bu nedenle Hz. Peygamber duayı ibadetin kendisi olarak adlandırmıştır.⁷¹ Dualara karşılık verebilme uluhiyyetin gereği olduğundan Kur'an'da inkârcılara sahte ilahların bu vasıftan yoksun olduğu daima hatırlatılır.⁷² Müşrikler, kulluğun en değerli göstergesi olan dualarını putların gücüne veya aracı tanrılar olmalarına güvenerek onlara yapmışlardı.⁷³ Allah, insanın tanrıya yönelik fiillerinin her alanında olduğu gibi duasında da yalnız kendisine niyazda bulunulmasını müşriklerin putlara yaptığı duanın anlamsızlığı üzerinden belirtmektedir: “El açıp yalvarmaya lâayık olan ancak O'dur. O'nun dışında el açıp dua ettikleri onların isteklerini hiçbir şeyle karşılamazlar. Onlar ancak ağzına gelsin diye suya doğru iki avucunu açan kimse gibidir. Hâlbuki

65 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 26: 421.

66 Öztürk, *Din Maskeli Allah Düşmanlığı*, 87.

67 Öztürk, *Din Maskeli Allah Düşmanlığı*, 31.

68 Ayrıca bk. ez-Zümer 39/1-3

69 Muhammed b. Mustafa Ebüssüüd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ila mezâyâyı kitâbî'l-Kerîm* (Beirut: Dâru İhyâ'it-turâsî'l-Arabî), 7: 246; Hüseyin b. Mes'ud b. Muhammed Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'an* (Beirut: Daru İhyâ'it-turâsî'l-Arabî, 1420), 4: 82.

70 Ayrıca bk. el-Mü'min 40/65.

71 Tirmizî, “Deavât”, 1; Ebû Dâvûd, “Tefriü Ebvâbi'l-Vitr”, 23.

72 Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat), 248.

73 Mustafa Çağrıç, “Arap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 319.

(suyu ağzına götürmedikçe) su onun ağzına girecek değildir. Kâfirlerin duası kuşkusuz hedefini şaşırmıştır” (er-Ra’d 13/14).⁷⁴ Dua yalnızca bir olan Allah’a yapılır. Çünkü putlar insana fayda ve zarar sağlamayacağı gibi Allah karşısında hiçbir gücün de böyle bir etkinliği söz konusu değildir.⁷⁵ Ayetlerde bu husus belirtilirken yalnız cansız putlar kastedilmemekte ayrıca Allah dışında tanrılaştırılan her türlü varlık “duaya icabet edemeyecekler” grubuna girmektedir.⁷⁶ Çünkü gökte ve yerde varlığını sürdüren bütün mevcudat ona boyun eğmiş konumdadır: “Göklerde ve yerde bulunanlar da onların gölgeleri de sabah akşam ister istemez sadece Allah’a secde ederler” (er- Ra’d 13/15). Bu nedenle dua da ancak Allah’a yapılır.

Kur’an’ın inşa ettiği tevhidi anlayış ibadet boyutunda kendini gösterdiği gibi aynı zamanda insandan Allah’a yönelik duygularda da kendini hissettir. Tevhit inancına göre insanın gönlündeki ilahi sevginin muhatabı Allah olmazsa orada şirk vardır:⁷⁷ “İnsanlardan bazıları Allah’tan başkasını Allah’a denk tanrılar edinir de onları Allah’ı sever gibi severler. İman edenlerin Allah’a olan sevgileri ise (onlarınkinden) çok daha fazladır” (el-Bakara 2/165). Müşrikler Allah dışında tapındıkları varlıkları severler ve onlarla övünüp iftihar ederlerdi.⁷⁸ Ancak onların sevgisi samimiyetten uzak, çıkara dayalı idi. Çıkarlarına uygun düştüğü takdirde tanrularına sevgileri artar⁷⁹ ancak istedikleri sonuçları elde edemediklerinde rahatlıkla putlara saygısızlık yapar ve bunu da önemsemezlerdi.⁸⁰ Buna karşılık tevhid Allah’a karşı koşulsuz ve çikarsız muhabbeti esas alır. Allah sevgisinin önüne geçebilecek her türlü duygu tevhidin en büyük karşıtıdır.⁸¹ İlahi sevgi Kur’an’da Medine’de işlenen bir husustur. Muhataplar münafıklar ve müşrikler olduğunda şirkten arındırılmış tevhid eksenli sevgi teması ön plana çıkmaktadır. Buna karşılık muhataplar Müslümanlar ise bu takdirde sevi insanın yaratıcısıyla olan duygusal bağını ifade eder. Burada sevginin ölçüsü ise müslümanın hayatını Allah’ın iradesine göre düzenlemesi ve Allah’ın sevgisini hayatındaki bütün değerlerin önüne geçirmesidir.⁸²

4. TEVHİDİN BİREYE VE TOPLUMA ETKİLERİ

Tevhid sadece tanrıya ait, tek taraflı olumlu söylem olmayıp mahlûkata özeldir ise insana yönelik pozitif etkilerinin görüldüğü inanç şeklidir. Kur’an tevhidin ilahi boyutunu anlatırken, insana ait yönünü de hiçbir zaman boş bırakmaz. İnsana ait yönleri, bazen şirkin olumsuzlukları üzerinden dile getirilir bazen de doğrudan tevhidin olumlu yönleri bildirilerek muhataplar bilgilendirilir.

74 Ayrıca bk. Fâtır 35/14; el-Hac 22/12-13.

75 Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsiru’l-vâsîd li’l-Kur’âni’l-Kerim* (Mısır: Dâru Nahda), 7: 460.

76 Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5: 147-148.

77 Abdurrahman Kurt, *İslam’ın İlk Döneminde İmanın Toplumsal Yansıması* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 63.

78 Ebû Ca’fer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Târihu’t-Taberî* (Beyrut: Dâru’t-turâs, 1387), 3: 279.

79 Ramazan Altuntaş, *Bütün Yönleriyle Cahiliyye* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 145.

80 Muhammed b. Habib, *el-Muhabber* (Beyrut: Dâru’l-âfâki’l-cedîde, ts.), 332.

81 Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1: 560.

82 Bk. et-Tevbe 9/24; Tirmizî, “Deavât”, 72.

İnsan dünya hayatında sürekli olarak risklerle karşı karşıya olan bir varlıktır. Söz konusu tehlikeler, riskler içerisinde yaşayan insanın zaruri ihtiyaçlarından sonra en önemli ihtiyacı güvendir. Sınırlı güçlerle donanmış olan insanın kendine mutlak manada güven ortamı oluşturması imkânsızdır. Bu nedenle kendisinden güçlü bir varlığın güvencesine muhtaçtır. Tevhid insanın bu ihtiyacına cevap vermektedir: “O, doğunun ve batının Rabbidir; O’ndan başka tanrı yoktur. Öyleyse O’nu vekil tut” (el-Müzzemmil 73/9). Allah’ı uluhiyyetin tek sahibi kabul edip sadece ona güvenmek, evrendeki tek otoritenin O olduğunu kabul etmek tevhidin bir sonucudur.⁸³ İnsanın Allah’ı kâinatın tek etkin otoritesi olarak kabul etmesi; onu korkularla dolu dünya hayatında güvende tutacaktır. İnsan tevhidle birlikte Allah dışındaki bütün güçlerin faniliğinin ve yaratıcı kudret karşısındaki geçersizliğinin farkına varır, dolayısıyla dünya hayatında güven içerisinde yaşar: “Allah’ın izni olmaksızın hiçbir musibet isabet etmez. Kim Allah’a inanırsa, Allah onun kalbini doğruya götürür. Allah her şeyi bilendir. Allah’a itaat edin, Peygamber’e de itaat edin. Yüz çevirirseniz bilin ki, elçimize düşen apaçık bir duyurmadır. Allah; O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. Müminler yalnız Allah’a dayanıp güvensinler” (et-Tegâbün 64/11-13).

Tevhidin insan benliğinde oluşturduğu güven duygusu Kur’an’da Mekke ve Medine dönemlerinde farklı şekillerde işlenmiştir. Tevhidin bir güvence olduğunu bildiren Mekki ayetlerde, Allah dışında tanrıların güvensizliğinden, dostluğunun anlamsızlığından bahsedilir. Tevhidle gelen güven Kâbe üzerinden muhataplara hatırlatılır.⁸⁴ Çünkü Fil Olayı ile birlikte Arapların katında Kâbe’nin dokunulmazlığı daha da artmış bunun sonucu olarak Kâbe’nin bekçiliğini yapan Kureyş’in saygınlığı pekişmiştir. Böylece onlar da ticaret için yaptıkları yolculuklarını itimat içerisinde tamamlamışlardır. Söz konusu durum Arap Yarımadası’nda güvenlik otoritesinin olmadığı, emniyetin en az hissedildiği dönemde gerçekleşmiştir.⁸⁵ Bu emniyet ortamını sağlayan ise yalancı tanrılar olmayıp Kâbe’nin Rabbi olan Allah’tır. Medeni ayetlerde ise Allah’a güven tevhidin pratik yansıması olarak belirir. Müminler Medine’de eş, çocuk, dünya malı gibi unsurlarla imtihana tabi tutulduklarında tek olan Allah’a güven, onları her türlü imtihanında başarılı kılacaktır. Çünkü zarar veren de, fayda verende yalnız Allah’tır.⁸⁶

Tevhidin oluşturduğu güven duygusu beraberinde ruh huzurunu da getirecektir. Tevhidin, tek güce dayalı teslimiyeti inancın temelini yerleştirmesi insandaki sükûn ve huzurun kaynağını oluşturur:⁸⁷ “Allah, çekişip duran birçok ortakların sahip olduğu bir adam (köle) ile yalnız bir kişiye bağlı olan bir adamı misal olarak verir. Bu ikisi eşit midir? Hamd Allah’a mahsustur. Fakat onların çoğu bilmezler” (ez-Zümer

83 Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, 6: 3746.

84 Bk. Kureyş 106/1-4.

85 Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, 6: 3982.

86 Nasr bin Muhammed bin Ahmed bin İbrahim Ebü'l-Leys Semerkandi, *Bahrü'l- ulûm (Tefsiru'l-Semerkandi)* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1993), 3: 371.

87 Öztürk, *Din Maskeli Allah Düşmanlığı*, 82.

39/29). Şirkin karşısında tevhidin sağladığı huzur dönemin toplumunda görülen birçok efendiye sahip kölelik uygulamaları üzerinden anlatılır. Bu örnek aynı zamanda şirk inancının insan ruhiyatında oluşturduğu travmaları, tezatları da göz önüne sermektedir. Çünkü çok tanrılı bir sistem içerisinde insan hangi tanrının kendisine daha faydalı olacağını bilemez. Hayatın karmaşasında hangisinin hangi yönde kendisine yardımcı olacağını kestiremez. Nitekim bu kafa karışıklığı nedeniyle Müşrikler bazen en basit bir olayda putların tanrılığını inkâr edip, onlara hakaret edebiliyorlardı.⁸⁸ Buna karşılık tevhid esasına sarılmış olan mümin bu kafa karışıklığından, çelişkiden kurtularak kime nasıl kulluk edeceğini bilir ve ona sarılır.⁸⁹ Muvahhid, dünya hayatındaki yolculukta istikametini şaşırmadan tamamlar. Çünkü onun bu yolculukta tek bir efendisi vardır, o da Allah'tır.

Tevhid aynı zamanda insanın fitratı, öz benliği ile en uygun inanç biçimidir.⁹⁰ Ayetlerde Allah'ın gerçek Rab olduğu bildirilerek⁹¹ ontolojik olarak tek ilaha inanmanın kolaylığı belirtilmektedir. İlahların çok olması düzenin bozulmasına ve kaosa neden olacaktır. Buna karşılık tek ilahla birlikte intizam oluşacaktır.⁹² Tek ilah inancı, müsbet şeyleri anlamaya hazır olan akla daha kolay gelecektir.⁹³ Kişinin tek bir ilahı kabul etmesi tanrı-insan ilişkisi yönünden de ona kolaylıklar sunacaktır. Çünkü tanrı ile insan arası ilişkilerde tanrı tarafının tek bir otorite tarafından temsil edilmesi, insanın yaratıcısını daha iyi tanımasını, hangi fiillerde bulunabileceğini bilmesini kolaylaştırır.

Tevhidin insan psikolojisinde sağladığı pozitif etkiler toplumlar için de geçerlidir. Kur'an özellikle tevhidin sosyal düzeni sağlayan en önemli etken olduğunu belirtir.⁹⁴ Toplumdaki din, eğitim ve hukuk gibi kurumların birbirleriyle uyumu olarak ifade edilebilen sosyal düzen, tevhid inancının insanlığa sunduğu faydalardan biridir.⁹⁵ Çünkü Mekke toplumunda şirkin neden olduğu toplumsal problemler bulunmakta idi. Siyasi düzen oluşturmada sorunlar yaşayan, bütün güçlerini kendilerinden ve kabilelerinden alan Hicaz halkı fırsat bulduklarında sosyal düzeni bozabilen öldürme, yağmalama, hırsızlık, tecavüz, gibi davranışları rahatlıkla sergileyebiliyorlardı.⁹⁶ Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir: "Bunun gibi ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını (kızlarını) öldürmeyi hoş gösterdi ki, hem kendilerini mahvetsinler hem de dinlerini karıştırıp bozsunlar! Allah dileseydi bunu yapamazlardı. Öyle ise

88 İbn Habîb, *el-Muhabber*, 332.

89 Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 4: 318.

90 Resul Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru Ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008): 125.

91 Bk. Yûnus 10/32; el-Kehf: 18/44; Tâ hâ 20/114; el-Hac 22/6; en-Nûr 24/25.

92 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 18: 458.

93 Muhammed İkbâl, *Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trc. Ahmet Asrar (İstanbul: Birleşik Yayınları, ts.), 16.

94 Polat, "Müşriklerle Yönelik Eleştiriler", 152.

95 Kurt, *İslam'ın İlk Döneminde İmanın Toplumsal Yansıması*, 96.

96 Haşimi Rafsanjani v.dğr., *İslam Öncesi Cahiliyye ve Günümüzde Din Gerçeği*, trc. Hasan Çiftçi - Nimet Yıldırım (Erzurum: İhtar Yayınları, ts.), 13.

onları uydurdıkları ile başbaşa bırak!” (el-En’âm 6/137). Sahte ilahlar etrafında kümelenen şirk inancı onları sosyal düzenin temelini oluşturacak ahlaki erdeme ulaştırmıyordu. Zira putlar ilahi güç olmaktan ziyade kabilenin özerkliğini sağlayan, soy bağıını kuvvetlendiren unsurlardı.⁹⁷ Bunun yanında her kabilenin, hatta bireyin kişisel tanrısı olduğundan bunlardan ortak bildiri çıkması mümkün değildi. Toplumda sosyal düzeni sağlayacak kurallar, ahlaki erdemler dinin değil çikara dayalı örf, adet ve geleneklerin ürünüydü.

Tevhid inancında toplumsal birlikteliği, düzeni oluşturmak için önce tek otorite merkezli inanç ortaya konulur. Bunun için önce Allah karşısında ilah kabul edilen bütün varlıkların acziyeti dile getirilerek ilahlıkları reddedilir.⁹⁸ Kâinat üzerindeki mutlak güç olarak Allah zikredilerek insan hakkında söz söyleyebilecek tek varlığın Allah olduğu belirtilir. Bunun sonucu olarak sosyal düzeni oluşturacak ilkeler menfaate dayanmadan, birbirini nakzetmeden adalet temelli olarak tek merkezden oluşturulur. Böylece evrensel düzen sağlandığı gibi⁹⁹ aynı zamanda ahlaki öğretilerle toplumsal düzen de sağlanmış olur. Daha sonra tevhid inancı toplumda din kardeşliğine dayalı sosyal nizam ve birlikteliği oluşturur. İnsanı sahte ilahların egemenliğinden kurtarıp tek olan Allah’ın otoritesine bağlama pratiği toplumu ırkçılığa sürükleyen duygulardan kurtaracaktır. Çünkü müşrikler için asabiyet aslında biyolojik birliktelik olmayıp şirkin etkisi sonucu ortaya çıkan inanç birliğidir. Toplumda yüzlerce ilahın olması inanç birliğini ortadan kaldırdığı gibi birleştirici değil ayrıştırıcı olan¹⁰⁰ asabiyeti kuvvetlendirmiş ve dolayısıyla da toplumsal birliği ortadan kaldırmıştır. Tevhid ise ilahları teke indirerek inanç birliğini oluşturan buna bağlı olarak da toplumsal birliği sağlayan yegane sistemdir.

SONUÇ

Tevhid Hz. Âdem’le başlayan insanlık tarihine yönelik Allah’ın en büyük davetidir. Bu davet insana yapılmış zihinsel çağrı olmayıp olmayıp düşüncüyü ve hayat tarzını şekillendiren sistemin adıdır. Hz. Peygamberle başlayan vahiy süreciyle birlikte söz konusu sistem muhatap olunan kitlenin düşünce ve davranış biçimleri dikkate alınarak oluşturulmaktadır. Bireyde tevhidi anlayışı oturtabilmek maksadıyla önce zihinlerde var olan şirkin yıkılması gerekir. Bu maksatla Kur’an yoğun bir şekilde şirk inancının bir fikir olması yönüyle zaafalarını ve uydurma bir inanç sistemi olduğunu belirtir. Bunun yanında şirkin bireye, topluma ve tabiata verdiği zararları hatırlatır. Kişinin zihninde şirk imha edilince tevhidi inşa sürecine başlar. Bu maksatla sloganik, insan tarafından algılanması zor delillendirmelerden uzak durarak tamamen muhatap

97 Mehmet Salih Arı, “Cahiliyye Toplumundan Medeni Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzen Doğuşu”, *İstem Dergisi* 2/4 (2004): 177.

98 Bk. el-A’râf 7/191-195; Yâsin 36/74-75; Tâ hâ 20/88-89.

99 Bk. el-Furkân 25/2.

100 Tahsin Koçyiğit, “Asabiyetten Uhuuvete -Medine’de Hz. Peygamber’in İslam Kardeşliğine Dayalı Bir Toplum Oluşturma Stratejisi Üzerine-”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/41 (2015): 13.

olduğu kitlenin anlayışına, yaşayışına ve pratiklerine yönelik kanıtlar sunar. Kısacası Kur'an insan aklının tevhidi kabullenebilmesi için önce zihinsel altyapıyı oluşturur.

Tevhid inancı sonraki dönemlerde Kur'an'ın muhatap olduğu genel insan kitlesinin zihinsel algılamalarından uzak teolojik veya ideolojik söylemlere dönüşmüştür. Hâlbuki Kur'an tamamen insan pratiğine, zihnine uygun olarak tevhidi tanıtır, sınırlarını belirler. Bunun için yine vahiy sürecindeki muhataplarının tanrı-insan ve tanrı-evren ilişkilerini hedef alır. Bütün bu ilişkilerde Allah'ı atıl konuma iten, insanın benliğini veya tabiatın fiziksel olaylarını ön plana çıkaran şirk inancını reddeder. Varlığın temelini Allah fikrini yerleştirir. Bunun yanında tevhidin bireye ve topluma ait tarafını da hiçbir zaman eksik bırakmaz.

KAYNAKÇA

- Ali, H. A. "Rubûbiyyet". Trc. Aydın Topaloğlu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/29 (2005): 205-219.
- Altıntaş, Ramazan. *Bütün Yönleriyle Cahiliyye*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Arı, Mehmet Salih. "Cahiliyye Toplumundan Medeni Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzen Doğuşu". *İstem Dergisi* 2/4 (2004): 173-188.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre İman Esasları ve Kader Sorunu*. Ankara: Atay Yayınları, 2013.
- Balcı, İsrafil. *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Beğavî, Hüseyin b. Mes'ud b. Muhammed. *Meâlimu't-tenzîl fî tefsiri'l-Kur'an*. 5 cilt. Beyrut: Daru İhyâ't-turâsî'l-Arabî, 1420.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.
- Coşkun, İbrahim. "Teşbih ile Tenzih Arasında S. Amidi'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2001): 22-59.
- Çağrı, Mustafa. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 317-321. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 cilt. Kâhire: Dâru İhyâ'î'l-kütübî'l-Arabî, 1383.
- Ebü Dâvud, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebi Dâvud*. 4 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebü'l-Leys Semerkandî, Nasr bin Muhammed bin Ahmed bin İbrahim. *Bahrü'l-ülûm (Tefsîru'l-Semerkandî)*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.

- Ebüsşuûd, Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü'l-akli's-selîm ila mezâyâyî kitabî'l-Kerîm*. 9 cilt. Beyrut: Dâru ihyâit-turâsî'l-Arabî.
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ve İnanç Arasında*. Samsun: Etüt Yayınları, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam'a Giriş*. Trc. Cemal Aydın. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Habib, Muhammed b. Habib. *el-Muhabber*. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, ts.
- İbn Habib, Muhammed b. Habib. *el-Munammak fî ahbâri Kureyş*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985.
- İbn Kuteybe, Ebâ Muhammed b. Abdullah b. Müslim. *el-Maârif*. Kahire: 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem b. Ali. *Lisânu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru's-sadr, 1414.
- İkbal, Muhammed. *Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. Trc. Ahmet Asrar. İstanbul: Birleşik Yayınları, ts.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. Trc. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Kaya, Remzi. "Vahiy öncesi Hicaz' da Müşrik Arapların İnanç Esasları". *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu Bildirileri (İstanbul, 01-03 Temmuz 2011)*. Ed. Mevlüt Güngör. 123-136. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Koçyiğit, Tahsin. "Asabiyetten Uhuvvete -Medine'de Hz. Peygamber'in İslam Kardeşliğine Dayalı Bir Toplum Oluşturma Stratejisi Üzerine-". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/41 (2015): 9-41.
- Kurt, Abdurrahman. *İslam'ın İlk Döneminde İmanın Toplumsal Yansıması*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'ş-Şuruk, 1412.
- Macit, Nadim. "Kur'an'a Göre Şirk". Doktora Tezi, Konya Selçuk Üniversitesi, 1991.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Nun Yayınları, 1995.
- Öztürk, Resul. "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008): 133-157.

- Öztürk, Yaşar Nuri. *Din Maskeli Allah Düşmanlığı Şirk ve Şirke Tepkinin Felsefeleşmesi: Deizm*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2013.
- Polat, Fethi Ahmet. “Mekki Surelerde Müşriklere Yönelik Eleştiriler”. *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu Bildirileri (Çorum, 29 Haziran - 01 Temmuz 2012)*. Ed. Mesut Okumuş. 145-168. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Rafsanjani, Haşimi – Bahoner, Cevad, - Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam Öncesi Cahiliyye ve Günümüzde Din Gerçeği*. Trc. Hasan Çiftçi - Nimet Yıldırım. Erzurum: İhtar Yayınları.
- Rahman, Fazlur. *Ana Konularıyla Kur'an*. Trc. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1420.
- Sarıcık, Murat. *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliyye*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2011.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Din Fenomenolojisi (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahur Şekilleri)*. Isparta: Fakülte Kitapevi, 2011.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Târîhu't-Taberî*. 11 cilt. Beyrut: Dâru't-turâs, 1387.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-vâsîd li'l-Kur'âni'l-Kerim*. 15 cilt. Mısır: Dâru nahda.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizi*. 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Topaloğlu, Bekir. *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*. Ankara: Diyanet İşler Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Ulutürk, Veli. *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2007.
- Yalar, Mehmet. “Din Faktörü Işığında Cahiliye Şiirine Bir Bakış”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006): 19-43.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 2007.
- Zuhayli, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. 30 cilt. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 2009.

A Contrubition from Outside to the Field of New Ilm al-Kalam: Milasli Ismail Hakkı's Views

Yeni İlm-i Kelâm'a Alan Dışı Bir Katkı: Milaslı İsmail Hakkı'nın Görüşleri

Resul ÖZTÜRK

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Professor Dr., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Kalâm,
Erzurum / Turkey
resulozturk65@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-5307-0772

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 02 Nisan / April 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Mayıs / May 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.381446

Atıf / Citation: Öztürk, Resul. "A Contrubition from Outside to the Field of New Ilm al-Kalam: Milasli Ismail Hakkı's Views / Yeni İlm-i Kelâm'a Alan Dışı Bir Katkı: Milaslı İsmail Hakkı'nın Görüşleri". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 49 (Haziran / June 2018/1): 105-130. doi: 10.29288/ilted.412045

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Abstract

Since the end of the 19th century, especially in Kalam, innovations in various fields of Islamic thought have been looked for. Discussions about the method and contents of the Kalam have made the necessity of this renewal of the Kalam. Some translations from Western languages and some works contain information contrary to Islam. As a result, Islam has to be re-expressed. For this purpose, it is inevitable to use a new language and method and to benefit from the possibilities of philosophy in this field. The Kalam had to rely on the new philosophy and its methods in order to be able to repel the attacks directed at the religious belief. Therefore, "New Kalam" movement was born and İzmirli İsmail Hakkı was the pioneer of this movement. In this approach, many topics such as religious-state relations, secularism, human rights, women's issues, racism, alienation, international security crisis, colonialism, hunger, belief and freedom of thought, which are all discussed in today's world, have entered into the scope of Kalam.

The fact that Kalam is a science based on human interpretation proves that everyone it is open to everyone who has the quality. In this context, it is worth noting that Milaşı İsmail Hakkı, who was a medical doctor, finds this courage in himself and responds by writing a book to the questions of the Anglican Church. His work is important for showing different approaches. He has demonstrated a Koranic approach without using classical Kalam sources. The relationship between faith and religion, approach to different religions and the importance that Islam gives rise to science are the main themes of his. It is especially worthwhile of him to study the wisdom of worship, psychological and moral dimensions.*

Keywords: Kalam, New Kalam, Milaşı İsmail Hakkı, Koran, human, innate (natural disposition).

Öz

XIX. yüzyılın sonlarından itibaren, başta Kelâm olmak üzere İslâm düşüncesinin çeşitli alanlarında yenilik arayışlarına gidilmiştir. Kelâm ilminin metot ve içeriği hakkındaki tartışmalar bu ilmin yenilenmesindeki gerekliliği iyice belirginleştirmiştir. Batı dillerinden yapılan bazı tercümelemler ve bu tercümelemler paralelinde yazılan eserlerin İslâm'a zıt bilgiler içermesinin sonucu olarak, İslâm'ı yeniden ifade etmenin gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Bu amaçla yeni bir dil ve metot kullanmak ve bu alanda felsefenin imkânlarından istifade etmek kaçınılmaz olmuştur. Kelâm ilminin dine yöneltilen saldırıları püskürtülebilmesi için yeni felsefeden ve onun metotlarından istifade etmesi gerekli idi. Böylece öncülüğünü İzmirli İsmail Hakkı'nın yaptığı "Yeni İlm-i Kelâm" hareketi doğmuştur. Bu yaklaşımda Kelâm'ın konularına günümüz dünyasında tartışılan din-devlet ilişkileri, sekülerizm, insan hakları, kadın sorunu, ırkçılık, sömürgecilik, açlık, inanç ve düşünce hürriyeti gibi pek çok konu girmiştir.

Kelâmın insan yorumuna dayanan bir ilim olması bu ilmin yorumunun donanım sahibi herkese açık olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda tabip olan Milaşı İsmail Hakkı'nın kendisinde bu cesareti bulması ve Anglikan Kilisesinin sorularına bir kitap yazarak cevap vermesi kayda değerdir. Onun eseri farklı yaklaşımlar göstermesi bakımından önemlidir. O, Klasik Kelâm kaynaklarını kullanmadan Kur'an merkezli bir yaklaşım sergilemiştir. İslâm'ın fitriliği, iman-amel ilişkisi, farklı dinlere yaklaşım ve İslâm'ın ilme verdiği önem onun temel konularındandır. Özellikle ibadetlerin hikmetleri, psikolojik ve ahlaki boyutlarını incelemesi kayda değerdir.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Yeni İlm-i Kelâm, Milaşı İsmail Hakkı, Kur'an, insan.

* Note: The name of the book / article / paper in the bibliographical information in the footnote is written in original form and given in English in square brackets.

INTRODUCTION

The changes in Ottoman Empire, which started with the Tanzimat Reform Era, brought with them great changes in the world view of Islam society. The life plan of a culture community which continued beginning with the Tanzimat Era was given up and instead of that a much more different life plan that is contrary to the previous one in many aspects was adopted. Late 19th century is a period in which the movements of modernization and Westernization peaked in Ottomans. In this period a positivist understanding of science was met with approval by some intellectuals and was considered as the only truth. Within this context, being charmed by an intellectual search which is in the forms of East-West, Islam-Science synthesis, Late Ottoman intellectuals started a process of re-questioning the methods and context of Islamic Sciences. By this, they showed different approaches in interpreting the basic texts (Nass) in Islam. Intellectuals that are known as Pro-Western were influenced by various movements and by accepting the data of positive sciences as the ultimate truth, they defended the idea of accepting them immediately. They started to claim that religious conservatism causes Muslims to recede.¹ While questioning the underdevelopment of Muslims generally Muslims were regarded as responsible. It was presented as another reason of underdevelopment that Muslims followed Western civilizations step by step and instead of Allah's name, they mentioned the names of their Sultans and emirs.² It is seen that the general characteristics of the different Islam understandings which came to existence at that time, were constructed by the ideas of either the necessity to turn back to the "pure and real Islam" or "approaching Quran in a way independent from the other sources" as the basic source.

The attacks of denialist materialist movements were directed to the fundamental belief principles and to revelation, which is the foundation of religion.³ These attacks, since the late 19th century, Kalam being in the first place, triggered a search for renewal in Islamic thought and Islamic sciences. The necessity that the science of Kalam had to be renewed swiftly became a current issue for the Islamic scholars. The renewal of the science of Kalam made it necessary to change its means. The "New *Ibn-i Kalam*" discussions of the recent scholars caused a new discourse to come to the fore.⁴ It was inevitable for Kalam, which was in the position of understanding and

-
- 1 M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu -XX. Yüzyıl Başı)* [Search for Renewal in Kalam (Late 19th Century – Early 20th Century)] (İstanbul: İSAM Pub., 1998), 37 vd.; İsmail Bulut, *Nübüvvete Çağdaş Bir Yaklaşım – Muhammed Ferid Vecdi-* [A Contemporary Approach to Prophecy – Muhammed Ferid Vecdi-] (Ankara: Berikan Pub., 2016), 27.
 - 2 Abdülaziz Çavuş, *Anglikan Kilisesine Cevap* [Answer to the Anglican Church], translated by Mehmet Akif, ed. Süleyman Ateş (Ankara: Directorate of Religious Affairs Pub., 1979), 37.
 - 3 Resul Öztürk, *Yeni İlm-i Kelâm Hareketi ve Mehmed Vehbi Efendi* [The New İlm al-Kalam Movement and Mehmed Vehbi Efendi] (Erzurum: Eğitim Pub., 2014), 4.
 - 4 M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz" [How Can We Benefit from Ottoman Kalam Tradition], *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları, Tespitler-Problemler-Teklifler* [Ottoman Researches from Past to Present, Determinations-Problems-Suggestions] (İstanbul: İSAM Pub., 2007), 211; M. Sait Özervarlı,

defending the belief principles of Islam, to understand the effective movements of the time and to defend Islam against them. Within this context, the basic idea to be defended was the fact that the science and philosophy understanding of the time when the science of Kalam came into existence and today's science and philosophy understanding differentiated. Theoretical sciences have now been replaced by experimental sciences, and the philosophy was replaced by materialist and positivist philosophical movements, in other words, Greek philosophy gave its place to modern Western Philosophy.⁵ In today's world, a great many topics have been incorporated into the topics of science of Kalam such as the much-discussed religion-state relations, secularism, human rights, women's problems, racism, colonialism, hunger, freedom of belief and thought.⁶ Besides, the hidden causes, psychological and moral aspects of worships have also been included in the topics of science of Kalam, as well.⁷

1. THE NEW ILM AL-KALAM MOVEMENT

It was in almost all the scholars' agenda of Late Ottoman Period that it was necessary to renew the science of Kalam. It was widely accepted, by almost everyone, that the present Kalam had lost its scholarly value and accordingly it had to be written again according to the requirements of the day.⁸ This desired science of Kalam was started to be called as "the New Ilm al-Kalam". The most significant determinant accelerating the search for renewal in the science of Kalam was that the primary –non-Muslim- respondents of this science had changed their methods. The outer factors in the construction process of the science of Kalam had undergone great changes. This situation made firm the necessity for Muslims to change their present systems.⁹ It became unavoidable for the science of Kalam, which has benefited from the evidence and the methods of philosophy throughout the intellectual history,

"Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in İctimai İlm-i Kelâmı" [Searches in Late Ottoman Ideology: Mehmed Şerafeddin's Conventional Science of Kalam], *İslâm Araştırmaları Dergisi* [Islamic Researches Journal] 3, 1999, 157-170; M. Sait Özervarlı, "Osmanlıların Son Dönemindeki Batılılaşma Hareketinin İslâm Düşüncesinde Yenilik Çabalarına Tesiri" [The Influence of Westernization Movement in Late Ottoman Period to the Efforts of Renewal in Islamic Thought], *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim: Milletlerarası Kongresi (12-15 Nisan 1999)* [Science and Education in Ottoman World: International Congress (12-15 April 1999)], ed. Hidayet Yavuz Nuhoğlu (İstanbul: IRCICA, 2001), 663-673; Öztürk, *Yeni İlm-i Kelâm Hareketi* [The New Scientific Kalam Movement], 3.

5 İzmirlî İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* [The New Ilm al-Kalam] (Ankara: Umran Pub., 1981), 56.

6 Ramazan Altıntaş, "Sosyal Kelâm'a Giriş: M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği" [Introduction to Social Kalam: M. Şerafeddin Yaltkaya Sample], *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri* [The Functionality of Kalam and Contemporary Kalam Problems] (İzmir: İzmir İlahiyat Foundation Pub., 2000), 130.

7 Adnan Bülent Baloğlu, "Sebilürreşâd Dergisinde Yeni İlm-i Kelâm Tartışmaları" [The New Ilm al-Kalam Discussions in Sebilurresad Journal], *İzmirlî İsmail Hakkı Sempozyumu (24-25 Kasım 1995)* [İzmirlî İsmail Hakkı Symposium (24-25 November 1995)], prep. Mehmet Şeker – Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: TDV Pub., 1996), 309.

8 Abdüllatif Harpûti, *Kelâm Tarihi* [The History of Kalam], ed. Muammer Esen (Ankara: Ankara School Pub., 2005), 17; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi* [The History of Kalam] (Konya: Esra Pub., 1992), 275-276; Özervarlı, Mehmed Şerafeddin'in İctimai İlm-i Kelâmı" [Mehmed Şerafeddin's Conventional Science of Kalam], 160.

9 Hilmi Karaağaç, *Hasan Hanefî'nin Kelâm İlmini Yenileme Projesi* [Hasan Hanefî's Project of Renewing the Science of Kalam] (Doctoral Thesis, Ankara University, 2008), 11.

to benefit from the new philosophy's and its own methods and to change its methods in order to be able to get rid of every kind of attack directed at religion.¹⁰ This situation is actually a compulsory result of the fact that science of Kalam is a dynamic science.¹¹

The works compiled within the frame of new Kalam movement are actually works that have an experimental quality written by taking into consideration the needs of the time and modernizing Muslim society. The basic characteristics of these works, which claim to renew the science of Kalam, are their being attentive to be simple and comprehensible by taking the data of the contemporary disciplines such as psychology and sociology and their abstaining from classical debates and discussions.¹²

1.1. The Basic Characteristic of the New İlm al-Kalam Movement

The prominent representatives of the New İlm al-Kalam movement compiled new works of Kalam with the aim of setting a model for the renewal movement they started and of encouraging the necessary works to be done in this direction. The most significant characteristics seen in these works are search for answers to the belief problems of society,¹³ trying not to enter into discussions about sects,¹⁴ the trial to establish a dialogue with the Modern Western Philosophy¹⁵ and the redefinition of the science of Kalam.¹⁶ We can array the most significant characteristics of the works written with the assertion of the New İlm al-Kalam as follows:

-
- 10 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm [The New İlm al-Kalam]*, 3-4; Altıntaş, "Sosyal Kelâm'a Giriş" [Introduction to Social Kalam], 129; Ramazan Altıntaş, "Yeni Bir Kelâm: Vahidüddin Hân Örneği" [A New Kalam: Vahidüddin Hân Sample], *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Cumhuriyet University Faculty of Theology Journal]* 7/1 (2003): 119; İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalu'l-Kelâm [Muhassal al-Kalam]* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Pub., 1336), 13-14; Adnan Bülent Baloğlu, "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Yeni İlm-i Kelâm' Anlayışı" [İzmirli İsmail Hakkı's Understanding of the New İlm al-Kalam], *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu (24-25 Kasım 1995) [İzmirli İsmail Hakkı Symposium (24-25 November 1995)]*, prep. Mehmet Şeker – Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: TDV Pub., 1996), 99.
 - 11 Nayed Aref Ali, "İkbal ve Kelâm İlminin Yeniden İnşası" [Ikbal and the Reconstruction of the Science of Kalam], *Uluslararası Muhammed İkbal Sempozyumu Bildirileri (İstanbul, 1-2 Aralık 1995) [International Muhammed İkbal Symposium Papers (İstanbul, 1-2 December 1995)]* (İstanbul: İ.B.B. Office of Cultural Affairs Pub., 1997), 200.
 - 12 Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları [Search for Renewal in Kalam]*, 83.
 - 13 Baloğlu, "Yeni İlm-i Kelâm Tartışmaları" [The New İlm al-Kalam Discussions], 309.
 - 14 Baloğlu, "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Yeni İlm-i Kelâm' Anlayışı" [İzmirli İsmail Hakkı's The New İlm al-Kalam Understanding], 106; Baloğlu, "Yeni İlm-i Kelâm Tartışmaları" [The New İlm al-Kalam Discussions], 280.
 - 15 İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları [Philosophical Currents in İslam]*, ed. N. Ahmet Özalp (İstanbul: Kitabevi Pub., 1997), 43; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm [The New İlm al-Kalam]*, 1, 18-19, 94.
 - 16 Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler [Opinions upon Kalam Researches]* (İstanbul: İFAV Pub., 2004), 5-6; İlyas Çelebi, "Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunları" [Principle and Context Problems in the Reconstruction of the Science of Kalam], *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri [The Functionality of Kalam and Contemporary Kalam Problems]* (İzmir: İzmir İlahiyat Foundation Pub., 2000), 90; Öztürk, *Yeni İlm-i Kelâm Hareketi [The New İlm al-Kalam]*, 18-29.

1.1.1. The Emphasis of Kalam of Quran

In a time when the necessity of The New Ilm al-Kalam is discussed, what will be the content of Kalam has been one of the most basic topics. The main approach in the works which have been written within the frame of a new method and understanding in the last two centuries is “to turn back to the pure Islam” in the light of Quran and Authentic Sunnah by cleaning false belief, superstitions and bid’ah.¹⁷ It is possible for the Islam world to be freed from the underdevelopment and recession only by turning back to Quran. The spirit of Quran is the foundation of Islam. For this reason the only guide must be Quran.¹⁸ Like Shaikh Muhsin-i Fani az-Zahiri (Huseyin Kazim Kadri)¹⁹, the suggestion of Şerafeddin Gölcük, who is one of the Kalam scholarly of today, is in the direction of “Kalam of Quran”. According to Gölcük, the teachings of Quran must constitute 50% of Kalam; the History of Kalam must constitute 25% and the Classical Kalam topics must constitute not more than 25% of it.²⁰ In the Kalam works, written in that time, there can be observed a desire to develop a Quran-centered system. However, this couldn’t be realized.

1.1.2. The Efforts to Produce Human-Centered Kalam and Women’s Rights Topic

One of the most basic emphases in the New Kalam is human. While it is noted that it is necessary to reconsider the method and content of the science of Kalam, a human-centered Kalam is suggested. Topics such as human beings’ origin, historicalness, ability to develop a culture and based on that environment, population, economy, social differentiation etc. have been included in the topics of the contemporary Kalam.²¹ Since then, human beings and saving their dignity has been one of the most important topics of Kalam. Because the atmosphere, in which the human dignity is saved, is an atmosphere where there is least economic, social, political and judicial exploitation. Environments, in which every kind of imbalance, injustice is seen, are not the foundations of societies that can produce believer people with spiritual richness.²² About respecting human and the universal rights of human, these statements by Milasli İsmail Hakkı are quite meaningful: “Human was created in an esteemed condition and in the most beautiful form without any registration according to Islam. Therefore, any kind of behavior that may violate and insult either of others’

17 Baloğlu, “Yeni İlm-i Kelâm Tartışmaları” [The New Ilm al-Kalam Discussions], 265.

18 Şehmus Demir, *Kur’anın Temel Hedefi* [The Primary Objective of Quran] (Ankara: Fecr Pub., 2009), 102.

19 Shaikh Muhsin-i Fani az-Zahiri (Huseyin Kazim Kadri), in his criticism to İzmirli İsmail Hakkı’s the New Ilm al-Kalam overemphasizes the necessity to take Quran as the base. See. Baloğlu, “Yeni İlm-i Kelâm Tartışmaları” [The New Ilm al-Kalam Discussions], 285.

20 Gölcük, *Kelâm Tarihi* [The History of Kalam], 276 et al.

21 Nadim Macit, Cumhuriyet Döneminde Kelâm İlmi ve Yöntem Sorunu” [The Science of Kalam in the Republic Period and Scientific Method Problem], *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi I* [Methodology/Procedure Issue in Islamic Sciences I] (İstanbul: Ensar Pub., 2005), 328.

22 Gölcük, *Kelâm Tarihi* [The History of Kalam], 277-280.

honor or his own honor is forbidden.”²³ Islamic thinkers had also taken into consideration another practice which is against the human dignity, the topic of slavery. Milaslı İsmail Hakkı emphasized this topic, as well. With various social reasons like the imperative of war, he defended the fact that slavery was allowed in the early Islamic periods.²⁴

One of the most fundamental problems to be addressed at that time was the “woman” issue. Topics such as woman-man equality, women’s distributive share, men’s having the authority to divorce were discussed more than ever in that era. The fact that all human beings are equal, all of them were created from a man and a woman, without discriminating for gender, color, race, and social status and that the liabilities of woman and man to Allah are equal and independent from each other have been put on excessive emphasis. The personality principle for belief and good character was reminded by advocating that one of the spouses’ being unbeliever or having a bad character cannot influence the other.²⁵ It was emphasized that women should be ensured for educational and judicial rights in order to be able to retrieve the prestige in the early Islamic period.²⁶

In that time, there were made various evaluations on the topic of Muslim men’s or women’s getting married to Jewish or Christian women or men.²⁷ It is vital that Abdulaziz Çaviş (1876-1929) compares (11 pages) the rights and authorities granted to women by Islam with the approach to women in the older societies after explaining the creation of women, physiological and psychological differences with various examples (11 pages). Çaviş, who draws attention to the independence of women in religious suggestions and belief, puts forward the principles that determine the rights of women in topics such as property, inheritance and goods.²⁸ Milaslı İsmail Hakkı reminds that the punishment for unchastity that is proven with precise evidence is equal for both sides because the equality of women and men is complied with in Islam. According to him, man and woman are charged with working and acquiring a profession to make their living.²⁹

23 Milaslı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-İslam]* (İstanbul: Hilal Pub., 1341), 107, As Allah is not only the “Lord of Muslims” but also the “Lord of Universes” it is a requirement of the religion to help human beings without considering their religions and sects. See. Milaslı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-İslam]*, 91.

24 Milaslı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-İslam]*, 105 et al.

25 Çelebi, “Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunları” [Principle and Context Problems in the Reconstruction of the Science of Kalam], 95.

26 Ahmet Kanlıdere, “Musa Carullah” [Musa Carullah], *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi [Turkish Religious Foundation Islam Encyclopedia]* (İstanbul: TDV Pub., 2006), 31: 215.

27 Abdülaziz Çaviş’s defending that a Muslim woman can get married to a Jewish or Christian man only with the condition of assuring religious freedom is significant. Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap [Answer to the Anglican Church]*, 33.

28 See Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap [Answer to the Anglican Church]*, 151-180. Çaviş’s having given room to the women topic for 30 pages can be evaluated as an example for that it is a fundamental topic in The New İlm al-Kalam.

29 Milaslı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-İslam]*, 130.

2. THE INFLUENCE OF THE ANGLICAN CHURCH IN THE NEW ILM AL KALAM DISCOURSE

Anglicanism is a sect which came into existence in England after the reform movement in 16th century. Since the reconstruction by Charles II. in 1660, the Anglican Church had the quality of being a church that is completely unique to England.³⁰ The word Anglican means, “of England, belonging to England”. Anglican was used as an adjective defining England and the Church of England. The English Church was also called “Ecclesia Anglicana”. Therefore, “the Anglican Church” and the English Church mean the same thing. The Anglican (English) Church is one of the churches with the most number of followers.³¹

The importance of the Anglican Church in this study is the dynamism brought by its questions. Questions were directed to the Ottoman Mashihat Institute (The Institution of Shaikh al-Islam) by the Anglican Church -the official church of England- to know about Islam in 1335 (1919). The Church asked for questions; *What is Islam religion? What is Islam (religion)? How does Islam contribute to reflection (thought) and life? What solutions does it offer to the problems of the age? What does it say about political and spiritual powers that change the world for the better of for the worse?* and wanted detailed answers to these questions up to fifty thousand words.³² The Shaikh al-Islam Institution wanted to answer these questions asked by the Anglican Church and for this aim accepted İzmirli İsmail Hakkı’s work called *al-Cevab as-Saded fi-Beyani Deen at-Tawheed* as the answer to be given to the church. However, this answer couldn’t be given because of the collapse of Ottoman Empire. The work was later made published by Islamic taxes and Foundations Secretary of that time, Mehmed Vehbi Efendi in 1339 (1923).³³

Mehmed Vehbi Efendi, also, offers Abdülaziz Çaviş (1876-1929)³⁴ to compile a work that would be easier to translate into other languages and be more compact, to be given as an answer to the Anglican Church. Abdülaziz Çaviş wrote his work called *al-Acwiba fil-Islam an-Esilat al-Ancilikiyyah* upon this suggestion. This study discusses, in general, what kind of innovations Islam brings along in terms of belief, worships, morals, politics, justice, scholarship and civilizations and especially what kind of rights Islam grants to women. By this, he draws a portrait of Islam. It was paid

30 Kürşat Demirci, “Hıristiyanlık” [Christianity], *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [Turkish Religious Foundation Islam Encyclopedia] (İstanbul: TDV Pub., 1998), 17: 335-338.

31 Resul Çatalbaş, “Anglikan (İngiliz) Misyoner Teşkilatlar” [Anglican (English) Missionary Associations], *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Bozok University Faculty of Theology Journal] 2/2 (2012): 121.

32 About these questions and answers See Zekeriya Akman, “Anglikan Kilisesi’nin Meşihat Kurumuna Soruları ve Bunlara Verilen Cevaplar” [The Questions of the Anglican Church to the Mashihat Institute and Answers Given to Them], *Hikmet Yurdu* [Hikmet Yurdu] 6 /11 (January-June 2013/1): 357-377.

33 İzmirli İsmail Hakkı, *el-Cevabu’s-Sedid fi Beyan-i Dini’t-Tevhid* [al-Cevab as-Saded fi-Beyani Deen at-Tawheed] (Ankara: Ali Şükrü Pub., 1339).

34 Muhammed Eroğlu, “Abdülaziz Çaviş” [Abdülaziz Çaviş], *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [Turkish Religious Foundation Islam Encyclopedia] (İstanbul: TDV Pub., 1988), 1: 187-188.

attention in the work that without giving much room to details, there should be given a general idea about Islam. Çaviş wrote the book in Arabic. Before the work was published, it was serialized as some parts in the *Sebilurreşad* journal. Later this book was translated by Mehmet Akif and it was published in Istanbul in 1340 (1924).³⁵ Another work written with the aim of giving answers to the questions of the Anglican Church is *Haqiqat al-Islam* by Milaslı İsmail Hakkı.

3. EXAMINATION OF MILASLI ISMAIL HAKKI AND HIS WORK CALLED “HAQIQAT AL-ISLAM” IN TERMS OF THE NEW ILM AL-KALAM

3.1. The Life of Milaslı İsmail Hakkı

Milaslı İsmail Hakkı was born in Milas district of Muğla in 1870. His father is Hacı Mehmet Bey. He completed his primary, secondary education and high school in Milas, Aydın and İzmir then by graduating from Mektebi Tıbbiye-i Mulkiye (Istanbul University Faculty of Medicine) in 1888, he became a medical doctor. After working as Municipality and State doctor in various places, he was appointed to the position of “The General Inspector of the General Administration of Health.”³⁶ Doctor Milaslı İsmail Hakkı, who worked as Beirut Health Inspector, Inspector of the General Administration of Health,³⁷ was the Head of General Administration of Health between 02.11.1920-02.09.1926. He got retired in 1929 when he was the Bitlis Director of Health. After his retirement, he continued writing books and died in Istanbul in 1938.³⁸

Milaslı İsmail Hakkı, undertook active roles in the War of Independence, too. He made a speech which was against occupation in the famous meeting held in Sultanahmet Square in May 1919. He made a name for himself in his time either within the scope of alphabet discussions or of religious issues, and he was in a consensus with the Islamic thinkers of the time such as Manastırlı İsmail Hakkı, Babanzade Ahmed Naim and Ömer Ferit Kam. He wrote various articles about religion and scholarship in the journals called *Sırat-i Mustakim* and *Sebilurreşad*. Milaslı İsmail Hakkı was among the founders –who were 28 people- of the Hilal al-Ahdar (The Green Crescent), which is today called Yeşilay Cemiyeti (the Green Crescent Society) and was founded in 1920. Although we do not have a certain information about whether he took madrasah education or not, it is understood from the books³⁹

35 Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap [Answer to the Anglican Church]*, 7.

36 T.R. Ministry of Health Album Department of Inspection Board Album, (Ankara), 22.

37 T.R. Ministry of Health Album Department of Inspection Board Album, 44.

38 Resul Çatalbaş, “Milaslı Dr. İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri ve İslâm ile İlgili Görüşleri” [Milaslı Dr. İsmail Hakkı's Life, Works and Views on İslam], *Artuklu Akademi / Journal of Artuklu Academia* 1 (2014): 100. It is a great absence not to have Milaslı İsmail Hakkı article in *Turkish Religious Foundation İslam Encyclopedia*.

39 The fact that he wrote his book *İslâm Dininde Etlerin Tezkiyesi [The References of the Meats in İslam]* in Arabic shows his proficiency in the Arabic language. This work was written in 1925 in Arabic with the name of *Tezki-yetü'l-luhûm fi'l-İslâm* and was published as a 22 paged booklet. By expanding this booklet, the author made it published in Turkish in 1933. See Milaslı İsmail Hakkı, *İslâm Dininde Etlerin Tezkiyesi [The References of the Meats in İslam]* (İstanbul: Ahmet Sait Pub., 1933), 4-8, 16-20.

and booklets he wrote that he knew Arabic in a good level. Milaşlı İsmail Hakkı wrote articles and books in the fields of Islamic sciences such as doctrines, tafsir and Islamic law much as he was a medical doctor. His major works are as follows:

The Medical Benefits of Salaah (İstanbul: Tahir Bey Pub., 1898), 24 p.; *Haqiqat al-Islam* (İstanbul: Hilâl Pub., 1341-1343), 224 p.; *Islam Religion and Scholarship and Sciences* (Dersaadet: Numune-yi Tibaat, 1909), 334 p.; *Can Quran be translated? And in the New Area Translation and Tafsir of Surat al-Fatihah* (İstanbul: Hilal Pub., 1342), 15 p.;⁴⁰ *Let's Learn and Teach Our Religion* (Ankara: Yeni Cezaevi Pub., 1947), 47 p.; *The References of the Meats in Islam* (İstanbul: Ahmet Sait Pub., 1933), 31 p.; *The Miracles of Quran and the Tafsir of Cognate Verses* (İstanbul: Türkiye Pub., 1935), 165 p.; *What is the Real Meaning of Laylat al-Qadr and Where Does the Real Sawab Come From?* (İstanbul: Reklam Pub., 1936), 15 p.; *The Troubles of Alcohol and Solutions to Get Rid of It* (Dersaadet: Hilal Pub., 1333), 84 p.; *The New Writing Style and Its Elif-ba* (İstanbul: A. Asaduryan Pub., 1327); *Elif-ba with the New Letters* (İstanbul: Matbaa-i Hayriye, 1333); *Generalization of Education and Reclamation of Letters* (İstanbul: A. Asaduryan Pub., 1324). Furthermore, Milaşlı İsmail Hakkı has numerous articles published in journals called *Sirat-ı Mustakim* and *Sebilurresad*.⁴¹

3.2. Analysis of “Haqiqat al-Islam” in Terms of the New Ilm al-Kalam

This work by Milaşlı comprising of 216 pages was published by Hilal Matbaası (Publishing) in Istanbul in 1341. Milaşlı did not use the word the science of Kalam in any part of his work and therefore did not define himself as a “Kalam scholar”. However, this work by him can be considered a work of Kalam with respect to its dealing with the problems of the New Ilm al-Kalam. Actually it is not a common thing for the word “Kalam” to be used in works written about Islam in those times - e.g. Ahmet Hamdi Akseki’s *Islam Religion*. In his book’s preface, Milaşlı İsmail Hakkı states that like some others he was also suggested⁴² to write answers to the question of the Anglican Church and that he wrote that book also with the demand by his followers. After finishing the answers given to the questions of the Church, Milaşlı İsmail Hakkı discusses the question of his own asking why the followers of the Islam religion, which brought a perfect order to the world, are in severe poverty at that time and tried to answer this under the title “a very important question”.

40 See Ercan Şen, “Milaşlı İsmail Hakkı’nın (1870-1938) Kur’an Tercümesine Dair Bir Risalesi: Kur’an Tercüme Edilebilir mi ve Yeni Vadide Fatihâ Tercüme ve Tefsiri” [Milaşlı İsmail Hakkı’s (1870-1938) Booklet on the Translation of Quran: Can Quran be translated? And in the New Area Translation and Tafsir of Surat al-Fatihah], *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Gaziosmanpaşa University Journal of Theology Faculty] 1/2 (2013): 264-267.

41 Milaşlı has 16 books in total, 10 of which were in the field of religion, 3 in medicine and 3 in language. About his works and evaluations See Çatalbaş, “Milaşlı Dr. İsmail Hakkı” [Milaşlı Dr. İsmail Hakkı], 102-108; Şen, “Kur’an Tercüme Edilebilir mi ve Yeni Vadide Fatihâ Tercüme ve Tefsiri” [Can Quran be translated? And in the New Area Translation and Tafsir of Surat al-Fatihah], 262-265.

42 It is not certain whether this suggestion was official or not. His not being mentioned in the process of writing answers to the Anglican Church makes it more likely that he was not officially suggested to do the work.

Milaslı indicates that the atheism movement which started in the West spread to our country and as a result it raises doubts about the belief and foundations of religion. In this respect it is vitally important in terms of illuminating the environment that Milaslı congratulated Ahmet Hamdi Aksekili as he “wrote a book that was in conformity with the needs of the time’s schools and was written in a proper style and tone, and he lit a luminous torch which would stop our people from going to extreme ways”.⁴³

By emphasizing the necessity of once more development of the Muslims, he strongly suggests that Muslims should not fall in despair and that their work should be proper to the real believers. According to him there are three bases of religion. These are the righteousness of the mind, the righteousness of the body and the righteousness of the spirit. By realization of these the great advancements can be realized once more. The righteousness of the mind will be possible through knowledge and skill, the righteousness of the body will be possible through health and the righteousness of the spirit will be possible through good character.⁴⁴ Now, we can talk about some topics that we have determined in terms of The New İlm al-Kalam in Milaslı İsmail Hakkî’s *Haqiqat al-Islam*.

3.2.1. The Emphasis of Disposition in Milaslı İsmail Hakkî

Disposition (Fitrah) is a word derived from the root “fatr” which means “to split and dig something” and it means “the first creation”.⁴⁵ As a term it means “man’s feeling and tendency, which he innately has, to believe in, to be connected to and to worship Allah. According to this, disposition is a character a person innately has, and it is influential on his belief, standard of judgment, view of life and worldview. For this reason, it was not considered possible to think of disposition different from a person’s intelligence, behaviors and institutions of the outer world.”⁴⁶

As we will see some examples, it is a frequently seen issue that disposition is emphasized in the New İlm al-Kalam. It is one of the main dynamics of Islam that human disposition always states the truth. It is the most basic determinant to secure the justice between an individual and the society, and to maintain the purity of the differences between individuals and relations between masses that Islam is a religion of disposition. Islam’s being dispositional means none of its laws are against the laws of creation.⁴⁷ Within this context, it would be to the point to remind Kara Hisar Deputy Muhammed Kamil’s emphasis on disposition. In interpreting the 30th verse⁴⁸

43 Milaslı İsmail Hakkî, “Aksekili Ahmet Hamdi Efendi’nin ‘Dini Dersler’ Kitabı Mühim Bir Eksliğimizin İtamına Doğru Büyük Bir Hatve” [Aksekili Ahmet Hamdi Efendi’s book called ‘Religious Courses’ is a Big Step to Complete a Great Lacking of us], *Sebilürreşad* 17/442 (September 1335): 219-221.

44 Milaslı İsmail Hakkî, *Hakikat-i İslâm* [*Haqiqat al-Islam*], 88.

45 İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab* [*Lisan al-Arab*], (Beyrut, ts.), “fatr” art.

46 Muhsin Demirci, *Kur’anın Ana Konuları* [*Main Topics of Quran*] (İstanbul: İFAV Pub., 2012), 111.

47 Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap* [*Answer to the Anglican Church*], 42, 65, 66.

of Surah ar-Rum: “Fitrah al-Allah is Allah the Supreme’s creating man as kabil al-Tawheed and kabil al-Islam. O My Beloved, uphold to this perfect disposition. Otherwise it would not be a success to change this ability. The true religion is the Islam Religion, which is advance ruling of creation. However, most of the people do not know this. It has been informed via numerous Hadith that everyone will accept Islam in accordance with their disposition, and that the necessity of religion for man will be convinced of. Islam is the religion of mind and disposition. For this reason, Quran is not satisfied with just a belief, but also it commands to think of the existential truths. It orders to find the truths in material and spirit, in the creation of the sky and the earth, night and day and by analyzing these secrets of the universe to deduce them to the existence of al-Bari.”⁴⁹ Islam is a religion which takes dispositional truth into consideration. Islam is such a religion that it has come for the life to be lived, for the afterlife to give an account, for the nafs to find excellence, for the body to stay healthy, for the actions to benefit, for the words to show goodness, for the mind to think and for the conscience to examine.⁵⁰

Milashlı İsmail Hakkı, who strongly emphasizes that Islam is a dispositional religion, states that the path Islam follows is based on the human disposition. According to him, as this religion is the religion of disposition, all of Islam’s beliefs and practices are not separated from disposition. There is no change as Allah created. This is the eternal religion which has no fault.⁵¹ According to the Islamic belief human beings were essentially created in a disposition to be religious with the true religion. Mind and thought certainly requires religion.⁵² It is not possible for one not to search for the truth if he has not lost his disposition. Every human being, who is searching for the truth, will understand the existence of the creator after the respect, love, thinking and astonishment Allah made or inspired by looking in a way to take a lesson from the universes and the conditions happening in them. Quran says people are responsible to understand the divine being and does not take the doubt in this as possible.⁵³ It is certain that for people with common sense, doubt about understanding and accepting the divine being is not possible. Islam religion orders the acceptance of everything after examination and research. As a matter of fact, the traditional use of “la” first and “illa” next is shown to explain this meaning. Islam does not forbid the use of doubt and misgiving feelings in human beings. A good examination with good intention and common sense would definitely lead a person to confirmation.⁵⁴

48 “So direct your face toward the religion, inclining to truth. [Adhere to] the fitrah of Allah upon which He has created [all] people. No change should there be in the creation of Allah. That is the correct religion, but most of the people do not know.” (ar-Rum 30/30).

49 See Kara Hisar Deputy Muhammed Kamil, “İlm-i Kelâm Tarihi” [The History of İlm al-kalam], *İslâm Mecmuası [Islam Journal]* 4/51 (İstanbul 1332): 1013-1016.

50 Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap [Answer to the Anglican Church]*, 42, 44, 50.

51 Milashlı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 3; (ar-Rum 30/30).

52 Milashlı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 31.

53 “Their prophet said: “Can there be doubt about Allah, Creator of the heavens and earth?” (al-Ibrahim 14/10).

54 Milashlı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 25-26.

Another evidence of Islam's being dispositional is that the moral laws and doctrines it commands are intellectual. Because the evidence of whether they really come from Allah or not is their examination by mind. Allah laid the burden of applying to intellectual evidences to know the Prophets and thus to know the Creator of everything.⁵⁵ According to Milaslı, the most important base in Islam is intellect, in other words it is topics' being dependent on the mind. For this reason, if an ecclesiastical law's common conflicts with intellectual evidence, the ecclesiastical law's common must be glossed. Because, its being accordant with mind is the essence of belief. "Mind is primary, transfer is interpreted" principle has been accepted as an essential one.⁵⁶

3.2.2. Questioning the Belief-Action Relation in the New İlm al-Kalam

The matter of belief-action relation is one of the most basic topics of the science of Kalam. It is known that earlier Kalam discussions were formed around this topic. The topic, which can be evaluated also as another expression of belief-action relation, is the relation between Religion and Character. Mehmed Vehbi Efendi, by saying "Only religion provides a good character and good social intercourse", wants to base the good character on the ground of religion.⁵⁷ Also, Abdulaziz Çaviş tells that Muslims are people with supreme good character and politeness and the encouragements of Islam for this topic with examples.⁵⁸

Muhammed Abduh underlines that the power vivifying each monotheistic religion is the same. He states that the religion comes from Allah and therefore it is one and only, however their appearing and coming to existence differ from each other. All of the religions have made calls for believing in Allah, to worship Him sincerely and ordering the good and forbidding the bad.⁵⁹ Abdulaziz Çaviş restates the same idea in almost the same words and advocates that the religion Allah sent to all nations is the same one and the changes are about secondary statements on practices and the forms of worshipping.⁶⁰

It is understood that forming a Kalam suitable to the needs of the time is only possible through a new definition of it. Ömer Nasuhi Bilmen redefined Kalam by adding *prophecy and the afterlife* to the Kalam definition of al-Jurjani. This shows it is necessary to update the definition of this science in conformity with the conditions of the time. Bekir Topaloğlu redefined the science of Kalam and this is also important

55 Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi* [Tawheed Booklet], translated by Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Pub., 1986), 54.

56 Milaslı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm* [Haqiqat al-Islam], 114.

57 Mehmed Vehbi Efendi, *el-Akâidü'l-Hayriyye* [al-Akaid al-Hayriyyah] (İstanbul: Ahmed Kâmil Pub., 1340-1343), 63.

58 See Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap* [Answer to the Anglican Church], 181-182.

59 Abduh, *Tevhid Risalesi* [Tawheed Booklet], 52.

60 Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap* [Answer to the Anglican Church], 72.

in terms of expressing the expectations from Kalam and the necessities of the time. His definition is as follows: “Kalam is a science which determines Islam’s belief foundations and its *basic doctrines about behaviors due to conventional laws*, bases them within the frame of *the wholeness of conventional laws*, supports them with intellectual methods and which criticizes counter arguments and answers them.”⁶¹ In this definition, the emphasis on the “*basic doctrines about behaviors due to conventional laws*”, “*conventional laws*” and “*the wholeness of conventional laws*” are important in terms of its aiming at the problems in the holistic approach to the belief-action relation and the conventional laws in today’s society.

In the New Ilm al-Kalam, it is considered an important problem for the belief principles to break connections with life and to be isolated from the daily life. As a result of the reaction against the belief definitions of Kharijite and Mutazilah, the connection between action and belief was broken.⁶² With the accumulation and experience from the past, it is seen that the completeness of belief-action is wanted to be in the goals of Kalam which must be presented to the people of the day.⁶³

Milaslı İsmail Hakkı, who puts the stress on belief-action relation, defines religion as “believing in Allah, angels, books, prophets, the afterlife, destiny and that good and bad were created by Allah’s ordaining and *behaving according to the instructions informed by Quran and the prophet of the last times*”. He also draws attention to this topic by saying “The obvious religion brought by the Prophet is based on *belief and action* and contains religion and practice.”⁶⁴

3.2.3. Approach to Different Religions and Sects in Milaslı İsmail Hakkı

It is personally stated by Milaslı İsmail Hakkı that in the New Ilm al-Kalam, condemnation was not made to any divisions except for the “Batiniyye” division, which consist of a hidden denial.⁶⁵ It can be said that this approach is the general attitude of

61 Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler* [Opinions upon Kalam Researches], 5-6. Bekir Topaloğlu’s definition of the New Ilm al-Kalam is: “the New Ilm al-Kalam is a science which rejects every kind of materialism and positivism as a philosophical vision, which answers the biological and psychological criticism against religion (Darwinism, Freudism), which proves the existence of Allah by benefiting from positive sciences after criticizing new philosophical movements and which defends divinity by proving and explaining the principles of Islam. See Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmî Giriş* [Introduction to the Science of Kalam] (İstanbul: Damla Pub., 2013), 39.

62 Çelebi, “Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunları” [Principle and Context Problems in the Reconstruction of the Science of Kalam], 90.

63 Mustafa Sinanoğlu, “Türkiye’de Son Dönem Kelâm Çalışmaları: Gelenek ve Modernite Arasında Bir Arayış” [Recent Kalam Studies in Turkey: A Search between Tradition and Modernity], *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri İlmî Toplantı (14-17 Nisan 2005)* [The Fundamental Topics of Religious Sciences in Modern Times Scientific Meeting (14-17 April 2005)] (İstanbul: İSAM Pub., 2007), 139.

64 Milaslı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm* [Haqiqat al-Islam], 3.

65 See Baloğlu, “İzmirli İsmail Hakkı’nın ‘Yeni İlm-i Kelâm’ Anlayışı” [İzmirli İsmail Hakkı’s Understanding of the New Ilm al-Kalam], 106; Baloğlu, “Yeni İlm-i Kelâm Tartışmaları” [The New Ilm al-Kalam Discussions], 280.

the time.⁶⁶ Milaslı İsmail Hakkı, as well, presents a quite wide acceptance about different religions and sects. He says, by underlining that Islam is just, compassionate and respectful to everyone, that: It is obligatory in Islam to treat everyone in a just, compassionate and respectful way without discriminating their religions and sects. Islam orders that unless they become harmful, non-Muslims should be respected and be done kindness just because they are human beings.⁶⁷ Islam's invitation is a universal invitation to all followers of all religions, Christianity being in the first place. Disputation and conflict with People of the Scripture should be made in a quite respectful way; we should always take the content of their books into consideration and we must base on common judgments.⁶⁸ The freedom and toleration granted by Islam to other religions and sects is so perfect that it has never been shown in anywhere.⁶⁹

Milaslı, by moving from verses such as al-Ankabout 29/46, stresses that as the Believers of Islam already confirms and believes in the prophets and the originals of books of People of the Scripture, Muslims do not consider them to be strangers.⁷⁰ According to him, accepting Islam does not mean rejecting Christianity or Jewishness. On the contrary it is to confirm them. That is, confirming them by correcting the devastation and by accepting the unmanipulated form more. What our religion asks is only the confirmation of the ultimate truth.⁷¹ "And [mention] when Jesus, the son of Mary, said, "O children of Israel, indeed I am the messenger of Allah to you confirming what came before me of the Torah and bringing good tidings of a messenger to come after me, whose name is Ahmad." But when he came to them with clear evidences, they said, "This is obvious magic." (as-Saf, 61/6). This invitation is a universal one directed to all religions, Christianity being in the first place. In this, it is seen how various nations, different religions, different consciences can unite with a fundamental conscience and a true word, and what a wide and clear right path and law of freedom Islam teaches to the humanity.

3.2.4. The Importance of Scholarship in Milaslı İsmail Hakkı

Milaslı İsmail Hakkı is quite complainant of the ignorance which is present at his time. Like all the thinkers of the time, he perseveringly advocates the importance of sciences and the necessity to get rid of ignorance as soon as possible. According to

66 Bulut, *Muhammed Ferid Vecdi*, 25.

67 Milaslı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 170, 193.

68 Milaslı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 170.

69 Milaslı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 171.

70 "And do not argue with the People of the Scripture except in a way that is best, except for those who commit injustice among them, and say, We believe in that which has been revealed to us and revealed to you. And our God and your God is one; and we are Muslims [in submission] to Him." Milaslı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 198.

71 Milaslı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 198.

Islam, studying sciences is one of the greatest duties. There are a lot of verses and hadith showing this. One cannot be a complete Muslim without knowing scholarships, and it is scholarship which is to save Islam. Those to whom Allah grants scholarship get rid of the danger of losing their belief. It is vitally important in terms of showing the place of real scholars in Islam that scholars are the Prophets' successors. Milaşlı searches for the importance of scholarship in its transmitting him to Allah, and wants each Muslim to know his own nafs before everything. Islam informs that by a one's thinking of what is happening in himself and in the universe, it is possible to know Allah. A person's recognition of his nafs is a gateway for the stage of properly knowing Allah. One who knows his nafs well does not have a suspicion that the power in him comes from his Creator. By this way, man knows his Creator.⁷²

The topic, which Milaşlı İsmail Hakkı handles under a special title, is the underdevelopment of Muslims. He asks the question as *A Quite Important Question* "why are the followers of a religion with such supreme doctrines and bases so underdeveloped". According to him underdevelopment is a matter to be surprised at and it shows that the first order of Islam "Read!" is not valued properly by Muslims.⁷³ Milaşlı İsmail Hakkı enumerates the various causes of Muslims' underdevelopment. To him, the primary reason is the leading one is that literacy (reading and literary composition) did not gain wide currency. He draws attention to a reality by saying: "Although there are times in our history when we raised great scholars, we have never been able to succeed in making every class literate such as the rich-poor, villager-townsman, woman-man, officer-tradesman, farmer-merchant according to their status in our society".⁷⁴ We have not been able to abolish illiteracy totally although we have built important centers of civilization. Whereas the absolute must of Islam is scholarship, knowledge, civilization and prosperity. In its advanced shade, there should be no ignorance and darkness. The statement in the Hadith: "*To study scholarships is a fard to -women and men- all Muslims*"⁷⁵ informs us about this. Muslim worked to carry out this order. For that matter they worked more than every other nation and built a school in the shade of every masjid.⁷⁶

Milaşlı identifies the reasons of underdevelopment with the impracticality of the alphabet used by the society. According to him, every class became literate because the alphabet used by Europeans provided everyone the chance and they bettered themselves at everything compared to Muslims. The reason of our society's underdevelopment is because of the writing system of our alphabet. We must also make our letters scientific by writing them separately and by simplifying them with additions

72 Milaşlı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 9.

73 Milaşlı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 217.

74 Milaşlı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 218.

75 İbn Mace, *Mukaddime [Muqaddimah]*, 17.

76 Milaşlı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 218.

in between them which provide transitivity and make our writing similar to the writing styles of other nations.⁷⁷

3.2.5. First Creation and the Creation of Adam According to Milaslı İsmail Hakkı

One of the most remarkable opinions of Milaslı İsmail Hakkı is his view on the creation of Adam. The common view on the creation of Adam is as follows: Adam was created of soil, he was put in the heaven and he was later dismissed from the heaven as he made a mistake against a divine order. As for Milaslı, according to this belief, it is understood that people (in today's meaning) have had no maturation until they became human beings. In his opinion, it is informed in Quran that man has had significant maturation until he reached the position of responsible, obligated mature. "Who perfected everything which He created and began the creation of man from clay. Then He made his posterity out of the extract of a liquid disdained. Then He proportioned him and breathed into him from His [created] soul." (as-Sajdah, 32/7-9). From this verse it is understood that the creation of man first started in the earth. In the verse, it is informed that "after the generation came into being from lineage and semen (liquid disdained) and it continued for some time it gained unity and after this unity was formed Allah breathed into him from His soul".⁷⁸ For Milaslı, *ruh-al-Allah* means is the blessing of understanding (marifat-al-Allah) the duty of worshipping Allah in the religious thinking. In other words, it is the spiritual life in human beings. Apart from the material life given to people, they were also given a spiritual life and this spiritual life was described as *ruh-al-Allah*. *Ruh-al-Allah* used for Jesus is in this meaning, as well.⁷⁹

Milaslı tried to prove his hypothesis moving from the 30th verse of Surah al-Baqarah. "And [mention, O Muhammad], when your Lord said to the angels, "Indeed, I will make upon the earth a successive authority." They said, "Will You place upon it one who causes corruption therein and sheds blood, while we declare Your praise

77 Milaslı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 219-220. For the improvement of letters and for Milaslı İsmail Hakkı's opinions on this See Yusuf Akçay, "Osmanlı Dönemi Alfabe Tartışmaları Bağlamında Dr. İsmail Hakkı Bey ve İslah-ı Huruf Cemiyeti" [Dr. İsmail Hakkı Bey and the İslah al-Huruf Association within the scope of Alphabet Discussions in Ottoman Period], *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi (Erzurum 25-27 Nisan 2007) [International Turkish Language and Literature Congress (Erzurum 25-27 April 2007)]* [paper not published yet]. Milaslı is of those who suggests the letters to be written separately and the Arabic letters to be used after being improved in this way. For the use of the writing he suggested See Milaslı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 224. See. Taner Aslan, "İkinci Meşrutiyet Düşüncesinin Cumhuriyete Tesirleri" [The Influences of Second Constitutionalism to the Republic], *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi [Dumlupınar University Social Sciences Journal]* 21 (August 2008): 359-360.

78 Milaslı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 40.

79 Milaslı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 41. "And [mention, O Muhammad], when your Lord said to the angels, I will create a human being out of clay from an altered black mud. And when I have proportioned him and breathed into him of My [created] soul, then fall down to him in prostration. So the angels prostrated - all of them entirely, Except İblees, he refused to be with those who prostrated." (al-Hijr 15/28-31).

and sanctify You?” Allah said, “Indeed, I know that which you do not know.” (al-Baqarah, 2/30). Milaşlı interpreted the word “khalifah”-mentioned in this verse- as it means to succeed the ones before one and for this reason there were other people on earth before Adam.⁸⁰

3.2.6. Milaşlı İsmail Hakkı’s Godhead Understanding and Jesus

Milaşlı İsmail Hakkı made different interpretations about Jesus, as well. “And mention, [O Muhammad], in the Book [the story of] Mary, when she withdrew from her family to a place toward the east. And she took, in seclusion from them, a screen. Then We sent to her Our Angel, and he represented himself to her as a well-proportioned man. She said, “Indeed, I seek refuge in the Most Merciful from you, [so leave me], if you should be fearing of Allah.” He said, “I am only the messenger of your Lord to give you [news of] a pure boy.” She said, “How can I have a boy while no man has touched me and I have not been unchaste?”. He said, “Thus [it will be]; your Lord says, ‘It is easy for Me, and We will make him a sign to the people and a mercy from Us. And it is a matter [already] decreed.’“So she conceived him, and she withdrew with him to a remote place.” (Maryam, 19/16-22). “And [the example of] Mary, the daughter of ‘Imran, who guarded her chastity, so We blew into [her garment] through Our angel, and she believed in the words of her Lord and His scriptures and was of the devoutly obedient.” (at-Tahrim, 66/12). “O People of the Scripture, do not commit excess in your religion or say about Allah except the truth. The Messiah, Jesus, the son of Mary, was but a messenger of Allah and His word which He directed to Mary and a soul [created at a command] from Him. So believe in Allah and His messengers. And do not say, “Three”; desist - it is better for you. Indeed, Allah is but one God. Exalted is He above having a son. To Him belongs whatever is in the heavens and whatever is on the earth. And sufficient is Allah as Disposer of affairs. Never would the Messiah disdain to be a servant of Allah, nor would the angels near [to Him]. And whoever disdains His worship and is arrogant - He will gather them to Himself all together.” (an-Nisa, 4/171-172). “The Messiah, son of Mary, was not but a messenger; [other] messengers have passed on before him. And his mother was a supporter of truth. They both used to eat food. Look how We make clear to them the signs; then look how they are deluded.” (al-Maidah 5/75). The meaning of ruh-al-Allah in Jesus is the position of prophecy which is the greatest position of the soul. Mary was breathed in the body of a man. This soul is not unique to Jesus. Allah blessed Jesus not only divinity; but perfect servitude - which is the absolute must of marifat-al-Allah- and perfect humanity.⁸¹ The prostration of the angels to Adam is because of this soul.⁸²

80 Milaşlı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 40.

81 Milaşlı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 40-41.

82 Milaşlı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 41; al-Hijr 15/28-31; al-Baqarah 2/30.

Milashlı interprets Islam's understanding of divinity as follows: Divinity does not accept plurality or fragmentation. There are no grades or levels of divinity. Referring to a creature, which eats and drinks in reality, as divinity is a claim that can never be accepted. Allah envision of Islam is the eternal, everlasting, al-Hayy (undying) and al-Qayyum (ever-existent) true Divinity which is miraculous, the creator of uncountable skies, earths and universes, which manages and decides on the changes of the smallest bits of the smallest parts of the created things. It is obvious that such a divinity, power and ability cannot belong to an unable human being. What Muslims can accept in a human being is only Rabbaniyyah (wish for goodness), not Rububiyyah (Divinity). Neither Jesus, nor other prophets claimed to be divine. It is not for a human [prophet] that Allah should give him the Scripture and authority and prophethood and then he would say to the people, Be servants to me rather than Allah, but [instead, he would say], Be pious scholars of the Lord because of what you have taught of the Scripture and because of what you have studied (Ali 'Imran, 3/79).⁸³ Knowing Allah piously means to have been blessed with His great blessings. All the beliefs and knowledge, authorities and prophecies are various grades of being honored by this great blessing.⁸⁴

The verse of Surah al-Isra 17/111, which informs that Allah is above having a son, and that He has had no partner in [His] dominion and has no [need of a] protector out of weakness, must also be evaluated within this context. "Indeed, the example of Jesus to Allah is like that of Adam. He created Him from dust; then He said to him, "Be," and he was." (Ali 'Imran, 3/59). This verse states the fact that Jesus's, just like Adam's, substance is dust, that is, like all human beings he was created from dust. From this, it is understood that referring to Jesus as divinity is superstitious. Also, Jesus was taught science and divine talents, just like they were given to Adam.⁸⁵

3.2.7. The Discourse of the Mysteries of Worships in Milashlı İsmail Hakkı

One of the most significant characteristics observed in the New İlm al-Kalam is the emphasis paid on the mysteries and aims of worships. Islam obligated worships in order for human beings to clean their inner worlds and also their bodies. Islam ordered belief and marifat-al-Allah by thinking them as superior to the created as the healing of the soul. In the same way, Islam ordered worships, obeying, be grateful for the blessings, to rule people with justice and to bestow upon the created according to their needs as the healing of the body. In order to form a good structure of society among people, Islam ordered helping each other and cooperation, to take of relatives and friends, to protect the rights between enemies, to give equal treatment in return to get rid of the enemies and to form a defense power for jihad against infidels and

83 Milashlı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 41.

84 Milashlı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 44.

85 Milashlı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 41.

for other reasons. All of the worships consist of performing the duties which are honoring Allah and gaining the consciousness of worshipping Allah. Vehbi Efendi, puts forward the perception of the time for example by saying: “such claims increased in number nowadays, for this reason new interpretations, new answers and new explanations are necessary”⁸⁶ before answering to the claims about the needlessness of fasting.

Milashlı İsmail Hakki, as well, gave importance to the mysteries and aims of the worships within the scope of the problems of his time and placed too much stress on this topic.⁸⁷ Milashlı draw attention to the fact that when the movements done while performing the salaah are examined, these contain “duties for body and soul in a way full of honoring and respecting Allah”⁸⁸ The takbir and tasbeeh, standing (qiyam) and sitting (quud) done before and during performing the salaah, bowing (ruku) and sajdahs all state respecting to Allah and Allah’s divinity. The essential aim of the salaah is mentioning (dikhr) of Allah and thought. The movements and details in the salaah are forms, each of which contains important mysteries.⁸⁹

Milashlı, who starts to tell the benefits of the salaah for body with wudu, reminds the necessity to use the organs for good reasons with each organ washed in wudu. Then he draws attention to the benefits of wudu for material cleanliness and for health. Also, the movements done while performing the salaah are quite beneficial in terms of body’s health and form as well as presenting sajdah and respect.⁹⁰ The most supreme image shown by performing the salaah with community is the image showing that all believers are completely equal before Allah. Islam is based on a true brotherhood. Therefore, rich-poor, employer-employee worship in the same line side by side, in the same form and towards the same direction. The salaah has a lot of and important mysteries such as this.⁹¹

Zakat, which is one of the commands of religion, is Allah’s order and it includes numerous mysteries, as well. A believer pays zakat to certain people as if he were paying a debt back and without expecting for something in return while performing this duty. Zakat should be paid in the time when the poor need it the most and in a hidden way unless there is a benefit such as setting an example for others. While performing this duty, it should be paid by accepting that what is paid is little and not enough and without becoming arrogant and showing off. Also, while paying the zakat the good, clean, flamboyant and cute part of the property should be donated.⁹²

86 Vehbi Efendi, *el-Akâidü'l-Hayriye [al-Akaid al-Hayriyyah]*, 61.

87 Milashlı İsmail Hakki, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 72. He wrote a summary for belief matters, 72 pages.

88 Milashlı İsmail Hakki, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 72.

89 Milashlı İsmail Hakki, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 72.

90 Milashlı İsmail Hakki, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 73-74.

91 Milashlı İsmail Hakki, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 81.

92 Milashlı İsmail Hakki, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 85-86. About the topic of importance of Zakat See Vehbi Efendi, *el-Akâidü'l-Hayriye [al-Akaid al-Hayriyyah]*, 64; Abduh, *Tevhid Risalesi [Tawheed Booklet]*, 211-212; Çavuş, *Anglikan Kilisesine Cevap [Answer to the Anglican Church]*, 103-108.

On the mysteries of fasting, Milaslı İsmail Hakkı makes important reminders, as well, and he especially stresses the benefits of fasting in terms of health. Mehmed Vehbi Efendi and Abdülaziz Çaviş showed a joint approach by explaining the material and spiritual benefits of fasting.⁹³ Milaslı İsmail Hakkı draw attention to the topic of the mysteries of Hajj. He gave answers to the deniers, who think Hajj and the actions in Hajj are unnecessary, and collocated the mysteries of this worship. In short, Hajj is an important worship, which is a sign of breaking the connection with anything except Allah by taking off the clothes which give arrogance to man and walking on bare foot and bareheaded. The actions of Hajj include a lot of material benefits, as well, apart from the spiritual reward and good deeds. The change of climate experienced in the Hajj visit is an important gain and it includes every type of travelling. There are profits in Hajj such as meeting a lot of people, gathering information, merchandising etc. At the same time Hajj has numerous advantages in terms of society and good character. The Hajj worship is a mighty activity in terms of Muslims strengthening their beliefs by saying takbirs with many people who have worldly positions and ranks in a respectful and serving way in Allah's place, repenting and praying for forgiveness, deciding not to commit sins and to continue doing good deeds, nurturing their nafs and improving the good character.⁹⁴ Hajj makes people get used to sacrificing for Allah's sake. The animals sacrificed in Hajj, the zakat and almsgiving make people get used to sacrificing. The Hajj worship is the best display of the verse "The believers are but brothers, so make settlement between your brothers. And fear Allah that you may receive mercy" (al-Hujurat, 49/10).⁹⁵

While interpreting the 115th verse⁹⁶ of the Surah al-Baqarah, Milaslı İsmail Hakkı made a good comment using the verse "Righteousness is not that you turn your faces toward the east or the West" (al-Baqarah, 2/177). There are different aims about the change of kiblah. One of these is to differentiate Muslims and non-Muslims. Another aim is to demolish the idea that only Masjid al-Aqsa may be the kiblah. The main reason why the kiblah was changed is to show that the belief of sacralization of a place is not true. From this, it is necessary to understand the preminent and exceptional supremacy.⁹⁷

We can conclude the study by reminding some interesting opinions of Milaslı İsmail Hakkı. One of these is "And of his signs is the creation of the heavens and earth and what He has dispersed throughout them of creatures. And He, for gathering

93 See Milaslı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 95-96; Vehbi Efendi, *el-Akâidü'l-Hayriye [al-Akaid al-Hayriyyah]*, 62 vd.; Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap [Answer to the Anglican Church]*, 98-101.

94 Milaslı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 96-98.

95 Vehbi Efendi, *el-Akâidü'l-Hayriye [al-Akaid al-Hayriyyah]*, 96-97; Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap [Answer to the Anglican Church]*, 101-103; Abduh, *Tevhid Risalesi [Tawheed Booklet]*, 207.

96 "And to Allah belongs the east and the west. So wherever you [might] turn, there is the Face of Allah. Indeed, Allah is all-Encompassing and Knowing." (al-Baqarah 2/115).

97 Milaslı İsmail Hakkı, *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*, 96-98.

them when He wills, is competent.” (ash-Shuraa, 42/29). Moving from this verse, Milaşlı asserts that there are living things in different celestial bodies than the earth. Also, he interpreted the verse “For each one are successive [angels] before and behind him who protect him by the decree of Allah” (ar-Ra’d, 13/11) as the protectiveness of blood circulation and others against microbes and illnesses.⁹⁸

CONCLUSION

The science of Kalam, which has a vital position as Islam beliefs are mentioned in it, tried to understand and answer the movements it is directly related to in 19th and 20th centuries just like it did in every period of Islamic history of thought. The mentioned centuries are ones in which there were great changes and upheavals, and in which radical inquisition was made against beliefs and values. Against these inquisitions, the later periods’ scholarly stepped into action and tried to understand the problems of the time they lived. The general opinion stating that content and methods of Islamic sciences cannot satisfy the needs brought the idea of renewing and reviving them, and within this context, hard effort was made about the need for renewal in the science of Kalam as well as other sciences. There are important factors triggering and accelerating the attempts of renewal in the science of Kalam. The primary of these factors is that the non-Islamic movements, to which this science is directed, changed their methods and in this way the threat risks formed for the Islamic belief doctrines became different. The differences in the needs, problems and culture and interest levels of the people in the formation process of the Science of Kalam and of the people today made it necessary for the science of Kalam to change methods. The method change in philosophy and other social sciences and the science of Kalam’s not being able to meet the needs with the current content and methods necessitated the renewal. In this new period, a lot of topics that are discussed in today’s world such as religion-state relations, secularism, human rights, women’s problems, racism, colonialism, hunger, freedom of belief and thought were included in the scope of Kalam.

Some thinkers, who were not competent in Islamic sciences, wrote some books with the aim of elucidating and especially defending Islam. One of these is Doctor Milaşlı İsmail Hakki. Milaşlı added significant works to the literature on the religion and thought of Islam, as well as on fields of medicine and language. His book *Haqiqat al-Islam*, which was written with the aim of answering the questions of the Anglican Church, contains original opinions. Also this book, which has the characteristic of a Kalam book although it does not use sources of Kalam, has a quality which we can call Kalam of Quran. He tried to prove that Islam is the true religion by telling the rationality of Islam’s beliefs and teachings. Moreover, he tried

to emphasize that Islam is the religion of disposition by revealing the mysteries of Islam's orders such as wudu, the salaah, zekat, fasting etc. It is also of a distinct value for us that a person who is a doctor understands and interprets the beliefs of Islam.

BIBLIOGRAPHY

- Abduh, Muhammed. *Tevhid Risalesi [Tawheed Booklet]*. Translated by Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Pub., 1986.
- Abdulaziz, Çaviş. *Anglikan Kilisesine Cevap [Answer to the Anglican Church]*. Translated by Mehmet Akif. Ed. Süleyman Ateş. Ankara Directorate of Religious Affairs Pub., 1979.
- Akçay, Yusuf. "Osmanlı Dönemi Alfabe Tartışmaları Bağlamında Dr. İsmail Hakkı Bey ve Islah-ı Huruf Cemiyeti" [Dr. İsmail Hakkı Bey and the Islah al-Huruf Association within the Scope of Alphabet Discussions in Ottoman Period]. *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi (Erzurum 25-27 Nisan 2007) [International Turkish Language and Literature Congress (Erzurum 25-27 April 2007)]* [paper not published yet].
- Akman, Zekeriya. "Anglikan Kilisesi'nin Meşihat Kurumuna Soruları ve Bunlara Verilen Cevaplar" [The Questions of the Anglican Church to the Mashihat Institute and Answers Given to Them]. *Hikmet Yurdu* 6/11 (January-June 2013/1): 357-377.
- Altıntaş, Ramazan. "Sosyal Kelâm'a Giriş: M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği" [Introduction to Social Kalam: M. Şerafeddin Yaltkaya Sample]. *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri [The Functionality of Kalam and Contemporary Kalam Problems]*. 129-149. İzmir: İzmir İlahiyat Foundation Pub., 2000.
- Altıntaş, Ramazan. "Yeni Bir Kelâm: Vahîdüddîn Hân Örneği" [A New Kalam: Vahîdüddîn Hân Sample]. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Cumhuriyet University Faculty of Theology Journal]* 7/1 (Sivas 2003): 101-128.
- Aslan, Taner. "İkinci Meşrutiyet Düşüncesinin Cumhuriyete Tesirleri" [The Influences of Second Constitutionalism to the Republic]. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi [Dumlupınar University Social Sciences Journal]* 21 (August 2008): 345-378.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Sebilürreşâd Dergisinde Yeni İlm-i Kelâm Tartışmaları" [The New Ilm al-Kalam Discussions in Sebilurresad Journal]. *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu (24-25 Kasım 1995) [İzmirli İsmail Hakkı Symposium (24-25 November 1995)]*. Prep. Mehmet Şeker – Adnan Bülent Baloğlu. 265-312. Ankara: TDV Pub., 1996.

- Bulut, İsmail. *Nübüvvete Çağdaş Bir Yaklaşım – Muhammed Ferid Vecdi- [A Contemporary Approach to Prophecy – Muhammed Ferid Vecdi-]*. Ankara: Berikan Pub., 2016.
- Çatalbaş, Resul. “Anglikan (İngiliz) Misyoner Teşkilatlar” [Anglican (English) Missionary Associations]. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Bozok University Faculty of Theology Journal]* 2/2 (2012): 121-138.
- Çatalbaş, Resul. “Milaslı Dr. İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri ve İslâm ile İlgili Görüşleri” [Milaslı Dr. İsmail Hakkı's Life, Works and Views on Islam]. *Artuklu Akademi / Journal of Artuklu Academia* 1 (2014): 99-129.
- Çelebi, İlyas. “Kelâm İlminin Yeniden İnşasında İlke ve İçerik Sorunları” [Principle and Context Problems in the Reconstruction of the Science of Kalam]. *Kelâm'ın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri [The Functionality of Kalam and Contemporary Kalam Problems]*. 87-99. İzmir: İzmir Foundation of Theology Pub., 2000.
- Demir, Şehmus. *Kur'an'ın Temel Hedefi [The Primary Objective of Quran]*. Ankara: Fecr Pub., 2009.
- Demirci, Kürşat. “Hristiyanlık” [Christianity]. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi [Turkish Religious Foundation Islam Encyclopedia]*. 17: 328-340. İstanbul: TDV Pub., 1998.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Ana Konuları [Main Topics of Quran]*. İstanbul: İFAV Pub., 2012.
- Eroğlu, Muhammed. “Abdülaziz Çaviş” [Abdülaziz Çaviş]. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi [Turkish Religious Foundation Islam Encyclopedia]*. 1: 187-188. İstanbul: TDV Pub., 1988.
- Gölcük, Şerafettin. *Kelâm Tarihi [The History of Kalam]*. Konya: Esra Pub., 1992.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Kelâm Tarihi [The History of Kalam]*. Ed. Muammer Esen. Ankara: Ankara School Pub., 2005.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab [Lisan al-Arab]*. Beyrut, ts.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm [The New Ilm al-Kalam]*. Ankara: Umran Pub., 1981.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Muhassalu'l-Kelâm [Muhassal al-Kalam]*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmîye Pub., 1336.
- İzmirli İsmail Hakkı. *el-Cevabu's-Sedid fi Beyan-i Dini't-Tevhid [al-Cevab as-Saded fi-Beyani Deen at-Tawheed]*. Ankara: Ali Şükrü Pub., 1339.

- İzmirli İsmail Hakkı. *İslâmîda Felsefe Akımları [Philosophical Currents in Islam]*. Ed. N. Ahmet Özalp. İstanbul: Kitabevi Pub., 1997.
- Kanlıdere, Ahmet. “Musa Carullah” [Musa Carullah]. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi [Turkish Religious Foundation Islam Encyclopedia]*. 31: 214-216. İstanbul: TDV Pub., 2006.
- Karaağaç, Hilmi. *Hasan Hanefî'nin Kelâm İlmini Yenileme Projesi [Hasan Hanefî's Project of Renewing the Science of Kalam]*. Doctoral Thesis, Ankara University, 2008.
- Kara Hisar Meb'usu Muhammed Kamil. “İlm-i Kelâm Tarihi” [The History of Ilm al-Kalam]. *İslâm Mecmuası [Islam Journal]* 4/51 (İstanbul 1332): 1013-1016.
- Macit, Nadim. “Cumhuriyet Döneminde Kelâm İlmi ve Yöntem Sorunu” [The Science of Kalam in the Republic Period and Scientific Method Problem]. *İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usûl Meselesi I [Methodology/Procedure Issue in Islamic Sciences I]*. 273-333. İstanbul: Ensar Pub., 2005.
- Mehmed Vehbi Efendi. *el-Akâidü'l-Hayriyye [al-Akaid al-Hayriyyah]*. İstanbul: Ahmed Kâmil Pub., 1340-1343.
- Milaslı İsmail Hakkı. *Hakikat-i İslâm [Haqiqat al-Islam]*. İstanbul: Hilal Pub., 1341.
- Milaslı İsmail Hakkı. *İslâm Dininde Etlarin Tezkiyesi [The References of the Meats in Islam]*. İstanbul: Ahmet Sait Pub., 1933.
- Milaslı İsmail Hakkı. “Aksekili Ahmet Hamdi Efendi'nin ‘Dini Dersler’ Kitabı Mühim Bir Eksikliğimizin İtmamına Doğru Büyük Bir Hatve” [Aksekili Ahmet Hamdi Efendi's Book Called ‘Religious Courses’ is a Big Step to Complete a Great Lacking of us]. *Sebilurreşad* 17/442 (September 1335): 219-221.
- Nayed, Aref Ali. “İkbal ve Kelâm İlminin Yeniden İnşası” [Ikbal and the Reconstruction of the Science of Kalam]. *Uluslararası Muhammed İkbal Sempozyumu Bildirileri (İstanbul, 1-2 Aralık 1995) [International Muhammed İkbal Symposium Papers (İstanbul, 1-2 December 1995)]*. 197-201. İstanbul: İ.B.B. Office of Cultural Affairs Pub., 1997.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelâmîda Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu -XX. Yüzyıl Başı) [Search for Renewal in Kalam (Late 19th Century – Early 20th Century)]*. İstanbul: İSAM Pub., 1998.

- Özervarlı, M. Sait. “Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz” [How Can We Benefit from Ottoman Kalam Tradition?]. *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları, Tespitler – Problemler - Teklifler* [Ottoman Researches from Past to Present, Determinations-Problems-Suggestions]. İstanbul: İSAM Pub., 2007.
- Özervarlı, M. Sait. “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin’in İctimai İlm-i Kelâmı” [Searches in Late Ottoman Ideology: Mehmed Şerafeddin’s Conventional Science of Kalam]. *İslâm Araştırmaları Dergisi* [Islamic Researches Journal] 3 (1999): 157-170.
- Özervarlı, M. Sait. “Osmanlıların Son Dönemindeki Batılılaşma Hareketinin İslâm Düşüncesinde Yenilik Çabalarına Tesiri” [The Influence of Westernization Movement in Late Ottoman Period to the Efforts of Renewal in Islamic Thought]. *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim: Milletlerarası Kongresi (12-15 Nisan 1999)* [Science and Education in Ottoman World: International Congress (12-15 April 1999)]. Der. Hidayet Yavuz Nuhoğlu. 663-673. İstanbul: IRCICA, 2001.
- Öztürk, Resul. *Yeni İlm-i Kelâm Hareketi ve Mehmed Vehbi Efendi* [The New Ilm al-Kalam Movement and Mehmed Vehbi Efendi]. Erzurum: Eğitim Yayınevi, 2014.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Türkiyede Son Dönem Kelâm Çalışmaları: Gelenek ve Modernite Arasında Bir Arayış” [Recent Kalam Studies in Turkey: A Search between Tradition and Modernity]. *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri İlmî Toplantı (14-17 Nisan 2005)* [The Fundamental Topics of Religious Sciences in Modern Times Scientific Meeting (14-17 April 2005)]. 115-140. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Şen, Ercan. “Milaslı İsmail Hakkı’nın (1870-1938) Kur’an Tercümesine Dair Bir Risalesi: Kur’an Tercüme Edilebilir mi ve Yeni Vadîde Fatıha Tercüme ve Tefsiri” [Milaslı İsmail Hakkı’s (1870-1938) Booklet on the Translation of Quran: Can Quran be translated? And in the New Area Translation and Tafsir of Surat al-Fatihah]. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Gaziosmanpaşa University Journal of Theology Faculty] 1/2 (2013): 261-286.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş* [Introduction to the Science of Kalam]. İstanbul: Damla Yayınları, 2013.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler* [Opinions upon Kalam Researches]. İstanbul: İFAV Yayınları, 2004.

Şeyh Şâmil'in Yazdığı ve Kendisine Gönderilen Mektuplar

The Letters Sent to and Made Written by Shaikh Shamil

Kamran ABDULLAYEV

Dr. Öğr. Üyesi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Dr. Lecturer, Karadeniz Technical University, Faculty of Theology.
kabdullah@ktu.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2368-7338

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Şubat / February 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Nisan / April 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: [10.29288/ilted.394205](https://doi.org/10.29288/ilted.394205)

Atıf / Citation: Abdullayev, Kamran. "Şeyh Şâmil'in Yazdığı ve Kendisine Gönderilen Mektuplar / The Letters Sent to and Made Written by Shaikh Shamil".

ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches 49

(Haziran/June 2018/1): 131-184. doi: [10.29288/ilted.394205](https://doi.org/10.29288/ilted.394205)

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

XIX. asır Kafkasya'sının en önemli şahsiyetlerinden birisi Şeyh Şâmil'dir. Yaklaşık otuz yıl boyunca Ruslara karşı mücadele eden Şeyh Şâmil ile Osmanlı Devleti, Rus generalleri ve kendi nâibleri arasında çok sayıda yazışmalar yapılmıştır. Sayısı üç yüz civarında olduğu tahmin edilen bu mektuplardan sadece yüz tanesi Türkçe yayımlanmıştır. Bu çalışma haricinde Şeyh Şâmil'in orijinal mektupları hakkında Türkçe herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Mektupların orijinal dili Arapça olmasına rağmen, bu konuda Arapça olarak bir makale haricinde başka çalışma tespit edilemedi. Bu makalede Şeyh Şâmil'in farklı kişilere gönderdiği sekiz, Rus generallere gönderdiği dört ve Şeyh Şâmil'in kendisine gönderilmiş iki, toplamda on dört mektuba yer verilmiştir. Makalenin giriş kısmında Kafkasya'da mektûbât geleneğine ve bu alanda yapılmış bazı çalışmalara kısaca değinilmiş, daha sonra Şeyh Şâmil'in mektupları hakkında bilgi verilmiştir. Mektupların transkripsiyon ve tercümeleleriyle beraber, mektuplarda geçen bölge ve şahıs isimleri de imkan nisbetinde açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kafkasya, Şeyh Şâmil, Arapça, Mektûbât, Rusya.

Abstract

Shaikh Shamil is one of the most important people of Caucasus in the XIX century. Shaikh Shamil, who fought against to Russia with Ottoman State nearly thirty years, wrote numerous lettes to Russian generals and his own regents during this period. Of the estimated -around- three hundred letters, only one hundred have been published in Turkish. Except this work, there is no other works in Turkish language about Shaikh Shamil's original letters. Although the original language of the letters is Arabic, there is no other study on this issue in Arabic, except an article. In this article, there are totally fourteen letters indicated, from them seven have been sent by Sheik Shamil to his regents, four have been sent to Russian generals and two have been sent to Shaikh Shamil. In the introduction of the article information is given about tradition of the mektubat (exchanging letters) in the Caucasus and there is some brief mentioning about some works which have been done in this area and after this, information is given about Shaikh Shamil's letters. Also, together with the transcriptions and translations information is given -as much as possible- about names of the regions and people mentioned in the letters.

Keywords: Caucasus, Shaikh Shamil, Arabic Language, Letters, Russia.

Extended Summary

For a long time, Arabic was used as the common language in the Caucasus, which has a large number of nations and accordingly a large number of languages. Arabic has been widely used in every field as far as scientific studies, correspondence between the people and the administrators, and negotiations with the neighbor states.

Shaikh Shamil is one of the most important people of Caucasus in the XIX century. Shaikh Shamil, who fought against to Russia with Ottoman State nearly thirty years, during this period has written numerous lettes by Russian generals and his own regents to each other. Of the estimated -around- three hundred letters, only one hundred have been published in Turkish. Except this work, there is no other works in Turkish language about Shaikh Shamil's original letters. Although the original language of the letters is Arabic, there is no other study on this issue in Arabic, except an article. In this article, there are totally fourteen letters indicated, from them seven have been sent by Sheik Shamil to his regents, four have been sent to Russian generals and

two have been sent to Shaikh Shamil. In the introduction of the article information is given about tradition of the mektubat (exchanging letters) in the Caucasus and there is some brief mentioning about some works which have been done in this area and after this, information is given about Shaikh Shamil's letters. Also, together with the transcriptions and translations information is given –as much as possible – about names of the regions and people mentioned in the letters.

In this article, the letters of Shaikh Shamil, who was one of the most important faces of Casucasus in the nineteenth century, and fourteen letters which were sent to him are mentioned. The first part of the letters which are examined under the three headings is about the answer given to Shaikh Shamil's regents and one kadi (Mudslim judge). Eight letters in total are studied in this part. In the second part, Shaikh Shamil's correspondences with the generals appointed to the Caucasus as the commanders By Tsarist Russia are mentioned and four letters are given place in this part. In the last part, two letters which were sent to Shaikh Shamil for different reasons are mentioned.

As it is known, Sheik Shamil writes or dictates his letters that he sends to his subsidiaries and other nations in Arabic. Also, with some exceptional cases, the letters that are sent to Sheik Shamil are generally written in Arabic. The letter sent to Sheik Şamil by the person named Hacı İbrahim Bey on March 17 in 1854 was written in Turkish. According to Abdurrahman Gâzikumûhî, General Baryatinks also sends a letter to Sheik Shamil in Russian with its Arabic translation. Yet, the author does not give place to the content of this letter in his work.

As for who wrote the letters, the first person who came to the forefront as the clerk of Shaikh Shamil was Emirhan Çirkavi. According to the information given by Gâzikumûhî, Çirkâvî clerked for Shaikh Shamil for twenty years. Çirkâvî, along with the clerkship, undertook the task as the embassy of Shaikh Shamil to the Ottoman State. Çirkavi, having successfully completed the mission of the embassy, met with officials of the Ottoman Empire, and was off to Dagestan via the Black Sea with taking weapons, money, and other similar aid. However, as soon as he reached the Georgia coast, he was recognized by the Russian Coast Guard forces and the ship was seized. Although Çirkavi managed to escape from the Russians, he did not succeed in delivering the help sent by Ottoman State.

We can separate the letters of Shaikh Shamil into two parts in terms of form and structure. The first part is the letters written during the period of Gazavat, which are usually small in size and the lower right corner is cut off. The second part of the letters are the letters that Shaikh Shamil wrote during his captivity era. The letters which were written during this period differ from the letters written during the period of Gazavat, both in content and in appearance. There is the seal of Shaikh Shamil at the back of many of the letters written during the period of Gazavat. Shaikh Shamil used this seal until he was captured by the Russians. However, some letters were sent without a seal.

In his letter to Russian Tsar sent from Medina, as his will, Imam Shamil tells his children that they should not hesitate to give their thanks to Tsar as long as they live. However, when we look at the historical process, we are faced with a situation that is exactly opposite. For instance, Gazi Mohammed, who is the eldest son and subsidiary of Imam Shamil, fights for Ottoman army against the Russians and is rewarded by Sultan Abdulhamid being attributed as a Pasha. Gâzî Muhammed's actions against Russia are not limited to this; in 1877 he sent letters to the Caucasus during the Ottoman-Russian war and caused a riot against Russia there.

Imam Shamil is a statesman and in all his letters that he dictated, he gives prominence to state mind rather than his feelings. In case of necessity, he does not hesitate to use complimenting words even to those he does not like. Therefore, when the letters of Imam Shamil are read, we think that this situation (his political identity) must be taken into consideration.

There are a few issues that complicate the studies on these letters. These are the names of locations, the names of people and letters which are located in different regions. Since the letters are written in Arabic, these place and person names are written in different forms. However, the place names mentioned in the letters changed in both Tsarist Russia and Soviet Russia periods. In the same way, the spelling of the names of individuals also differs significantly from Russian language. For instance, the general's name which was mentioned as Molotin in the letters was written as Molyutin in Russian. Also, the village name mentioned as Hirik does not exist today. In the article, differences in this and similar names of persons and places have been tried to be shown as much as possible.

The search for more than three hundred letters of Shaikh Shamil, who has an important place in our history, has an exceptional role in the study of the history of Gazavat from the first source. So far guessingly one-hundred and fifty of these letters have been published and the rest is still waiting to be found. In this article it is attempted to contribute a bit to fill this gap.

GİRİŞ

Kafkasya'da mektûbât türü yazışma kadim bir gelenektir. Konuyla ilgili yapılmış en kapsamlı ve en eski çalışma *Акты, Собранные Кавказской Археографической Комиссией* (Kafkasya Arkeoloji Komisyonu tarafından toplanan belgeler) isimli ansiklopedidir. 1866 yılında Tiflis'te yayımlanmaya başlanan on iki ciltlik bu ansiklopedi 1398 yılından 1892 yılına kadar Kafkasya'da yapılmış siyasi yazışmaları kapsamaktadır. Eserde Şeyh Şâmil¹ dönemine kadar yapılmış yazışmaların orijinal metinlerine yer verilmesine rağmen Gazavât² döneminde yapılmış yazışmaların orijinal metinleri bulunmamaktadır.³ İmâmet Devleti (1834-1859) döneminde yapılan yazışmalarla ilgili kısmen kapsayıcı bir çalışma Çarlık Rusya'sı döneminde Tiflis'te yayımlanan *Сборник Сведений Кавказских Горцах* (Kafkas dağlıları hakkında toplanan bilgiler) dergisinde yapılmışsa da makalede orijinal metinlere yer verilmeden sadece Rusça tercümelemler bulunmaktadır.⁴

Bu alanda yapılmış bir diğer çalışma ise Gürcü şarkiyatçı Tsaqareyşvili tarafından hazırlanmış *Шамиль-ставленник султанской Турции и Английских Колонизаторов* (Şâmil-Türkiye ve İngiltere sömürge devletlerinin uşağı) isimli eserdir. Yazar bu eserde Şeyh Şâmil'in Osmanlı Paşalarına gönderdiği mektuplarla ve Osmanlı Paşalarının Şeyh Şâmil'e göndermiş olduğu mektupların Rusça tercümeleriyle tüm bunların orijinal metinlerine de yer vermiştir. Sovyet ideolojisine uygun olarak hazırlanmış ve Şeyh Şâmil'i Osmanlı ve İngiltere casusu olarak göstermeğe çalışılan bu eserde orijinal metinlerin bulunması bizim için önem arz etmektedir. Ancak 1953 yılında yayımlanmış eserdeki orijinal metinlerin birçoğunun görüntüsü okunamayacak durumdadır.⁵

Sovyetler Birliği'nin çökmesinden sonra Şeyh Şâmil döneminde yapılmış mektuplaşmalarla ilgili önemli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan ilki Dam Rba ekibi tarafından yapılmış *100 Писем Шамиля* (Şâmil'in 100 Mektubu) isimli eserdir. Eser Fikret Efe tarafından *Şeyh Şâmil'in 100 mektubu* ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir.⁶

- 1 Şeyh Şâmil'e hitâb olarak mektuplarda "Emiru'l-Mu'minin" ifâdesi kullanılmaktadır. Yazma eserlerde bazen "İmâm" ifadesinin kullanıldığına da rastlanmaktadır. Makalede daha çok İslâm âleminde yaygın kullanım olan "Şeyh Şâmil" ifadesi tercih edilmiştir.
- 2 İmam Gâzi Muhammed ile başlayıp İmam Hamzat ve İmam Şâmil ile devam eden savaşların genel ismi. Rusça kaynaklarda Gazavât yerine 'Müridizm' kelimesi kullanılmıştır. Bk. Süleyman Uludağ, "Müridizm", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 50.
- 3 *Акты Собранные Кавказской Археографической Комиссией*, haz. А.П. Берже (Tiflis: Тип. Главного Управления Наместника Кавказского, 1866), 10: 418.
- 4 *Сборник Сведений Кавказских Горцах, Низамъ Шамиля (Материал для истории Дагестана)*, Tiflis 1870, 3: 1-18.
- 5 Ш. В. Цагарешвили, *Шамиль-ставленник султанской Турции и Английских колонизаторов* (Тбилиси: Госиздат Грузинской ССР Сектор Политической Литературы, 1953), 420-423.
- 6 Амри Рзаевич Шихсаидов, Х. А Омаров, *100 Писем Шамиля*, Издательство ДНЦ РАН (Махаçкале 1997); Dam Rba, *Şeyh Şamil'in 100 Mektubu*, çev. Fikret Efe (İstanbul: Şule Yayınları, 2002).

Gazavât dönemindeki mektûbât hakkında yapılmış çalışmalar ağırlıklı olarak Rusça olsa da bunun bazı istisnaları vardır. Bunlardan biri birkaç ay önce Avarca yayımlanmış olan *Шамил Имамасул Львимаказул Кагътал* (İmam Şâmil'in Çocuklarının Mektupları) isimli çalışmadır. Kitapta Şeyh Şâmil'in oğulları Gâzi Muhammed'in ve Muhammed Şafi'nin mektuplarına orijinal metinleriyle birlikte yer verilmiştir. Ancak hem orijinal metinlerin hem de tercümelerin dilinin Avarca olması sebebiyle okumamız mümkün olmamıştır.⁷ Şeyh Şâmil'in mektupları konusunda şu ana kadar rastladığımız tek Arapça eser Burhânuddîn Dağistanî'ye aittir. Dağistânî bu çalışmasında Şeyh Şâmil'e ait Suriye'de bulunmuş dört mektuba yer vermiştir. Bu mektuplardan birincisi Cemâleddîn Gâzikumûhî, Hac Ali el-Askerî ve Kadı Hacıyov'a, ikincisi Bun (veya Ban) bölgesi kadısı ve cemaatına, üçüncüsü Ağalar Han'a, dördüncüsü ise Nâib Ebû Bekir'e gönderilmiştir.⁸

Aynı konuda İngilizce yazılmış bir makâle yahûdî müsteşrik Moshe Gammer'e aittir. Gammer bu çalışmasında Şeyh Şâmil'in 1857 yılında İstanbul'da bulunan İngiliz Büyükelçisine gönderdiği bir mektubun metnine ve tercümesine yer vermiştir.⁹

Etnik yapı çok çeşitli olduğu için Kafkasya'da yazılmış mektuplarda ortak bir dil kullanılmamıştır. Yapılan yazışmalarda Türkçe, Farsça, Arapça, Rusça ve diğer mahalli dillerin kullanımına rastlanmaktadır. Ancak XIX. asrın başlarından itibaren tasavvufi hareketlerin ve Gazavât'ın da etkisiyle bölgede Arapça'nın ortak bir dil olarak kullanılması yaygınlaşmıştır.¹⁰ Konuyla ilgili XX. yüzyılın başlarında bölgede bulunmuş Mustafa Butbay şu gözlemini aktarmaktadır; “Dağistan ve Çeçenistan'da Arapça yazı dilidir. Hemen her köyde Kurân dilini konuşan ve yazabilen birkaç kişiye rastlamak olanağı vardır”.¹¹

Kafkasya'da yazılmış mektuplarla ilgili bir diğer mesele de bu mektupların bazılarının müstakil bir kağıtta, bazılarının ise bölge hakkında yazılmış yazma eserler içinde bulunduğu görülmesidir. Muhammed Tâhir el-Karahî,¹² Abdur-

7 M. A. Гамзаев, *Шамил Имамасул Львимаказул Кагътал* (Mahaçkale: Тарих, 2017), 85.

8 Burhânuddîn Dağistanî, “Min Resâilîş-Şeyh Şâmil”, *Mecelletu'r-Risâle* 758 (Kâhire 1948): 19-21.

9 Moshe Gammer, “The Imam and the Lord: An Unpublished Letter from Shamil to the British Ambassador in Constantinople”, *Israel Oriental Studies* 13 (Leiden: Netherlands, 1993), 101-104.

10 *Акты*, 2: 639, 770, 772; 3: 433, 6: 30, 40, 72.

11 Mustafa Butbay, *Kafkasya Hatıraları*, haz. Ahmet Cevdet Canbulat (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), 43.

12 Şeyh Şâmil'in kadılarında biridir. Gazavât'tan sonra Rus yetkililerin baskısıyla bir dönem Temirhanşûrâda kadılık yapmışsa da, daha sonra bu görevinden istifa etmiştir. 1297/1880 senesinde vefât etmiştir. el-Karahî'nin, fıkıhçı, tarihçi ve edebî yönü bulunmaktadır. Fıkıh alanında yazdığı *Şerhu'l-Mefrûz*, Dağistan'da en çok okunan fıkıh kitabı olmuştur. Eser Bahçesaray'da İsmail Gaspıralının Tercüman matbaasında 1321/1903 senesinde basılmıştır. Eseri diğer fıkıh kitaplarından ayıran özelliği, müellifin tasavvuf konusuna ayrı bir bölüm ayırması olmuştur. (el-Karahî, *Şerhu'l-Mefrûz*, 220-225). el-Karahî'nin tarihle bağlı yazdığı en meşhur eseri *Bârikatu's-Suyûfi'l-Cebeliyye* isimli eseridir. Eserde Gâzi Muhammed'in cihada başladığı dönemden itibaren Şeyh Şâmil'in Rus'lara teslim olmasına kadar geçen süreçte yaşanmış olaylar anlatılmaktadır. *Bârikatu's-Suyûf* Türkçe'ye, Azerbaycan Türkçesine ve Rusça'ya tercüme edilmiştir. Bk. Мухаммед Тахир ал-Карахи, *Хроника Мухаммеда Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля*, Редакторы: Барабанов, А.М.

rahmân Gâzīgumûhî,¹³ Hasan Alkadârî,¹⁴ Osman Efendi Zahûrî¹⁵ ve Nezîr ed-

- Переводчик; Крачковский, Игнатий Юльевич, Автор предисловия, Крачковский, Игнатий Юльевич (Ленинград: Типо-литография Изд-ва АН СССР, 1941); Məhəmməd Tahir, *Şeyx Şamil*, trc. Əlisa Nıcat (Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1992); Muhammed Tahir el-Karahi, *Şeyh Şamil'in Gazavâtı*, çev. Tahir el-Mevlevî (İstanbul: Matbaa-i Âmidî, 1333/1915). el-Karahî'nin Arapça şiirleriyle ilgili müstakil bir eseri bulunmasa da kaynaklarda kendisine ait Şeyh Şamil'in düşmanlarına cevap mahiyetinde yazdığı çok sayıda şiir bulunmaktadır. Bk. Durkeli, *Nüzhetu'l-Ezhân*, 189-192. el-Karahî'nin diğer eserleri şunlardır: *Ahsenu Delil bi-Eazzi Te'vil Limâ Vakaâ fi Zemeni Şamuil, Şerhu's-Süllemi'l-Münavrak fi İlmi'l-Mantık, Risâle fi İlmi'l-Arûz, Tasrifu'l-Ma'kûd, İbâratu'l-İ'tibâr*. Bk. Ali Kayayev, *Terâcim-i Ulemâ-yi Dağistan; Dağistan Bilginleri Biyografileri*, nşr. Tuba İşinsu Durmuş - Hasan Orazayev (Ankara, Grafiker Yayınları, 2013), 91-93.
- 13 Abdurrahmân b. Seyyid Cemâleddîn Gâzīgumûhî, Şeyh Şamil'in damadı ve müridlerindedir. Doğum tarihi hakkında kaynaklarda bilgi bulunamadı. Gazavât döneminde Rus'lara karşı savaşa katılmış, Şeyh Şamil ile birlikte Gunib'te Rus'lara teslim olmuştur. Daha sonra Şeyh Şamil'in tüm aile fertleri ile birlikte Rusya'ya sürgüne gönderildi. Sürgünden sonra Gâzīgumuk bölgesinin kadısı görevine getirildi. 1318/1900 yılında Gâzīgumuk'ta vefât etti. Abdurrahmân Gâzīgumûhî, Şeyh Şamil ve Gazavât hakkında birincil kaynakların müellifi olmasına rağmen, bu kaynakların ciddi bir kısmı Sovyet döneminden sonra ortaya çıkarılmıştır. Müellifin birinci eseri Kalugâda esir hayatı yaşadıkları sırada yazdığı *Hulâsatu't-Tafsîl'an Ahvâli Şamuyil* isimli eserdir. Eser N.A. Tahirov tarafından *Краткое изложение подробного описания дел имама Шамиля* ismiyle Rusça'ya tercüme edilmiştir. Bk. H.A. Тагировой, *Саййид Абдурахман, сын Джамалуддина ал-Хусейни ал-Газигумуки ад-Дагистани. Краткое изложение подробного описания дел имама Шамиля*; Калуга, 1281г.х. *Хуласат ат-тафсил 'ан ахвал ал-имам Шамуил*, Пер.с араб. введ, коммент, указ (Москва: Восточная литература РАН, 2002). Gâzīgumûhî'nin ikinci ve en kapsamlı eseri *Tezkiretu Abdırrahmân b. Ustâz Şeyhu't-Târîka Cemâluddîn el-Huseynî fi Beyâni Ahvâli Ahâli Dağistân ve Çeçen* isimli eserdir. Gâzīgumûhî bu eserini 1285/1869 senesinde Tiflis'te kaleme almıştır. Müellif bu eserinde, tarihi olayları anlatmakla beraber, daha önce Kafkasya da bilinmeyen bir yöntem kullanmış ve bölgede gittiği yerlerin coğrafi özelliklerinden, halklarının giyim ve yemek geleneklerinden bahsetmiştir. Bk. Абдурахман из Газикумуха, *Книга воспоминаний сайида Абдурахмана, сына устада шейха тариката Джамалуддина ал-Хусейни о делах жителей Дагестана и Чечни. Сочинено и написано в Тифлисе в 1285г.х.*, Перевод с арабского. М.-С. Саидова, Редакция перевода, подготовка факсимильного издания, комментарии, указатели А.Р. Шихсаидова и Х.А. Омарова (Махачкала: Дагестанское Книжное Издательство 1997). Müellifin üçüncü eseri (risâlesi) olan *Sukûtu Dağistan ve Çeçen bi-Yarâ'i Âl-i'Usmân fi Seneti 1877* ise 1975 yılında Gürcü oryantalist Kançaveli tarafından Tiflis'te *Падение Дагестана и Чечни вследствие подстрекательства османов в 1294 г.* ismiyle yayınlanmıştır. Bk. Канчавели Н.Г. *Падение Дагестана и Чечни вследствие подстрекательства османов в 1294 г.* (Тбилиси: Мравалтави. Историко-филологические исследования, 1975). Gâzīgumûhî'nin son bir eseri daha vardır ki bu eser hakkında hiçbir kaynağa bahsedilmemektedir. *Mecmû'u'n-Nefis* isimli eser Kafkasya'da araştırmaları zamanı Ahmed Niyazov tarafından bulunarak özel arşivinde korunmaktadır. Eserin ilk sayfasında nâsihin ismi olan Muhammednûr Muhammed el-Harakâni ve nesh tarihi olan 1396/1976 yazılmıştır.
- 14 Hasan Alkadârî el-Kürî ed-Dağistânî. 1250/1834 yılında doğmuştur. Dağistan'ın meşhur Nakşi şeyhlerinden (Gâzi Muhammed ve Şeyh Şamil'in şeyhi) Şeyh Muhammed el-Kürî'nin torunudur. Fıkıh, Arap edebiyatı ve tarih alanında eserleri vardır. 1877 yılında Dağistan'da çıkan isyan nedeniyle 1296/1878-1879 yılında Rusya'ya sürgün edilmiş, daha sonra suçsuz olduğu görülerek sürgün cezası kaldırılmıştır. Alkadârî 1328/1910 yılında vefât etmiştir. Hasan Alkadârî eserlerinde 'Memnûn' mahlasını kullanmıştır. Fıkıhla bağlı fetvâlarını topladığı *Cirâbu'l-Memnûn*, farklı konularda kaleme aldığı şiirlerini topladığı *Divânu'l-Memnûn*, Kafkasya tarihi ile ilgili yazdığı *Âsâr-ı Dağistan* isimli üç eseri vardır. Müellifin ilk iki eseri Arapça, Âsâr-ı Dağistan ise Azerbaycan Türkçesinde yazılmıştır. Bk. Hasan Alkadârî, *Âsâr-ı Dağistan; Cirâbu'l-Memnûn* (Temirhanşûra: Matbaatu Muhammed Mirza Mavrayev, 1912); *Divânu'l-Memnûn* (Temirhanşûra: Matbaatu Muhammed Mirza Mavrayev, 1913).
- 15 Hâc Osman Efendi ez-Zâhûrî hakkında biyografi kitaplarında bilgiye rastlanamadı. ez-Zâhûrî hakkındaki malûmâtımız kendi eseri *Tuhfetu'l-Ahbâb'da* verdiği bilgilere dayanmaktadır. Müellif bu eserinde 1280/1863 yılında, günümüzde Azerbaycan'ın Kah (Qax) iline bağlı İlisu köyünde doğduğunu belirtir. Nakşi şeyhlerinden Hâc Ahmed Efendi Talah'ın (1839/1904) halifelerindedir. Yine *Tuhfetu'l-Ahbâb'da*, *Tuhfetu'l-İhvân* isimli başka bir eseri olduğundan bahsetmektedir. Müellifin vefât tarihi bulunamadı. Bk. Hâc Osman Efendi ez-Zâhûrî, *Tuhfetu'l-Ahbâbi'l-Hâlidîyye fi Şerhi'l-Kasidetil-Mahmûdiyye* (Temirhanşûra: Matbaatu Muhammed Mirza Mavrayev, 1332/1914), 17, 194.

Durkelî¹⁶ gibi yazarlar, eserlerinde bölge âlimlerine ve siyâsîlerine ait mektupları da not etmişlerdir. Dolayısıyla Kafkasya bölgesinde yazılmış yazma ve taş baskı eserlerin incelenmesi, mektûbât konusunda bizlere bir hayli bilgi verecektir.

1. ŞEYH ŞÂMİL'İN MEKTUPLARI

Bilindiği gibi Şeyh Şâmil kendi nâiblerine ve diğer devletlere gönderdiği mektupları Arapça yazmış ya da yazdırmıştır. Şeyh Şâmil'e gönderilen mektuplar ise genel olarak Arapça olmakla beraber istisnâî durumlar da söz konusudur. Şeyh Şâmil'e gönderilmiş olup elimizde bulunan mektuplardan Hacı İbrahim Bey isimli şahsın 1854/17 Mart tarihinde gönderdiği mektup Türkçe olarak yazılmıştır.¹⁷ Şeyh Şâmil'e Türkçe olarak yazılmış bir diğer mektup ise Zarif Mustafa Paşa'ya aittir. Mektup 1854/11 Mart tarihinde yazılmıştır.¹⁸ Abdurrahmân Gâzikumûhî'nin naklettiğine göre General Baryatinks de Şeyh Şâmil'e Arapça tercümesiyle beraber Rusça bir mektup göndermiştir. Ancak müellif bu mektûbun muhtevasinâ eserinde yer vermemiştir.¹⁹

Mektupları kimin yazdığına gelince kaynaklarda Şeyh Şâmil'in kâtibi olarak ilk öne çıkan şahıs Emirhan Çirkâvîdir. Gâzikumûhî'nin verdiği bilgiye göre Çirkâvî, yirmi yıl boyunca Şeyh Şâmil'in kâtipliğini yapmıştır. Çirkâvî, kâtiplik göreviyle beraber, Şeyh Şâmil'in Osmanlı Devletine elçilik görevini de üstlenmiştir. Elçilik görevini başarıyla tamamlayan Çirkâvî, Osmanlı Devleti yetkilileriyle görüşmüş, silah, para ve benzeri yardımlar alarak gemiyle Karadeniz üzerinden Dağıstan'a yola çıkmıştır. Ancak Gürcistan sahillerine ulaştığı sırada Rus Sahil Güvenlik güçleri tarafından fark edilmiş ve gemiye el konulmuştur. Çirkâvî, Ruslar'ın elinden güçlükle kurtulmayı başarsa da, Osmanlı Devleti'nin gönderdiği yardımı yerine ulaştırmayı başaramamıştır.²⁰

Kaynaklarda Emirhan Çirkâvî dışında kâtiplik yapmış isimler olarak Şeyh Cemâleddîn Gâzikumûhî'nin²¹ oğlu ve Şeyh Şâmil'in damadı Abdurrahmân Gâzikumûhî,

16 Dağıstanın Karabudak rayonunun (şehrinin) Durkel köyünde 1308/1891 senesinde doğmuştur. Aslen Kumuk Türküdüdür. Ebû Süfyân el-Gazânişi (1872/1931), Hâc Ali el-Akûşi (1847/1930) gibi bölgenin meşhur âlimlerinden eğitim aldı. Sovyet döneminde Kafkasya âlimlerinin biyografisi alanında bir eser yazmaya başlamışsa da 1935 yılında vefâtı nedeniyle bitirememiştir. *Nüzhetu'l-Ezhân* isimli bu eser Rusça'ya çevrilmişse de, bu çalışmada orijinal metin kullanıldı. Bk. Nezîr ed-Durkelî, *Nüzhetu'l-Ezhân fî Terâcîmi Ulemâi Dâğıstan (Устада умов в биографиях дагестанских ученых)*, çev. А. Р. Шихсаидов, Альфريد Бустанов, М. Кемпер (Москва: Марджани, 2012).

17 Müellif bu mektubun Şeyh Şâmil'e ait olduğunu iddiâ etse de bu konuda emin olunamadı. Çünkü mektubun içeriğinde Şeyh Şâmil'e gönderildiğine dair hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Mektubun içeriği şudur: 'Asâkir-i Mısıryü'de piyâde birinci gardiyan alayının üçüncü orduda üçüncü Yüzbaşı Çerkez Ali Ağa ve karındaşı Buk Ağa ve karındaşı Hüseyn Ağa ve karındaşı Abdullah Efendi. Senesinde yüz elli sekiz tarihinde'. Bk. Цагарешвили, *Шамиль-ставленник султанской Турции и Английских колонизаторов*, 371.

18 Цагарешвили, *Шамиль-ставленник султанской Турции и Английских колонизаторов*, 372.

19 Abdurrahmân Gâzikumûhî, *Tezkire*, vr. 292^a.

20 Nezîr Durkelî, *Nüzhetu'l-Ezhân*, 95-96.

21 Şeyh Cemâluddîn b. Abdurrahmân el-Gâzikumûhî. Şeyh Muhammed el-Kürî'nin halifesidir. Gazavât'ın manevi liderlerinden ve Şeyh Şâmil'in kayınpederidir. Gazavât'ı ilk başlatan Gâzi Muhammed kendisinden cihâd için fetvâ istediğinde olumsuz cevap verdiğiinden dolayı eleştirilmiş ve korkaklıkla suçlanmıştır. Ancak Şeyh Cemâ-

Muhammed Tâhir el-Karahî, Abdülkerîm b. Tehmashân el-Çirkâvî ve Muhammed Emin'in isimleri geçmektedir.²²

Şeyh Şâmil'in mektuplarını şekil ve yapı bakımından iki kısma ayırabiliriz. Birinci kısım gazavât döneminde yazılan mektuplardır ki bunlar genellikle küçük ebatlı ve sağ alt köşesi kesiktir. İkinci kısım mektuplar ise Şeyh Şâmil'in esirlik döneminde yazdığı mektuplardır. Bu dönemde yazılan mektuplar gazavât döneminde yazılan mektuplardan hem içerik hem de görüntü itibarıyla farklılık arz etmektedir. Gazavât döneminde yazılmış mektupların birçoğunun arka kısmında Şeyh Şâmil'in Dâvut mührü vardır. Şeyh Şâmil bu mührü Rus'lara esir düştüğü zamana kadar kullanmıştır.²³ Ancak bazı mektupların mühürsüz olarak gönderildiği de olmuştur. Bu konuda Abdurrahmân Gâzikumûhî *Tezkire*'de şu açıklamayı yapmaktadır: "Mektubu yolda gören her kesin okuması için mühürsüz olarak (kuryeye) verirdi. İmamın bu yaptığı şaşılacak işti".²⁴

Şeyh Şâmil iyi derecede Arapça bilmesine rağmen kendisi günlük konuşmalarında Arapça'yı kullanmamış, yazdığı mektupları kâtipleri aracılığıyla Arapça'ya tercüme ettirmiştir. Abdurrahmân Gâzikumûhî, Şeyh Şâmil'in Rusya'da esir olduğu zamanlarda bir Rus generalle akıcı bir şekilde Arapça konuştuğunu nakletmektedir. Ayrıca müellif eserinde Şeyh Şâmil'in bazı zor zamanlarında okuduğu Arapça şiirlere de geniş yer ayırmıştır.²⁵

Şeyh Şâmil Arapça eğitimini yakın arkadaşı Gâzi Muhammed'le birlikte Said Harakânî²⁶ ve Laçinilav el-Harikâlî'den²⁷ almıştır. Onun tarikat şeyhi ise Seyyid Cemâleddin Gâzikumûhî ve Şeyh Muhammed el-Yarâğî'dir. O dönem Kafkasya'sında

leddin, Gâzi Muhammed'in bu isteğine olumsuz cevap vermesinin nedenlerini Şeyh Muhammed el-Kûrî'ye yazdığı uzunca mektubunda açıklamaktadır. Bk. (Durkeli, *Nüzhetu'l-Ezhân*, 99-103). Cemâleddin Gâzikumûhî, Şeyh Şâmil'in Rus'lara teslim olmasından sonra önce Temirhanşûra'ya taşınmış, daha sonra İstanbul'a hicret etmiştir. 1283/1866 yılında Üsküdar'da vefât etti. Nakşibendî tarikatının âdabını anlattığı *el-Âdâbu'l-Mardiyye fi't-Târikati'n-Nakşibendiyye* isimli bir eseri vardır. Bk. Cemâleddin el-Gâzikumûhî, *el-Âdâbu'l-Mardiyye fi't-Târikati'n-Nakşibendiyye* (Temirhanşûra: Matbaatu Muhammed Mirza Mavrayev, 1907). Gâzikumûhî'nin diğer eserleri yazma halindedir. Bu yazmalardan *Ecvibetu's-Şeyh Cemâluddin li-Es'ileti'l-Âlimi's-Samedâni Said el-Harakâni* isimli risâle Alibekov Hızrî'nin Mahaçkale'deki özel arşivinde bulunmaktadır. Risâle 11 varaktan oluşmaktadır.

22 Gâzikumûhî, *Hulâsatu't-Tafsîl*, vr. 53^b, *Tezkire*, vr. 86^a; Dam Rba, *Şeyh Şâmil'in 100 Mektubu*, 40.

23 Gâzikumûhî, *Hulâsatu't-Tafsîl*, vr. 35^a.

24 Gâzikumûhî, *Tezkire*, vr. 262^b.

25 Gâzikumûhî, *Hulâsatu't-Tafsîl*, vr. 38^b, 40^b, 80^b.

26 Said el-Harakâni el-Avârî. Kafkasya'nın meşhur âlimlerinden Ebû Bekr el-Aymekî'nin torunudur. Gâzi Muhammed Gimrâvî, Şeyh Şâmil, Yusuf Yahsâvî, Eyyûb Cankûtî ve diğerlerinin hocasıdır. *Tenbihu't-Tâlibân Tadyî'i 'Umrihi'l-Ğâlib* isimli bir eseri vardır. 1250/1834 yılında vefât etmiştir. Said el-Harakâni alkollü içeceklerle olan düşkünlüğü sebebiyle eleştirilmiş, bu yüzden Gâzi Muhammed'in cezalandırmasından korkarak başka bir bölgeye göç etmiştir. Cemâleddin Gâzikumûhî *Ecvibetu's-Şeyh Cemâluddin li-Es'ileti'l-Âlimi's-Samedâni Said el-Harakâni* isimli risâlesini, el-Harakâni'ye uyarı mahiyetinde kaleme almıştır. Bk. Durkeli, *Nüzhetu'l-Ezhân*, 58-60.

27 Durkeli, el-Harikâlî'nin biyografisinden bahsederken sadece Şeyh Şâmil'in hocası olduğuna ve ölümü üzerine yazılan bir mersiyeye yer vermiştir. Doğum tarihi ve vefâtı hakkında bilgi bulunamadı. Bk. Durkeli, *Nüzhetu'l-Ezhân*, 95.

âdet olduğu üzere Şeyh Şâmil eğitim için farklı köylerde bulunmuştur. Bunlardan biri Gâzikumûhî'nin belirttiğine göre Tukita köyüdür.²⁸

Şeyh Şâmil'in iyi derecede Arapça bilgisine sâhip olduğu ile ilgili müellifi bilinmeyen وصل اسمبول حكاية شمويل اذا وصل اسمبول isimli risâlede Şeyh Şâmil, Gunip savaşında kendisini yalnız bırakan silah arkadaşlarına Ebü'l-Hasan Ali b. Gâlib el-Mücâşî el-Kayravânî'nin (ö. 479/1086) şu beytiyle sitemde bulunmaktadır:

واخوانا حسبتهم دروعا كانوا ولكن للاعادي
وخلتهم سهاما صائبات وكانوها ولكن في فؤادي
وقالوا قد صفت منا قلوب لقد صدقوا ولكن عن ودادي.²⁹

O kardeşler ki onları kalkan zannettim, evet öyleydiler ama düşman için.

Onların arkadaşlığı hedefe isabet eden oklardı, evet öyleydiler ama benim gönlüme.

Dediler ki kalbimiz arı oldu, doğru söylediler ama benim sevgimden.³⁰

Nezîr ed-Durkelî *Nüzhetü'l-Ezhân*'da, Şeyh Şâmil'den Arapça başka bir beyit nakletmektedir. Beytin hikâyesine gelince Şeyh Şâmil, nâiblerinin bazılarının yalan haberlerine inanarak kâtibi İdrîs Endirâvî'nin ihânet ettiğini düşünür ve onu öldürmeye karar verir ve Ebü'l-Feth el-Bustî'ye (ö. 400/1010) ait şu beyti mektupla İdrîs Efendî'ye gönderir:

مَنْ يَزْرَع الشَّرَّ يَحْصِدُ فِي عَوَاقِبِهِ نَدَامَةً وَلِخَصْدِ الزَّرْعِ إِبَانُ

Kim kötülük ekerse, sonucunda pişmanlık biçer.

Ekini biçmenin de bir zamanı vardır.³¹

Elimizde bulunan tüm bu bilgilerden hareketle Şeyh Şâmil'in iyi derecede Arap dili eğitimi gördüğünü ve Arap dili ve edebiyatına güçlü bir şekilde vâkıf olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer konu, İmam Şâmil'in Rusya'ya sürgün edildikten sonra gönderdiği mektupların içeriği konusudur. Bu mektupların genel özelliği, başlarken ve biterken 'selâm' ifadelerini içermemesi bunun yerine methiye kabilinden sözlerin kullanılması ve Rus Çarı'nı övücü ifadelerin bulunmasıdır.

28 Gâzikumûhî, *Tezkire*, vr. 84^a.

29 Hayruddin ez-Zirikli, *el-'Alâm* (Beirut: Dâru'l-İlm lil-Melâyin, 2002), 4: 319. Bahsi geçen risâle, Dağıstan'da Abdülkerim b. Muhammed el-Henûhî özel koleksiyonunda bulunan *Kerâmâtu İmâm Şamuyil* risâlesinde ve bir varaktan oluşmaktadır. Aynı beyitleri Abdurrahmân Gâzikumûhî *Hulâsatu't-Tafsîl*'de anlatmaktadır. Bk. Abdurrahmân Gâzikumûhî de *Hulâsatu't-Tafsîl*, vr. 12^b.

30 Muhammed b. Rızk b. Abdinnâsir es-Sülemî el-Mısri el-Medenî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessîrîn fi Garbi İfrikiye* (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 1426/2005), 1: 429.

31 Nezîr ed-Durkelî, *Nüzhetü'l-Ezhân*, 149; Ahmed b. İbrâhim b. Mustafâ el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Edeb fi Edebiyyât ve İnşâ-i Lûğati'l-Arab* (Beirut: Müessesetu'l-Maârif, ts.), 2: 430.

İmam Şâmil, Medine'den Rus Çarı'na gönderdiği mektupta, çocuklarına yaşadıkları sürece Çar'a teşekkür etmede kusur etmemelerini vasiyet ettiğini söylemektedir. Ancak tarihi sürece baktığımız zaman bunun tam tersi bir durumla karşılaşmaktayız. Şöyle ki İmam Şâmil'in büyük oğlu ve nâibi Gâzî Muhammed, Osmanlı ordusu saflarında Ruslara karşı savaşmış, Sultan Abdulhamid tarafından paşa rütbesiye ödüllendirilmiştir.³² Gâzî Muhammed'in Rusya aleyhine yaptıkları bununla da sınırlı kalmamış, 1877 yılında Osmanlı-Rusya savaşı sırasında Kafkasya'ya mektuplar göndererek orada Rusya aleyhine isyan çıkmasına sebep olmuştu.³³ İmam Şâmil'in diğer oğlu Muhammed Şafi ise Rusya'da kalmış, Kazan'a yerleşerek ömrünün sonuna kadar orada yaşamıştır. Muhammed Şafi'nin bu tavrı abisi Gâzî Muhammed tarafından şiddetle kınanmıştır. Gâzî Muhammed kardeşine gönderdiği bir mektupda şöyle demektedir: "Senin kurbanlar kesmiş olduğunu bilseydim, bayramını tebrik ederdim. Ama nerde?! Siz ancak domuz kesersiniz. O ülkede kaldığımız sürece size yakışan da budur. Allahım! Bizi hep beraber kurbanlarımızı Mekke ve Medine'de kesmeyi görmekten mahrûm etme."³⁴

Gâzî Muhammed, İmam Şâmil'in oğlu olmasının yanı sıra, aynı zamanda en yakın silah arkadaşıdır. Hiçbir dönemde İmam Şâmil'in dediğinin aksini yaptığı görülmemiştir. Dolayısıyla bu mektuplarda İmam Şâmil'in siyasi bir dil kullandığı kanaati hâsıl olmaktadır. İmam Şâmil, Ruslara hiç güvenmemiş ve bunu defalarca açık bir şekilde dile getirmiştir.³⁵ Rusların kendisine iltifatının nedeni ise İmam Şâmil'in vasıtasıyla Kafkasya'da tam olarak bitirilememiş cihâdı sona erdirmektir. Bilindiği üzere İmam Şâmil'in Çerkesya nâibi Muhammed Emîn (ö. 1317/1900), İmam Şâmil'in esir alınmasından sonra da mücadelesine devam etmişti. İmam Şâmil, Kaluga'da esir olduğu sırada Rusların ısrarıyla Muhammed Emîn'e mektup yazmış ve cihâda son vermeye çağırmıştır.³⁶ Yine Abdurrahmân Gâzikumûhî, İmam Şâmil'in Kaluga'da vefat eden kızı ve kendisinin eşi olan Nefise'nin naaşını defnetmek için Dağıstan'a geldiğinde halk sokaklara dökülür, gözyaşları akitilir ve ikinci defa cihâda başlamaya karar verirler. Bunu duyan Gâzikumûhî, halkla görüşüp onlara nasihatlar vererek bu niyetlerinden vazgeçirmiştir.³⁷ Bu olaylar bize Rusların İmam Şâmil'e neden iyi davrandıkları hakkında biraz fikir vermektedir.

İmam Şâmil bir devlet adamıydı ve yazdirdığı tüm mektuplarında duygularını değil, devlet aklını ön planda tutmuştur. O sevmediği şahıslara bile durum icâbı olarak iltifat edici sözler kullanmaktan çekinmemiştir. Dolayısıyla İmam Şâmil'in

32 Alper Alp, "Rus Esareti Döneminde ve Sonrasında Şeyh Şamil ve Oğulları", *Genç Bilim Adamları Sempozyumu (4-6 Mayıs 2009)*, Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 2010, 385-386.

33 Hasan Alkadarî, *Dîvânul-Memîn*, 110-112.

34 Гамзаев, Шамил Имамасул Лъималазул Кагътал, 20. Avarca'dan tercümede yardımı için Hac Abdurrahmân Ahmed el-Kinuvî'ye teşekkür ederiz.

35 Gâzikumûhî, *Tezkire*, vr. 298^b.

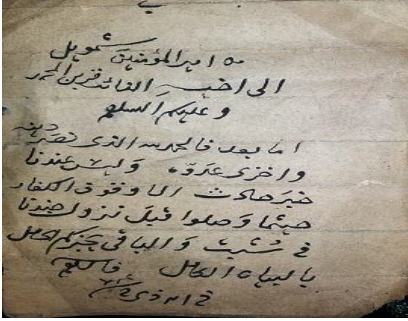
36 Alp, "Şeyh Şamil ve Oğulları", 384.

37 Gâzikumûhî, *Tezkire*, vr. 232^b- 233^b.

mektupları okunurken bu durumun (siyasi kimliğinin) göz önünde bulundurulması gerektiği kanâatindeyiz.

2. ŞEYH ŞÂMİL'İN NAİBLERİNE YAZDIĞI MEKTUPLAR

2.1. Şeyh Şâmil'in Nâib Kurban Muhammed'e Mektubu



من أمير المؤمنين شمويل الي أخيه النائب قرين المحمد. و عليكم السلام

أما بعد، فالحمد لله الذي نصر دينه وأخزي عدوه وليس عندنا خير جاءت الا ووقوف الكفار حيثما وصلوا قبل نزول جندنا تثبتت والباقي يخبركم الحامل بالبيان الكامل. فالسلام.

في 21 ذي الحجة لسنة 1247.

Müminlerin Emîri Şâmil'den kardeşi nâib Kurban Muhammed'e.³⁸ Ve aleyküm selâm.

Mesele şu ki dînine yardım eden, düşmanı rezil eden Allah'a hamdolsun. Kâfirlerin, bizim ordumuzun Şusit'e varmadan önce ulaştıkları yerde durduklarından başka bize ulaşan her hangi bir haber yoktur. Diğer konuları kurye size tafsilatıyla haber verecektir. Selâm. 21 Zilhicce 1247 (22 Mayıs 1832).³⁹

38 Kurban Muhammed, Şeyh Şâmil'in Karata'lı müritlerindedir. İsmi birkaç mektupta geçmektedir. Bk. Dam Rba, *Şeyh Şâmil'in 100 Mektubu*, 84, 102, 293.

39 Mektubun aslı Azerbaycan/Zaqatala Diyarşünaslıq Müzesinde 3KM-KII-5849 numarasıyla kayıtlıdır.

2.2. İmam Şâmil'in Nâib Sâlim'e Mektubu



من أمير المؤمنين شمويل الي أخيه النائب سالم. سلام عليكم
 أما بعد: فقد سألنا وألحنا⁴⁰ أخونا الحامل بشير ان تترك رفقائه الأربعة بلا نقل الي الاطراف ولم يزل بيث
 الشكوى في حقهم
 فأجبنا لهم علي مقتضى سؤاله ونأمر ان لا تأمرهم بالانتقال ونتركهم فارغين في مساكنهم. هذا والسلام.
 3 يوم السبت من شعبان 1248.

Müminlerin emîri Şâmil'den kardeşi nâib Sâlim'e.⁴¹ Selâmun aleyküm.

Mesele şu ki kardeşimiz kurye Beşîr, onun dört arkadaşını başka yerlere nakletmemen için bizden ısrarla ricâda bulundu. Hâlâ da onların hakkı konusunda şikâyetle bulunmaya devam ediyor. Biz de ona isteği mûcibince cevap verdik. Sana onları başka yere nakletmemeni ve onları yurtlarında kendi hallerine bırakmanı emrediyoruz. Ve's-Selâm. 3 Şâban Cumartesi, 1248 (26 Aralık 1832).⁴²

40 İsrar etmek ve sıkıştırmak anlamına gelen الح fiili, Arapça'da في veya علي harfi ceriyle beraber kullanılmaktadır. Dolayısıyla mektupda fiil hatalı kullanılmıştır. Bk. Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Manzûr el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1414/1994), 2: 577.

41 Bu mektup haricinde Nâib Sâlim'in ismi elimizde bulunan başka hiçbir mektupta geçmemektedir.

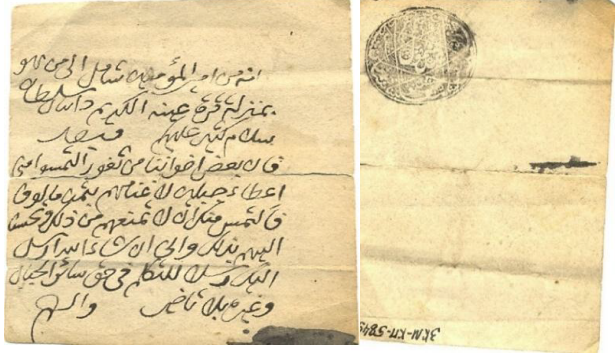
42 Mektubun aslı Azerbaycan/Zaqatala Diyarşünaslıq Müzesinde 3KM-KII-5842 numarasıyla kayıtlıdır.

2.3. Şeyh Şamil'in Danyal Sultan'a Mektubu⁴³

من أمير المؤمنين شامل الي من هو بمنزلة قره عينه الكريم دانيال سلطان. سلام كثير عليكم فبعد,
قال بعض اخواننا من ثغور التمسوا مني اعطاء جبلين لا غنامهم بئمن مألوف.
فألتمس منك ان لا تمنعهم من ذلك وتحسن اليهم بذلك واني ان شاء الله ارسل اليك رسلا للتكلم في حق
سائر الجبال وغيره بلا تأخر. والسلام

Müminlerin emîri Şamil'den, gözünün nuru mesabesinde olan değerli Danyal Sultan'a.

Size çok selâm olsun. Mesele şu ki, Suğur'dan olan bazı kardeşlerimiz koyunları için iki dağı uygun bir fiyata onlara vermemi rica ettiler. Ben de senden onlara mani olmamanı, bu şekilde onlara iyilikte bulunmanı ricâ ediyorum. Ben de inşallah diğer dağları ve başka konuları konuşmak için geciktirmeden sana bir elçi göndereceğim. Ve's-selâm.⁴⁴



43 Şeyh Şamil'in dünürü ve naibi. Günümüzde Azerbaycan'ın kuzeyinde Kah rayonunda bulunan İlisu Sultanlığının sultanı olmuştur. 1830 yılında abisi Musa Bey'in vefatından sonra sultanlığın başına Danyal Sultan geçti. Danyal Sultan, yönetime geldiği ilk yıllarda 200 kişilik grubuyla Rus ordusunun terkinde birçok operasyona katılmış ve madalyalar almıştı. Ancak 1840 yılında Rusya tarafından yapılan yönetim değişimi kanunuyla Danyal Sultan'ın yetkileri kısıtlandı. Buna itiraz eden Danyal Sultan, Rus yetkililerine gönderdiği mektuplardan sonuç alamayınca, ayrıca Ruslar tarafından Şeyh Şamil'e karşı operasyonlara katılmaya mecbur edilince 1844 yılında akrabası olan Şeyh Şamil'in tarafına geçti. Bu tarihten sonra İlisu Sultanlığı, Ruslar tarafından ortadan kaldırıldı. Bu dönemden sonra Danyal Sultan, Şeyh Şamil'in hâkim olduğu bölgeye yerleşti ve Gazavat'a katıldı. 1848 yılında Danyal Sultan, Osmanlı Devletinden sığınma talebinde bulunmuşsa da, bu davetine olumlu yanıt verilmemiştir. Danyal Sultan, Şeyh Şamil'in yenilgisi ve Rusya'ya sürgün edilmesinden sonra, eski rütbeleri ve maaşı iade edilmek şartıyla Ruslara teslim oldu ve Azerbaycan'ın Şeki şehrine yerleşti. Ancak daha sonra Osmanlı'ya hicret ederek İstanbul'da vefat etti. Вк: Елвира Летицова, *Илису́йское Султанство (Историко-Этнографическое Исследование)* (Баку: Ученого Совета Национальной Академии Наук Азербайджана, 2000), 105-113; Айтберов, Хапизов, *Елису и Горный Магал в XII-XIX вв.*, 266-268; Abdurrahmân Gâzîkumûhî, *Tezkire*, vr. 114^b-117^a; M. Halistin Kukul, *Şeyh Şamil ve Çeçenistan* (Ankara; Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2002), 70.

44 Mektubun aslı Azerbaycan/Zaqatala Diyarşınaslıq Müzesinde 3KM-KII-5845 numarasıyla kayıtlıdır.

2.4. Şeyh Şâmil'in Car Halkına Mektubu⁴⁵

من أمير المؤمنين شمويل الي اخوانه كافة مهاجري جار. وعليكم السلام الاسنى
اما بعد: فلما قصدتم السكوت في الأطراف رضينا عنكم بذلك غاية الرضاء. فالله وفقكم لارغام انوف
الأعداء. ومكانكم ببناء القرية في تلكم البقعة. فاسكنوا فيها فارغين. وانا ان شاء الله تعالى نحسنكم بقدر الامكان.
هذا والسلام.

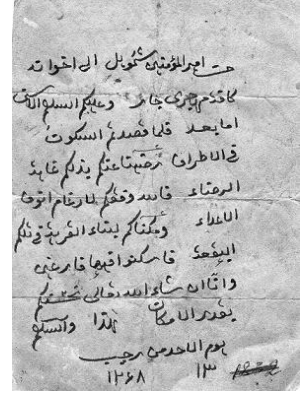
13 يوم الاحد من رجب 1248.

Müminlerin emiri Şâmil'den tüm Câr muhâcirleri kardeşlerine.

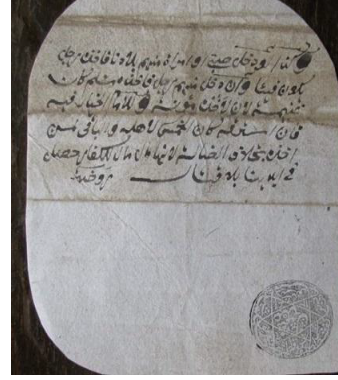
Ve aleyküm selâm.

Mesele şu ki etrafta susmayı istediğinizde biz de sizin bu durumunuzdan oldukça memnûn kaldık. Allah düşmanların burunlarını ezmeye sizleri muvaffak kılsın. Sizi o bölgedeki köye yerleştirdik. Orada rahat bir şekilde oturun. Biz de inşallah imkânımız ölçüsünde size iyilikte bulunacağız. Ve's-Selâm.

13 Receb Pazar 1248 (6 Aralık 1832).⁴⁶



2.5. Şeyh Şâmil'in Nâib Kâdi ve Hacı Murad'a Mektubu



45 Car ve Tala, Car-Balaken olarak da bilinen bölge, Kuzey Batı Azerbaycan'da bulunan beyliklerden biridir. Car, burada bulunan bir köyün ismidir. Bölge günümüzde Zakatala ve Balaken olarak iki ile ayrılmıştır. XVI. Asırlardan itibaren oluşmaya başlayan Car-Balaken Cemaatlığı, kadılarından oluşan bir heyet tarafından şeriat yasalarına göre yönetiliyordu. Cemaatlık, XIX. Asrın başlarında şiddetli savaşlardan sonra Çarlık Rusya'sına iltihak ettirilmiştir. İlişu Sultanlığı ile komşu olan ve askeri ile ekonomik olarak daha güçlü olan Car-Balaken Cemaatlığı, bölgede ortaya çıkan sorunlarda hakem rolünü üstlenmekteydi. Bk. Z. Ə. Cavadova, *Şimal-Qərbi Azərbaycan (Tarixi-Demoqrafik Araşdırma)* (Bakı: Altay Nəşriyyatı, 1999), 12-18.

46 Mektubun aslı Azerbaycan/Zaqatala Diyarşünasıq Müzesinde 3KM-KII-5848 numarasıyla kayıtlıdır. Mektup mühürsüzdür.

من الامام شموي الي اخوانه الاحبة قادي و حج مراد. السلام عليكم والرحمة اما بعد, فانا عازمون علي عقد المجمع الحافل من نوابنا وسائر العلماء الكمل يوم الاحد الخامس عشر من هذا الشهر للمشاورة الأكيدة فيما هو الأصلح لنا في الدنيا والاخرة في درغنا القديمة. فعليكم بالحضور بمقتي وخواص علماتكم المعترية. والله ولي التوفيق والهداية. فالسلام.

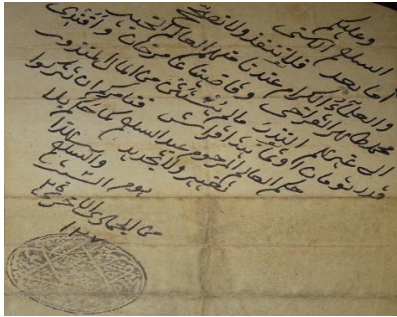
يوم الاربعاء من ربيع الاول لسنة 1264.

İmam Şâmil'den sevgili kardeşleri Kâdî ve Hacı Murad'a.

Üzerinize selâm ve rahmet olsun. Mesele şu ki bizler, bu ayın on beşi pazar günü kadîm Dargomuz'da bizim için dünya ve âhirette neyin en hayırlı olduğunu kesin bir istişâre etmek için nâiblerimiz ve diğer kâmil âlimlerimizle dolu bir toplantı yapmaya kararlıyız. Yapmanız gereken, bir müftü ve âlimleriniz içerisinde değerli, seçkin kimselerle oraya gelmenizdir. Başarı ve hidâyetin sâhibi Allah'tır.

Fe's-Selâm. Çarşamba Rebiu'l-Evvel 1264 (Şubat 1848).⁴⁷

2.6. Şeyh Şâmil'in Hirik Kadısına Cevabı



وعليكم السلام الاسنى

اما بعد فلا ننفذ ولا نصحح والعلماء الكرام عندنا فهم العالم الخبير محمد طاهر القراخي وقاضينا عامر خان وافندي الي غيرهم النذر ما لم يثنتن من المال المنذور قدر تومان او ثمانية اقراش.⁴⁸ ونأمركم ان تتركوا حكم العالم المرحوم عبد السلام كما حكم بلا تغيير ولا تجديد.

هذا والسلام.

يوم السبت 25 من جمادي الاخرى 127.⁴⁹

Sizin de üzerinize değerli selâm olsun.

Mesele şu ki (nezr hakkındaki hükmü) uygulamıyor ve doğru bulmuyoruz. Bizim yanımızda bulunan değerli âlimler, tecrübeli âlim Muhammed Tâhir el-Karahî, kadımız Âmirhan,⁵⁰ Efendi⁵¹ ve diğerleri de bunu doğru bulmuyorlar. Nezredilen maldan bir tümen veya sekiz kuruş hâric tutulmadıkça geçersizdir. (Bu yüzden) size merhûm âlim Abdüsselâm'ın hükmettiği gibi hükmüne hiçbir değişiklik ve yenilik yapmadan kabul etmenizi emrediyoruz.

47 Mektubun orijinalinde yazım tarihi ربيع şeklinde kısaltmalı olarak yazılmıştır. Mektubun aslı Dağıstan/Hunzah şehrinin Batlaïç köyünde Şahşaeв özel arşivinde bulunmaktadır. Hacı Murad'a gönderilmiş mektuplar hakkında yapılmış en son çalışma için Bk. Алибекова П.М., "Письма на имя наиба Хаджимурада из библиотеки Шахшаевых (с. Батлаич Хунзахского р-на РД)", *Вестнике Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН* 57 (Махачкала: 2015), 137–141.

48 Kuruş kelimesinin fasih Arapçadaki çoğulu قروش şeklindedir. قروش şeklinde bir çoğulu kaynaklarda bulunamadı. Bk. Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-ârus min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Ali Şîri (Küveyt: Matbaatu'l-Hidâye, 1424/2003), 17: 330.

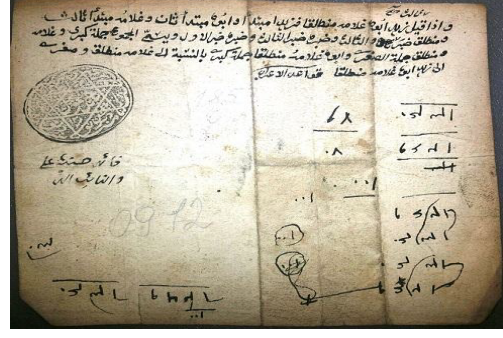
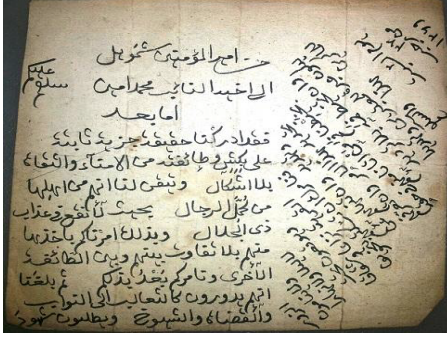
49 Mektupta düşünülen tarihin son rakamı gözükmemektedir. Bu yüzden 1270'li yıllar olduğu tahmin ediliyor.

50 Muhtemelen kastedilen Âmirhân Çirkâvîdir.

51 Mektupta 'Efendi' olarak bahsedilen kişi hakkında bilgi bulunamadı.

Ve's-Selâm. 25 Cumâde'l-Uhrâ cumartesi, 127(?).⁵²

2.7. Şeyh Şâmil'in Nâib Muhammed Emîn'e Mektubu



من أمير المؤمنين شوميل الي أخيه النائب محمد أمين. سلام عليكم

اما بعد: فقد أدرنا حقيقة جزية ثابتة علي بكش وطائفته من الأمان والتقات بلا اشكال. وتيقن لنا أنهم من أهلها من كمل الرجال. بحيث لا ننع في عذاب ذي الجلال. وبذلك أمرناكم بأخذها منهم بلا تفاوت بينهم وبين الطائفة الأخرى ونأمركم بعد بذلك. ثم بلغنا أنهم يدورون كالثعالب الي النواب والقضاة والشيوخ ويطلبون شهود الزور ولا ينامون لا ليلا ولا نهارا ويوقعون تحت القرية نزاعا وشقاقا. فنأمرك ان تسكتهم بتخويف وتهديد وان تنهاهم عن تجديد هذا الأمر وان تعرفهم بخبطنا فم من أتانا منهم في حقه وان تخيط فمه بلا ترديد ليكون عبرة للمعتبرين وتهديدا للماكرين. هذا والسلام.

27 يوم السبت من رجب 1269.

Müminlerin emîri Şâmil'den kardeşi nâib Muhammed Emîn'e.⁵³ Selâmun aleyküm.

Bikiş ve tâifesine konulan sâbit cizyenin hakikatini sâdik ve güvenilir kişiler vasıtasıyla şüphe kalmayacak şekilde anladık. Bize kesin olarak belli oldu ki onlar onun ehli ve insanların kâmillilerindedir. Böylece biz de Zül'-Celâl'in azâbına dâçar olmayalım. Bu şekilde onlarla diğer gruplar arasında fark gözetmeksizin onu (cizye) onlardan almanı sana emrettik. Bundan sonra da sana bunu emrediyoruz. Sonra bize ulaştığına göre onlar tilkiler gibi nâibleri, kadıları ve şeyhleri dolaşarak yalancı şahitler arıyorlar. Ne gece ne de gündüz uyuyorlar. Köyün aşağısında tartışma ve ayrılık çıkıyorlar.

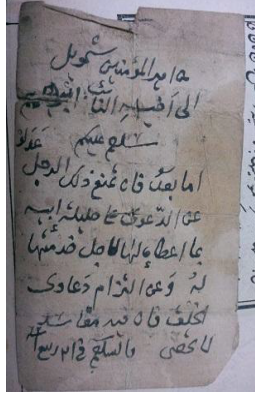
Sana onları korkutarak ve tehdit ederek susturmanı, bu işi yeniden yapmalarını yasaklamayı ve onlara, o konuda bize gelenlerin ağzına nasıl çarptığımızı bildirmeni, tereddüt etmeden onun ağzına çarpmayı emrediyoruz ki ibret alanlar için ibret, tuzak kuranlar için ise tehdit olsun. Ve's-Selâm. 25 Recep Cumartesi, 1269 (6 Mayıs 1853).⁵⁴

52 Mektubun aslı Dağıstan/Gimri'de Hac Abdurrahmân Ahmed el-Kinuvî özel arşivinde bulunmaktadır.

53 Aslen Hunzah bölgesinden olan Muhammed Emîn, Karata, Gidal ve Arader bölgelerinde Şeyh Şâmil'in naipliğini yapmıştır. Bk. Dam Rba, *Şeyh Şâmil'in 100 Mektubu*, 305.

54 Mektubun aslı Azerbaycan/Zaqatala Diyarşünaslıq Müzesinde 3KM-KII-5846 numarasıyla kayıtlıdır.

2.8. Şeyh Şâmil'in Nâib İbrahim'e Mektubu



من أمير المؤمنين شمويل الي
اخيه النائب ابراهيم.
سلام عليكم.

اما بعد، فأن تمنع ذلك الرجل
عدلو عن الدعوى علي حليلة ابيه بما
اعطاه لها لأجل خدمتها له وعن التزام
دعوى الخلق فان فيه مفاسد لا تحصي.
والسلام. في 21 ربيع الاخر.

Müminlerin emiri Şâmil'den kardeşi nâib İbrahim'e.

Selâmun aleyküm.

Mesele şu ki, Adalav denilen şu adamı, babasının kendisine ettiği hizmetinden dolayı eşine verdikleri sebebiyle davacı olmasına engel olasın. Halkın dâvâlarını yerine getirsin. Çünkü bunda sayılamayacak kadar çok zarar vardır.

Ve's-selâm. 21 Rebîu'l-Âhir.⁵⁵

3. ŞEYH ŞAMİL'İN RUS KOMUTANLARINA YAZDIĞI MEKTUPLAR

3.1. Şeyh Şâmil'in General Baryatinsk'e Mektubu

سلام علي من اتبع الهدى.

اما بعد، فان خليتيم سبيلي الي مكة مع من احب فالصلح بيننا والا فلا.

السيف مسلول واليد مبلول.

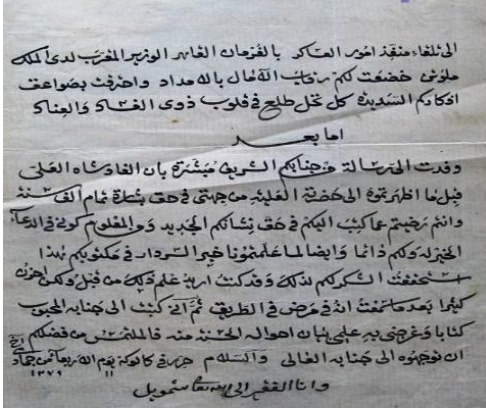
Hidâyete tâbî olanlara selâm olsun.

Mesele şu ki sevdiğilerimle birlikte Mekke'ye gitmeme izin verirsiniz aramızda sulh olur. Yoksa olmaz. Kılıç çekilmiş, el ıslaktır.⁵⁶

⁵⁵ Mektubun aslı Dağıstan/Gimri'de Hac Abdurrahmân Ahmed el-Kinuvî el-Avârî özel arşivinde bulunmaktadır.

⁵⁶ Mektup, Şeyh Şamil'in Gazavât döneminde yazdığı sonuncu mektup olma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla yazılma tarihi 1256/1859'dur. Mektubun kâtibi ve nakledeni Abdurrahmân Gâzikumûhî'dir. Yine Gâzikumûhî'nin bildirdiğine göre, Şeyh Şamil Rus'lardan kaçarken hazinesini geride bırakmış, mühürü de geride bırakılan bu hazine içerisinde kalmıştı. Bu yüzden yukarıda nakledilen mektup, General Baryatinsk'e mühürsüz olarak gönderilmiştir. Bk. Abdurrahmân Gâzikumûhî, *Tezkire*, vr. 294^a; *Hulâsatu't-Tafsîl*, vr. 35^a.

3.2. Şeyh Şâmil'in Molyutin'e Mektubu



الي تلقاء منقذ امور العساكر بالفزعان الغامر الوزير المغرب لدنيا ملكة الملعب لدى الملك ملونين خضعت لكم رقاب الآمال بالامداد واحترقت بصواعق افكاركم السديدة كل تحل طلع في قلوب ذوي الفساد والعبث

اما بعد وفدت الي رسالة من جنابكم الشريف مبشرة بان الفادشاه العلي قبل ما أظهرتموه الي حضرته العلية من جهتي في حق بشارة تمام الف سنة وانتم رضيتم عما كتب اليكم في حق نشانكم الجديد. ومن المعلوم كوني في الدعاء الخير له ولكم دائما. وايضا لما علمتمونا خبر السردار في مكتوبكم هذا استحققت الشكر لكم لذلك. وقد كنت اريد علم ذلك من قبل ولكن احزن كثيرا بعد ما سمعت أنه في مرض في الطريق ثم اني كتبت الي جنابه المحبوب كتابا و غرضي به علمي بيان احواله الحسنة منه. فالتمس من فضلكم أن توجهوه الي جنابه العالي. والسلام.

حرر في كالوكة 11 يوم الاربعاء من جمادي الاخرة 1279.

وانا الفقير الي الله تعالي شمویل

Askerlerin işlerini kâhir fermân ile gerçekleştiren, Pâdişâh katında tanınan Molotîne.⁵⁷ Ümitler boyunlarını uzatarak size boyun eğmiş, keskin fikrinizin şimşekleri, inat ve fesat ehlinin kalplerindeki tüm süsleri yakmıştır.

Mesele şu ki tarafımdan bin senenin tamamlanmasına bağlı arz olunan müjde konusunda kendisine gösterdiğiniz şeyin Yüce Pâdişah tarafından kabul edildiğini müjdeleyen mektûbunuz, kıymetli tarafınızdan bana ulaştı. Yeni nişanınız konusunda size yazılan da sizi memnûn etmiştir. Benim, sizin ve onun için her zaman hayır duâ ettiğim mâlumdur. Aynı şekilde mektûbunuzda serdâr'ın haberini bize bildirdiğiniz için size teşekkür etmeyi kendimize borç bildik. Ben bunu daha önceden bilmek istiyordum. Ancak onun yolda hastalandığını duyduktan sonra çok kederlendim. Sonra onun sevgili tarafına bir mektup yazarak güzel haberlerini öğrenmek istediğimi bildirdim. Sizden (bu mektûbu) onun yüce tarafına iletmenizi ricâ ediyorum. Ve's-selâm. 1279, 11 Cumâde'l-Âhire Çarşamba günü Kaluga'da yazıldı (4 Aralık 1862). Ben, Allah'a muhtaç Şâmil.⁵⁸

57 Tam ismi Dmitriy Alekseyeviç Milyutin'dir. 1816 senesinde Moskovâda doğmuştur. 1833 yılında askeri üniversiteyi tamamlamış, Kafkasya ve Karadeniz kıyılarında ve Orta Asya'da askeri operasyonlara katılmıştır. 1840 yılından itibaren Şeyh Şâmil'e karşı operasyonlara katılmıştır. 1861-1881 yılları arasında Çarlık Rusya'sının Savaş Bakanlığını yapmıştır. 1898 yılında Mareşal rütbesine yükselen Milyutin, 1912 yılında ölmüştür, bk. http://encyclopedia.mil.ru/encyclopedia/history_department/more.htm?id=11343152@SD_Employee, erişim 13 Eylül 2017.

58 Mektubun aslı Dağıstan/Mahaçkala Tarih, Arkeoloji ve Etnografya Merkezinde Ф.12.п64 numarası ile korunmaktadır.

3.3. Şeyh Şâmil'in Baron Rozen'e Mektubu⁵⁹

من العبد الفقير الي الله تعالى شمويل الي العالي بالجاه والرفيع بالمكان صاحب العساكر الكثيرة والماليك الوافرة والي ولاية داغستان السردار الأعظم بارون روضين
اما بعد

فاستمع لما اتلو عليك من الحوادث والوقائع الواقعة فينا. فبينما انا داخلا في الخلوة مشتغلا لخدمة خالقي قصد علي أهل النفاق ومكروني⁶⁰ مكرا وخرجوا علي جنود كثيرة وأحاطوا حولي أياما عديدة. وسألتهم بالله ان يتركوني علي حالي في الخلوة فلم يسمعوا قولي ولم يزالوا يمحرون لي يوما فيوما. ولم يبق عندي من أصحابي الا نحو عشرين رجلا. فهربت منهم خذلهم الله تعالى الي الكهف وتركت وطني ثم خرجت الي قرية عشلطة فخرجوا خلفي فنصحت لهم وسألتهم ولم يقبلوا نصيحتي ومسألتي. فعرضت أحوالهم لثائبك غنارال كُلكِنُول فأمرهم بتركي علي حالي ونهيه عن فعالهم ومكورهم. فلم ينظروا الي قوله فشمرت ذبولي وجمعت جنودي وعلتهم باذن الله تعالى ما فعلتهم ونفذت فيهم الأحكام الالهية.

واما المهادنة والمصالحة معك فاريدها بلا شك ولم ازل اطلبها الي الان ولم اتعرض بسوء ولا مكر لنوابكم و قلاعكم الا بعد ان قصدوا الاستيلاء علينا وتحركوا الينا للقتال والأسر.

فان وقعت المصالحة بيني و بينك يقع ايضا بينك وبين كل من يتبع أمري من الجيوش الاسلامية ولا اريد معك الا المصالحة ما كنتم تدعوننا في بلادنا بلا تعرض لنا بما نكرهه.

والسلام علي من اتبع الهدى.

Allah'ın fakir kulu Şâmil'den şânı yüce, makâmı yüksek, çok askerler ve geniş memleketler sâhibi, Dağistan diyârının vâlisi büyük Serdar Baron Rozen'e.⁶¹

Mesele şu ki bizde vukû bulan olay ve hâdiselerden sana anlatacaklarımı iyi dinle. Ben halvette Yararıcı'ma hizmet ile meşgul iken nifâk ehli benim yanıma geldi ve bana hile yaptılar. Çok askerle çıkarak gelip benim etrafımı günlerce kuşattılar. Onlardan beni Allah için halvette kendi halime bırakmalarını istedim. Ama sözümü dinlemediler ve her gün bana hile yapmaya devam ettiler. Etrafımda arkadaşlarımdan yalnızca yirmi kişi kaldı. Onlardan (Allah onları rezil etsin) mağaraya kaçtım ve vatanımı terk ettim. Sonra Aşilta köyüne çıktım. Onlar da benim peşimden oraya çıktılar. Onlara nasihat ettim ve (beni kendi halime bırakmalarını) istedim. Ancak nasihatımı ve sıkıntımı dinlemediler. Onların bu durumunu nâibin olan General Kulkinol'a arz ettim. O da onlara beni kendi hâlime bırakmalarını emretti, yaptıklarını ve tuzaklarını yasakladı. Ancak onun da sözünü dinlemediler. Bunun üzerine ben de

59 Mektubun orijinal metni Abdurrahmân Gâzikumûhî'nin *Tezkire* isimli eserinde geçtiği için buraya fotosu konulmamıştır. Bk. Abdurrahmân Gâzikumûhî, *Tezkire*, vr. 12^b-14^a.

60 Arapçada مكر fiili ب harfi ceri ile birlikte kullanılmaktadır. Bk. Zebidi, *Tâcu'l-arûs*, 14: 147; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni er-Râzi, *Mu'cemu mekâyisi'l-lûğa*, thk. Abdusselâm Muhammed b. Hârûn (Beyrut: Dârul-Fikr, 1399/1979), 5: 345.

61 Aleksey Aleksandroviç Rozen, 1812 senesinde Estlyandsk bölgesinde doğmuştur. 1829 yılında Rus ordusunda göreve başlayan Rozen, 1836 yılında Kafkasya'ya gönderilmiştir. Prens Baryatinsk komutasında Kafkasya'da Şeyh Şâmil'e ve Çeçenlere karşı birçok operasyona katılmış, çok sayıda Çeçen köyünü yok etmiştir. Bu faaliyetleri Çar tarafından çok sayıda madalya ile ödüllendirilen Baron Rozen, 1867 senesinde Petersburg'da ölmüştür. Bk. https://ru.wikisource.org/wiki/ПБС/ВТ/Розен,_Алексе́й_Алекса́ндрович, erişim 14 Eylül 2017.

kollarımı sıvadım, askerlerimi topladım, Allah Teâlâ'nın izniyle onlara yaptıklarımı yaptım ve onlar hakkında ilâhî hükümleri tatbik ettim.

Sizinle ateşkes ve anlaşmaya gelince, ben onu şüphesiz istiyor ve hâlâ da talep ediyorum. Ben sizin nâiblerinizden ve kalelerinizden, bizi işgâl etmeye kalkışıp, bizimle savaş yapmak ve bizleri esir etmek için hareket etmeden öncesine kadar bir kötülük ve hile görmedim.

Şayet seninle benim aramda bir anlaşma olursa bu seninle benim emrime itâat eden İslâm orduları arasında anlaşma olmuş demektir. Ve ben ülkemizde bizi davet ettiğin konuda -hoşlanmadığımız şeylerle karşılaşmamak şartıyla- seninle anlaşmak istiyorum.

Hidâyete tâbî olanlara selâm olsun.

3.4. Şeyh Şâmil'in General Molyutin'e Mektubu



الي أكرم الوزراء وأفخم
الأمناء الوزير الحرب ملوتين. لا زال
فخامة شأنه ناشرة وسحاب طالعة
ماطرة أمين.

فالمعرض والجميل
اني لأسير فراشي منذ ما وصلت الي
بلدة⁶² الطيبة المدينة المنورة بترداف
الأمراض المتعددة حتي غلبت الظنون
جانب الرحلة والانتقال من دار الدنيا
الي دار القرار. وإذا كان الأمر كذلك
اسأل من شأنكم الكريم وكرمكم الحميم
ان لا تقطع أنظار رافتكم العلية ومرحمتكم السنية عن أهلي وأولادي بعد وفاتي كما فعلتم لي احسانا عظيما بحيث
لا ينسي ما دام الدوران والأزمان.

وسمعت أنكم انتم مع الاحترام لولدي غازي محمد لزيارتي وشكرت لكم شكرا بليغا واوصيت لأهلي
وأولادي بان لا ينسوا احسانكم المقبول وان لا يقصروا في ايفاء شكركم المرغوب ما داموا في⁶³ وجه الأرض.

واسأل من جاهكم الواسع ان تسألوا من امبيراطور الأعظم الذي توافرت عندي أطفاه الجلييلة ان وقع لي
أمر الارتحال الي دار الآخرة والاستقرار ان يجمع بين أهلي وأولادي لنلا تقبون أهلي كالأغنام التي بقبت بلا راع
في البادية. ونشكره علي نعمائه الظاهرة وأطفاه الباهرة.

فان احسنتم تبليغ رضائي واشعار شكري الي امبيراطور الأعظم المحسن الي دائما فذا منكم غاية الخير
والاحسان.

3 ذي القعدة لسنة 1287.

شمويل المريض الهرم⁶⁴.

62 Sifat tamlaması olduğu için بلدة kelimesinin başında marife takısı olması gerekir.

63 Arapçada وجه الأرض kalıbı علي harfî ceri ile birlikte kullanılmaktadır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3: 304, 4: 39; Zebidi, *Tâcu'l-arûs*, 2: 160, 3: 52.

64 <http://www.gazavat.ru/history3.php?rub=18&art=714>, erişim 19 Eylül 2017.

Bakanların en değerlisi, güvenilir insanların en şereflişi, Savaş Bakanı Molotîne. Şanının yüceliği yaygın, bulutları parlak ve yağmurlu olsun. Amin.

Kıymetli tarafınıza arz ederim ki, mübârek şehir Medîne-i Münevver'e ulaştığımdan beri peş peşe gelen çeşitli hastalıklardan dolayı yatağın esiri olmuş durumdayım. Öyle ki bu dünyâ yurdundan ebedî yurda taşınma düşüncesi gâlip geldi. Eğer durum böyle olursa, benim ölümünden sonra o yüce şefkatinizi ve değerli merhametinizi ailem ve çocuklarımla üzerinden, dünya durdukça unutulmayacak olan bana yaptığınız iyilikleri, onlardan da esirgememenizi rica ediyorum.

Duydum ki oğlum Gâzî Muhammed'e beni ziyâret etmesi için saygıyla izin vermişsiniz. Bundan dolayı size çok çok teşekkür ettim. Aileme ve evlatlarıma bu makbûl iyiliğinizi unutmamalarını ve yaşadıkları müddetçe size karşı teşekkürlerini ifâ etmede kusur etmemelerini vasiyet ettim.

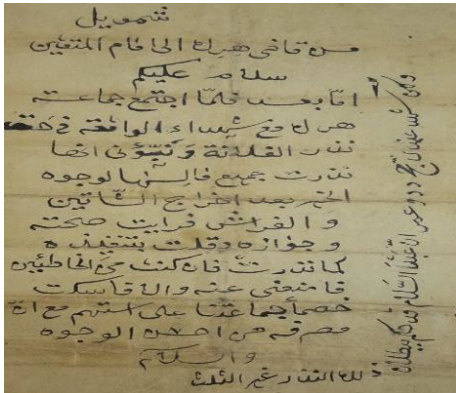
Sizin geniş nâmınızdan, bana karşı değerli lütufları bol olan yüce İmparator'dan, benim âhirete ve ebedî kalınacak yurda irtihâl etmem durumunda, çölde çobansız koyunlar gibi kalmamaları için eşlerimi ve çocuklarımla bir araya getirmesini istemenizi rica ediyorum. Ona (Çar'a) açık nimetleri ve değerli lütufları için teşekkür ediyoruz.

Memnûniyetimi ve teşekkürümün bildirgesi (olan bu mektubu), bana her zaman iyilikte bulunan yüce İmparator'a iletme iyiliğinde bulunursanız, bu sizden iyilik ve hayrın zirvesi olur.

3 Zilkade 1287 (27 Ocak 1871). Hasta ve ihtiyar Şâmil.

4. ŞEYH ŞAMİL'E GÖNDERİLEN MEKTUPLAR

4.1. Hirik Kadısının Şeyh Şâmil'e Mektubu



من قاضي هريك الي امام المتقين شمويل. سلام
عليكم

اما بعد فلما اجتمع جماعة هريك مع شهداء
الواقعة في حق نذر الفلانة ونبؤني⁶⁵ انها نذرت جميع
مالها لوجوه الخير بعد اخراج الشائتين والفراش ورأيت
صحته وجوازه وقلت بتنقيده كما نذرت. فان كنت من
الخاطئين فامنعني عنه والا فاسكت خصماء جماعتنا
علي استهم مع ان مصرفه من احسن الوجوه. والسلام
ولكن شهد عندي حج ددو عمر ان عبد السلام
حكم ببطلان ذلك النذر غير الثالث .

Hirik kadısından Allah'tan sakınanların İmâmı Şâmil'e. Selâmun aleyküm.

Mesele şu ki Hirik cemâati falanca kadının nezri hakkındaki olayın şâhitleriyle toplanıp, o kadının iki koyun ve yatak hâriç tüm malını hayır niyetine nezrettiğini bana haber verince, bunun sahih ve câiz olduğunu düşündüm ve nezrettiği şekilde uygulanmasını söyledim. Şayet ben bu konuda hata edenlerdensem bana bu konuda engel ol. Aksi taktirde (hatalı değilsem), (nezrin) harcandığı yöntemin en iyi yöntem olmasına rağmen cemaatimizden hasım olanları arkaları üstüne oturtarak sustur. Ve's-Selâm.

Ama Hac Dadu Ömer benim yanımda Abdüsselâm'ın üçte biri hâriç bu nezrin bâtıl olduğuna hükmettiğine şâhitlik etti.⁶⁶

4.2. Şeyh Cemâleddîn Gâzikumûhî'nin Şeyh Şâmil'e Mektubu.

من الشيخ الهرم سيد جمال الدين الي ولده الأعز الأكرم شمويل فالي باقي العيال

السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته. وبعد.

فمذ ما سمعنا حالكم وشأنكم حمدت الله تعالى علي ذلك كثيرا واحمدوا انتم واشكروا له علي ما انعم عليكم بالنعم العظام وادعوا للبادشاه بالخير. فقد سمعنا عظم رحمته واحسانه اليكم بالنعم الكثير مع كونكم من المسنين اليه. كيف يكون صنعه للمحسنين. ولا شك ان دأب الكرام لكريم واحسانهم لعميم. فيجب عليكم وعلينا الشكر علي نعمته والدعاء له بالخير كل وقت بازدياد جاهه. لان من لا يشكر الخلق لا يشكر الخالق. وشكر المنعم واجب كما لا يخفي عليكم.

والسلام. في 1278 في تمير خان شوره.

İhtiyar Şeyh Seyyid Cemâleddîn'den, değerli ve şerefli oğlu Şâmil'e ve diğer aile fertlerine.

Selâmun aleyküm ve rahmetullahi ve berakâtuhu.

Mesele şu ki sizin hâlinizi ve durumunuzu duyduktan sonra, bunun için Allah'a çokça hamd ettim. Siz de bu büyük nimetleri için Allah'a çokça hamd ve şükredin. Padişaha hayırla duâ edin. Ona kötülük edenlerden olduğunuz halde Padişahın bol hediyelerle size olan büyük ihsan ve ikramını duyduk. Hal böyleyken onun iyilere davranışı nasıl olur? Şüphe yok ki cömert insanların âdeti cömertlik, ikrâmları da geniş olur. Bu yüzden bize ve size gereken onun nimetlerine teşekkür ve şânının yüceliği için her vakit hayırla duâ etmektir. Çünkü halka teşekkür etmeyen, Hâlîka da şükretmez. Sizin de bildiğiniz gibi ihsân sâhibine duâ etmek vâciptir. Ve's-selâm. 1278 Temirhanşûrâ.⁶⁷

66 Mektubun aslı Dağıstan/Gimri'de Hac Abdurrahmân Ahmed el-Kinuvî el-Avârî özel arşivinde bulunmaktadır.

67 Mektup, Şeyh Şâmil ve aile fertleri Kaluga'da sürgündeyken gönderilmiştir. Bk. Abdurrahmân Gâzikumûhî, *Hulâsatu't-Tafsîl*, vr. 120^b-121^a. Kafkasya'da Nakşibendî tarikatının yayılmasında önemli bir rolü bulunan Cemâleddîn Gâzikumûhî, aynı zamanda Şeyh Şâmil'in kayınpederi ve danışmanıdır. Şeyh Cemâleddîn Gâzikumûhî, bu mektubu gördüğü üzere Rusların Kafkasya'daki merkezlerinden biri olan Temirhanşûrâ'da yazmıştır. Ayrıca Şeyh Şâmil'in gönderdiği ve kendisine gelen mektupların Ruslar tarafından sansürlendiği bilinmektedir. Mektubu doğru anlamak için bu nedenleri göz önünde bulundurmamak gerektiği kanaatindeyiz. Bk. Alp, "Şeyh Şâmil ve Oğulları", 384.

SONUÇ

Arapça, bünyesinde çok sayıda millet ve buna bağlı olarak da dili barındıran Kafkasya coğrafyasında uzun süre ortak bir dil olarak kullanılmıştır. Arapça ilmî çalışmalar, halk ve yöneticiler arasındaki yazışmalardan komşu devletler ile yapılan görüşmelere varıncaya kadar hemen her alanda yaygın olarak kullanılmıştır.

Şeyh Şâmil iyi derecede Arapça bilmesine rağmen kendisi günlük konuşmalarında Arapça'yı kullanmamış, yazdırdığı mektupları kâtipleri aracılığıyla Arapça'ya tercüme ettirmiştir. Abdurrahmân Gâzikumûhî, Şeyh Şâmil'in Rusya'da esir olduğu zamanlarda bir Rus generalle akıcı bir şekilde Arapça konuştuğunu nakletmektedir. Ayrıca müellif eserinde Şeyh Şâmil'in bazı zor zamanlarında okuduğu Arapça şiirlere de geniş yer ayırmıştır.

Makalede, XIX. yüzyıl Kafkasya'nın en önemli sîmâlarından biri olan Şeyh Şâmil'in mektuplarına ve kendisine gönderilen toplamda on dört mektup tespit edilmiştir. Üç başlık altında incelenilen mektupların birinci kısmı, Şeyh Şâmil'in nâiblerine ve bir kadiya verdiği cevap hakkındadır. Bu bölümde toplam sekiz mektuba yer verilmiştir. İkinci bölümde Şeyh Şâmil'in, Çarlık Rusya'sının Kafkasya'ya komutan olarak atadığı generallerle yaptığı yazışmalardan bahsedilmiş ve bu bölümde dört mektup tercümesiyle birlikte verilmiştir. Son bölümde ise farklı nedenlerden dolayı Şeyh Şâmil'e gönderilmiş iki mektup tespit edilmiştir.

İmam Şâmil, Medine'den Rus Çarı'na gönderdiği mektupta, çocuklarına yaşadıkları sürece Çar'a teşekkür etmede kusur etmemelerini vasiyet ettiğini söylemektedir. Ancak tarihi sürece baktığımız zaman bunun tam tersi bir durumla karşılaşmaktayız. Şöyle ki İmam Şâmil'in büyük oğlu ve nâibi Gâzî Muhammed, Osmanlı ordusu saflarında Ruslara karşı savaşmış, Sultan Abdulhamid tarafından paşa rütbesiye ödüllendirilmiştir.⁶⁸ Gâzî Muhammed'in Rusya aleyhine yaptıkları bununla da sınırlı kalmamış, 1877 yılında Osmanlı-Rusya savaşı sırasında Kafkasya'ya mektuplar göndererek orada Rusya aleyhine isyan çıkmasına sebep olmuştu.

İmam Şâmil bir devlet adamıydı ve yazdırdığı tüm mektuplarında duygularını değil, devlet aklını ön planda tutmuştur. O sevmediği şahıslara bile durum îcâbı olarak iltifat edici sözler kullanmaktan çekinmemiştir. Dolayısıyla İmam Şâmil'in mektupları okunurken bu durumun (siyasi kimliğinin) göz önünde bulundurulması gerektiği kanâatindeyiz.

Bu mektuplar hakkında yapılan çalışmaları zorlaştıran birkaç husus bulunmaktadır. Bunlar yer isimleri, şahıs isimleri ve mektupların farklı bölgelerde bulunmasıdır. Mektuplar Arapça yazıldığı için, bu yer ve şahıs isimleri farklı şekillerde yazılmıştır. Ancak mektuplarda geçen yer isimleri gerek Çarlık Rusya'sı, gerekse Sovyet Rusya'sı

68 Alp, "Şeyh Şâmil ve Oğulları", 385-386.

döneminde değişime uğramıştır. Aynı şekilde şahıs isimlerinin yazılışı da Rusça ile ciddi oranda farklılık göstermektedir. Örneğin mektuplarda Molotin şeklinde bahsedilen generalin isminin Rusçadaki yazılışı Molyutin şeklindedir. Yine Hirik olarak bahsedilen köy ismi günümüzde bulunmamaktadır. Makalede bu ve benzeri şahıs ve yer isimlerindeki farklılıklar, imkan nisbetinde gösterilmeye çalışılmıştır.

Tarihimizde önemli bir yeri olan Şeyh Şâmil'in sayısı üç yüzü aşkın olan mektuplarının araştırılmasının, Gazavât tarihinin birinci kaynaktan öğrenilmesinde müstesna bir rolü vardır. Şu ana kadar tahmini olarak yüz ellisi yayımlanmış bu mektupların geri kalan kısmı hâlâ ulaşılmayı beklemektedir. Makalemiz, bu boşluğu doldurmak için mütevazî bir katkı olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

Aktı Sobrannie Kavkazskoy Arheografiçeskoj Komissiey. Haz. A. P. Berje. Tiflis: Tip. Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskogo, 1866.

Alibekov, Hızri. *Özel Arşiv.*

Alibekova, P. M. "Pisma Na İmya Naiba Hadjimurada İz Biblioteki Şahşaevih (c. Batlaiç Hunzahskogo r-na RD)". *Vestnike İstituta İstorii, Arheologii İ Etnografii DNTS RAN* 57 (Mahaçkala: 2015).

Alkadârî, Hasan. *Âsâr-ı Dağıstan.* Bakı: Evvelimci Şürekâsı Matbaası, 1312/1903.

Alkadârî, Hasan. *Cirâbu'l-Memnûn.* Temirhanşûra: Matbaatu Muhammed Mirza Mavrayev, 1912.

Alkadârî, Hasan. *Dîvânu'l-Memnûn.* Temirhanşûra: Matbaatu Muhammed Mirza Mavrayev, 1913.

Alp, Alper. "Rus Esareti Döneminde ve Sonrasında Şeyh Şamil ve Oğulları". *Genç Bilim Adamları Sempozyumu (4-6 Mayıs 2009)*. 379-388. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Aytberov, T. M - Hapizov Ş. M. *Elisu i Gornıy Magal v XII-XIX vv.* Mahaçkala: DNTS RAN, 2011.

Azerbaycan/Zaqatala Diyarşunaslıq Müzesi. 3KM-KII-5842.

Azerbaycan/Zaqatala Diyarşunaslıq Müzesi. 3KM-KII-5845.

Azerbaycan/Zaqatala Diyarşunaslıq Müzesi. 3KM-KII-5846.

Azerbaycan/Zaqatala Diyarşunaslıq Müzesi. 3KM-KII-5848.

Azerbaycan/Zaqatala Diyarşünaslıq Müzesi. 3KM-KP-5849.

Butbay, Mustafa. *Kafkasya Hatıraları*. Haz. Ahmet Cevdet Canbulat. Ankara: TTK Yayınları, 1990.

Dağistanî, Burhânuddîn. “Min Resâili’ş-Şeyh Şâmil”. *Mecelletu’r-Risâle* 758 (Kâhire 1948): 19-21.

Durkelî, Nezîr. *Nüzhetu’l-Ezhân fî Terâcimi Ulemâi Dağistan*. Trc. A. P. Шихсаидов - Альфريد Бустанов - М. Кемпер. Москва: Mardjani Publishing House, 2012.

Gammer, Moshe. “The Imam and the Lord: An Unpublished Letter From Shamil to the British Ambassador In Constantinople”. *Israel Oriental Studies* 13 (Leiden: Netherlands, 1993): 101-104.

Gamzaev, M. A. *Şamil İmamasul Limalazul Kağtal*. Mahaçkala: Tarih, 2017.

Gazikumuha, Abdurahman. *Kniga Vospominaniy Sayida Abdurahmana, Sına Ustada Şeyha Tarikata Djamaluddina al-Huseyni O Delah Jiteley Dagestana İ Çeçni. Soçineno İ Napisano V Tiflise V 1285 g. h. Perevod S Arabskogo*. M. S. Saidova, Redaktsiya Perevoda, Podgotovka Faksimilnogo İzdaniya, Kommentarii, Ukazateli A. R. Şihsaidova İ H. A. Omarova, Mahaçkala: Dagestanskoe Knijnnoe İzdatelstvo, 1997.

Gâzikumûhî, Abdurrahmân. *Tezkiratu Abdurrahmân b. Ustaz Şeyhu’t-Tarîka Cemâluddîn el-Hüseynî fî Beyâni Ahvâli Ahâlî Dağistan ve Çeçen*. Tiflis: 1285/1868.

Gâzikumûhî, Cemâleddîn. *Ecvibetu’ş-Şeyh Cemâluddîn li-Es’ileti’l-Âlimi’s-Samedânî Saîd el-Harakânî* [Yazma eser]. Tiflis 1287.

Gâzikumûhî, Cemâleddîn. *el-Âdâbu’l-Mardiyye fi’t-Târîkati’n-Nakşibendiyye*. Temirhanşûra: Matbaatu Muhammed Mirza Mavrayev, 1907.

Hac Abdurrahmân Ahmed el-Kinuvî el-Avârî. *Özel Arşiv*.

Hâşimî, Ahmed b. İbrâhim b. Mustafâ. *Cevâhiru’l-edeb fî edebiyât ve inşâ-i lûğati’l-Arab*. Beyrut: Müessesetu’l-Maârif, ts.

Henûhî, Abdulkerîm b. Muhammed. *Özel Koleksiyon*.

http://encyclopedia.mil.ru/encyclopedia/history_department/more.htm?id=11343152@S_D_Employee Erişim 13 Eylül 2017.

<http://islamdag.ru/istoriya/31055> Erişim 19 Ekim 2017.

<http://www.gazavat.ru/history3.php?rub=18&art=714> Erişim 19 Eylül 2017.

https://ru.wikisource.org/wiki/РБС/ВТ/Розен,_Алексей_Александрович Erişim 14 Eylül 2017.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni. *Mu'cemu mekâyisi'l-lûğa*. Thk. Abdusselâm Muhammed b. Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994.

Kançaveli, N. G. *Padenie Dagestana İ Çeçni Vsledstvie Podstrekatelstva Osmanov V 1294*. Tbilisi: Mravaltavi. İstoriko-Filologičeskie İssledovaniya, 1975.

Karahi, Muhammed Tahir. *Hronika Muhammeda Tahira al-Karahi o Dagestanskih Voynah V Period Şamilya*. Ed. Barabanov, A. M, Perevodçik: Kraçkovskiy, İgnatij Yuleviç, Avtor Predisloviya, Kraçkovskiy, İgnatij Yuleviç. Leningrad: Tipo-Litografiya İzd-va AN SSSR, 1941.

Karahî, Muhammed Tâhir. *Şeyh Şamilin Gazavâtı*. Çev. Tahir el-Mevlevî. İstanbul: Matbaa-i Âmidî, 1333/1915.

Kukul, M. Halistin. *Şeyh Şamil ve Çeçenistan*, Ankara: TTK Yayınları, 2002.

Letifova, Elvira. *İlisuyskoe Sultanstvo (İstoriko-Etnografiçeskoe İssledovanie)*. Baku: Uçenogo Soveta Natsionalnoy Akademii Nauk Azerbaydjana, 2000.

Muhammed b. Rızk b. Abdinnâsır es-Sülemî el-Mısırî el-Medenî. *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn fi Garbi İfrikiye*. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 1426/2005.

Niyazov, Ahmed. *Özel Arşiv*.

Rba, Dam. *Şeyh Şâmil'in 100 Mektubu*. Trc. Fikret Efe. İstanbul: Şule Yayınları, 2002.

Sbornik, Svedeniy Kavkazskih Gortsah. *Nizam Şamilya (Material Dlya İstorii Dagestana)*. Tiflis: 1870.

Şeyh Şâmil. *Şeyh Şâmil'in Molyutin'e Mektubu*. F.12.p64. Dağıstan Tarih, Arkeoloji ve Etnografya Merkezi Mahaçkala.

Tagirovoy, N. A. Sayyid Abdurahman, Sın Djamaluddina al-Huseyni al-Gazikumuki ad-Dagistani. *Kratkoe İzlojenie Podrobnogo Opisaniya Del İmama Şamilya*: Kaluga, 1281 g. h. *Hulasat at-Tafsıl an Ahval al-İmam Şamuyıl*. Per. S. Arab. Vved. Komment, Ukaz, Moskva: Vostoçnaya Literatura RAN, 2002.

Tahir, Məhəmməd. *Şeyh Şamil*. Trc. əlisa Nicat. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1992.

Tsagareşvili, Ş. V. *Şamil - Stavlennik Sultanskoy Turtsii İ Angliyskih Kolonizatorov*. Tbilisi: Gosizdat Gruzinskoy SSR, Sektor Politiceskoy Literaturi, 1953.

Uludağ, Süleyman. “Müridizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 50-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Zahûrî, Hâc Osman Efendi. *Tuhfetu'l-Ahbâbi'l-Hâlidîyye fi Şerhi'l-Kasîdeti'l-Mahmûdiyye*. Temirhanşûra: Matbaatu Muhammed Mirza Mavrayev, 1332/1914.

Zebidî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Ali Şîrî. Kuveyt: Matbaatu'l-Hidâye, 1424/2003.

Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

RUSÇA KAYNAKLAR⁶⁹

Айтберов, Т. М. - Хапизов Ш. М. *Елису и Горный Магал в XII-XIX вв*. Махачкала: ДНЦ РАН, 2011.

Акты Собранные Кавказской Археографической Комиссией. Наз. А.П. Берже. Tiflis: Тип. Главного Управления Наместника Кавказского, 1866.

Алибекова, П.М. “Письма на имя наиба Хаджимурада из библиотеки Шахшаевых (с. Батлаич Хунзахского р-на РД)”, *Вестнике Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН* 57 (Махачкала: 2015).

Газикумуха, Абдурахман. *Книга воспоминаний сайида Абдурахмана, сына устада шейха тариката Джамалуддина ал-Хусейни о делах жителей Дагестана и Чечни. Сочинено и написано в Тифлисе в 1285г.х*. Перевод с арабского. М.-С. Саидова, Редакция перевода, подготовка факсимильного издания, комментарии, указатели А.Р. Шихсаидова и Х.А. Омарова, Махачкала: Дагестанское Книжное Издательство 1997.

Гамзаев, М. А. *Шамил Имамасул Лъималазул Кагътал*. Маһащкале: Тарих, 2017.

Канчавели, Н.Г. *Падение Дагестана и Чечни вследствие подстрекательства османов в 1294 г*. Тбилиси: Мравалтави, Историко-филологические исследования, 1975.

Карахи, Мухаммед Тахир. *Хроника Мухаммеда Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля*. Редакторы. Барбанов, А.М., Переводчик: Крачковский, Игнатий Юльевич, Автор предисловия, Крачковский, Игнатий Юльевич. Ленинград: Типо-литография Изд-ва АН СССР, 1941.

69 Rusça kaynakların Latincesine ayrıca Kaynakçada yer verilmiştir.

Летифова, Елвира. *Илисуйское Султанство (Историко-Этнографическое Исследование)*. Баку: Ученого Совета Национальной Академии Наук Азербайджана, 2000.

Сборник Сведений Кавказских Горцах. *Низамъ Шамиля (Материал для истории Дагестана)*. Tiflis 1870.

Тагировой, Н.А. Сайид Абдурахман, сын Джамалуддина ал-Хусайни ал-Газигумуки ад-Дагистани. *Краткое изложение подробного описания дел имама Шамиля*: Калуга, 1281г.х. *Хуласат ат-тафсил 'ан ахвал ал-имам Шамуил*. Пер.с араб. введ, коммент, указ. Москва: Восточная литература РАН, 2002.

Цагарешвили, Ш. В. *Шамиль-ставленник султанской Турции и Английских колонизаторов*. Тбилиси: Госиздат Грузинской ССР, Сектор Политической Литературы, 1953.

İbn Sînâ Metafiziğinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi

A Philosophy of Mind Evaluation on Soul-Body Dualism in Avicenna's Metaphysics

Mehtap DOĞAN

Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi,
Felsefe Bölümü.

Research Assistant, Yıldırım Beyazıt University, Humanities and Social Sciences,
Philosophy.

mdogan@ybu.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-7209-1082

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Ekim / October 2017

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Mart / March 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: [10.29288/ilted.346247](https://doi.org/10.29288/ilted.346247)

Atıf / Citation: Doğan, Mehtap. "İbn Sînâ Metafiziğinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi / A Philosophy of Mind Evaluation on Soul-Body Dualism in Avicenna's Metaphysics". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 49 (Haziran / June 2018/1): 161-184.

doi: [10.29288/ilted.346247](https://doi.org/10.29288/ilted.346247)

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

İlk Çağ'dan beri filozofların temel problemlerinden olan nefsin varlığı, mahiyeti, ölümsüzlüğü ve bedenle ilişkisi konuları, İbn Sinâ metafiziğinin de ontoloji ve epistemoloji arasında köprü görevi gören önemli tartışmalarındandır. İbn Sinâ'nın nefis anlayışı hem Platon hem de Aristoteles felsefeleriyle benzerlikler taşısa da birçok yönüyle ikisini de aşan konumdadır. Ruh-beden problemi denildiğinde akla gelen ilk isim olan Descartes'tan çok önce, İbn Sinâ'nın da nefis-beden problematiğini sistematik bir yaklaşımla göz önüne serdiği şayandır. Bu amaçla, bu çalışma öncelikli olarak İbn Sinâ'nın nefis teorisini nefsin tanımı, özü, işlevi ve önemi bağlamında değerlendirmeye alacak, daha sonra bu teorinin izlerini modern zihin felsefesi tartışmalarında arayacaktır. Özellikle, İbn Sinâ ve Descartes felsefeleri nefis-beden ilişkisi hususunda karşılaştırılacak, güçlü ve zayıf yönleri tespit edilmeye çalışılacaktır. İbn Sinâ'nın uçan adam istiaresi ile ortaya koyduğu nefsin bedenden ayrı bir töz olduğu fikri ile Descartes'in ruh-beden düalizminin örtüşükleri ve ayrıştıkları meselelerden yola çıkarak, İbn Sinâ'nın nefis teorisi modern zihin felsefesi içinde konumlandırılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *İslâm Felsefesi, Zihin Felsefesi, Nefis Teorisi, İbn Sinâ, Descartes, Ruh-beden ilişkisi problemi.*

Abstract

Soul has been a huge problem in history of philosophy within the context of its description, existence, immortality and its relationship with body since the ancient times. Avicenna's theory on soul could be evaluated as a bridge between his epistemological and ontological ideas. Although his theory has similar characteristics with Plato's and Aristoteles' philosophical arguments on soul, Avicenna offers a significant schema on soul that really exceeds both Plato and Aristoteles. Avicenna proposed a systematical analysis of mind-body problem decades before Descartes, who has been known as the constructor of mind-body problem. Therefore, it should be taken into an account that Avicenna although lived in Middle-ages, made a significant contribution to both psychology and philosophy of mind indirectly. The aim of this essay is firstly to evaluate Avicenna's soul theory concerning the description of soul, the nature of soul, types of soul and the functions of soul and then to search for its effects on modern philosophy of mind. Especially it is easy to realize that there is an explicit similarity between Descartes and Avicenna's ideas on soul. On the issue of mind-body problem, Descartes claims that mind could exist without the existence of body. Mind is a separate and distinct substance; however, there is a mutual relationship between mind and body through pineal gland. Similar with Descartes, Avicenna also claims that soul can exist without body because it is a distinct substance. He constructs a ground for this idea by using his popular thought experiment "flyman". In this essay, it is tried to be indicated that Avicenna's theory of soul has important reflections both on Descartes and modern philosophy of mind.

Keywords: *Islamic Philosophy, Philosophy of Mind, Avicenna, Descartes, Soul, Mind-Body Problem.*

Extended Summary

The status of soul has been a disputable issue in the history of philosophy within the context of its description, existence, immortality and its relationship with body since the ancient times. Plato's soul-body dualism differs from substance dualism with its claim of eternity of soul and Aristotle's ambiguous ideas on immortality of soul prevents categorizing his ideas under the name of substance dualism. The theory of self (soul), which has an important place within the

philosophical ideas of Avicenna, has a more clear and distinct structure if it is compared to Plato's and Aristotle's ideas. Avicenna's theory is not compatible with Platonic point of view concerning the eternity of soul. Avicenna's description and classifying method of soul correspond to Aristotle's claims to a large extent.

The relation of soul and body has been evolved into mind-body relationship in modern philosophy since Descartes' formulation of mind and body as distinct substances. Avicenna proposed a systematical analysis of mind-body problem decades before Descartes, who has been known as the constructor of mind-body problem. Therefore, it should be taken into an account that Avicenna, although lived in Middle-ages, made a significant contribution to both psychology and philosophy of mind indirectly. Evaluating Avicenna's theory of soul -accepting soul and body as distinct substance, explaining vitality of body by biological and chemical processes, expounding all types of soul in conjunction with body except rational soul, supporting the idea of immortality of soul - as a systematical philosophy of mind are important in the context of revealing similarities between Avicenna's and Descartes' philosophical approaches. In Avicenna's theory, soul exists with body, but it is not physical, it is a distinct substance. The reflection of Avicenna's ideas of soul as a distinct substance and person as a union of soul and body on Descartes philosophy - seeing people as a combination of mind and body that are distinct substances - should not be overlooked.

The aim of this article is firstly to evaluate Avicenna's soul theory concerning the description of soul, the nature of soul, types of soul and the functions of soul and then to search for its effects on modern philosophy of mind. It is especially easy to realize that there is an explicit similarity between Descartes and Avicenna's ideas on soul. On the issue of mind-body problem, Descartes claims that mind could exist without the existence of body. Mind is a separate and distinct substance; however, there is a mutual relationship between mind and body through pineal gland. Similar with Descartes, Avicenna also claims that soul can exist without body because it is a distinct substance. He constructs a ground for this idea by using his popular thought experiment "flyman". In this essay, it is tried to be indicated that Avicenna's theory of soul has important reflections both on Descartes and modern philosophy of mind.

Substance dualism proposes the idea that mind – which is immaterial and having experiences, thought, sensations, affections and perceptions - and body - which is physical and arising from neurological, chemical and biological processes - are distinct but they have mutually interact with each other. In that manner, it is not inaccurate to claim that Avicenna's theory of soul could be accepted as one of the initial approaches of substance dualism in modern philosophy.

It could be claimed that flyman thought experiment proposed by Avicenna as a proof of the existence of soul has similarities with phenomenological approach in philosophy of mind in terms of its method. Phenomonological approach advocates the idea that when all the mental and physical contents are bracketed or suspended, there should be only "self", "I" or "consciousness". Self that is constructed by subjective experiences could be known just by introspection via ignoring all physical features of body. Similarly, flyman thought experiment proposes an adult whose all physical features are suspended, as well. In this apprehension, flyman has a self consciousness and he is aware of his own existence clearly. Therefore, phenemonological approach and flyman metaphor corresponds to each other methodologically. In addition, the results they reach are similar in terms of the idea that people have self consciousness over and above their all physical characteristics.

In this article, although it is claimed that the soul theory of Avicenna could be an attempt for philosophy of mind by its similarities specifically with substance dualism, Descartes and phenomenology, it is possible to construct its relation with philosophy of mind on other several accounts. Substance dualism has lost its authority by the rise of neurobiology, brain monitoring systems, and cognitive science. However, when it is taken into account that the working procedure and physical causes of subjective phenomenal experiences are not still wholly known, substance dualism should not totally be rejected. Hence, Avicenna's ideas should be seen as valuable in terms of its way of describing and classifying soul.

GİRİŞ

Platon ve Aristoteles felsefelerinin temel tartışmalarını oluşturan nefsin varlığı, nefsin mahiyeti, nefs-beden ilişkisi, nefsin ölümsüzlüğü meseleleri, İbn Sînâ felsefesinde de hem epistemoloji için bir çatı oluşturmakla hem de epistemoloji vasıtasıyla ontolojik temellendirmeleri güçlendirmekle merkezî bir konumda bulunmaktadır. Platon'un *Phaidon* ve *Timaios* diyalogları, Aristoteles'in de *De Anima* adlı eseri, nefs teorilerinde İslâm filozoflarının başlıca dayanak noktalarıdır. Ayrıca nefs Kur'an'da da konu edilen ve metafizik yoruma açık bırakılan bir husus olduğundan, filozoflar bu meseleyi din ile felsefenin ortak konuları arasında kabul etmişlerdir.¹ Nefs, bedenle birlikte var olması bakımından tabii, ayrı bir varlık olması bakımından da metafizik ilimlere konu olmuştur. Nefs problemi, genel olarak psikoloji bahsi altında sınıflandırılmakta ve İbn Sînâ'nın psikoloji alanında ortaya koyduğu eserler *Aşkın Mahiyeti Üzerine*, *Hüznün Mahiyeti*, *Konuşan Nefsin Bilgisi Hakkında*, *Nefs Üzerine*, *Ölüm Kaygısından Kurtuluş*, *Ruh Kasidesi*, *Ruh Üzerine* ve *Rüya Yorumları* olarak sıralanmaktadır.² İbn Sînâ, psikolojisini Aristotelesçi anlayışla tabiat felsefesi içerisinde incelemektedir; ancak, onun nefs teorisini ne Aristotelesçi ne Platoncu olarak adlandırmak doğru olmayacaktır. İbn Sînâ'nın nefs teorisi her iki filozoftan da önemli etkiler taşısa da açık bir şekilde ikisini de aşan bir konumdadır.

Bu çalışmanın amacı, İbn Sînâ'nın nefs teorisini, nefsin varlığı, tanımı, mahiyeti ve işlevleri bağlamında incelerken, modern zihin felsefesinde bu teorinin izlerinin bulunup, bulunamayacağını tartışmaktır.³ Nefs-beden ilişkisi problemi İlk Çağ'dan beri hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan filozofların zihnini meşgul etmektedir. İbn Sînâ'ya göre insan cismanî bir cevher olan beden ve cismanî olmayan bir cevher olan nefsin birleşmesiyle meydana gelmiştir. Bu birleşimden meydana gelen insan, ay-altı âlemdaki varlıkların en üstünüdür ve bu üstünlüğünün kaynağı onun akıl gücüdür. Ruh-beden ilişkisi probleminin mimarı olarak görülen Descartes ile birlikte konu zihin felsefesinin sınırları içerisine taşınarak müstakil bir tartışma alanı haline gelmiştir. Ancak bu çalışmanın iddiası, bu problemin Descartes'tan yüzyıllar önce, İbn Sînâ tarafından da farkında olunarak sistematik bir şekilde irdelendiğidir. Bu iddia doğrultusunda yapılacak olan, İbn Sînâ'nın nefs teorisinin geniş bir çerçevesini sunduktan sonra, bu teorinin zihin felsefesi içerisinde konumlandırılabilceği yeri belirlemek olacaktır.

1 Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 153.

2 Hüseyin Gazi Topdemir, "İbn Sînâ'nın Yaşamı ve Yapıtları", *İbn Sînâ-Doğunun Sönmeyen Yıldızı*, ed. Hüseyin Gazi Topdemir (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 22.

3 Bu konuda yapılmış benzer bir çalışma için bk. Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâda Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004): 59-83.

1. PLATON VE ARİSTOTELES'TEN FARKLILIKLARIYLA İBN SİNÂ'NIN NEFS TEORİSİ

Platon'a göre ruh, bedenden önce vardır ve bedenden sonra da var olacaktır. Ruhun, bedenle birleşmesi onun idealar âleminde yeryüzüne inmesidir. Platon'un ruh anlayışı ayrıca ruhun ölümsüzlüğünün bir sonucu olarak ruh göçünü, bir başka deyişle ruhun, başka bir bedende tekrar var olmasını mümkün kılmaktadır. İbn Sînâ'ya göre ise; insanî nefis, içinde olduğu bedenle birlikte var olmuştur ve bu bakış açısında, bazı İsmailî düşünürlerin de kabul ettiği bir görüş olan ruhların farklı bedenlerde tekrar var olması söz konusu değildir.⁴ Ruha ezeli bir varlık atfeden Platon'un aksine İbn Sînâ, nefsin bedenle birleşmeden önce varoluşunu kabul etmemektedir. Nefsin varlığa gelişi konusunda Platon'dan ayrılan İbn Sînâ, nefsin ölümsüzlüğü konusunda Platonik bir yaklaşım benimsemekte ve nefsin, içinde bulunduğu bedenin ölümünden sonra da var olmaya devam edeceğini savunmaktadır.

Aristoteles'e göre ise ruh "bilkuvve hayata sahip olan bir cismin, yani organlaşmış bir cismin ilk yetkinliğidir."⁵ Canlıyı, cansızdan ayıran başlıca sebeptir. Ruhun bedenle olan ilişkisi, formun maddeyle olan ilişkisi gibidir. Beden madde, ruh da formdur. Ruh organizmayı canlı yapmakla, ona, aynı zamanda şekil de kazandırmış olur. Aristoteles, insanî nefsi, bitkisel ve hayvansal nefslere ayrıcalıklı görmemektedir, insana ait nefis de diğer canlı türlerinde olduğu gibi yalnızca beden formudur. Buna bağlı olarak; Aristoteles, insanî nefsin ölümsüzlüğü konusunda da açık bir görüş belirtmemiştir. Nefsin tanım ve türleri konusunda Aristoteles ile birebir örtüşen fikirler sunan İbn Sînâ, aklî nefis hakkındaki görüşleri ve nübüvvet teorisi ile kurduğu bağlantı ile Aristotelesçi bakış açısından uzaklaşmaktadır.

İbn Sînâ felsefesinin önemli özelliklerinden bir tanesi kavramları son derece özenli bir şekilde tahlil ederek ve ayrımlar yaparak tanımlar oluşturması, bu tanımları da kanıtlarında sistematik bir yapı içerisinde sunmasıdır.⁶ Nefs teorisini de önemli kavramlar üzerinden yaptığı tanımlarla kurgulayan İbn Sînâ, Platon ve Aristoteles'in ruh anlayışlarından, ruh ve nefis arasında yaptığı ayırmadan kaynaklı olarak da farklılaşmaktadır. Ruh ve nefis kelimeleri, İbn Sînâ'nın psikolojisinde işlevsel ve dolayısıyla anlamsal olarak farklı kavramlara tekâbül etmektedir. İbn Sînâ'ya göre, ruh latif bir cisimdir ve karışımların latifinden ve buhariyetinden meydana gelmiştir. Bunu *Edviye-i Kalbiye* risalesindeki şu ifadelerden hareketle söyleyebiliriz: "Cenabı Hak ruhu ahlatın latifinden ve buhariyetinden, cesedi ise ahlatın kesifinden ve arziyetinden ya-

4 Robert Wisnovsky, "Avicenna and Avicennian Tradition", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (UK: Cambridge University Press, 2005), 96.

5 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011), 69.

6 Hasan Hüseyin Bircan, "İbn Sînâ'nın İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi", *Muhafazakâr Düşünce* 45/46 (2015): 16.

ratmıştır.⁷ Kalbin iki boşluğundan solda olanı ruhun oluşumunu sağlar. Aynı risalenin başındaki şu ifade ruhun kaynağının kalp olduğunu bize açıkça göstermektedir: “Cenabı hak kalbin iki tecvifinden sol tecvifini ruhun vücuda gelmesi için maden (yani menşe) yaratmış ve kuvayi nefsanıyeyi cesedin azasına götürmek için ruhu ona binek kılmıştır.”⁸ İbn Sînâ benzer şekilde *eş-Şifâ*'da da “Nefs, kalp ile canlıya hayat verir.”⁹ cümlesi ile ruhun meydana geldiği ve bedenle ilk ilişkide bulunduğu yeri kalp olarak belirler. Buradan hareketle denilebilir ki; İbn Sînâ'nın psikolojisinde ruh bedensel bir yapı arz etmekte ve nefsin taşıyıcısı olarak görülmektedir. Ruhun ilk işlevi de bu anlamda nefsin güçlerini bedene ulaştırmaktır. Ruhun ikinci işlevi ise; organların nefsin güçlerini kabul etmek için hazır hale gelmelerini sağlamaktır zira beden, karışımların yoğunlaşmasından meydana gelmiştir ve bu yoğunlaşma karışımların her organda farklı seviyede ve bir ahenk içerisinde birleşmeleri anlamına gelmektedir.¹⁰ Organlar, nefsin kendileri ile ilgili olan gücünü ancak bu birleşim sayesinde kabul edebilir.

Bedenin nefsin güçlerini hangi aşamada kabul edeceği ise İbn Sînâ tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alınan diğer bir husustur. Mizaç teorisi olarak da adlandırılan bu görüşe göre, maddesel cismin nefsin güçlerini kabul etmesi için unsurların belirli oranlarda birleşmeleri ve dengeli bir mizacı oluşturmaları gerekmektedir. *el-Kanûn fi't-tıbb* eseri ve *Edviye-i Kalbiye* risalesinde konu edilen mizaç, “unsurların zıt özelliklerinin karşılıklı etkilenmesinden ortaya çıkan bir keyfiyet, bu keyfiyet ise zıt özellikler arasındaki dengelilik”¹¹ olarak tanımlanmaktadır. Mümkün dengenin gerçekleştiği en üst seviye, insan bedeninin mizacıdır. Birleşimin orantısız farklılığı, organların yapısal farklılığını ve çeşitliliğini doğurmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, mümkün dengenin sağlanması sonucunda organlar, nefsin kendileriyle ilgili güçlerini gerçekleştirebilme yeteneğini kazanmakta ve nefsi kabul etmeye uygun hale gelmektedirler.

2. NEFSİN VARLIĞI

Diğer Meşşâî filozoflar gibi, İbn Sînâ da bir şeyin mahiyetini incelemeyi önce onun varlığını ispatlama konusunda uğraş vermiştir. Bu hususta, nefsin neliği ve mahiyeti üzerine konuşmadan evvel nefsin varlığını ispatlamak üzerine sunduğu deliller İbn Sînâ'nın nefis teorisinin ilk adımlarıdır. İbn Sînâ nefsin varlığını iddia ederken, çevreden başlayan ve insan bedenine ulaşan gözleme dayalı bir yöntem izlemektedir. Öyle ki, nefis tanımını da bu yöntem üzerine kurgulamaktadır:

7 İbn Sînâ, “Edviye-i Kalbiye”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, trc. Rifat Bilge (Ankara: TTK Yayınları, 2009), 4; İbn Sînâ, “İbni Sînâ'dan Tercemeler”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, trc. Rifat Bilge (Ankara: TTK Yayınları, 2009), 600.

8 İbn Sînâ, “İbni Sînâ'dan Tercemeler”, 600.

9 İbn Sînâ, “en-Nefs”, *eş-Şifâ, et-Tabi'iyât*, 2. nşr. G. C. Anawati, Said Zâyid (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmeli'l-Kitâb, 1975), 223, akt. Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, 8.

10 Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi* (Bursa: Arasta Yayınları, 2000), 8.

11 Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, 9.

Duyumlayan, iradeyle hareket eden, beslenen, büyüyen ve benzerlerini doğuran cisimler görüyoruz. Bu durum, onların cisim olmalarından değil, onların kendi özünde bulunan, cisimden farklı ilkelerdendir. Fiillerin kendisinden çıktığı şeye, iradeye dayalı birtakım fiillerin kendisinden kaynaklandığı ilkeye nefis diyoruz.¹²

İbn Sînâ'nın farklı çalışmalarında nefsin varlığı hakkında zikrettiği görüş ve delillerin hemen hepsi, nefsin bedenden ayrı bir varlık olduğu görüşüne dayanmaktadır. İbn Sînâ, nefsin cismanî bir varlık olmadığı ve bedenden ayrı bir varoluşa sahip olduğuna dair fikirlerini açık bir şekilde şöyle dile getirmektedir:

Eğer bu cisim, sadece bedenin bütününden ibaret olsaydı, ondan bir şey eksilince varlığımızın var olan bir şey olarak bilincinde olamazdık. Fakat bu böyle değildir. El, ayak ve organlarımdan herhangi birinin varlığını bilmesem dahi “ben” yine “ben” olurum. Bilakis bunların bana tabii olduğunu düşünüyorum. Ve kesinlikle biliyorum ki; bu organlar ihtiyaç durumlarında kullandığım aletlerdir. Eğer bu durumlar olmasaydı, o aletlere ihtiyaç duymazdım.¹³

Buradan hareketle diyebiliriz ki; nefis kendini yetkinleştirecek bir araca ihtiyaç duyduğu için bedenle birliktedir. Nefs-beden birlikteliğindeki tüm eylemlerde etkin olan nefsin kendisidir. Bu anlamda insanın özü olarak adlandırılabilen nefis, bedenden farklı ve ayrıdır.

İbn Sînâ'nın nefsin varlığı ve bedenden farklı bir varoluşa sahip olması hususunda sunduğu en önemli delili şüphesiz *Uçan Adam* örneğidir. Bu istiare içimizden birinin erişkin yaşta yaratıldığını, dış âlemden hiçbir şey görmediğini, bedeninin dış etkilere karşı tamamen izole edildiğini, boşlukta harekette olduğunu varsaymamızı söyler.

Bu varsayımına göre, bu şekilde yaratılan insanın organları birbirine dokunmayacak; başka bir deyişle, hiçbir duyum almayacaktır. Sonuç olarak, böyle bir adam kendisinin var olduğunu kabul edecek; fakat organlarının ve duysal ruhunun varlığını bilemeyecektir. Öyle ki üç boyutu olmayan bir varlığı bile tasarlayacaktır. Bu sırada, onun kendisinin herhangi bir elini gördüğünü varsayarsak, onun kendisine ait olduğunu ve bu gördüğünün kendi doğasına ait olduğunu düşünmeyecektir. Bu sebeple, bu adam kendi kendisini organlarını bilmeksizin, doğrudan doğruya bilebilir. Ruhunun bedeninden farklı olduğunu görür.¹⁴

İbn Sînâ'nın uçan adam düşünce deneyiyle ulaşmak istediği sonuç ruhu kavramak ve onun varlığını bilmek için bedene ihtiyaç bulunmadığıdır.¹⁵ Bu istiarede, insanın havada asılı düşünülmesinin nedeni ise, tıpkı bir kimsenin giydiği elbiseye alışıarak

12 İbn Sînâ, “Nefs”, 181.

13 İbn Sînâ, “Nefs”, 13, 225; akt. Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, 12.

14 Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Tarihi İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 123.

15 İbn Sînâ, “en-Nefs”, 13, akt. Durusoy, “İbn Sînâ”, 326.

onu vücudunun bir parçası zannetmesi gibi, bedeninin de sadece bir alışkanlığın yanıtıcı sonucu olarak insanın kendi benliğinden ayrı düşünülemedesidir.¹⁶ Oysaki uçan adam metaforu bedeninden tamamen soyutlanmış bir nefsin kendini bilebileceği iddiasını taşımaktadır.

İbn Sînâ'nın insanî nefsin, bedenden bağımsız bir cevher olduğuna dair kanıtları, büyük ölçüde akli idrak ile duyusal idrak arasındaki farklılıklara dayanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre akli idrak ancak cisimsel olmayan nefste gerçekleşir zira duyusal idrak güçleri nesnenin formunu maddeden soyutlayamazlar çünkü onlar cisimsel bir organla idrak ederler.¹⁷ Akli idrak gücünün farkı ise nesnenin suret ya da formunu maddesinden her yönüyle soyutlayabilme gücünden kaynaklanır ve bu da akli idrak gücüne sahip nefsin cisimsel bir yapı arz etmediğini göstermektedir. Zira nefsin idrak gücü, cisimsel bir organ ile bağlantılı olsaydı, soyutlama yapamazdı.

İbn Sînâ'nın nefsin, bedenden bağımsız bir varlığa sahip olması fikrinin bir diğer dayanak noktası ise insanın tümel kavramları idrak edebilme yetisidir. İbn Sînâ'ya göre, idrak edilen tümel kavramın akıl gücü dışında nesnel bir gerçekliğinden söz edilemez ve ayrıca soyut olan tümellerin cisimde bulunduğu da düşünülemez.¹⁸ Nefsin bağımsız bir cevher olduğuna temel oluşturan bir diğer fikir de akıl yetisinin kendini idrak edebilmesi, kendi varlığının bilincine varabilmesidir. Duyusal idrak güçlerinin kendi varlıklarının bilincinde olması söz konusu değildir; dolayısıyla uçan adam örneğinde olduğu gibi, kendi varlığının bilincinde olan nefis cisimsel olamaz.

Nefsin tanımına geçmeden önce belirtilmesi gereken bir diğer önemli nokta da İbn Sînâ'nın göksel ve yersel nefsler arasında yaptığı ayrımdır. Göksel nefsler metafiziğin konusu, yersel nefsler ise doğa ilminin konusudur.¹⁹ Yapılacak olan tanımlar yersel nefisle ilgilidir, yersel nefsler ve göksel nefsler aralarında tür farkı olduğu için aynı tanımda birleştirilemezler.

3. NEFSİN TANIMI

İbn Sînâ insanı beden ve nefsten oluşan ikici bir yapı içerisinde inceleyerek, cevher olarak bağımsız bir varlığı bulunan nefsin gayri maddi ve yalın (basit) olup, cisim ya da cisimde doğal olarak bulunan bir güç olmadığı görüşündedir.²⁰ İbn Sînâ, nefsin tanımı konusunda Aristoteles'i takip ederken; onun, ruh "bilkuve hayata sahip olan bir cismin, yani organlaşmış bir cismin ilk entellekheiasıdır"²¹ ifadesini

16 Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 326.

17 Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 259.

18 Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", 258.

19 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Muhittin Macit v.dğr. (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 107.

20 Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", 258.

21 İbn Sînâ, "Nefs", 10. Entellekheia: Yetkin fiil, yetkinlik. (Entellekheia kavramının karşılığı ve yetkinlik kavramının İbn Sînâ ve öncesinde kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, trc. İbrahim H. Üçer (İstanbul: Klasik Yay., 2010): 153-186.

çok benzer şekillerde kullanılmaktadır.²² İbn Sînâ bu tanımın çok benzerini şu şekilde dile getirmektedir: “Şu halde tanımladığımız nefis, (nefsin) canlılık fiillerini gerçekleştirme (üzere kullandığı) tabii organik cismin ilk kemâlidir (yetkinliğidir).”²³ Nefsin ilk yetkinlik olarak tanımlanmasının sebebi tabii organik cismin bilfiil olarak var olmasının nefis ile gerçekleşmesidir. Buradan hareketle ikinci yetkinlik ise; “İnsanın duyumsaması ve hareket gibi türe ait birtakım fiillerin ‘bilfiil’ olarak meydana gelmesi durumunda kendini göstermektedir.”²⁴ Bu tür fiiller, ancak türün bilfiil varlığının gerçekleşmesinin ardından, başka bir deyişle ilk yetkinliğin ardından, bilfiil olarak var olabileceklerinden ikinci yetkinlik olarak adlandırılmaktadır.

İbn Sînâ’ya göre nefis, birtakım fiillere kaynaklık etmesi ile duysal ve akılsal suretleri kabul etmesinden dolayı bir kuvvedir; maddeyle birlikte bulunup bitkisel ve hayvansal tözü oluşturması açısından surettir. Nefsin, bedeninin sureti olması kuvve halindeki maddeyle ilişkiye geçmiş bir suret olmayıp, madde ve suretten oluşmuş cismin ilkesi halinde bir surettir.²⁵ Bu sebeple, nefsin tanımı için suret gerekli ama yeterli değildir. Aristoteles’in ruh tanımındaki “entellekheia” kavramı, İbn Sînâ felsefesinde suret olarak değil yetkinlik olarak karşılanmaktadır. Yetkinlik, suret üzerinde bir etkiye sahiptir. Yetkinlik bir türe aittir, suret ise maddeyle ilişkilidir. Bir diğer ifadeyle, yetkinlik madde-suret birleşimiyle ilişkili iken, suret sadece maddeyle ilişkilidir. Madde, suretle yetkinleşmiş olamaz. Ayrıca suret için iken, yetkinlik için ya da aşkın olabilir. “Entellekheia”, bu sebeple suret yerine yetkinlik olarak yorumlanmıştır. Sonuç olarak bir tanım yapmak gerekirse; nefis, “Hayati faaliyetlerin ifadesi olan eylemleri gerçekleştirebilecek organik doğal cismin ilk yetkinliğidir.”²⁶ tanımı en kapsayıcı tanım olacaktır.

4. NEFSİN TÜRLERİ

İbn Sînâ’nın nefis teorisinin bütüncül olarak kavranabilmesi için onun nefsin türleri arasında yaptığı ayrımların da bilinmesi gereklidir. Nefsin tanımı konusunda Aristoteles takipçisi olan İbn Sînâ nefsin türleri konusunda da Aristoteles ile çok benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Aristoteles’e göre ruh üç tabakalıdır. En alta bitkisel ruh, onun üzerinde hayvanî ruh, en üstte ise insanî ruh bulunmaktadır. Bu üç ruhun her birisi, kendi üzerindeki ruhun maddesini oluşturmaktadır. İbn Sînâ’ya göre de nefis, sadece insana özgü değildir, bitki ve hayvanlar da nefse sahiptirler. İbn Sînâ, bu görüşünü açık bir şekilde şöyle ifade etmektedir:

Nefis tek bir cins olarak bir çeşit bölünme ile üçe ayrılır: Onlardan biri bitkiseldir, o da doğması, büyümesi ve beslenmesi yönünden organik tabii cismin ilk yetkinliğidir. İkincisi hayvanî nefstir ve bu nefis organik tabii cismin

22 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 69.

23 Akt. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, 155

24 Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, 258.

25 Peker, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, 18.

26 İbn Sînâ, “Nefs”, 10.

cüzileri idrak etme ve irade ile hareket etme açısından ilk yetkinliğidir. Üçüncüsü insanî nefstir, bu da ihtiyarla mevcut fiilleri yapma ve görüşle çıkarımda bulunma ve tümel hususları idrak etme açılarından organik tabii cismin ilk yetkinliğidir.²⁷

İbn Sînâ, bitkisel nefsi (nebât-i nefis) “beslenme, büyüme ve üreme organlarına sahip doğal cismin ilk yetkinliği”²⁸ olarak tanımlamaktadır. İbn Sînâ’ya göre bu nefis doğan, büyüyen ve beslenen tabii bir bedende bulunur. Ayrıca kendine özgü hareketlerle bedeni korur ve onun devamını sağlar. Bu nefsin, besin maddesini özümleme yeteneği vardır. Bu hareket ve yeteneklere rağmen bu nefis, seçimsiz ve bilgisiz işlev görmektedir ve sadece nebatî olgunlaşma için gerekli yeteneklere sahiptir. Bu yetenekler bitkisel nefsin sahip olduğu üç güçtür: Beslenme kuvveti (*el-kuvvetü'l-gaziye*), büyüme kuvveti (*el-kuvvetü'l-tenmiye*) ve üreme kuvveti (*el-kuvvetü'l-müvellide*). İbn Sînâ bitkisel nefsin üç gücünü şöyle tanımlamaktadır:

Beslenme gücü, başka bir cismi kendisinde bulunan cisme benzer kılarak dönüştüren kuvvedir. Kendisinden çözünenin yerine ona eklenir. Büyüme kuvvesi, büyümede yetkinliğe ulaşmak için, bölgeleri itibariyle kendisine benzeyen cisimle, cisimde, gerekli olan büyüklüğe uygun olarak uzunlmasına, genişlemesine ve derinlemesine artan güçtür. Üreme gücü, kendisine bilkuvve benzeyen parçayı alır ve orada yaratılış ve karışım açısından ona benzeyen diğer cisimlerin yardımıyla bilfiil ona benzeyene dönüşmesi suretiyle etkide bulunur.²⁹

Denilebilir ki; nebatî nefse ait kuvvetler, vücudun korunması ve devamı için gerekli olan hareketler ve besin maddesinin seçimi ile tamamlanan eylemlerle sınırlıdır. Bir başka deyişle, nebatî nefis, organik cismin üreme, gelişme ve beslenme yönünden ilk olgunluğudur.

“İradeyle hareket ve tikelleri idrak etmek açısından organlara sahip doğal cismin ilk yetkinliği”³⁰ olarak tanımlanan hayvansal nefis, istekli hareket etmekte ve cüz’i nesnelere kavramaktadır. Hayvanî nefis, hareket ettirici (*el-kuvvetü'l-muharrike*) ve kavrayıcı (*el-kuvvetü'l-müdrrike*) olmak üzere iki kuvveye sahiptir. Hareket ettirici güç sayesinde bedene aksiyon kazandırır. Hareket ettirici gücün, zevk elde etmek için yönelinen şeylere doğru hareket ettiren yetisi (*el-kuvvetü'l-şehviyye*) ve yararsız olan şeyleri geri çevirme yetisi olan *el-kuvvetü'l-gadabiyye* kuvvetleri de bulunmaktadır.³¹ Kavrayıcı güç de iki kısma ayrılır; bunlardan birincisi dışarıdan idrak etme, ikincisi ise içeriden idrak etme gücüdür.³² Dış idrak güçlerinden kastedilen görme, işitme, dokunma, koku alma ve tat alma şeklinde adlandırılabilir olan beş duydur.

27 İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, trc. Kübra Şenel (İstanbul: Kabcacı Yay., 2012), 146.

28 İbn Sînâ, “Nefs”, 32.

29 İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 146.

30 İbn Sînâ, “Nefs”, 32.

31 İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 146-147.

32 İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 147.

İç idrak güçlerinin ise bir kısmı algılananların suretlerini idrak eden güçler, bir kısmı da algılananların anlamlarını idrak eden güçlerdir. İbn Sînâ, bu güçlerin ilkini ortak duyu olarak isimlendirmektedir. Ortak duyu; İslâm filozoflarının ayrı ayrı duylardan gelen izlenimleri bağdaştıran, farklı duyların algılarına ortak olan unsurları algılayan duyuya; ruhun özel duyların verilerini ayırma ve birbirleriyle karşılaştırma gücüne bağlı bulunan, hareket, sayı, şekil ve büyüklük türünden özel duylarca algılanamayan duylara veya duyusalları algılayabilen parçasına verdikleri isimdir. İbn Sînâ'ya göre ortak duyu, dış ve iç idrak yetileri arasındaki köprüyü oluşturmakta ve beynin ön boşluğunda bulunmaktadır.³³ Ortak duyu yetisi ile duyulur suretler toplanıp, yargı oluşturmaktadır. Dış duylar sadece uyanırken faaliyet gösterirken, ortak duyu uyurken de idrak edebilir.

İç idrak yetilerinden ikincisi, İbn Sînâ tarafından suretleri koruma yetisi olarak adlandırılmaktadır. Ortak duyu, dış duylar aracılığıyla suretleri idrak eder ancak onları koruyamaz. Bu yeti musavvira yetisidir.

Üçüncü iç idrak yetisi, hayâl kurma ve düşünme yetisidir. Ortak duyunun, duyların biçimlerden algıladıklarını maddesinden kaybolduktan sonra koruyan yetidir. Hayâl, bu anlamıyla ortak duyunun toplandığı yer olarak tanımlanabilir. İslâm filozofları Aristoteles'in ileri sürdüğü, duylarla idrak edilemeyen bir şeyin tahayyül edilemeyeceği, tahayyül edilemeyen şeyin de düşünülemeyeceği fikrini savunmuşlardır. Buna göre tahayyül, duyuyla düşünme arasında bir idrak gücüdür. İbn Sînâ, hayâl gücü ile mütehayyileyi birbirinden ayırmıştır. Hayâl gücü, duyu planından idrak edilen imajları saklama fonksiyonuna sahiptir; mütehayyile ise "hissî suret" adı verilen bu imajları çeşitli birleştirme ve ayırma işlemleriyle yeniden üreterek serbestçe hayâl eder. Bu işlem vehmin gücü için yapılıyorsa *tahayyül*; akıl için yapılıyorsa *tefekür* adını alır. Bir yönüyle musavvira gücüne, bir başka yönüyle de hatırlama gücüne bağlantısı bulunan mütehayyile gücü, suretlerden benzer ya da zıt suretler ya da manalar üretmektedir.³⁴

İç idrak yetileri içerisinde en büyük yargı gücüne sahip olan yeti vehim yetisi, İbn Sînâ tarafından şöyle açıklanmaktadır:

Beynin orta boşluğunun son kısmında bulunur. Görevi, duyulur nesnelere var olan ancak (kendi dışındaki) duylarla idrak edilemeyen tikel anlamları idrak etmektir. Koyun için kurttan saklanması ve çocuğun sevilmesi bu tür anlamlardandır.³⁵

İnsan için akıl ne ise, hayvan için de vehim odur. Bu yeti de henüz anlamları koruyamamaktadır.

33 İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 150.

34 H. Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 183.

35 İbn Sînâ, "Nefs", 148, akt. Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, 12.

İç idrak yetilerinden sonucusu olan hafıza ve hatırlama yetisi ise İbn Sînâ tarafından beynin arka boşluğunda yer alan ve vehim yetisinin idrak ettiği tikel anlamları saklayan yeti şeklinde açıklanmaktadır.³⁶ Hayâl ve musavvire yetisi suretleri, hafıza yetisi anlamları saklamaktadır. Hatırlama ise, hafızanın anlamları yeniden vehim yetisine göndermesidir. Hayvanda meydana gelen hatırlamalar, herhangi bir çaba harcanmaksızın ve de bir yönelim söz konusu olmaksızın gerçekleşmektedir; İbn Sînâ bu hatırlama türünü “zıkr” olarak isimlendirmektedir.³⁷ İnsanın “tezekkür” olarak isimlendirdiği hatırlamasında ise hatırlanacak şeyler üzerine yönelim ve talep söz konusudur. Vehim gücünün sahip olduğu tikel hükümlerin mantikî bir ayrımı olmadığı ve bu hükümler dış idrak güçlerinin idraklerine dayalı olduğu için; mantık, metafizik ve ahlak alanlarında güvenilir hükümler değildir.³⁸

İbn Sînâ'nın nefsin üçüncü türü olarak açıkladığı insanî nefse geçmeden önce aradaki farkın kavranması için gerekli olan, hayvansal iç ve dış idrak yetilerinin hepsinin etkinliklerini organlarla gerçekleştirdikleri bilgisidir. Zira bu yetiler, suret ve anlamları nesneden maddesel ve duyuşal ilişkileriyle birlikte idrak etmektedirler. Organa sahip olmayan bir duyunun üzerinde herhangi bir etki gerçekleşmeyeceğinden, duyumun meydana gelmesi de mümkün değildir. Bu sebeple, iç ve dış idrak yetilerinin hepsinin organa sahip olması zorunludur.

İbn Sînâ'nın nefis teorisine göre, organik varlık alanının en üst seviyesini aklî nefis, düşünen nefis, nefis-i natîka olarak da isimlendirilen insanî nefis oluşturmaktadır. İbn Sînâ insanî nefsi “tümel şeyleri kavramak, bilgiye dayalı çıkarsamalarla ve düşünceden kaynaklanan bir iradeyle pratik eylemlerini gerçekleştirmek yönünden organik doğal cismin ilk yetkinliği” olarak tanımlamaktadır.³⁹ Nefis-i natîka, düşünen, düşündüğünü söyleyen nefse verilen addır. İnsanî nefsi, hayvansal ve bitkisel nefsten ayıran ve böylece insanı insan yapan güçleri vardır. İnsanî nefsin güçleri eyleyen (âmil) ve bilen (âlim) olarak bölümlenir.⁴⁰ Bu iki gücün ortak adı ise akıldır.

Pratik (amelî) akıl olarak da adlandırılan eyleme gücü, insan bedeninin hareket ilkesidir. Bu gücün görevi, fiilleri yönlendiren aklî tercihlerde bulunmak ve düşünce üretmektir. Pratik akıl, bedeni güçler üzerinde yönetici bir konumda olma yetisine sahiptir; dolayısıyla erdemlerin bilfiil hale getirilmesi ve insanın ahlaklı bir varlık haline gelmesi ancak bu gücün, bedensel güçlere hâkim olup onları yönetmesiyle gerçekleşmektedir.⁴¹

36 İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 151.

37 İbn Sînâ, “Nefs”, 52; Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, 44.

38 Bircan, *İslâm Felsefesine Giriş*, 185.

39 İbn Sînâ, “Nefs”, 32.

40 İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 151.

41 Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, 260.

Bilme gücü ise, İbn Sînâ tarafından teorik (nazarî) akıl olarak isimlendirilmektedir. Teorik aklın işlevi küllileri idrak etmektir. Teorik akıl gücü vasıtasıyla insan, tümel bilgiye ulaşma ve tümel konular üzerinde düşünme özelliğiyle bitki ve hayvan türlerinden ayrılmaktadır. Ayrıca insan bu güç vasıtasıyla, İbn Sînâ'ya göre en yüce bilgi alanı olan metafizik bilgiyi elde ederek, kendisini teorik bakımdan yetkinleştirilmektedir.⁴² Teorik akıl ay-üstü âlemdeki metafizik gerçekliği idrak ederken, pratik akıl ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluş halinde olan tabiatı idrak etmektedir.

İbn Sînâ, tümel bilgiyi ve soyut tümel suretler karşısındaki konumuna göre teorik akli aşamalandırmaktadır. Teorik akıl bilgisi elde etme sürecindeki akıl ya da modern felsefede kullanılışıyla zihin olarak adlandırılabilir. Teorik aklın ilk aşaması ya da ilk seviyesini heyulanî akıl (maddi akıl) oluşturmaktadır. Heyulanî aklın, akledilirlerle⁴³ olan ilişkisi bilkuvve halindedir. Her insanın sahip olduğu bilme yeteneği olarak adlandırılabilir. Heyulanî Akıl, eşyanın mahiyetlerini maddelerinden mücerret olarak kabule hazır olan ruhta mevcut bir kuvvedir. Bu akıl, herkeste eşit olarak bulunur. Zira her insanda mücerret olarak bilgi yeteneği vardır. Bu akla, şekilsiz olan ilk maddeye benzetilmesinden dolayı "Maddî Akıl" da denilmektedir. Nasıl ki, ilk madde henüz "bir şey" olamamasına rağmen "bir şey" olabilmeye dair imkânları kendinde barındırıyor, heyulanî akıl da bilgisel açıdan bilfiil hâle gelmemiş imkânları kendinde barındırmaktadır. Maddî akılda soyut suretlerden hiçbir şey bulunmamaktadır, o sadece bu suretlerin tamamı için bir yer durumundadır.⁴⁴ Dolayısıyla, maddesel akıl seviyesinde bilgiden söz etmek yanlış olacaktır.

Teorik aklın ikinci seviyesi meleke halindeki akıldır. Meleke halindeki akıl, varlığın çeşitli alanlarına ait bilgilerin elde edilebilmesi için gerekli olan ilkelerin kazanıldığı bir aşamayı ifade etmektedir.⁴⁵ O halde, ikinci aşama, aklın soyut suretleri mümkün yetenek düzeyinde kabul edilmiş durumudur; mantığın, düşünmenin temel ilkelerinin ve kavramların öğrenildiği seviyeye karşılık gelmektedir.

Fiil halindeki akıl, teorik aklın üçüncü aşamasını oluşturmakta ve temel düşünme ilkelerine dayanılarak, deney, gözlem, düşünme ya da sezgiyle birlikte yeni bilgilerin (ikinci akledilirler) elde edildiği aşamayı temsil etmektedir.⁴⁶ İkinci akledilirler (mantık, matematik, metafizik gerçeklikler) istendiğinde, bilfiil düşünülür ve bilinir duruma getirilir bir konumda bulunmaktadır. Teorik aklın ya da zihnin bu durumu bilinçli etkinliklerde bulunmasıyla yetkin yetenek seviyesine tekabül etmesinden

42 Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", 261.

43 Akledilirler/Küllî Kavramlar: Âlemin düzen ve muhtevası, âlemin zorunlu varlıktan sudûru ile birlik, çokluk, zorunluluk, imkân, hareket, sükûn gibi ilkeler ve matematik kavramlar. Akledilirler, teorik felsefe içindeki bütün fizik, metafizik ve matematik bilimleri kapsamaktadır. Bk. Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yay., 2016), 437.

44 İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 153.

45 Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", 262.

46 Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", 262.

dolayı kendinden önceki aşamaya göre fiil, kendinden sonraki aşamaya göre ise kuvve durumundadır.

Teorik aklın dördüncü derecesi olan kazanılmış (müstefâd) akıl, soyut suretleri mutlak fiil halinde kabul ediliş durumudur.⁴⁷ İnsani aklın tam anlamıyla bilfiil hale geldiği; fizikten metafiziğe kadar elde ettiği bilgileri bilfiil bildiği ve düşündüğü mükemmellik aşamasını temsil etmektedir. Müstefâd akıl seviyesinde, akledilirler bilfiil olarak düşünülebilmekte ve ayrıca insan bilfiil olarak aklettiğini de akledebilmektedir. Zihnin bu aşamasında, insan yetkinliğe ermekte ve bütün varlıkların ilk ilkelerine benzer bir konuma erişmektedir. İnsanın mutluluğu da aklî nefsin, semavi feleklerin ebedi akıllarını taklit etmek suretiyle bu akledilirleri düşünmesi, yani onları idrak etmesinden ibarettir.

Aklın tümelleri kavraması sadece düşünce gücüne bağlı değildir. Bu noktada akıl bir dış etkene ihtiyaç duymaktadır. Bu dış etken, tümel suret ve bilgilerin kendisinden neşet ettiği faâl akıldır. Tümel suret ve bilgiler insanın düşünme yetisi ile bir konuma gelen nefsin, faâl akıl ile ilişkisi (ittisal) sonucu kazanılmaktadır.⁴⁸ İbn Sînâ'ya göre kuvve olarak bilme gücüne sahip olan akıl da faâl aklın etkisi olmaksızın fiil olarak bilemez. Dolayısıyla, varlığın bütün alanlarına dair bilginin elde edilmesinde faâl akıl etkindir.

İbn Sînâ, bilginin faâl akıldan elde ediliş yöntemini sadece düşünme olarak belirlemez; Ona göre faâl akıldan bilginin kazanılması yönünde en kestirme yol “sezgi”dir. Düşünme ve sezgi aynı bilgilerin elde edilebileceği iki farklı yöntemdir. Ancak düşünme, belirli bir zaman ve süreçte bilinmeyene doğru olan zihinsel bir hareket iken; sezgi, bilinmeyenin bilgisine aniden ve zamansız bir şekilde geçiştir.⁴⁹ Sezgi, insanın çaba ve istediğine bağlı kalmaksızın doğrudan faâl akıl ile ilişki kurabilirken; düşünme, insanın çabasını ve mantık ilkelerine bağlı kalmasını gerektirmektedir. Aklî nefsin en üst aşaması olarak bu akıl, “Kutsî Akıl” olarak adlandırılmaktadır. İbn Sînâ, peygamberlerin, kutsî akıl sebebiyle, güçlü sezgi yeteneklerine sahip olduklarını ve faâl akıl ile dolaysız bir ilişki kurabildiklerini düşünmektedir.

İbn Sînâ'ya göre aklî nefis, bizâtihi var olan bir cevherdir; varlığı ne bir insanın bedenine ne de başka herhangi bir maddi şeyin varlığına bağlıdır, tamamen maddeden soyutlanmıştır.⁵⁰ Aklî nefis, beden içinde değil, aksine küllileri ve onlardan sudûr eden aklî tercihleri idrak etmek suretiyle bedeni idare eden ve koordinasyon sağlayan bir konumdadır. Aklî nefis, insan bedeninden önce değil, onunla birlikte var olmakta ve beden hayatta olduğu sürece onunla ilişkisini sürdürmektedir. Ancak, İbn Sînâ'nın

47 Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, 65.

48 Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, 261.

49 Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, 263.

50 İbn Sînâ, “Nefs”, 178, akt. Dimitriti Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, trc. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yay., 2010), 36.

nefs teorisine göre, insanî nefsin bedenin ölümünden sonra yok olup olmayacağına dair üç yorum vardır:

1. Aklî nefis, bedenle ilişkisi sırasında bilfiil veya mükemmel hale gelip gelmediğine bakılmaksızın, beden öldükten sonra da varlığını sürdürür.
2. İnsanî nefsin teorik yönü, bedenin ölümünden sonra da kalacaktır ancak pratik akıl yok olacaktır.
3. İnsanî nefis, sadece ölümsüzlüğü gaye olarak kullandığında bedenden ayrılabilir.

Bu yorumları değerlendirecek olursak; ikinci yorumda insanî nefsin ontolojik olarak iki parçadan oluştuğu düşüncesinin olduğunu görmekteyiz. Ancak, İbn Sînâ'nın yaptığı teorik ve pratik akıl ayrımı ontolojik bir ayrım değil, işlevsel bir ayrımdır. Bu sebeple, aklın bölünebilen bir yapıya sahip olduğu düşüncesi ile hareket ederek sadece teorik aklın ölümsüzlüğünü iddia etmek yanlış olacaktır. İbn Sînâ'nın ölümsüzlük atfettiği cevher, aklî nefstir; teorik ve pratik akıl ise, nefis teorisinin sadece epistemolojik yönleridir. Aklî nefis ontolojik olarak değil, epistemolojik olarak bölünebilir bir yapıya sahiptir. Üçüncü yorum ise, Platon'un ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki iddiasıdır. Platon'a göre, beden ideaların bilgisine ulaşma yolunda ruhun önündeki en büyük engeldir. İnsan ruhunun ölümsüzlüğü, ancak ideaların bilgisine ulaşmakla mümkün olur ki; bu da bedenin etkilerinden tamamen sıyrılmayı gerektirir. Dolayısıyla, ancak bedensel hazzardan kurtulma çabasında olan ruhlar ölümsüzlüğe kavuşabilirler. İbn Sînâ'da ise beden, nefis için bir engel değil; aksine nefsin varlığa gelmesi ve aklî nefsin kendini gerçekleştirebilmesi için bir araçtır. Tümelin bilgisine teorik akıl vasıtasıyla ulaşılabilir ve aklın bu yönünün bedenle bağlantısı yoktur. Bu sebeple, nefsin ölümsüzlüğünün Platonik bir yorumla gaye olarak görülmesi doğru olmayacaktır. Sonuç olarak, "Aklî nefis, bedenle ilişkisi sırasında bilfiil veya mükemmel hale gelip gelmediğine bakılmaksızın, beden öldükten sonra da varlığını sürdürür." yorumu İbn Sînâ'nın nefis teorisine en uygun yaklaşım olarak görülmektedir.

5. İBN SÎNÂ'NIN NEFS TEORİSİNİN ZİHİN FELSEFESİNDEKİ İZLERİ

İbn Sînâ'nın nefis teorisi genel hatlarıyla incelenmeye çalışıldıktan sonra, bu teorinin modern zihin felsefesinde birtakım yansımaları sahip olabileceği fikri ışığında bir değerlendirme yapılması gereksiz olmayacaktır. Zira İbn Sînâ'nın aklî nefis kavramı ile modern felsefedeki "zihin" kavramı büyük ölçüde benzerlik taşımaktadır. Zihin felsefesinin temelleri de zaten Platon'un ruh-beden düalizmine dayandırılmaktadır. En genel ifadeyle, zihin felsefesinin zihnin ve zihinsel olanın doğasını açıklama amacı taşıyan bir felsefe dalı olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Zihin meselesi, ruhun varlığı problemi bağlamında, Antik Çağ'dan beri felsefenin

başlıca tartışma konularından birisi olsa da meselenin kökenlerinin sistematik olarak incelenip, felsefe içerisinde ayrı bir disiplin hâline gelmesi, çok da uzak bir geçmişe dayanmamaktadır. Ruh kelimesinin bu araştırma alanı dâhilinde kullanımı XX. yüzyıldan itibaren yaygınlığını yitirmiştir. Bunun gerekçelendirmesi ise; ölümsüz bir ruh inancının yerleşikliğinden dolayı ölümlü bir ruhtan söz etmenin çelişki doğurduğu düşünülmesi ve bazı inançlarda ruha maddi bir şeymiş gibi yaklaşılması olarak yapılmaktadır. Bunun yerine “ne ruhun maddiliğini ne de ölümsüzlüğünü çağrıştıran ve bizim, akıllı yaratıkları öteki tüm canlılardan ayırmamıza imkân veren bir terim” olarak “zihin” sözcüğünün kullanımı daha uygun olarak kabul edilmektedir.⁵¹ Kullanılan terimlerin farklılığı dışında zihin felsefesinin sahip olduğu genel amaç ile İbn Sînâ'nın nefis teorisini sahip olduğu amaç arasında büyük farklılıklar gözükmemektedir. Her iki durumda da zihnin doğası ve işleyişi hakkında bilgi üretme çabası söz konusudur.

Zihin felsefesinin uzun yıllar hâkimi olan ve günümüzde de halen çok sayıda savunucusu bulunan temel akımlarından birisi düalizmdir. Düalist yaklaşım birbirinden farklı birkaç kuramı kapsasa da bu kuramların ortak tezi, “bilinçli zekânın özsel doğasının fiziksel olmayan bir şeye; fizik, nörofizyoloji ve bilgisayar bilimi gibi bilimlerin kavrayış alanının ebediyen ötesinde kalacak bir şeye bağlı olduğu” fikridir.⁵² Düalizm aslında bir anlamda zihin felsefesinin başlangıcıdır denebilir, çünkü bu yaklaşımın ortaya koyduğu tanımların bizatihi kendileri zihin-beden problemine yol açmaktadır. Zihinsel olanın fiziksel olandan tamamen farklı bir şey olduğu varsayımı, bu ikisi arasındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiği sorununa yol açmış ve bu sorunun akabinde diğer zihin felsefesi yaklaşımları ortaya çıkmıştır.

Düalizm birçok dinî inanca temel oluşturmakla birlikte, birçok dinde yer alan ölümsüz ruh inancı da düalizm ile uyum içerisindedir. Düalizm ve dinî inançlar arasındaki bu paralellik, düalizmin baskın bir akım olarak uzun yıllar boyu pozisyonunu korumasında oldukça etkili olmuştur. Düalizmi güçlü kılan etmenlerden bir diğeri de iç gözleme dayalı bilgiye ve onun yanılmazlığına olan inancımızdır. Duygu ve inançlarımıza iç gözlem yolu ile ulaşabileceğimiz fikri, bizi hep zihinsel durumların varlığına ikna edici bir husus olmuştur. Ayrıca telepati ve telekinezi gibi fizik ve psikolojinin sınırları dâhilinde açıklanamayan parapsikolojik fenomenler de çoğu zaman düalizmi desteklemek için ileri sürülmüştür.⁵³

İbn Sînâ'nın nefis teorisinin içerisine dâhil edilebileceğini düşündüğümüz düalist yaklaşım, töz düalizmidir. Bu yaklaşımın temel tezi, insanın fiziksel olmayan ruh ve fiziksel beden olmak üzere iki ayrı tözün birleşiminden oluşmasıdır. Bilinç ve

51 Jerome A. Shaffer, *Zihin Felsefesi*, trc. Turan Koç (İstanbul: İz Yayınları, 2005), 16.

52 Paul Churchland, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, trc. Ekrem Berkay Ersöz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 12.

53 Churchland, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, 23.

deneyimlere sahip olan insan, bedenle değil, ruhla özdeştir.⁵⁴ Dünya yaşamı boyunca ruh ve beden birbirine bağlıdır ve beraber var olmaya devam ederek birbirlerini etkilerler. Bu etkileşim karşılıklı olarak ölüm anına kadar gerçekleşir. Beden ölümlerle beraber canlılığını yitirse de ruh bedenden bağımsız olarak var olmaya devam eder. Bu görüşe göre fiziksel ölüm bizim sonumuz değildir, çünkü bu dünyadaki yaşamımız sona erdikten sonra başka bir durumda sadece saf bilinç olarak yaşamaya devam ederiz.⁵⁵ Töz, bağımsız bir şekilde, mantıksal olarak tek başına var olabilen anlamına gelmekte ve mantıksal bir varlığı simgelemektedir. Bu sebeple, bu görüş töz düalizmi olarak adlandırılmaktadır.

Bu görüşün temel iddiası, Churchland'e göre, "her zihnin fiziksel olmayan seçik bir şey, fiziksel olmayan tözün bölünmez bir paketi, geçici olarak bağlanabileceği herhangi fiziksel bir cisimden bağımsız kimlik taşıyan bir şey"⁵⁶ olduğudur. Zihinsel ve fiziksel olan şeyler, birbirlerine tamamen zıt anlamda kullanırlar, bir şeyin aynı anda hem zihinsel hem de fiziksel olması, töz düalizmine göre mantıksal bir çelişkidir. Bu yaklaşımda esas olan zihindir ve bedene geçici olarak bağlanmıştır.

Töz düalizmiyle paralel olarak, İbn Sînâ'ya göre de aklî nefis, hiçbir cisimsel yapı arz etmeyen, maddeden ve bedenden tamamen soyutlanmış bir cevherdir. Aklî nefis için beden kendini gerçekleştirdiği bir araçtır ve bu bedene geçici olarak bağlanmıştır. Aklî nefis, töz düalizminde olduğu gibi beden ölümünden sonra da varlığını sürdürecektir. İbn Sînâ, nefsin bedenden ayrı ve gayri cismanî bir yapısı olduğu fikrine, yukarıda ayrıntılı olarak açıklandığı üzere, iç gözlem yoluyla ulaşmaktadır. Töz düalizminin de en büyük dayanak noktası, iç gözlemlerle ulaştığımız bilginin yanılmaz oluşudur. Dolayısıyla, İbn Sînâ'yı zihin felsefesi içerisinde töz düalisti olarak konumlandırmak çelişki doğurmayacaktır.

Birçok düşünür, nefsin kendi varlığını bilmesi ve nefsin varlığının boşlukta düşünmeyle ispatlanması hususlarındaki benzerlikler nedeniyle Uçan Adam istiaresi ile Descartes'in "Düşünüyorum, o halde varım" önermesini karşılaştırma yoluna gitmişlerdir. İbn Sînâ, kendi varlığını ve bedenden bağımsız bir cevherin varlığını ispatlamaya "Kendi nefsinde dön ve iyice düşün!"⁵⁷ diyerek başlamaktadır. Descartes'da ise ruhun temeli düşünmedir ve o da kendi ruh teorisini "Düşünüyorum, o halde varım" önermesiyle sonuçlandırmaktadır. Kimi düşünürler Descartes'in *cogito*'sunun kaynaklarının İbn Sînâ'da olduğunu iddia ederken, bazı filozoflar da bu benzerliğin çok yüzeysel olduğunu, Uçan Adam metaforunun içerik ve amacının *cogito*'dan çok farklı olduğunu ileri sürmektedirler.⁵⁸ Düşünmeyi kendi varoluşumuzun temelini yerleştiren Descartes ile nefsin varlığını, bedenden ve çevresel etkilerden tamamen

54 Keith T. Maslin, *An Introduction to the Philosophy of Mind* (Cambridge: Polity Press, 2001), 33.

55 Maslin, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, 34.

56 Churchland, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, 12.

57 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 107.

58 Wisnovsky, "Avicenna and Avicennian Tradition", 103.

soyutlanmış boşlukta bir adam kurgulayarak ve bu adamın yine de kendini bileceğini söyleyerek ispatlamaya girişen İbn Sînâ arasındaki benzerliği yok saymak içeriksel hem de mantıksal bir yanılgıya yol açacaktır. Descartes ile İbn Sînâ karşılaştırılmasında, Descartes'ın Kartezyen düalizminin de bir tür töz düalizmi olduğu fikrini göz önünde bulundurmamak, amacımızı daha açık hale getirecektir.

Descartes'a göre;

Ben dediğimiz şey ruhsal bir tözdür ve fikirler barındırır kendinde, fikirler barındırmakla dış dünya bilgiler üzerinde etkindir, daha doğrusu bilgide her zaman ağırlığını koyar. Bu ben, bu ruh, bu ruhsal töz bedenden ayrı bir şeydir, bedenle birleşmiş olsa da bedenden ayrı bir şeydir. Beden ve ruh ayrımı ruhsal dünyanın cisimler dünyasından ayrılması sonucunu getirir.⁵⁹

Descartes zihin ve beden birbiriyle bağımsız ve tamamen farklı iki töz olduğunu söylerken, bunu zihin ve bedenin farklı özellikleri üzerinden temellendirmektedir. Zihin ve bedenin en büyük farklılığının beden bölünebilir bir nitelik taşımasına rağmen, zihnin bütüncül olarak bölünemez bir yapıda olduğunu belirtir.⁶⁰ Ayrıca, zihnin tüm bedenden değil ama beyinden etkilendiğini ve beynin de zihni etkilediğini açıkça ifade eder.⁶¹ Zihin ve beynin etkileşime girdiği yerin de beynin orta bölümünde bulunan pineal gland olduğunu söyleyerek, fiziksel olmayan zihin ile fiziksel bedenin etkileşiminin nasıl gerçekleştiğini açıklamaya çalışır.⁶²

Descartes'a göre yalnızca ruh, zihinsel özelliklere sahiptir. Bedende meydana gelen tüm süreçler bilimsel, mekanik terimlerle ifade edilebilir ve bu yüzden yaşayan varlıklara canlılık veren şey noktasında Descartes'ın Platon'a zıt olarak fiziksel bir açıklaması vardır.⁶³ Platon'da yaşamın kaynağı ruh olarak ele alınırken, yaşayan varlıklara canlılığını veren de ruhtur. Descartes'ta ise, canlılık kimyasal ve fiziksel süreçlerle açıklanır ve bedene bağlıdır. İşte bu nokta Descartes ve Platon düalizminin ayrıldığı yerdir. Buradan hareketle, Descartes'ta, Platon'un iddia ettiği gibi beden ve ruh ayrıldığı için ölmez, ancak beden çalışmayı durdurduğu için, ruh bedenden ayrılır denebilir.⁶⁴ Burada dikkate alınması gereken husus, Platon ve Descartes düalizimleri arasındaki farkın aslında temel olarak onların insan doğasına yaklaşımlarından kaynaklandığıdır. Platon'da insan sadece saf bir zihin, Descartes'a göre ise insan sadece düşünen bir varlık değil, zihin ve bedenin birleşimidir. Descartes

59 Rene Descartes, *Meditationes De Prime Philosophia*, 88; Afşar Timuçin, *Descartes Felsefesine Giriş* (İstanbul: Bulut Yay., 1999), 85-86.

60 Rene Descartes, "Meditations on First Philosophy", 86; *Descartes Selected Philosophical Writings*, trc. John Cottingham v.dğr. (USA: Cambridge University Press, 2007), 120.

61 Descartes, "Meditations on First Philosophy", 120-121.

62 Rene Descartes, "Passions of the Soul", 352; *Descartes Selected Philosophical Writings*, trc. John Cottingham v.dğr. (USA: Cambridge University Press, 2007), 120.

63 Maslin, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, 43.

64 Maslin, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, 44.

felsefesine bütüncül bir bakış açısıyla yaklaştığımızda, onun her ne kadar ruhu bedenden tamamen bağımsız olarak tanımlasa da Platoncu bir bakış açısıyla insana saf ruh olarak değil de bu ruhun bedende vücut bulduğunu kabul ederek yaklaştığını görürüz. Fakat bunları aynı anda hem iki farklı töz hem de tek bir şey olarak görmek, Descartes'ın da söylediği gibi saçmalığını kabul etmeden mümkün değildir. Zihin ve beden bu birleşimi, ancak günlük deneyimlerimizle ve duyularla açıkça elde edilebilir. Descartes'a göre duyular, doğanın bilimsel kavrayışında güvenilir olmasa da zihin-beden bütünlüğünü algılamamızda güvenilirirdir.⁶⁵

Descartes ve Platon'un ruh anlayışlarının ayrıldığı noktayı tespit etmek Descartes ve İbn Sînâ felsefelerinin benzer noktalarını tespit etmek açısından önemlidir. İbn Sînâ'nın nefis teorisi açık bir şekilde nefis ve beden farklı tözler olduklarını vurgularken, ruh ve nefis arasında da bir ayrım yapar. Daha önce de belirtildiği üzere ruh bedene canlılığını veren, cisimsel bir yapı arz etmektedir. Dolayısıyla, İbn Sînâ canlılığı nefse atfetmeyerek fiziksel ve kimyasal süreçler ile açıklamaya çalışmış ve buna bağlı olarak mizaç teorisini sunmuştur. Descartes da çok benzer şekilde insanı düşünen bir varlık olarak tanımlamasına rağmen canlılığı "ruh" kavramı ile değil fiziksel süreçler ile tanımlamaya çalışmıştır. Descartes'ın "ruh" kavramının, İbn Sînâ'daki nefis kavramına karşılık geldiği de dikkate alındığında, iki filozofun "canlılık" üzerine düşüncelerinin paralel olduğunu söylemek hata yaratmayacaktır.

Yine İbn Sînâ'nın nefsin bedenle birleştiğinde bir cevher olduğu görüşü ile Descartes'ın ruh ve bedeni hem iki ayrı töz, hem de aynı şeyin farklı parçaları olarak gördüğü düalizmi büyük ölçüde benzerlikler taşımaktadır. Descartes'ın düalizmi de İbn Sînâ'nın nefis teorisi gibi, ruhun varoluşunu bedenle bir araya gelmesine bağlamaktadır. Bununla beraber hem İbn Sînâ hem de Descartes ruh ve bedeni ayrılabilir, farklı tözler olarak da kabul etmektedirler. Her ikisi de ruhun bedenden ayrılabilir olduğunu düşünme yeteneğine atfetmektedirler. İki filozofun nefis anlayışları arasındaki bu benzerlikler inkâr edilirse, modern zihin felsefesinin başlangıç noktası olarak kabul edilen Descartes karşısında, ondan beş yüz yıl önce bu düşüncenin temellerini kuran İbn Sînâ'ya haksızlık edilmiş olacağını söylemek abartılı olmayacaktır.⁶⁶

65 Lilli Alanen, "Reconsidering Descartes's Notion of Mind-Body Union", *Synthese* 106 (1996): 5.

66 Ayrıca İbn Sînâ ve Descartes felsefelerinin epistemolojik bağlamda karşılaştırılmalı analizi için bk. Şeniz Yıldırım, "İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması I", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2013): 97-129 ve Şeniz Yıldırım, "İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması II", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013): 25-53.

SONUÇ

İlk Çağ'dan itibaren tartışıla gelen bir problematik olan ruh-beden ilişkisi, Descartes ile birlikte modern felsefede zihin-beden ilişkisi problemine evrilmiş ve müstakil bir alan olarak zihin felsefesinin kurucu ögesi olarak rol almıştır. Platon'un ruh-beden düalizmi, ruhun ezeli olduğu fikriyle töz düalizminden farklılaşırken, Aristoteles'in ruhun ölümsüzlüğü meselesi üzerinde uzlaşmaya varılmamış fikirleri onun töz düalisti olarak adlandırılmasına engel olmaktadır. İbn Sînâ'nın felsefesi içerisinde kilit bir göreve sahip olan nefis teorisi ise hem Platon hem de Aristoteles felsefeleri ile karşılaştırıldığında daha açık ve seçik bir kurguya sahiptir. Ruhun ezeliği konusunda Platon'dan farklılaşan İbn Sînâ, nefsin tanımı ve türleri konusunda da Aristotelesçi bir yaklaşım sergilemektedir.

İbn Sînâ'nın nefis teorisinin, nefis ve bedeni birbirinden bağımsız iki ayrı töz olarak kabul eden, bedeninin canlılığını biyolojik ve kimyasal süreçlerle açıklayan, aklı nefsin dışında kalan tüm nefis türlerini bedenle bağlantılı olarak açıklayan, nefsin ölümsüzlüğünü savunan sistematik bir zihin felsefesi olarak okunması İbn Sînâ ve Descartes felsefeleri arasındaki benzerliklerin açığa çıkarılması bağlamında elzemdir.

Descartes'in insanı saf bir zihinden ziyade zihin ve bedeninin birleşimi olarak tanımlaması ile İbn Sînâ'nın insana yaklaşımı da paralellik göstermektedir. "Hayati faaliyetlerin ifadesi olan eylemleri gerçekleştirebilecek organik doğal cismin ilk yetkinliği" olarak tanımladığı nefsin kendini gerçekleştirme için bedene ihtiyacı vardır. İbn Sînâ'da nefsin varlığı bedenledir ve varlığı cisimle ilgili değildir; fakat o bir cevherdir. Nefs, "insanda az çok farklı güçlerle kendini gösteren ve bedende meydana gelen gerekli yetilere göre ortaya çıkan cevheri bir şekildir."⁶⁷ İbn Sînâ, nefsin bedenden önceki varlığından söz etmez ve nefse bedenle birlikte varlık atfeder. Nefsin hem ayrı bir cevher oluşu hem de insanın nefis ve bedeninin birleşiminden oluşan bir varlık oluşuna dair iddialarıyla İbn Sînâ'nın, Descartes'in insanı iki ayrı töz olan ruh ve bedeninin birleşimi olarak tanımlaması üzerindeki izlerinin dikkate alınması gereklidir.

İbn Sînâ ve Descartes'in zihin felsefelerinin karşılaştırılmalarındaki amaç; Descartes felsefesinin İbn Sînâ'nın düşüncelerinden faydalandığını ya da etkilendiğini iddia etmek değil, modern zihin felsefesinin başlangıç noktası olarak görülen ve ilk defa Descartes tarafından sistematik hâle getirildiği kabul edilen zihin-beden probleminin, İbn Sînâ tarafından da benzer bakış açılarıyla tartışıldığını göstermektir. İbn Sînâ'nın kendi felsefi sistemi içerisinde hem ontoloji hem de epistemolojiye kaynak sağlaması ve kendi ahlak felsefesinin temellerini kurması bakımından merkezi bir konuma sahip olan nefis teorisi, daha geniş bir bakış açısıyla, zihin felsefesi içerisinde de bilgisel değeri yüksek bir kuram olarak dikkate değerdir.

67 Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi* (Ankara: Elis Yayınları, 2008), 150.

Töz düalizmi, bilinç ve deneyimlere sahip olan zihin ile nörolojik, kimyasal ve biyolojik süreçlerin işleyişiyle meydana gelen ve fiziksel bir yapıya sahip olan bedenin birbirinden ayrı ama etkileşim içerisinde olan varlıklar olduğunu fikri üzerine inşa edilmiş bir yaklaşımdır. Bu merhalede, İbn Sînâ'nın nefis teorisinin, modern zihin felsefesindeki töz düalizminin öncüsü olduğunun iddia edilmesi yanlış olmayacaktır.

İbn Sînâ'nın nefsin varlığına delil olarak öne sürdüğü uçan adam istiaresi de farklı bir bakış açısından yaklaşıldığında modern zihin felsefesindeki fenomenolojik yaklaşım ile paralel bir yöntem arz etmektedir.⁶⁸ Zihinsel olanın fiziksel olandan farklılığını ortaya koymak için tüm zihinsel ve fiziksel içeriklerin paranteze alınması durumunda geriye kalan bir "ben", "benlik" ya da "bilinç" olduğunu dile getiren fenomenolojik yaklaşım, iç gözlem yoluyla insanın 1. şahıs bakış açısından kendi öznel varlık ve deneyimlerine ulaşabileceğini savunmaktadır. Uçan adam istiaresi de benzer şekilde tüm fiziksel özellikleri paranteze alınmış bir yetişkin tahayyülü ortaya koyar. Bu tahayyülde, uçan adam kendinin her daim farkında olarak, özbilince sahip bir yetişkindir. İki iddia da yöntem minvalinde fenomenolojik yaklaşım başlığı altında birleştirilebilir görünmektedir. Ayrıca ulaştıkları sonuçlar bağlamında da insanın fiziksel özelliklerinin üstünde bir özbilince sahip olduğu fikri altında buluştukları saptanabilmektedir.

Bu çalışmada, töz düalizmi, Descartes ve fenomenolojik yaklaşım özelinde İbn Sînâ'nın nefis teorisinin bir zihin felsefesi girişimi olduğu iddia edilse de daha pek çok açıdan bu teorisinin modern zihin felsefesi ile bağlantısının kurulması mümkündür. Töz düalizmi, nörobiyoloji, beyin görüntüleme sistemleri, bilişsel bilimler gibi alanların gelişimiyle günümüz zihin felsefesinde otoritesini kaybetmiş gibi görünmektedir. Ancak zihnin işleyişi hakkında hâlen çok net bilgilere sahip olmadığımız ve fenomenal deneyimlerimizin fiziksel sebeplerini tespit edemediğimiz göz önüne alınırsa töz düalizmi hâlen geçerliliğini koruyan ve savunulabilir bir yaklaşım olarak varlığını sürdürmektedir. İbn Sînâ'nın nefis teorisi, modern zihin felsefesinin pek çok tartışmasında izi sürülebilecek öngörülü bir kuram olarak değerlendirildiğinde, İslâm felsefesi geleneğinden bulup çıkarılması ve takip edilmesi gereken daha birçok fikrin olabileceğini tahmin etmek zor değildir.

69 Fenomenolojik yöntem için bk. Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Phenomenology*, trc. D. Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970).

KAYNAKÇA

- Alanen, Lilli. “Reconsidering Descartes’s Notion of Mind-Body Union”. *Synthese Kluwer Academic Publishers* 106 (1996): 3-20.
- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ed. Cüneyt Kaya. 252-287. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sînâ Metafizigi*. Ankara: Elis Yayınları, 2008.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Trc. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.
- Bircan, Hasan Hüseyin. “İbn Sînâ’nın İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”. *Muhafazakâr Düşünce*. 45/46 (2015): 11-40.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslâm Felsefesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2013.
- Churchland, Paul. *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*. Trc. Ekrem Berkay Ersöz. İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.
- Descartes, Rene. “Meditations on First Philosophy”. *Descartes Selected Philosophical Writings*. Trc. John Cottingham v.dğr. USA: Cambridge University Press, 2007.
- Descartes, Rene. “The Passions of the Soul”. *Descartes Selected Philosophical Writings*. trc. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. USA: Cambridge University Press, 2007.
- Durusoy, Ali. “İbn Sînâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 322-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ’nın Mirası*. Trc. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Phenomenology*. Trc. D. Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- İbn Sînâ. “Edviye-i Kalbiye”. *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikleri*. Trc. Rifat Bilge. Ankara: TTK Yayınları, 2009.
- İbn Sînâ. “İbni Sînâ’dan Tercemeler”. *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*. Trc. Rifat Bilge. Ankara: TTK Yayınları, 2009.
- İbn Sînâ. *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. Trc. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

- İbn Sînâ. “en-Nefs”. *eş-Şifâ, et-Tabi‘iyyât 2*. Nşr. G. C. Anawati - Said Zâyid. Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmmeli’l-Kitâb, 1975.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. Trc. Muhittin Macit v.dğr. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- Macit, Muhittin. “Aristoteles ve İbn Sînâda Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”. *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004): 59-83.
- Maslin, Keith T. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- Peker, Hidayet. *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Robert Wisnovsky, “Avicenna and Avicennian Tradition”. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. UK: Cambridge University Press, 2005.
- Shaffer, Jerome A. *Zihin Felsefesi*, Trc. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Timuçin, Afşar. *Descartes Felsefesine Giriş*. İstanbul: Bulut Yayınları, 1999.
- Toktaş, Fatih. *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. “İbn Sînâ’nın Yaşamı ve Yapıtları”. *İbn Sînâ-Doğunun Sönmeyen Yıldızı*. Ed. Hüseyin Gazi Topdemir. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Tarihi İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği*. Trc. İbrahim H. Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Yıldırım, Şeniz. “İbn Sînâ ve Descartes’in Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması I”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2013): 97-129.
- Yıldırım, Şeniz. “İbn Sînâ ve Descartes’in Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması II”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013): 25-53.

H. Peygamber'in Hz. Hatice'den Dünyaya Gelen Çocuklarının Sayısı ve Sırası Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation About the Number and Order of the Children Born from Khadija of The Prophet's

Kevser ÖZDOĞAN

Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslâm Tarihi
Anabilim Dalı

Research Assistant, Ataturk University, Faculty of Theology, Department of al-Sıra al-Nabawiyya and Islamic History, Erzurum / Turkey
k.ozdogan@atauni.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9754-6613

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Aralık / December 2017

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Mayıs / May 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: [10.29288/ilted.368028](https://doi.org/10.29288/ilted.368028)

Atıf / Citation: Özdoğan, Kevser. "Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'den Dünyaya Gelen Çocuklarının Sayısı ve Sırası Üzerine Bir Değerlendirme / An Evaluation About the Number and Order of the Children Born from Khadija of The Prophet's". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 49 (Haziran/June 2018/1): 185-206. doi: [10.29288/ilted.368028](https://doi.org/10.29288/ilted.368028)

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Hz. Peygamber'in, Hz. Hatice'den dünyaya gelen çocukları hakkında kaynaklarda az miktarda rivayet bulunmaktadır. Fakat bu rivayetlerin, çocukların sayısı ve sırasıyla ilgili verdikleri bilgilerde birçok farklılık olduğu görülmektedir. Kaynaklarda çocukların sayısının beş, altı, yedi, sekiz hatta on olduğuna dair rivayetler mevcuttur. Çocukların sayısı ile ilgili problemin Abdullaha verilen Tayyib, Tâhir, Mutayyeb, Mutahhar isimlerinin ayrı birer çocuk kabul edilmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Ancak kaynaklarda zikredilen Abdüşems, Abdu'l-'Uzza gibi isimlerin, çocukların sayısında herhangi bir sayı artışına sebep olmadığı tespit edilmiştir. Çocukların sayısına dair bilgi veren bu haberlerden en makulünün çocukların sayısını altı kabul eden rivayetler olabileceği kanaatine varılmıştır. Çocukların sırasıyla ilgili sıkıntının ise kız çocuklarından kaynaklandığı tespit edilmiştir. Kızlardan en büyüğünün Zeyneb olduğu konusunda ihtilaf edilmemiştir. Fakat Rukyye, Ümmü Gülsüm ve Fâtıma'dan hangisinin daha küçük olduğu noktasında farklı rivayetler söz konusudur. Bu problemi çözebilmek amacıyla çocukların sıralamasını veren rivayetler, çocukların doğum tarihiyle ilgili bilgilerle mukayese edilmiştir. Bunun neticesinde sıralamanın Kâsım, Zeyneb, Rukyye, Fâtıma, Ümmü Gülsüm ve Abdullah şeklinde olabileceği kanaatine ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: *Hz. Muhammed, Hz. Hatice, Kâsım, Zeyneb, Rukyye, Ümmü Gülsüm, Fâtıma, Abdullah.*

Abstract

In resources, there is little report about the Prophet's children, who were born by Khadijah. However there can be observed differences in the information given by these resources about the number of the children and the order of the children. There are reports in the resources claiming the number of children was five, six, seven, eight and even ten. It is understood that the problem about the number of children arises from accepting the names of Tayyib, Tâhir, Mutayyeb, Mutahhar, which were all given to Abd Allah, as a different child for each. On the other hand, it is determined that the names, which are openly mentioned in the resources such as Abd as-Shams Abd al-Uzzah, do not cause any difference in the number of the children. As for the reports which give information about the number of the children, the most reasonable ones are those which consider the number of children as six. In addition, it is ascertained that the problem about the order of the children arises because of the daughters. There is no disunity about that the eldest of the daughters is Zeyneb. Yet, there is no mutual agreement in relation to which one is younger among Rukayya, Umm Kulthum and Fâtıma. In order to be able to solve this problem, the reports about the order of the children are compared to the information about the children's dates of birth. As a result of that, the conclusion reached is that the order of the children can be as following; Kâsım, Zaynab, Rukayya, Fâtıma, Umm Kulthum and Abd Allah.

Keywords: *Prophet Muhammad, Khadijah, Kâsım, Zaynab, Rukayya, Fâtıma, Umm Kulthum and Abd Allah*

Extended Summary

There is little information in the resources about the children of the Prophet Muhammad known with the names Qasım, Abd Allah, Zaynab, Ruqayya, Umm Kulthum and Fatima, who were born by his first wife Khadijah. The reasons why there is little information in the resources may be caused by the facts that there is less knowledge about the Prophet's life until he was 40 years old compared to his life after prophethood and that his children, except Fatima, died

* Bu makale, "Hz. Peygamberin Çocukları" başlıklı yüksek lisans tezindeki iki başlığın yeniden gözden geçirilip geliştirilmesiyle oluşturulmuştur.

before him. Fatima is among the Prophet's children about whom there is most information in the resources. Although the Prophet's son Ibrahim, who was born by Maria, didn't live long, there is more information available about him compared to other children of the Prophet. It can be given as the reason for this that the Prophet's son Ibrahim was born during the Medina period and that Muslims carefully learnt and narrated everything about the Prophet. Though there is little information about the Prophet's children in the resources, there can be seen reports on the chronological order and the number of the children which are really different from one another.

The most significant problem of reports about is that the number of Prophet's children is given as five, six, seven, eight and even up to ten. Another problem is about whether the eldest child is Qasim or Zaynab. Moreover, there is not a consensus on who the youngest child of all is and who the youngest of daughters is. To be able to solve this problem, by primarily evaluating the reports about the number of children there will be made a preference. After the number of children is determined, the chronology of the children will be tried to be confirmed in the light of the current information. Because, unless a conclusion about the number of children is reached, it is not possible to find their birth order.

In this subject, which will be discussed under two titles as The Number of Children Born by Khadijah and The Birth Order, by giving the reports in the works of authors – starting with from Ibn Ishaq up to al-Maqrizi – who report information about the children of the Prophet, it will be tried to confirmed whether there has been an expansion or change in the information within time. Furthermore, it will be tried to be ascertained what the chronological order of the children is by comparing the reports about the birth order to the information given about their birth dates.

Within the scope of this subject, the Prophet's son Ibrahim will not be included as his mother is Maria and he is the youngest child of all who was born in Medina toward the Prophet's death. Likewise, despite the fact that there are reports about the number of children and birth order of Khadija's and Umm Salama's children from their previous husbands, these will not be discussed in this article, but only the Prophet's children who were born by Khadija will be taken into consideration.

Under the title of the number of children born by Khadija, the reports in which the authors give the names of the children without enumerating and the reports in which there are differences about the number of children although the authors give information about the chronological order. As a result of evaluating these reports, it has been determined that the problem about the number of children results from the sons. It is understood that the problem about the number of children arises from accepting the names of Tayyib, Tahir, Mutayyeb, Mutahhar, which were all given to Abd Allah, as a different child for each. However, it was reported from Ibn al-Kalbi that Abd Allah is also called Tahir and Tayyib, and most of the authors agreed with this idea. The names Mutahhar and Mutayyeb can be encountered especially in Ibn Asakir's reports, in other words starting from the Hijri 6th century. Therefore, it has been concluded that these names might have come to existence by a later restatement of the names Tahir and Tayyib in the present participle (ismul-fail) forms of the nouns. The information that the names Abd as-Shams and Abd al-Uzzah were given to Qasim and Abd Allah came up with Ibn Hazm and it also took place in Ibn Asakir's and Ibn Kathir's works. However, these authors stated that the reports which include the names Abd as-Shams and Abd al-Uzzah cannot be accepted. For this reason, it is understood that the names Abd as-Shams and Abd al-Uzzah have

no effect on the number of the sons. It is seen that the authors generally give the number of children as six or seven. It is found out that this was repeated by the subsequent authors similar to the two reports given by Ibn Ishaq. The number of children's reaching to eight and even more came to light with Ibn Asakir, as well. It is also seen that the great majority of the authors, before and after Ibn Asakir, are like-minded about the number of children: six.

Under the title, *The Birth Order of the Children Born by Khadija*, the reports in which the authors mention the "eldest son/daughter" and after that the reports in which they connected the names using "later". These reports have been examined moving from information about the children's birth dates.

The problems about the chronological order of the children have been determined to arise from the daughters. There is no information about this subject – the birth dates of the children – in the studies considered as the resources of Prophetic Biography (*Sirat rasul allah*). These resources are contended with giving just the order of the children. *Tabakat* books have been used to confirm these orders. A conclusion have been tried to be reached moving from the information given in *Tabakat* books about the birth dates of the Prophet's children. In the light of these information, these dates have been determined: Qasim (596), Zaynab (601), Ruqayya (604) and Abd Allah (610-611). As there is no clear information about the birth date of Umm Kulthum in the resources, primarily it is necessary to determine the age of Fatima in order to be able to find Umm Kulthum's age. After that, it is seen that the birth date of Fatima can be between years 605 or 608-609. As a result of the evaluations made considering these two different dates, the same result is reached, in other words 606-607. According to these determined dates, Ibn Sa'd's and his follower's order according to the principle of "younger sibling cannot get married before the elder" may be correct among the obtained orders. To reduce the number of orders from two to one, in compliance with the principle of "younger sibling cannot get married before the elder" the marriage dates of Fatima and Umm Kulthum have been examined. When their marriage dates are considered, it is seen that Fatima got married before Umm Kulthum. Accordingly, the reached conclusion was that the order given by Ibn Sa'd as Qasim, Zaynab, Ruqayya, Fatima, Umm Kulthum and Abd Allah may be the correct order and that the number of the Prophet's children may be six.

GİRİŞ

Hz. Muhammed'in ilk eşi Hz. Hatice'den dünyaya gelen Kâsım, Abdullah, Zeyneb, Rukıyye, Ümmü Gülsüm ve Fâtıma diye bilinen çocukları hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'in, kırk yaşına kadarki hayatına dair bilgiler nübüvvet sonrası hayatı kadar çok olmaması ve çocuklarından Fâtıma hariç diğerlerinin Hz. Peygamber'den önce vefat etmesi kaynaklardaki bilgi azlığının sebepleri arasında sayılabilir. Nitekim Fâtıma, kaynaklarda hakkında en fazla bilgiye ulaşılabilen Hz. Peygamber'in çocukları arasındadır. Hz. Muhammed'in, Mariye'den dünyaya gelen oğlu İbrahim uzun yaşamamakla birlikte, hakkında Hz. Peygamber'in diğer çocuklarından daha fazla bilgiye ulaşılabilmektedir. Bunun sebebi olarak, Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in Medine döneminde dünyaya gelmesi ve Müslümanların Hz. Peygamber hakkındaki her olayı dikkatle öğrenip aktarması gösterilebilir. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in çocuklarına dair az bilgi olmasına rağmen çocuklarının kronolojik sırası ve sayısıyla ilgili birbirinden çok farklı rivayetlere rastlanmaktadır.

Bu konudaki rivayetlerin en büyük sıkıntısı Hz. Peygamber'in çocuklarının sayısının beş, altı, yedi, sekiz hatta ona kadar çıkarılmasıdır. Bir diğer problem en büyük çocuğunun Kâsım mı yoksa Zeyneb mi olduğu konusudur. Ayrıca bütün çocukların en küçüğü ile kızların en küçüğünün hangisi olduğu yönünde bir mutabakat bulunmamaktadır. Bu problemleri çözebilmek için öncelikle çocukların sayıları hakkındaki rivayetler değerlendirilerek bir tercihte bulunulacaktır. Çocukların sayısı tespit edildikten sonra ise çocukların kronolojileri mevcut bilgiler ışığında tespit edilmeye çalışılacaktır. Çünkü çocukların sayıları hakkında bir neticeye ulaşmadan çocukların doğum sıralarını bulabilmek mümkün değildir. Hz. Hatice'den Dünyaya Gelen Çocukların Sayısı ve Sırası şeklinde iki ayrı başlık altında ele alınacak olan bu konu, Hz. Peygamber'in çocukları hakkında bilgi veren müelliflerin eserlerindeki rivayetler İbn İshak'tan başlanarak Makrizi'ye kadar verildikten sonra, geçen zaman içerisinde bilgilerde herhangi bir genişleme veya değişiklik olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca çocukların doğum sırasıyla ilgili rivayetler çocukların doğum tarihiyle ilgili verilen bilgilerle mukayese edilerek çocukların kronolojik sıralamasının ne olabileceği tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bu konu kapsamında Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim, annesinin Mariye olması ve Hz. Peygamber'in vefatına yakın Medine'de dünyaya gelmiş en küçük çocuğu olması hasebiyle ele alınmayacaktır. Ayrıca Hz. Peygamber'in hanımlarından Hz. Hatice ve Ümmü Seleme'nin, Hz. Peygamber'den önceki eşlerinden olan çocuklarının sayı ve kronolojileri hakkında farklı rivayetler bulunmasına rağmen bu makalede incelenmeyecek, sadece Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'den dünyaya gelen çocukları üzerinde durulacaktır.

1. HZ. HATİCE'DEN DÜNYAYA GELEN ÇOCUKLARIN SAYISI

HZ. Peygamber'in çocuklarının sayısı ve kronolojilerine dair bilgi ihtiva eden rivayetleri, birbirinden kesin sınırlarla ayırmak mümkün değildir. Bu başlık altında, müelliflerin herhangi bir sıralamaya tabi tutmaksızın çocukların isimlerini verdiği rivayetler ile kronolojik bir sıra vermesine rağmen çocukların sayısı hakkında farklılık barındıran rivayetler ele alınacaktır. Çocukların sayısını tespit etmek, kronolojilerini belirlerken hangi çocuklar üzerinde durulmasına olanak vereceği için öncelikle sayı problemi ele alınacaktır.

İbn İshak'tan başlayarak çocukların sayısına dair malumat içeren rivayetler şunlardır:

İbn İshak (ö. 151/768) Resulullah'ın Hatice'den Zeyneb, Rukiyye, Ümmü Gülsüm ve Fâtıma diye dört kızı, bu kızların haricinde ise Kâsım, Tâhir ve Tayyib adında çocukları olduğunu söyler.¹ İbn Abbas'tan gelen diğer bir rivayetinde ise Kâsım ve Abdullah diye iki oğlu, Fâtıma, Ümmü Gülsüm, Zeyneb ve Rukiyye diye dört kızı olduğunu nakleder.²

İbnü'l-Kelbî (ö. 204/819) ise Resulullah'ın çocuklarını Kâsım, Tayyib ve Tâhir denilen Abdullah, Fâtıma, Zeyneb, Ümmü Gülsüm ve Rukiyye olarak verir.³

İbn Hişâm (ö. 218/833) İbn İshak'ın naklettiği HZ. Peygamber'in Zeyneb, Rukiyye, Ümmü Gülsüm ve Fâtıma diye dört kızı ve Kâsım, Tâhir ve Tayyib adında üç oğlu olduğu rivayetini naklederek, bu çocukların sıralamasını yapar.⁴

İbn Sa'd (ö. 230/845) HZ. Peygamber'in çocuklarını Kâsım, Zeyneb, Rukiyye, Fâtıma, Ümmü Gülsüm ve Abdullah şeklinde sıralar. Abdullah'a Tayyib ve Tâhir denildiğini de aktarır.⁵

İbn Habîb (ö. 245/860) Kâsım, Zeyneb, Ümmü Gülsüm, Fâtıma ve Tâhir, Tayyib de denilen Abdullah isimli beş çocuğu⁶ bulunduğunu rivayet eder. Yine İbn Habîb, Resulullah'ın çocuklarını Zeyneb, Kâsım, Ümmü Gülsüm, Fâtıma, Rukiyye ve Abdullah (o Tayyib ve Tâhir'dir) olarak verir.⁷

1 Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr İbn İshak, *Siretü İbn İshâk*, nşr. Muhammed Hamidullah, 1. Baskı (Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981), 229.

2 İshak, *Siretü İbn İshâk*, 229; Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetillah İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, nşr. Muhibüddîn Ebû Saîd Amrevî (Dımaşk: Dârü'l-fıkr, 1982), 3: 124.

3 Ebü'l-Münzir İbnü's-Saib Hişâm b. Muhammed İbnü'l-Kelbî, *Cemheretü'n-neseb*, nşr. Naci Hasan (Beyrut: y.y., 1986), 30.

4 Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, nşr. Cemal Sâbit, Muhammed Mahmud, Seyyid İbrahim (Kahire: Dârü'l-hadis, 2006), 1: 142.

5 Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2012), 1: 106.

6 Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye İbn Habîb Bağdadî, *el-Muhabber*, nşr. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dârü'l-Âfâkî'l-Cedide, ts.), 79.

7 İbn Habîb, *el-Muhabber*, 52-53.

Zübeyr b. Bekkâr'a (ö. 256/870) aidiyeti tartışmalı olan *el-Müntehâb min Kitâbi Ezvâci'n-Nebi*'de,⁸ Resulullah'ın çocukları olarak Kâsım, Zeyneb, Fâtıma, Rukiyye ve Ümmü Gülsüm'ü sayar.⁹ Ayrıca Hişam b. Urve'nin babasından naklettiği ve İbn İshak'ın rivayetiyle aynı olan Kâsım, Tâhir, Tayyib, Rukiyye, Zeyneb, Ümmü Gülsüm ve Fâtıma'yı¹⁰ zikreder. Zübeyr b. Bekkâr, Kâsım, Rukiyye, Zeyneb, Ümmü Gülsüm, Tayyib ve Fâtıma¹¹ ile Cafer b. Muhammed'in babasından naklettiği Kâsım, Abdullah, Fâtıma, Zeyneb, Rukiyye ve Ümmü Gülsüm¹² isimlerine yer verir.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) çocukların isimlerini Kâsım, Tayyib, Fâtıma, Zeyneb, Rukiyye ve Ümmü Gülsüm¹³ şeklinde rivâyet ederek sayıyı altıya tamamlar.

Belâzürî (ö. 279/892-93), Hz. Peygamber'in çocuklarını şöyle verir: Kâsım, Zeyneb, Rukiyye, Ümmü Gülsüm, Fâtıma ve Tayyib, Tâhir denilen Abdullah.¹⁴

Ya'kûbî (ö. 292/905) ise Hz. Hatice'nin, nübüvvetten önce Kâsım, Rukiyye, Zeyneb ve Ümmü Gülsüm'ü, nübüvvetten sonra ise İslam döneminde doğduğu için Tayyib ve Tâhir denilen Abdullah'ı ve Fâtıma'yı dünyaya getirdiğini¹⁵ söyleyerek çocuklarının sayısını altı olarak verir.

Taberî (ö. 310/923) de İbn İshak'tan gelen Resulullah'ın Hz. Hatice'den Zeyneb, Rukiyye, Ümmü Gülsüm ve Fâtıma diye dört kızı; Kâsım, Tâhir ve Tayyib adında üç oğlu olduğu rivayetini nakleder.¹⁶

İbn Hazm (ö. 456/1064) ise Kâsım'ı ve kaynaklarda isminin Abdullah mı yoksa Tâhir veya Tayyib mi olduğu konusunda ihtilaf bulunan iki erkek çocuğuyla; Zeyneb, Rukiyye, Fâtıma ve Ümmü Gülsüm adında dört kızının varlığından bahseder.¹⁷

8 *el-Müntehab min Ezvâci'n-Nebi* adlı risâle Ekrem Ziyâ el-Ömerî tarafından tahkik edilerek İbn Zebâle'nin telifi ve Zübeyr b. Bekkâr'ın rivayeti olarak yayımlanmıştır. Aynı risâlenin Sekine eş-Şihâbî ise yazmayı aynı adla Zübeyr b. Bekkâr'ın telifi olarak tahkik edip neşretmiştir. Ancak kaynaklarda Zübeyr'in bu isimle bir risâlesi kaydedilmemiştir. Risâlenin adı İbn Zebâle'nin eserleri arasında da geçmektedir. Bu yüzden risâlenin onun kitabı kabul edilmesi doğru değildir. (Mustafa Fayda, "Zübeyr b. Bekkâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 526.

9 Ebû Abdillâh Zübeyr b. Bekkâr, *el-Müntehab min Kitâbi Ezvâci'n-nebi*, nşr. Sekine Şehabi, (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1983), 26.

10 Zübeyr b. Bekkâr, *el-Müntehab min Kitâbi Ezvâci'n-nebi*, 26.

11 Zübeyr b. Bekkâr, *el-Müntehab min Kitâbi Ezvâci'n-nebi*, 29.

12 Zübeyr b. Bekkâr, *el-Müntehab min Kitâbi Ezvâci'n-nebi*, 31.

13 Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Maârif*, nşr. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1969), 141.

14 Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, nşr. Muhammed Muhammed Tâmir (Beirut: Dâru'l-ilmîyye, 2011), 1: 336-344.

15 İbn Vazîh Ahmed b. İshâk b. Cafer Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beirut: Dâru's-sâdir, ts.), 2: 20.

16 Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beirut: Dâru Suveydan, 1967), 3: 161.

17 Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm ez-Zâhirî, *Cevâmî'us-sireti'n-nebeviyye* (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1983), 30-32.

İbn Abdülber (ö. 463/1071), Resulullah'ın çocuklarını, kendisiyle künyelendiği Kâsım, nübüvvetten sonra doğduğu için Tayyib ve Tâhir denilen Abdullah, Zeyneb, Ümmü Gülsüm, Rukıyye ve Fâtıma olarak verir.¹⁸

İbn Asâkir (ö. 571/1176) hadisçi olması sebebiyle Hz. Peygamber'in çocukları hakkında birçok farklı rivayeti aktarmıştır. Daha çok fiten, melâhim ve meğaziye dair rivayetleriyle öne çıkan, ezberinden yaptığı rivayetlerdeki hataları yüzünden eleştirilen Velîd b. Müslim¹⁹ aracılığıyla Hz. Hatice'nin çocuklarını Kâsım, Tayyib, Tâhir, Mutahhar, Zeyneb, Rukıyye, Fâtıma ve Ümmü Gülsüm²⁰ şeklinde sekiz kişi sayar. İbn Asâkir, Zübeyr b. Bekkâr aracılığıyla aktardığı bir rivayette Hz. Hatice'nin nübüvvetten sonra dünyaya getirdiği erkek çocuklarının isimlerini Kâsım ve Tâhir olarak verir. Ayrıca Kâsım'a Tayyib, Tâhir'e de Abdullah denildiğini söyler. Kâsım ve Tâhir'e ilaveten Fâtıma, Zeyneb, Rukıyye ve Ümmü Gülsüm²¹ isimlerini de sayarak çocukların sayısını altı olarak verir. Kâsım, Tâhir, Tayyib, Abdullah, Zeyneb, Rukıyye, Fâtıma, Ümmü Gülsüm ile sekiz çocuk ismi verirken; Abdullah, Kâsım, Tâhir diye üç erkek, Zeyneb, Fâtıma, Ümmü Gülsüm ve Rukıyye diye dört kız dünyaya getirdi²² diyerek yedi çocuk ismi sıralar. İbn Asâkir, İbn İshak'tan Hz. Hatice'nin Zeyneb, Rukıyye, Fâtıma, Ümmü Gülsüm, Kâsım ve Abdullah²³ diye saydığı altı çocuğu olduğunu zikreden rivayeti de verir. İbn Asâkir, İbn Abbas yoluyla Abdullah, Zeyneb, Rukıyye, Kâsım, Tâhir, Mutahhar, Tayyib, Mutayyeb, Ümmü Gülsüm ve Fâtıma'nın²⁴ isimlerini sayarak çocukları ona çıkarır. Eserinde Said b. Müseyyeb'in babasından naklettiği, Hz. Peygamber'in Tayyib ve Tâhir diye iki oğlunun Abdüşems ve Abdül-'uzza diye isimlendirildiği rivayetini de aktarır.²⁵

İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), Hz. Hatice'nin bütün çocuklarını nübüvvetten önce dünyaya getirdiğini ve bunların Zeyneb, Ümmü Gülsüm, Fâtıma, Rukıyye, Kâsım, Tâhir ve Tayyib diye çocuklarının olduğunu aktarır.²⁶

İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbn İshak'tan Hz. Peygamber'in yedi çocuğu olduğunu bildiren rivayeti ve İbn Hişâm'ın bu yedi çocuğun sıralamasını verdiği rivayetleri nakleder. Ayrıca İbn İshak'ın râvisi Yunus b. Bükeyr'in, İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'den dünyaya gelen çocuklarının sayısını iki erkek, dört kız olarak belirttiği rivayeti de aktarır. Bu rivayetlerden sonra Zübeyr b. Bekkâr, Abdullah'a Tayyib ve

18 Ebû Ömer Yüsuf b. Muhammed İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, nşr. Ali Muhammed el-Bicavî (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 4: 1819.

19 Erdinç Ahatlı, "Velîd b. Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 34.

20 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 3: 130.

21 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 3: 130.

22 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 3: 131.

23 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 3: 142.

24 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 3: 128.

25 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 3: 129.

26 Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, nşr. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdül-Mevcud (Beyrut: Dârü'l-ilmîyye, 2008), 7: 82.

Tâhir dendiğini zikreder. Bunun sebebi, Tayyib ve Tâhir ile Hz. Peygamber'in hangi oğlunun kastedildiğini açıklamaya yöneliktir.²⁷ Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'den dünyaya gelen altı çocuğunu Abdül-'uzza, Abdümenâf, Kâsım, Rukıyye, Ümmü Gülsüm ve Fâtıma şeklinde sıralayan bir rivayet nakleder. Ancak bu görüş Resûlullah'ın büyük kızı Zeyneb zikredilmediği için reddedilmiştir.²⁸ Ayrıca İbn Kesîr, Hz. Peygamber'in Tâhir ve Tayyib diye oğullarının dünyaya geldiği ve bunların Abdüşems ile Abdül-'uzza diye isimlendirildiklerini, ancak bu rivâyetin tercih edilmediğini aktarır.²⁹

Makrîzî (ö. 845/1442) ise, Zeyneb, Fâtıma, Rukıyye ve Ümmü Gülsüm diye dört kız, Kâsım ve Abdullah isimli iki erkek çocuk dünyaya getirdiğini aktarır.³⁰

Rivayetlere baktığımızda kız çocuklarının sayısı ve isimleri konusunda herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Rivayetlerdeki farklılıkların erkek çocuklarının isimlerinden kaynaklandığı görülmektedir.³¹ Çocukların sayısında beş, altı, yedi, sekiz ve on sayıları dikkat çekmektedir. Beş çocuk sayısını veren İbn Habîb ve Zübeyr b. Bekkâr'dır. Resulullah'ın kızlarının dört olduğu konusunda ittifak olmasına³² rağmen İbn Habîb'in rivayetinde, Hz. Peygamber'in kızlarından Rukıyye'nin ismine yer verilmemektedir. Rukıyye'nin ismi, eser istinsah edilirken düşmüş olma ihtimali mevcuttur. Eğer hataen Rukıyye'nin ismi düştüyse İbn Habîb'i de Hz. Peygamber'in çocuklarının sayısını altı kabul edenler arasına dahil edebiliriz. Fakat bunun kesin olarak tespit edilebilmesi için, eserin el yazmalarının incelenmesi gerekmektedir. Eğer bu müstensihlerin hatası değilse kız çocukları konusunda bir ihtilaf bulunmadığından dolayı İbn Habîb'in bu rivayetinin kabul edilebilmesi söz konusu değildir. Zübeyr b. Bekkâr ise Hz. Peygamber'in tek erkek çocuğu olarak Kâsım'ı verir. Bu rivayet Zübeyr b. Bekkâr'ın, Hz. Peygamber'in sadece ulemanın ittifak ettiği erkek çocuğu olan Kâsım'ı kabul edip, diğer rivayetleri dikkate almadığını gösterir. Bu durum bazı rivayetlerde "Kâsım ve dört kızı dışında Hz. Peygamber'in başka çocuğu olduğunu bilmiyoruz"³³ şeklinde ifade bulmuştur. Muhtemelen Resullullah'ın ikinci erkek çocuğu Abdullah hakkında farklı isimlendirmenin bulunması, müelliflerin bu çocuğun olmadığı yönünde kanaatlerini bildirmelerine sebep olmuştur.

27 Ebü'l-Fida' İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Ahmed Câd (Kahire: Dârü'l-hadis, 2006), 1: 310-311.

28 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4: 609.

29 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4: 608.

30 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkadir Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ' bimâ li'n-nebi mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-meta'*, nşr. Muhammed Abdülhamid en-Nemisi (Beyrut: Dârü'l-kitabi'l-ilmıyye, 1999), 4: 28.

31 M. J. Kister, "The sons of Khadija", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 16 (1993): 59-95.

32 İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 4: 1818; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe* (Bağdad: Matbaatu's-saade, 1328), 4: 282.

33 İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 4: 1818; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, 7: 82.

İbn Asâkir hariç diğer müellifler altı veya yedi çocuk ismi zikreder. Bu farklı iki rivayet günümüze ulaşan ilk eser kabul edilen İbn İshak'ın *Sire*'sinde ilk defa zikredilmiştir. İbn İshak, Hz. Peygamber'in erkek çocuklarını Kâsım, Tayyib ve Tâhir diye sıralayarak yedi çocuk saydığı ilk rivayetinin akabinde, İbn Abbas kanalıyla gelen rivayetinde erkek çocuklarını Kâsım ve Abdullah şeklinde vererek çocuklarının sayısını altı olarak verir. İbn İshak gibi Hz. Peygamber'in altı çocuğu olduğunu aktaran müellifler, İbnü'l-Kelbi, İbn Sa'd, İbn Habîb, Zübeyr b. Bekkâr, İbn Kuteybe, Belâzürî, Ya'kûbî, İbn Hazm, İbn Abdülber, İbn Kesîr ve Makrîzî'dir. İbn İshak, çocuk sayısını altı verdiği rivayette, erkek çocuklarını Kâsım ve Abdullah olarak zikreder. İbn Kuteybe Abdullah yerine Tayyib ismini kullanarak sayıyı altıya tamamlar. Zübeyr b. Bekkâr ise bir rivayetinde erkek çocuklarının ismini Kâsım ve Abdullah, diğer rivayetinde ise Kâsım ve Tâhir olarak verir. Bu isimlerden de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'in çocuklarının sayısını altı olarak veren müellifler, erkek çocuklarının sayısının iki olduğu konusunda müttefikken, çocukların isimleri konusunda farklı şeyler söylemişlerdir. İbn İshak'ın yedi çocuk ismini saydığı rivayetiyle aynı sayıyı veren müellifler ise İbn Hişâm, Taberî, İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr'dir. İbn Hişâm, Taberî ve İbn Kesîr'in rivayetleri İbn İshak'a dayanmaktadır. İbnü'l-Esîr'in erkek çocuklarını Kâsım, Tâhir ve Tayyib şeklinde vermesi, erkek çocuklarının hem sayısı hem de isimlerinin aynı olması hasebiyle İbn İshak'ın aktarımına benzemesi dikkat çekmektedir.

İbn Hazm, İbn Asâkir ve İbn Kesîr'in eserlerinde erkek çocuklarına Abdu'l-'Uzza ve Abdümenaf isimlerinin verildiği şeklinde rivayetler dikkat çekmektedir. Bu haberlerin mürsel olduğu için delil kabul edilemeyeceğini, bu rivayetleri nakleden müellifler de eserlerinde söylemişlerdir.³⁴

İbn Asâkir'le birlikte çocukların sayılarında artmalar meydana gelmiştir. İbn Asâkir'de geçen iki rivayette sekiz, bir rivayette on çocuk ismi verilir. Bir rivayetinde Kâsım, Tâhir, Tayyib, Abdullah, Zeyneb, Rukıyye, Fâtıma ve Ümmü Gülsüm; diğer rivayetinde ise Kâsım, Tayyib, Tâhir, Mutahhar, Zeyneb, Rukıyye, Fâtıma ve Ümmü Gülsüm şeklinde sekiz kişi sayar. İlk rivayette erkek çocukların sayısının sekiz olması Abdullah'ın lakabı olan Tayyib ve Tâhir'in ayrı çocuk kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Diğerinde ise Abdullah'ın yerine Mutahhar ismi kullanılır. İbn Hacer, Mutahhar hakkında eserinde ayrı bir başlık açmıştır. Bu başlık altında İbn Zafer'in eserinde Mutahhar'ı çocukları arasında saydığını ve bazılarının Mutahhar'a Tâhir dediğini zikretmiştir. Ancak bunun yanlış olup, Tâhir'in Hz. Hatice'nin Ebu Halêden dünyaya gelen çocuğu olduğu bilgisini ilave etmiştir. İbn Hacer, İbn Zâhir'in bu iddiasını delillendirecek bir bilgi vermemesini, Arapların farklı çocuklarına aynı ismi vermelerinin yaygın olması ve Hz. Hatice'nin de Hz. Peygamber'den olan çocuklarından birisine, önceki eşinden dünyaya gelmiş çocuklarından birisinin ismini koymasına bir engel bulunmadığı gerekçelerini ileri sürerek bu iddiayı reddeder.³⁵

34 İbn Hazm, *Cevâmi'us-sîreti'n-nebeviyye*, 30-32.

35 Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*, nşr. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvad (Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2010), 6: 206.

Bu rivayete dayanarak aslında Mutahhar denilen çocuğun Tâhir ile aynı kişi olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Tayyib ve Mutayyeb'in ikiz, Tâhir ve Mutahhar'ın da ikiz olduğu³⁶ bilgisi muzari meçhul sigasıyla verilmesi bu rivayete itimat edilmediğinin göstergesi kabul edilebilir. Mutahhar ve Mutayyeb isimleri Abdullah'a verilen Tayyib ve Tâhir isimlerinin, sonradan ismi meful kalıbında yeniden söylenmesiyle ortaya çıkmış olma ihtimali yüksektir.

İbn Asâkir'in İbn Abbas yoluyla Resulullah'ın on çocuğunun ismini saydığı rivayetin detayları şöyledir: Hatice'nin Abdullah'ı dünyaya getirdikten sonra bir müddet çocuğu olmamıştır. Bu sebeple Resulullah'a "ebter" denmiştir. Akabinde Zeyneb, sonra Rukiyye, sonra Kâsım, sonra Tâhir, sonra Mutahhar, sonra Tayyib, sonra Mutayyeb, sonra Ümmü Gülsüm, sonra en küçükleri Fâtıma doğmuştur.³⁷ Bu rivayette Peygamber'in soyunun kesik olmadığını ifade etmek amacıyla çocuklarının sayısının abartıldığı ihtimali akla gelmektedir. Ayrıca bütün müellifler büyük çocuğun Kâsım olduğu konusunda ittifak etmişken, burada Abdullah'ın ilk çocuk olduğu iddiası bu bilginin doğru olmayabileceğini göstermektedir.

Araplar'ın soy kütüğüne dair en eski çalışma olup bütün ensab, tarih ve tabakat âlimlerinin dayandığı ana kaynak³⁸ olan *Cemheretü'n-Neseb*'in müellifi İbnü'l-Kelbî, Tâhir ve Tayyib'i Abdullah'ın ismi kabul etmiştir. Böylece İbnü'l-Kelbî, İbn İshak'ın Tayyib ve Tâhir'i ayrı çocuklar olduğunu söylediği rivayeti tashih etmiştir. İbn Hişâm'ın şerhi olan *Ravdu'l-unufta* erkek çocuklarının Kâsım ve Abdullah olduğu konusunda şüphe bulunmadığına³⁹ dair ifadeler mevcuttur. Ayrıca çoğu müellifin kaynağında altı çocuğu olduğunu kabul ettiği ve tabakat kitaplarında Tâhir ve Tayyib isimleri yerine Abdullah isminin kullanıldığı görülmektedir. Çocukların sayılarının artması İbn Asâkir'le birlikte yani hicrî VI. asırdan itibaren kaynaklara girmeye başlamıştır. Tüm bu sebeplere binaen Hz. Peygamber'in çocuklarının sayısının altı olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür.

2. HZ. HATİCE'DEN DÜNYAYA GELEN ÇOCUKLARIN SIRASI

Bu bölümde, Hz. Peygamber'in çocuklarının sıralamasının yapıldığı rivayetler en eski kaynaktan başlanılarak verilecektir. Akabinde ise çocukların doğum tarihiyle ilgili bilgilerden hareketle onların kronolojisi tespit edilmeye çalışılacaktır. Müelliflerin daha çok "en büyük kızı/oğlu" olduğunu belirttiği ve akabinde isimleri "sonra" lafzıyla bağladığı rivayetler dikkate alınacaktır.

36 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 3: 132.

37 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 3: 128.

38 Süleyman Tülücü, "Kelbî, Muhammed b. Sâib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 205.

39 Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf ve meahu's-Sireti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, nşr. Abdullah Münşai (Kahire: Dârü'l-hadis, 2008), 1: 359.

Siyer'deki birçok kronolojik haberde, tarihlerin birbiriyle uyuşmadığı bilinmektedir. M. Hamidullah, bunun sebebinin Müslüman tarihçilerin Hz. Peygamber'in çeşitli faaliyetlerde bulunduğu Hicrî çağın ilk on yılını nesî⁴⁰ usûlünü önemseyerek ele almamalarından kaynaklandığını belirtir. Ancak Şulul, hicretin ikinci yılında Ramazan orucunun ve kurban kesmenin emredilmesiyle nesîsiz kamerî senenin kullanılması mecburiyetinin doğması dolayısıyla Müslümanların hicretten sonra nesîe kastî bir biçimde itibar etmediklerini kabul eder. Bu yüzden Şulul, siyer kronolojisindeki ihtilafların sebeplerinin nesîde değil de başka yerlerde aranması⁴¹ gerektiği kanaatini belirtir. Çünkü câhiliye devrinde eski kavimlerdeki gibi takvim başlangıcı için önemli bir olayın esas alınması,⁴² bir konu hakkında verilecek bir tarihin başlangıç kabul edilen olaya göre değişmesi anlamına gelmektedir. Siyer kaynaklarındaki haberler, kronolojik tasnife tabi tutulduğunda hâdiselerin vaktini açık şekilde tespit etmeyi sağlayan rivâyetler bulunmasına rağmen, olayların vaktini yaklaşık olarak veren rivâyetlerin de siyer kaynaklarında çokca bulunduğu görülmektedir.⁴³ Bu gibi sebeplerden ötürü siyerdeki olaylarda olduğu gibi Hz. Peygamber'in çocuklarının kronolojisinde de karmaşa ortaya çıkmış ve kesin doğum tarihlerinin tespiti zorlaşmıştır.

Kaynaklarda, çocukların dünyaya geliş sırasıyla ilgili bilgi ihtiva eden rivayetler şöyledir:

İbnü'l-Kelbî (ö. 204/819), Hz. Peygamber'in çocuklarını Zeyneb, Kâsım, sonra Ümmü Gülsüm, sonra Fâtıma, sonra Rukiyye, sonra Tayyib ve Tâhir de denilen Abdullah şeklinde sıralar. Doğru olan sıralamanın bu şekilde olduğunu, diğerlerinin ise hatalı olduğunu söyler.⁴⁴

İbn Hişâm (ö. 218/833), İbn İshak'ın Resulullah'ın Haticed'nden Zeyneb, Rukiyye, Ümmü Gülsüm ve Fâtıma diye dört kızı, bu kızların haricinde ise Kâsım, Tâhir ve Tayyib adında üç oğlu olduğu rivayetini naklettikten sonra oğullarının en büyüğünün Kâsım, sonra Tayyib, sonra Tâhir; kızlarının en büyüğünün Rukiyye, sonra Zeyneb, sonra Ümmü Gülsüm, sonra Fâtıma olduğunu söyler.⁴⁵

40 Kelime, genel anlamda haram aylarda savaşta izin verebilmek ve hac mevsimini sabitlemek için "kamerî takvimi semsî takvime dönüştürüp ikisini eşitlemek ve bu işlem sırasında eklenen ay veya gün sayısı anlamlarında kullanılmıştır. Hz. Peygamber, nesîi yasaklamak için Vedâ haccına kadar beklemiştir. Ayların sayısının on iki olduğunu bildiren ve nesîi yasaklayan et-Tevbe 9/36-37. âyetleri hicretin 9. ve daha kuvvetli bir ihtimale göre 10. yılında nâzil olmuştur. Bkz. Mustafa Fayda, "Nesî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 578-579; ayrıca geniş bilgi için bkz. Kevser Başar, *Câhiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006).

41 Kâsım Şulul, "Asr-ı Saâdet'de Takvim", *Hicrî Takvim ve Siyer Kronolojisi Etütleri/Makaleler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2012), 102-103.

42 Kâsım Şulul, "Asr-ı Saâdet'de Takvim", 73.

43 Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 44-45.

44 İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 4: 1819; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, 7: 83

45 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 142.

İbn Sa'd (ö. 230/845), Resullullah'ın Mekke'de b'setten önce dünyaya gelen ilk çocuğunun Kâsım, sonra Zeyneb ve sırasıyla Rukiyye, Fâtıma, Ümmü Gülsüm ve Abdullah'ın İslâm döneminde dünyaya geldiğini aktarır.⁴⁶

İbn Habîb (ö. 245/860), Resullullah'ın ilk doğan çocuğunun Zeyneb, sonra Kâsım, sonra Ümmü Gülsüm, sonra Fâtıma, sonra Rukiyye, sonra Abdullah (o Tayyib ve Tâhir'dir)⁴⁷ olduğunu belirtir.

Zübeyr b. Bekkâr (ö. 256/870) ise, Kâsım'ın en büyük sonra Zeyneb, sonra Tayyib ve Tâhir denilen, nübüvvetten sonra doğan Abdullah, sonra Ümmü Gülsüm, sonra Fâtıma, sonra Rukiyye⁴⁸ diye sıralama yapar.

Ya'kûbî (ö. 292/905), Hz. Hatice'nin, nübüvvetten önce Kâsım, Rukiyye, Zeyneb ve Ümmü Gülsüm'ü, nübüvvetten sonra ise İslâm döneminde doğduğu için Tayyib ve Tâhir denilen Abdullah'ı ve Fâtıma'yı dünyaya getirdiğini⁴⁹ aktarır.

İbn Hazm (ö. 456/1064), Resullullah'ın ilk erkek çocuğunun Kâsım, ikinci erkek çocuğunun Abdullah olduğunu, Zeyneb'in en büyük kızı, sonra Rukiyye, Fâtıma ve sonrasında en küçük kızının Ümmü Gülsüm⁵⁰ olduğunu belirtir.

İbn Abdülber (ö. 463/1071), eserinde, Ali b. Abdilaziz el-Cürcanî'nin Resullullah'ın en büyük çocuğunun Kâsım sonra sırayla Zeyneb, Ümmü Gülsüm, Fâtıma, Rukiyye ve Tayyib, Tâhir denilen Abdullah şeklinde sıralayıp doğru sıralamanın bu şekilde olması gerektiğini, diğerlerinin ise hatalı olduğunu söylemiştir.⁵¹

İbn Asâkir (ö. 571/1176) ise, Mekke'de nübüvvetten önce ilk olarak Hz. Peygamber'in kendisiyle künyelendiği Kâsım, sonra Zeyneb, sonra Rukiyye sonra Fâtıma, sonra Ümmü Gülsüm'ü, sonra İslâm döneminde ise Tayyib ve Tâhir diye isimlendirilen Abdullah'ın doğduğunu söyler.⁵² İbn Abbas'la gelen başka rivayetinde ise, en büyük çocuğun Kâsım, sonra Zeyneb, sonra Abdullah, sonra Ümmü Gülsüm, sonra Fâtıma, sonra Rukiyye olduğunu nakleder.⁵³

İbn İshak, kızlardan sonra erkeklerin dünyaya geldiğini belirtmesine rağmen çocukların sıralamasını veren müellifler arasında İbn İshak'ı zikretmedik. İbn İshak'ın bu ifadesi iki anlamda düşünülebilir: İlki erkek çocuklarının Hz. Peygamber'in kızlarından sonra dünyaya gelerek çocuklarının en küçükleri olduğudur. Diğer ise, Kur'anda da geçtiği gibi بعد ifadesi "haricinde, bunun dışında" anlamına⁵⁴ gelebilir.

46 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ* (Beirut: Daru'l-küttübü'l-ilmîyye, 2012), 1: 106.

47 İbn Habîb, *el-Muhabber*, 52-53.

48 İbn Abdülber, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 4: 1818; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 3: 131.

49 Ya'kubi, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2: 20.

50 İbn Hazm, *Cevâmi'u's-sireti'n-nebeviyye*, 30-32.

51 İbn Abdülber, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 4: 1819; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, 7: 83.

52 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 3: 125.

53 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 3: 126.

54 el-A'raf 7/185; Fâtır 35/2, 41; el-Câsiye 45/6, 13.

Sıralama konusunda Kâsım'ı, Hz. Peygamber'in kızlarından sonraya bırakması, بعد ifadesinin sıraya işaret etmediğinin göstergesidir.

Çocukların kronolojik sırasını verirken kızları ve erkekleri kendi arasında tasnif eden İbn Hişâm ve İbn Hazm'dır. Onun dışındaki müellifler çocukların sıralamasını karışık vermiştir. Çocukların sayısı hakkındaki problem erkek çocuklarından kaynaklanırken, kronolojisi hakkında ise karışıklığın kızlardan kaynaklandığı görülmektedir.

Yukarıdaki rivayetleri incelediğimizde çocukların en büyüğünü Kâsım kabul eden müellifler İbn Hişâm, İbn Sa'd, İbn Asâkir, Zübeyr b. Bekkâr, İbn Hazm ve Ya'kûbî'dir. Zeyneb kabul edenler ise, İbn Habîb ve İbnü'l-Kelbî'dir. Bütün çocukların en küçüğünü Abdullah kabul eden İbn Sa'd, İbnü'l-Kelbî, İbn Habîb ve İbn Asâkir'dir. En küçüğünü Rukıyye kabul eden İbn Asâkir de, İbn Abbas yoluyla nakledilen rivayete dayanmakta ve Zübeyr b. Bekkâr da bu fikre yer vermektedir. Bütün çocukların en küçüğünü Fâtıma kabul eden tek müellif Ya'kûbî'dir. Kızların en büyüğü Zeyneb diyen İbnü'l-Kelbî, İbn Sa'd, İbn Habîb, Zübeyr b. Bekkâr, İbn Hazm ve İbn Asâkir'dir. Kızların en büyüğü Rukıyye diyenler ise İbn Hişâm ve Ya'kûbî'dir. Kızların en küçüğü Rukıyye diyenler İbnü'l-Kelbî, İbn Habîb, Zübeyr Bekkâr ve İbn Asâkir'dir. İbn Hişâm ve Ya'kûbî, Fâtıma'nın en küçük kız olduğunu kabul eder. İbn Sa'd, İbn Asâkir ve İbn Hazm ise Ümmü Gülsüm'ü en küçük kız kabul ederler. Bu rivayetlerden de anlaşılacağı üzere müelliflerin, Hz. Peygamber'in çocuklarının sırası konusunda farklı görüşlere sahip oldukları görülmektedir. Bu bilgilere göre, Zeyneb yerine en büyük çocuk Kâsım diyen altı müellif bulunduğu için, Kâsım en büyük çocuk kabul edilebilir. Kızların en büyüğüne Rukıyye yerine Zeyneb diyen altı müellif olduğundan, kızların en büyüğü Zeyneb kabul edilebilir. Kızların en küçüğünün Ümmü Gülsüm ve Fâtıma yerine Rukıyye olduğunu söyleyenler beş kişi olduğu için kızların en küçüğü Rukıyye kabul edilebilir. Beş müellif tarafından Rukıyye ve Fâtıma yerine Hz. Peygamber'in çocuklarının en küçüğü kabul edilen Abdullah, bütün çocukların en küçüğü kabul edilebilir. Nihâî olarak burada elde ettiğimiz bu bilgileri doğrulamak ve bu karışıklığı gidermek için, tabakat ve diğer eserlerde geçen bilgilere müracaat ederek bir sıralamaya ulaşmanın mümkün olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Kâsım b. Muhammed: Hz. Peygamber'in ilk doğan en büyük oğlunun Kâsım olduğu⁵⁵ ve babasının onun ismiyle künyelendiği⁵⁶ kaynaklarda geçmekle birlikte, müelliflerin Kâsım'ın doğum tarihi ile ilgili net bir rakam vermedikleri görülmektedir. Hamidullah, Araplarda künyenin kız veya erkek ayırımı yapılmaksızın en büyük

55 Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 5: 333; Muhammed b. Salih Dimeşki, *Peygamber Külliyyatı*, trc. Recep Doğru, Halil İbrahim Kaçar (İstanbul: Ocak Yayınları, 2004), 11: 31.

56 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 142; İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 4: 1818, I, 49; İbn Asâkir, *Kitâbü'l-Erba'in fi menâkıbi ümmihâti'l-mü'minin*, 51; İbn Kesîr, Ebü'l-Fida' İmâdüddin İsmail b. Ömer, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Mustafa Abdu'l-vâhid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1971), 4: 581; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 5: 333; İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe*, 3: 265.

çocuğa göre veriliyor olması⁵⁷ ve Hz. Peygamber ile Hz. Hatice'nin nübüvvetten on beş sene önce 595'de evlenmiş olması hasebiyle⁵⁸ Kâsım'ın muhtemelen hicretten yirmi yedi yıl önce 596'da dünyaya geldiğini⁵⁹ tahmin etmektedir.

Abdullah b. Muhammed: Kaynaklarda, Abdullah'ın doğum tarihiyle ilgili net bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ağabeyi Kâsım'la bir yıl arayla dünyaya geldikleri⁶⁰ aktarılsa da onun gerek nübüvvetten sonra dünyaya gelmesi gerekse altıncı çocuk olduğu yönündeki rivâyetler bu bilgiyi doğrulamamaktadır. Abdullah nübüvvetten sonra dünyaya geldiği için Tayyib veya Tâhir diye lakaplandırılmıştır.⁶¹ Abdullah'ın küçük yaşta⁶² ölmesi sebebiyle hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Nübüvvetten sonra doğup küçük yaşta ölmesi sebebiyle 610-611 tarihleri Abdullah'ın doğum tarihi kabul edilebilir.

Zeyneb bint Muhammed: Zeyneb'in Hz. Peygamber'in en büyük kızı olduğu konusunda ihtilâf bulunmadığı⁶³ kabul edilir. Kâsım'dan önce mi yoksa sonra mı dünyaya geldiği konusunda nesep bilginlerinden bazıları, önce Kâsım'ın sonra Zeyneb'in dünyaya geldiğini ifade ederken; sadece İbnü'l-Kelbî önce Zeyneb'in sonra Kâsım'ın dünyaya geldiğini belirtmiştir.⁶⁴ Ancak en büyük kızın Zeyneb kabul edildiği, bunun dışındaki bilgiler şâ'z olarak görüldüğü bilinmektedir.⁶⁵ Zeyneb'in Hz. Peygamber otuz yaşındayken⁶⁶ dünyaya geldiği bilgisinden hareketle Zeyneb'in 601'de dünyaya geldiği anlaşılmaktadır.

57 Nebi Bozkurt, "Künye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26: 558.

58 Ebû Mansûr Fahrüddin Abdurrahmân b. Muhammed İbn Asâkir, *Kitâbü'l-Erba'in fi menâkıbi ümmihâti'l-mü'minin*, nşr. Muhammed Ahmed Abdülaziz (Kahire: Mektebetü't-türâsi'l-islâmî, 1990), 51; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Yûsuf b. Ali Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*, nşr. Abdülmuiz Abdülhamid el-Cezzar (Kahire: el-Meclisü'l-a'la liş-şuuni'l-islâmiyye, 1997), 11: 40.

59 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, ts.), 69.

60 Dimeşki, *Peygamber Külliyyati*, 11: 28.

61 Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, nşr. Mahmud Ferdûs el-Azım (Dimeşk: Dârü'l-yakazatu'l-arabiyye, 1997), 1: 491; İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 4: 1819; 1: 50; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *et-Tebyin fi ensâbi'l-Kureşiyin*, nşr. Muhammed Naif Duleymi (Beirut: Âlemü'l-kütüb, 1988), 87; İbn Asâkir, *Kitâbü'l-Erba'in fi menâkıbi ümmihâti'l-mü'minin*, 51; Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ*, 5: 333.

62 İbn Asâkir, *Târihu medineti Dimaşk*, 3: 131; İbn Kesir, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 4: 608; Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ*, 5: 333-334.

63 İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' Hâşimî, *Tabakâtü'l-kübrâ* (Beirut: Dârü's-Sadir 1960), 8: 30; Ebû Abdillâh el-Musâb b. Abdillâh Zübeyrî, *Kitâbü Nesebi Kureys*, nşr. E. Levi Provençal (Kahire: y.y., 1953), 157-158; İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 4: 1853-1854; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, 7: 131; İbn Kesir, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 4: 581, 609; Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ*, 5: 342; İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe*, 4: 312.

64 Zübeyrî, *Kitâbü Nesebi Kureys*, 157-158; İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 4: 1853-1854; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, 7: 131; İbn Kesir, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 4: 581; Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ*, 5: 342; İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe*, 4: 312.

65 İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Muhammed, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, nşr. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Mevcûd (Lübnan: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye 2010), 4: 506-507.

66 Zübeyrî, *Kitâbü Nesebi Kureys*, 157-158; İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 4: 1853-1854; İbn Kudâme, *et-Tebyin fi ensâbi'l-Kureşiyin*, 88; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, 7: 131; İbn Kesir, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 4: 581; Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ*, 5: 342; İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe*, 4: 312.

Rukiyye bint Muhammed: Rukiyye'nin kız çocuklarının en küçüğü mü yoksa en büyük kızı Zeyneb'ten sonra ikinci sırada mı dünyaya geldiği konusunda farklı görüşler söz konusudur.⁶⁷ İbn Abdülber; Cürcânî ve Mus'ab'ın, kızların en küçüğünün Rukiyye olduğunu zannettiğini fakat diğer müelliflerin en büyük kızın Zeyneb sonra Rukiyye'nin geldiğini kabul ettiklerini söyler.⁶⁸ Yine Rukiyye'nin en küçük kız kabul edildiği rivayetler, *İstiâb* müellifi tarafından sahih kabul edilmemektedir.⁶⁹ Resûlullah otuz üç yaşındayken Rukiyye'nin dünyaya geldiği⁷⁰ bilgisi ise onun 604 tarihinde doğduğunu gösterir.

Ümmü Gülsüm'ün ne zaman dünyaya geldiği konusunda kaynaklarda herhangi bir bilgi mevcut olmadığından, onun doğum tarihini hesaplayabilmek için önce Fâtıma'nın yaşını tespit etmek gerekmektedir. Bu sebeple önce Fâtıma üzerinde durulacaktır.

Fâtıma bint Muhammed: Hz. Fâtıma'nın, peygamberlikten beş yıl önce Ka'be yeniden inşa edilirken dünyaya geldiğine dair⁷¹ rivayet kaynaklarda yer almaktadır. Bu rivayet doğru kabul edildiği takdirde Hz. Fâtıma 605'de dünyaya gelmiş demektir. Böylece Fâtıma, 604'de dünyaya gelen Rukiyye'den bir yıl sonra doğmuş olur. Buna göre çocukların sıralaması Kâsım, Zeyneb, Rukiyye, Fâtıma, Ümmü Gülsüm ve Abdullah şeklinde olur. Bu sıralama İbn Sa'd ile İbn Asâkir'in eserinde verdiği bir rivayet ile aynıdır. Ancak daha sonraki süreçte neseb bilginleri Fâtıma'nın, Hz. Peygamber'in en küçük kızı olduğunu belirterek⁷² Fâtıma'nın Ümmü Gülsüm'den önce doğmuş olabileceği ihtimalini reddetmişlerdir.

Fâtıma'nın Hz. Peygamber 41 yaşındayken dünyaya geldiği⁷³ kabul edilirse, çocukların sıralaması Kâsım, Zeyneb, Rukiyye, Ümmü Gülsüm, Fâtıma ve Abdullah şeklinde olur. Bu durum Fâtıma'nın nübüvvetten sonra doğmuş olma ihtimalini ortaya çıkarır. Bu bilginin, Şii düşüncelere yakınlığıyla bilinen Ya'kûb'nin eserinde geçmesi dikkat çekmektedir. Bu bilgi, Fâtıma'nın önemini artırmaya yönelik söylenmiş olabilir. Ayrıca bu rivayet, "Abdullah hariç Resulullah'ın bütün çocukları İslam'dan önce doğmuştur"⁷⁴ bilgisiyle çelişmektedir.

Bi'setten bir veya bir yıldan biraz fazla gibi kısa bir süre önce doğduğu ve Hz.

67 İbn Abdülber, *el-İstiâb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 4: 1839; Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ'*, 5: 344; İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe*, 4: 304.

68 İbn Abdülber, *el-İstiâb fi ma'rifeti'l-aşhâb* (Lübnan: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye 2010), 4: 398.

69 İbn Abdülber, *el-İstiâb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 4: 1893.

70 İbn Abdülber, *el-İstiâb fi ma'rifeti'l-aşhâb* (Lübnan: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye 2010), 4: 399.

71 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 8: 19; İbn Kudâme, *et-Tebyîn fi ensâbi'l-Kureşîyyîn*, 91; Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ'*, 5: 51; İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe*, 4: 377.

72 İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 4: 609; Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ'*, 5: 351; İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe*, 4: 377.

73 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1: 488-489; İbn Abdülber, *el-İstiâb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 4: 1893; İbn Asâkir, *Târihu me-dîneti Dimaşk*, 3: 157; Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ'*, 5: 351; İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe*, 4: 377.

74 İbnü'l-Kelbî, *Cemheretü'n-neseb*, 30; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, 7: 83.

Aişe'den beş yaş kadar büyük olduğu⁷⁵ rivayeti esas alınırsa Fâtıma, takriben 608-609 yıllarında doğmuş olur.

Ümmü Gülsüm bint Muhammed: Ümmü Gülsüm'ün mü yoksa Fâtıma'nın mı daha küçük olduğu konusunda ihtilaf bulunmaktadır.⁷⁶ Zübeyr, Ümmü Gülsüm'ün Rukıyye ve Fâtıma'dan daha büyük olduğunu söyler. Ancak Zübeyr dışında bunu söyleyen olmamıştır. Ümmü Gülsüm'ün Rukıyye'den daha küçük olduğu doğru kabul edilir. Çünkü Resulullah, Hz. Osman'ı önce Rukıyye ile Rukıyye'nin vefatından sonra da Ümmü Gülsüm'le evlendirmiştir. Büyük dururken küçük evlendirilemeyeceğinden⁷⁷ Ümmü Gülsüm'ü Rukıyye'den daha küçük kabul ederler. Bu sebeple Ümmü Gülsüm'ün Fâtıma'dan önce doğduğu neseb bilginlerinin çoğunluğu tarafından kabul görür.⁷⁸

Hz. Peygamber 30 yaşındayken Zeyneb'in, 33 yaşındayken Rukıyye'nin⁷⁹ ve 608-609'da Fâtıma'nın doğduğu bilindiğine göre Ümmü Gülsüm'ün Peygamber 34-37 yaşları arasında yani 605-607 yılları arasında doğması muhtemeldir. Fâtıma ve kardeşi Ümmü Gülsüm, Resulullah'ın en küçük kızları⁸⁰ olduğuna göre, karıştırılmalarının en büyük sebebi doğum tarihlerinin birbirlerine yakın olmalarıdır. Dolayısıyla Ümmü Gülsüm'ün 606-607 yılları arasında doğmuş olması muhtemeldir.

Zeyneb'in 601'de, Rukıyye'nin 604'de ve Fâtıma'nın da 605 yılında doğduğu rivayeti esas alınırsa, nübüvvetten önce dünyaya geldiği için Ümmü Gülsüm'ün 606-609 yılları arasında doğmuş olma ihtimali vardır. Ümmü Gülsüm ve Fâtıma'nın doğum tarihlerinin birbirine yakın oldukları düşünüldüğünde ise Ümmü Gülsüm'ün 606-607 yılları arasında doğmuş olma ihtimali vardır. Fâtıma'nın iki farklı doğum tarihi esas alınarak yapılan bu değerlendirmeler neticesinde Ümmü Gülsüm, her halukarda 606-607 yılları arasında dünyaya gelmiş olma ihtimaline ulaşılmaktadır.

Ümmü Gülsüm'ün de doğum tarihi tespit edildiğine göre çözülmesi gereken tek problem Fâtıma'nın 605'de mi yoksa 608-609 tarihleri arasında mı doğduğudur. Buna göre çocukların sıralaması konusunda iki ihtimal ortaya çıkmaktadır: Bunlardan ilki Kâsım (596), Zeyneb (601), Rukıyye (604), Fâtıma (605), Ümmü Gülsüm (606-607), Abdullah (610-611) şeklinde olan sıralamadır. Daha önce de zikredildiği gibi bu sıralama İbn Sa'd'ın sıralamasıyla aynıdır. Diğeri ise Kâsım (596), Zeyneb (601), Rukıyye (604), Ümmü Gülsüm (606-607), Fâtıma (608-609) ve Abdullah (610-611) olarak ortaya çıkan sıralamadır. Nesebciler, kız çocuklarının evlenme sırasını dikkate almış oldukları için genellikle bu sıralamayı kabul ederler ve bu sıralamanın tevatür derecesine ulaştığını⁸¹ söyleyerek farklı bir sıralama yapmış olanları eleştirirler.

75 İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe* (Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010), 8: 263.

76 İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe* (Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010), 8: 46.

77 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, 7: 115, 374.

78 İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb* (Lübnan: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye 2010), 4: 507.

79 İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb* (Lübnan: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye 2010), 4: 399.

80 İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb* (Lübnan: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye 2010), 4: 448.

81 İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb* (Lübnan: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye 2010), 4: 448.

Nesebciler, kabul ettikleri “önce büyük kızın evleneceği” ilkesinden hareketle İbn Sa’d’ın sıralamasına karşı çıkmaktadırlar. O halde Fâtıma ve Ümmü Gülsüm’ün evlilik tarihlerinin tespit edilmesi gerekmektedir.

Kaynaklarda Ümmü Gülsüm’ün⁸², 624 yılında Rukiyye’nin vefatından sonra Hz. Osman ile üçüncü yılın Rebîu’l-evvel ayında nikahlandığı, Cemâziye’l-âhîr ayında da zifafa girdiği belirtilir.⁸³ Fâtıma’nın ise hicrî ikinci yılın⁸⁴ Safer⁸⁵ veya Ramazan⁸⁶ ayında nikahlandığı, Bedir savaşıdan sonra yani 624 yılının Ramazan ayından sonra zifâfa girdiği aktarılır.⁸⁷ Başka bir rivayette ise Fâtıma ile Ali’nin, Hz. Peygamber’in Medine’ye geldiği senenin Receb ayında evlendikleri, Bedir dönüşü ise zifafa girdikleri geçer.⁸⁸ Fâtıma ve Ali’nin evlilik tarihi hakkında zikredilen bütün bu rivayetler, Ümmü Gülsüm’ün evlilik tarihinden önceye tekabül etmektedir. Böylece Fâtıma’nın Ümmü Gülsüm’den önce evlendiği ortaya çıkmaktadır. Neseb bilginlerinin “önce büyük evlendirilir” kaidesine de Fâtıma’nın Ümmü Gülsüm’den daha büyük olduğu anlaşılır. Nihai olarak İbn Sa’d’ın yapmış olduğu sıralama, çocukların doğum tarihlerinin hesaplanmasıyla da doğrulanmış olmaktadır. Diğer müelliflerin zikrettiği rivayetlerden sadece İbn Asâkir’in bir rivayeti, İbn Sa’d’ın sıralamasıyla aynıdır. Öyleyse, Hz. Peygamber’in çocuklarının sıralamasını şöyle yapabiliriz: Kâsım (596), Zeyneb (601), Rukiyye (604), Fâtıma (605), Ümmü Gülsüm (606-607) ve Tayyib, Tâhir diye isimlendirilen Abdullah (610-611).

SONUÇ

Kaynaklarda, Hz. Peygamber’in çocuklarının sayı ve sırasıyla ilgili bilgi ihtiva eden rivayetlerde, birçok farklılık görülmektedir. Hatta bu çeşitlilik sebebiyle müellifler arasında çocukların sayı ve sırası konusunda ortak bir kanaat bulunmuyor gibi görünse de, rivayetler kronolojik olarak incelendiğinde böyle bir durumun söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.

Çocukların sayısı hakkındaki problemin erkek çocuklarından kaynaklandığı tespit edilmiştir. Hz. Peygamber’in erkek çocuklarının sayısı hakkında farklı rivayetlerin bulunmasının sebebi, Abdullah’a verilen Tâhir, Tayyib, Mutahhar ve Mutayyeb

82 Kaynaklarda, Ebû Leheb’in oğlu Uteybe ile Ümmü Gülsüm’ün nikahlandığı fakat Tebbet suresinin inmesi üzerine zifaf gerçekleşmeden ayrıldığı özellikle belirtilir. (İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 8: 37; İbn Hazm, *Cevâmi’u’s-sire-ti’n-nebeviyye*, 32; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 3: 154; İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-gâbe fi ma’rifeti’s-şahâbe*, 7: 374; İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi’s-şahâbe*, 4: 490) Bu sebeple Ümmü Gülsüm’ün zifaf gerçekleşmeden ayrıldığı bu evliliği, tam bir evlilik olarak kabul etmek ne kadar mümkündür?

83 İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 8: 38; Zübeyri, *Kitâbü Nesebi Kureys*, 22-23; İbn Abdülber, *el-İstî’ab fi ma’rifeti’l-aşhâb*, 4: 1952; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 3: 154; İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-gâbe fi ma’rifeti’s-şahâbe*, 7: 374; Makrizî, *İmtâu’l-esmâ’*, 5: 350.

84 Belâzürî, *Ensâbü’l-eşrâf*, 1: 487; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 3: 128.

85 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 3: 128.

86 Makrizî, *İmtâu’l-esmâ’*, 5: 351.

87 İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 3: 157; İbn Kudâme, *et-Tebyin fi ensâbi’l-Kureşiyin*, 91; İbn Kesir, *es-Sire-tü’n-nebeviyye*, 2: 541, 4: 582, 611.

88 İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 8: 22; İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi’s-şahâbe*, 4: 377.

isimlerinin farklı birer çocuk kabul edilmesinden kaynaklandığı görülmektedir. Ancak Abdullah'a Tâhir ve Tayyib dendiği, İbnü'l-Kelbî'den itibaren nakledilmiş ve müelliflerin çoğunluğu bu fikre iştirak etmişlerdir. Mutahhar ve Mutayyeb isimlerine özellikle İbn Asâkir'in rivayetlerinde yani hicrî VI. asırdan itibaren rastlanmaktadır. Bu sebeple Mutahhar ve Mutayyeb'in, Abdullah'a verilen Tayyib ve Tâhir isimlerinin, sonradan ismi meful kalıbında yeniden söylenmesiyle ortaya çıkmış olabileceği kanaatine ulaşılmıştır. Kâsım ve Abdullah'a, Abdu'l-'uzza, Abdüşems gibi isimler verildiği bilgisi İbn Hazm'la beraber başlamış, İbn Asâkir ve İbn Kesir'in eserlerinde de yer bulmuştur. Fakat bu müellifler, Abdu'l-'Uzza, Abdüşems gibi isimlerin geçtiği rivayetlerin kabul edilemeyeceğini söylemişlerdir. Bundan dolayı Abdu'l-'uzza ve Abdüşems gibi isimlerin erkek çocuklarının sayısına herhangi bir etkide bulunmadığı görülmüştür. Müelliflerin, çocukların sayısını genel itibarıyla altı veya yedi olarak verdikleri tespit edilmiştir. İbn İshak'ın verdiği iki farklı rivayete benzer şekilde daha sonraki müelliflerce de tekrarlandığı anlaşılmıştır. Çocukların sayısı ile ilgili rivayetlerin sekiz ve daha fazla rakamlara ulaşması, yine İbn Asâkir'le birlikte ortaya çıkmıştır. İbn Asâkir'den önce ve sonra gelen müelliflerin büyük çoğunluğunun ise, altı çocuk konusunda hem fikir oldukları görülmüştür.

Çocukların kronolojisi hakkındaki problemlerin, kızlardan kaynaklandığı tespit edilmiştir. Bu konuyla ilgili, siyer kaynağı kabul edilen çalışmalarda çocukların doğum tarihleriyle ilgili bilgi verilmemektedir. Bu kaynaklar sadece sıralama yapmakla yetinmişlerdir. Bu sıralamaları doğrulamak için tabakat kitaplarına başvurulmuştur. Tabakat kitaplarında Hz. Peygamber'in çocuklarının doğum tarihini veren bilgilerden hareketle bir neticeye ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu bilgiler ışığında Kâsım (596), Zeyneb (601), Rukıyye (604) ve Abdullah (610-611)'in doğum tarihleri tespit edilmiştir. Ümmü Gülsüm'ün doğum tarihi hakkında kaynaklarda net bir bilgi bulunmadığından, yaşını hesaplayabilmek için öncelikle Fâtıma'nın yaşını tespit etmek gerekmiştir. Fâtıma'nın doğum tarihinin ise 605 veya 608-609 tarihleri olabileceği görülmüştür. Bu iki farklı tarih dikkate alınarak yapılan değerlendirmeler neticesinde aynı sonuca yani 606-607 tarihlerine ulaşılmıştır. Belirlenen bu tarihlere göre, elde edilen sıralamalardan İbn Sa'd'ın ve nesepçilerin "önce büyük kız evlendirilir" prensibince yaptıkları sıralamanın doğru olabileceği görülmüştür. Bu iki farklı sıralamayı bire düşürebilmek için nesepçilerin "büyükten önce küçük evlenmez" prensibi gereğince Fâtıma ve Ümmü Gülsüm'ün evlilik tarihleri incelenmiştir. Bu kızların evlilik tarihlerine bakıldığında Fâtıma'nın Ümmü Gülsüm'den önce evlendiği görülmüştür. Dolayısıyla İbn Sa'd'ın vermiş olduğu Kâsım, Zeyneb, Rukıyye, Fâtıma, Ümmü Gülsüm ve Abdullah sıralamasının doğru olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Mevcut rivayetlerin değerlendirilmesi sonucunda, Hz. Peygamber'in çocuklarının sayısının altı olabileceği, sıralamasının ise Kâsım, Zeyneb, Rukıyye, Fâtıma, Ümmü Gülsüm ve Abdullah şeklinde yapılabileceği kanaati hâsıl olmuştur.

KAYNAKÇA

- Ahatlı, Erdiñç. “Velid b. Müslim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Başar, Kevser. *Câhiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşrâf*. Nşr. Mahmud Ferdûs el-Azim. 23 cilt. Dimeşk: Dârü'l-yakazatu'l-arabiyye, 1997.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşrâf*. Nşr. Muhammed Muhammed Tâmir. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-ilmiiyye, 2011.
- Bozkurt, Nebi. “Künye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 558-559. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Dimeşkî, Muhammed b. Salih. *Peygamber Külliyyatı*. Trc. Recep Doğru, Halil İbrahim Kaçar. 11 cilt. İstanbul: Ocak Yayınları, 2004.
- Fayda, Mustafa. “Zübeyr b. Bekkâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 524-526. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fayda, Mustafa. “Nesî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 578-579. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Mehmet Yazgan, İstanbul: Beyan Yayınları, ts.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Muhammed. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*. Nşr. Ali Muhammed el-Bicavî. 4 cilt. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Muhammed. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*. Nşr. Ali Muhammed Muavvad. Adil Ahmed Mevcûd. 4 cilt. Lübnan: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 2010.
- İbn Asâkir, Ebû Mansûr Fahrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-Erba'in fi menâkıbi ümmihâti'l-mü'minîn*. Nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz. Kahire: Mek-tebetü't-türâsi'l-islâmî, 1990.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetillah. *Târîhu medîneti Dımaşk*. Nşr. Muhibüddîn Ebû Saîd Amrevî. 74 cilt. Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1982.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye Bağdadî Hâşimî. *el-Muhabber*. Nşr. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, ts.

- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*. Nşr. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvad. 9 cilt. Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*. 4 cilt. Bağdad: Matbaatu's-saade, 1328.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *Cevâmi'us-sîreti'nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Nşr. Cemal Sâbit, Muhammed Mahmud, Seyyid İbrahim. 2 cilt. Kahire: Dâru'l-hadis, 2006.
- İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Sîretü İbn İshâk*. Nşr. Muhammed Hamîdullah. 1. Baskı. Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981/1401.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida' İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Nşr. Ahmed Câd. 7 cilt. Kahire: Dâru'l-hadis, 2006.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida' İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Nşr. Mustafa Abdu'l-vâhid, 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1971.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *et-Tebyîn fî en-sâbi'l-Şureyyîn*. Nşr. Muhammed Naif Duleymi. Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Ma'ârif*. Nşr. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1969.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' Hâşimî. *Tabakâtü'l-kübrâ*. Nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ. 9 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2012.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' Hâşimî. *Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 cilt. Beyrut: Dâru's-sadir, 1960.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddîn Alî b. Muhammed b. Abdülkerim. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. Nşr. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcud. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-ilmîyye, 2008.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir İbnü's-Saib Hişâm b. Muhammed. *Cemheretü'n-neseb*. Nşr. Naci Hasan. Beyrut: y.y., 1986.
- Kister, M. J. "The sons of Khadija". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16 (1993): 59-95.

- Makrizî, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkadir. *İmtâu'l-esmâ' bimâ li'n-nebî mine'l-aḥvâl ve'l-emvâl ve'l-ḥafede ve'l-meta'*. Nşr. Muhammed Abdülhamid en-Nemisi. 14 cilt. Beyrut: Dârü'l-kitabi'l-ilmîyye, 1999.
- Öztuna, Yılmaz, *Devletler ve Hanedanlar: İslam Devletleri*, I-XIII, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân. *er-Ravzü'l-ünüf ve meahu's-Sîreti'n-nebeviyye li'bn-i Hişâm*. Nşr. Abdullah Münşai. 4 cilt. Kahire: Dârü'l-hadis, 2008.
- Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali. *Sübülül-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti ḥayri'l-'ibâd*. Nşr. Abdülmuiz Abdülhamid el-Cezzar. 13 cilt. Kahire: el-Meclisül-a'la liş-şuuni'l-islâmiyye, 1997.
- Şulul, Kâsım. "Asr-ı Saâdetde Takvim". *Hicrî Takvim ve Siyer Kronolojisi Etütleri/Makaleler*. 53-105. İstanbul: Siyer Yayınları, 2012.
- Şulul, Kâsım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîḥu't-Ṭaberî: Târîḥu'l-ümem ve'l-mülûk*. Nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 11 cilt. Beyrut: Dâru Suveydan, 1967.
- Tülücü, Süleyman. "Kelbi, Muhammed b. Sâib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 205-206. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Ya'kubî, İbn Vazîh Ahmed b. İshâk b. Ca'fer. *Târîḥu'l-Ya'kübî*. 2 cilt. Beyrut: Dâru's-sâdır, ts.
- Zübeyr b. Bekkâr, Ebû Abdillâh. *el-Müntehab min Kitâbi Ezvâci'n-nebî*. Nşr. Sekine Şehabi. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1983.
- Zübeyrî, Ebû Abdillâh el-Mus'ab b. Abdillâh. *Kitâbü Nesebi Kureyş*. Nşr. E. Levi Provençal. Kahire: y.y. 1953.

Terzi Baba'nın 'Kenzü'l-Miftâh' Adlı Eserinde Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı

The Approach of Terzi Baba on Some Sufi Concepts in His Work
'Kenzü'l-Miftâh'

Nuran ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi, Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı.
Dr. Lecturer, Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Sufi,
Zonguldak/Turkey.

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-5763-9815

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Mart / March 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Nisan / April 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.399925

Atıf / Citation: Çetin, Nuran. "Terzi Baba'nın 'Kenzü'l-Miftâh' Adlı Eserinde Bazı
Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı / The Approach of Terzi Baba on Some Sufi
Concepts in His Work 'Kenzü'l-Miftâh'. *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of
ilahiyat researches* 49 (Haziran/June 2018/1): 207-234. doi: 10.29288/ilted.399925

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Muhammed Vehbi meşhur adıyla Terzi baba XIX. yüzyılda yaşamıştır. Adı geçen zât, Abdullah Mekki vasıtasıyla Nakşibendiyye tarikatının Hâlidîyye kolunun kurucusu Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye (ö. 1242/1827) intisâb etmiş ve onun halifesi olmuştur. Terzi Baba, Nakşiliğin Hâlidî kolunun Erzincan ve dolaylarında yayılmasında önemli görevler üstlenmiştir. Bununla birlikte o, tasavvufa dair konuları şiirsel ifadelerle “Kenzü'l-Miftâh” adlı eserinde dile getirmiştir. Bu makalede, Muhammed Vehbi'nin tasavvufî anlayışını yansıtan düşünceleri onun günümüze ulaşan tek eseri “Kenzü'l-Miftâh” bağlamında incelenecektir. İki bölümden müteşekkil makalenin birinci kısmında Muhammed Vehbi'nin hayatı ve eserleri, ikinci kısmında “Kenzü'l-Miftâh” adlı eserindeki tasavvufî düşüncelerine yer verilecektir. Sonuç kısmında ise konuyla ilgili değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Tasavvuf, Mutasavvıf, Muhammed Vehbi Hayyât Erzincânî, Terzi Baba, Kenzü'l-Miftâh.*

Abstract

Muhammed Vehbi, also known as Terzi Baba, lived in XIX. century. He devoted himself to Mawlânâ Khâleed al-Baghdâdî (d. 1242/1827), the founder of the Halidiyye branch of the Naqshbandi cult through 'Abdullah Makkî, and became his caliph. Terzi Baba had undertaken important duties in spreading the Hâlidî branch of the Naqshbandi cult in Erzincan and its surroundings. He expressed mysticism with poetic expressions in his work Kenzü'l-Miftâh. In this article, the thoughts reflecting Muhammed Vehbi's mystic understanding will be examined in the context of his only work, Kenzü'l-Miftâh which is the only surviving work of his. In the first part of the manuscript, which consists of two parts, Muhammed Vehbi's life and works will be dealt with; and in the second part, his sufistic ideas mentioned in his work Kenzü'l-Miftâh will be examined. In the conclusion part, an evaluation about the subject will be done.

Keywords: *Sufism, Sufi, Muhammed Vehbi Hayyat Erzincanî, Terzi Baba, Kenzü'l-Miftah.*

Extended Summary

Sufism has the qualities of training sufistic people who know the meaning of life and who guide he society through institutions such as Islamic lodges and cults. The sufi scholars trained people in sufi institutions, carried out important tasks to improve the society with sufistic point of view and trained individuals with mystical methods of discipline. It is understood that these institutions were supported both by the people and by the Ottoman Sultans because these institutions had undertaken important duties mentioned above. The activities carried out by sufistic personalities that shaped the life of the Ottoman society, the works they performed, the opinions they put forth are of great importance in terms of their recognition of those times. In this sense, Muhammed Vehbi Hayyat Erzincanî (d.1264/1847-48) was one of the people who influenced the socio-cultural texture of everyday life in the Ottoman Empire.

Muhammed Vehbi Hayyat Erzincanî, as understood from his title, was a sufi who lived in Erzincan and became a member of the Naqshbandi cult. The prominent aspect of him in mystical terms is that he lived in the same period with Mawlânâ Khâleed al-Baghdâdî (d. 1242/1827) who was the founder of Naqshi-Khâlidî branch among the Ottoman sufis of the 19th century, and he was the caliph of him. Although Muhammed Vehbi made much progress in spiritual sciences, it is understood that he could not receive education in physical sciences. As a matter of fact, he became a tailor to make a living and could not find the opportunity to study

physical sciences because of financial difficulties. He acquired the religious knowledge needed in everyday life through oral culture. However, based on his mentioning the term “Vehbi” it is understood that Allah gave sciences to him. However, in this article, he is mentioned with the name “Terzi Baba” which is his famous name.

It is understood that the environment in which Terzi Baba lived had a great influence in the development of his Sufistic personality. In this sense, Erzincan, the hometown of Terzi Baba, constitutes one of the most active cities in those times in terms of activities in science and knowledge fields. Because of this, the intensity of institutions contributing to the development of Turkish Islamic culture and civilization such as mosques, schools, madrasas, Islamic lodges attract attention in this city. The Islamic lodge, which belonged to the Makkî branch of the Hâlidî, where Naqshbandi moral manners and rules dominated under the leadership of Terzi Baba, is one of them.

As a person who devoted his life to the path of truth, Terzi Baba lived a life in the direction of God's consent; and passed the principles and experiences in his life to people around him. Although 170 years has passed since his death, which means almost two hundred years, his views expressed in the work of Terzi Baba, *Kenzu'l-Miftah*, have come up to day by way of his admirers.

Terzi Baba explained the spiritual experiences he received from the spiritual world through oral culture in a poetic narration. The experience in the realm of meanings mentioned by the Terzi Baba may be explained with the fact that he had first been taught by Kâdiri and then by Naqshi cults. As a matter of fact, while he was a dervish belonging to the cult of Kâdiri in his younger ages, he became a member of the Naqshi cult by means of 'Abdullah Makkî, the leading caliph of Mawlânâ Khâleed al-Baghdâdî and completed his course with him. In this respect, he was a dervish who had merged the truths of celi (Kâdiri) and hafi (Naqshi) cults in his spiritual world.

It is possible to treat the mystic life of the Terzi Baba in two terms. In this sense, he was a Kâdirî member during his youth, and a Naqshbandi member during his years around forty years of age. As a matter of fact, while Terzi Baba was about forty years old, he became a member of the Naqshbandi cult with the help of 'Abdullah Makkî, who was of the students of Mawlânâ Khâleed al-Baghdâdî, who visited Erzincan in those times. After completing his course of study with his ability in spiritual sciences, he became the caliphate and pioneered the mystical activities and the spreading of the Khalidi branch of Naqshi cult in Anatolian territory. Terzi Baba trained Lelebici Baba, Irşadi Baba and Abdülbâkî Baba, who were influential in spread and of Khâlidî branch.

Since Terzi Baba was from the Naqshbandi cult, he mentioned statements that praised this cult in his work mentioned above. In addition, he expressed his views on various topics such as destitution, ascetism, taqwa, dhikr, rabita, love, destiny, surrender, paradise, havatr, and being perfect human. It is understood that the family tree of Terzi Baba reached to Mawlânâ Khâleed al-Baghdâdî by his successor 'Abdullah Makkî.

As it is known, sufis made use of sciences like poetry, music, literature etc. to make their works be influential in the eye of the people. Terzi Baba was one of our sufi poets who used poetry as a tool in his dawah i.e. his announcement of the religion. He wrote his poetry with the nickname “Vehbi”.

Terzi Baba, who is one of the spiritual architects of Anatolia, explained the spiritual experience he had in his work called *Kenzu'l-Miftah*, in the frame of religious experience, with the help of sharia, cult, truth, ma'rifah sometimes with symbolic expression and sometimes with reference to verses of the Quran and Hadiths. In this respect, he can be likened to figures like Yunus Emre and Ummî Sinân who used poetry skillfully in their mystical works.

In order to fill the spiritual void in today's world where people experience stress, depression, conflict and violence due to their dominating religious dissatisfactions, there is a need to know people who are sincere and who are able to shed light to the times in which they lived and to our present time, like Terzi Baba. In this sense, Anatolian geography hosts the persons who can guide the present-day humanity and future generations. Nevertheless, in order for societies to protect their existence and direct the future, they must protect their assets and social and cultural elements inherited and transfer them to next generations in the most accurate way.

Undoubtedly, the spiritual persons like Terzi Baba, who were raised with our own values, and who were men of science, ideology and spiritual world, are the important cultural values that we have acquired from history. Our duty is to uncover and benefit from this heritage; and convey it to next generations in the most accurate way.

GİRİŞ

Tasavvuf, bünyesinde yer alan tekke ve tarikat gibi kurumlar vasıtasıyla hemen her dönemde topluma yön veren mânâ erlerini yetiştirmiş bir niteliğe sahiptir. Mutasavvıflar, bir taraftan bireyleri tasavvufî terbiye metodları ile eğitirken, diğer taraftan da toplumları ahlâkî yönden iyileştirmeye yönelik önemli vazifeler icrâ etmişlerdir. Bu ve benzeri görevleri üstlenmeleri sebebiyle söz konusu kurumların, hem halk hem de Osmanlı sultanları tarafından desteklendiği anlaşılmaktadır. Osmanlı toplumunun ictimâî hayatını şekillendiren mutasavvıf şahsiyetlerin yürüttükleri faaliyetler, kaleme aldıkları eserler, ortaya koydukları görüşler, o dönemin daha yakından tanınması bakımından büyük önem arz etmektedir. Bu anlamda Osmanlı'da gündelik hayatın sosyo-kültürel dokusu üzerinde etkili olmuş şahıslardan biri de Muhammed Vehbî Hayyât Erzincanî'dir (ö. 1264/1847-48).

Muhammed Vehbî Hayyât Erzincanî, nisbesinden anlaşılacağı üzere Erzincan'da yaşamış, Nakşibendiyye tarikatına mensup bir sûfidir. Adı geçen zâtın tasavvufî anlamda öne çıkan yönü ise, XIX. yüzyıl Osmanlı mutasavvıfı Nakşî-Hâlidî kolunun müessisi Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1826-27) ile aynı dönemde yaşaması ve onun halifesi olma görevinin kendisine tevdi edilmiş olmasıdır. Muhammed Vehbî, bâtinî ilimlerde ilerleme katetmesine rağmen onun zâhirî ilimleri tahsil edemediği anlaşılmaktadır. Nitekim mutasavvıfımız, maddî imkânsızlıklar sebebiyle maişetini temin için terzilik mesleği ile iştigal etmiş, bu sebeple ilim tahsil imkânı bulamamıştır. O, gündelik hayatta lazım olan dinî bilgileri sözlü kültür yoluyla edinmiştir. Fakat Vehbî isminden ve eserinde dile getirdiği düşüncelerinden hareketle onun, ledünnî ilme mazhar olduğu tahmin edilmektedir. Bununla birlikte bu makalede, adı geçen zâtın onun meşhur olduğu "Terzi Baba" ismiyle bahsedilecektir.

1. ERZİNCANLI BİR SÜFÎ: TERZİ BABA

1.1. Hayatı

Terzi Baba'nın doğum yeri ve tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, Erzincan'ın merkezine bağlı Sarıgöl Köyü'nde dünyaya geldiği tahmin edilmektedir.¹ Terzi Baba elli dokuz yaşında vefat etmiştir. Dolayısıyla bu durum göz önünde bulundurulduğunda, onun tevellüdünün takriben 1204/1788-1789 yılı olması muhtemeldir.

Terzi Baba'nın asıl ismi Muhammed Vehbî'dir. O, *Kenzü'l-Miftâh* adlı eserinde Hayyât Vehbî (Terzi Vehbî) olarak kendisinden bahsetmiştir. Babası Fâzılzâde Abdurrahman Efendî'dir.² Muhammed Vehbî terzilik mesleği ile iştigal ettiği için,³ halk

1 Nurettin Albayrak, "Terzi Baba (ö. 1264/1848)", *Sahâbeden Günümüze Allah Dostları* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1996), 9: 96; Tahir Erdoğan Şahin, *Anadolu'nun Tarihi Akışı İçerisinde Siyasî, Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Açardan Erzincan Tarihi* (Erzincan: Erzincan Hayra Hizmet ve Dayanışma Vakfı, 1985), 2: 278.

2 Nurettin Albayrak, "Terzi Baba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 521.

3 Terzi Baba'nın dükkânı o günkü Erzincan'ın Taş-hân mevkiinde idi. Şahin, *Erzincan Tarihi*, 2: 278. Terzi Baba'nın terzilik yaptığı dükkânı, günümüzde Kasaplar çarşısı başında bulunan yerde mescide dönüştürülmüştür. Mehmet Fatsa, *Tasavvufta Mekki Kolu* (İstanbul: Mavi Yayınları, 2000), 103.

arasında bu yönüyle yani “Terzi Baba” namıyla meşhur olmuştur.⁴ Bununla birlikte o, “Terzi Ağa”, boyunun uzun olmasından dolayı “Uzun Terzi Ağa” gibi isimlerle de tanınmıştır.⁵

XIX. yüzyılda yaşayan Terzi Baba'nın sûfi kişiliğini günümüze aktaran kaynaklardan biri hiç şüphesiz ki, Aşçı İbrahim Dede'nin *Aşçı Dede'nin Hatıraları* adlı eseridir. Nitekim Aşçı İbrahim Dede, Terzi Baba'nın vefatından yaklaşık dokuz yıl sonra 1273/1856'da bir vesile ile Erzincan'a gitmiştir. Gezip gördüğü bu şehirdeki anılarını söz konusu eserinde kaleme almıştır.⁶ Derviş Aşçı İbrahim Dede,⁷ seyahatname türü olan mezkûr eserinde Terzi Babadan sıkça bahsetmiştir. Bu anlamda Terzi Baba'nın mesleğinin batınî dildeki yorumunu o, şu cümlelerle dile getirmiştir: “Hazret-i Pîr Muhammed Vehbî Hayyât mazhar-ı hubb-ı zâtullâh olup, kendileri terzi olduğu cihetle değil yalnız dervişlerin, cümle turuk-ı aliyye sâlikânın ve belki cümle mahlûkun ve lâ-şek ve lâ-şüphe cemî' avâlimin mihen ü meşakkat-ı bâtın u zâhirden pâre olmuş kalplerini diker, çünkü usta terzidir.”⁸

Nisbesinden anlaşıldığı üzere Terzi Baba'nın memleketi Erzincan'dır.⁹ Fakat Terzi Baba, çırağı olan Kâdiriyye tarikatına mensup aynı isimde bir başka zâtlâ karıştırılmış ve mutasavvıfımızın Erzurumlu olduğu da ifade edilmiştir.¹⁰ Bahse konu olan diğer Terzi Baba ile Aşçı İbrahim Dede tanışmış ve bunu şu ifadelerle zikretmiştir: “İşte yola çıkmak üzere iken o esnâda Erzurumlu Terzi Baba tesmiye ederler. İhtiyâr bir âşık-ı sâdik, tarîk-i Kâdiriyye'den bir derviş var idi. Çok muhabbet ederdim. Vaktiyle Erzincan'da Hazreti Pîr Muhammed Vehbî Hayyât Efendimizin yanında çıraklık etmiş ve şimdi Erzurum'da fakîr-i hâl bir dükkânı var, terzilik eder.”¹¹

1.2. Tasavvufî Kişiliği

Terzi Baba'nın genç yaşta tasavvufla tanıştığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, erken yaşlarda “Şirvanlızâde” lakablı Kâdirî şeyhine intisâb etmiş ve seyr u sülûk yoluna girmiştir. Terzi Baba, kırk yaşlarında iken Hâlid-i Bağdâdî'nin halifesi Abdullah Mekki'ye intisâb etmiş¹² ve seyr ü sülûkunu tamamlamıştır. Bununla birlikte Terzi

4 Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1: 50.

5 Albayrak, “Terzi Baba”, 521. Aşçı İbrahim Dede, Terzi Baba'nın kerâmetlerinin uzun süre devam etmesi hasebiyle “Uzun Terzi Ağa” diye isimlendirildiğini zikreder. Aşçı İbrahim Dede, *Çok Yönlü Bir Sûfînin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı Aşçı Dede'nin Hatıraları*, haz. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi (İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2006), 1: 339.

6 Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1: 344.

7 1243/1828 yılında İstanbul'da doğan Aşçı İbrahim Dede, Süleymaniye Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra memuriyet hayatına başlamıştır. Genç yaşta Mevlevîliğe intisâb etmiştir. 1855/1271 yılında Dördüncü Ordu Rûznâmçeciliği vazifesiyle Erzurum'a gitmiştir. Erzincan'da bulunduğu sırada Terzi Baba'nın halifesi Fehmi Efendi vesilesiyle Hâlidîyye tarikatına bağlanmış, seyr ü sülûkünü tamamladıktan sonra hilâfet almıştır. Nihat Azamat, “Aşçı İbrahim Dede Mecmuası”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 3: 546.

8 Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 4: 1737.

9 Albayrak, “Terzi Baba”, 9: 96.

10 Albayrak, “Terzi Baba”, 521.

11 Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1: 456.

12 Albayrak, “Terzi Baba”, 521.

Baba'nın, mânâ ilmine muttali olduğu anlaşılmaktadır. Aşçı İbrâhim Dede, bu duruma işaret ederek Terzi Baba'nın “edîb-i müstakîm”, “musallî”, “müttakî”, “âbid” ve “zâhid” gibi vasıfları üzerinde taşıyan bir zât olduğunu belirtir.¹³ Aşçı İbrâhim Dede'nin ifadesiyle Terzi Baba zühd, takvâ, rızâ gibi hakikatleri hem sûretinde hem sûretinde yaşamış sûfidir. Terzi Baba'nın tasavvufî yönünü günümüze aktaranlardan biri de Hüseyin Vassâf'tır. O, hâlim, selîm mütevacılığ ile tanınan Terzi Baba'nın mâsivâyâ meyletmediğini, daima bâkî olana muhabbet duyduğunu, onun bir taraftan terzilik zanaatı ile iştilal ederken, bir taraftan da mânevî cihetini geliştirdiğini belirtmektedir.¹⁴ Onun bu durumunu kendi tanımlamalarında da görmek mümkündür. Meselâ, Terzi Baba, kendisinden bahsettiği şu ifadelerinde mütevacı yönünü ortaya koymuştur. “*Eller yahşi (iyi) ben yaman (kötü), eller arpa ben saman*”¹⁵ Terzi Baba'nın benzer şekilde tevazu sahibi yönünü şu şiirinde de görmek mümkündür. “*Zelillerden ezellem halk içinde/ Kalillerden ekallem dehr içinde*”¹⁶ Terzi Baba'nın zaman içinde ve halkın arasında kendisini “zelîl” diye nitelendirdiği bu ifadeler, onun kullukta ve mütevacılıkta ne kadar üst makâmda olduğuna işaret etmektedir. Terzi Baba'nın bahsedilen husustaki diğer bir ifadesi ise şöyledir: “*Bû âsî âsilikte yok nazîrim/ Za'îf bî-çârelikte yok garîmim*”¹⁷

Terzi Baba'nın, önce Kâdiriyye ardından Nakşibendiyye tarikatından feyiz aldığı anlaşılmaktadır. Onun Nakşî/ Hâlidîliğe geçiş süreci şöyle olmuştur: Rivâyet edildiğine göre Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, halifesi Abdullah Mekkî'yi Erzurum'a göndermiştir. Abdullah Mekkî, Erzurum'a geldiğinde Münzevî Osman Efendi (ö.1286/1869) isminde bir zâta halîfelik vermiştir. Sonrasında Abdullah Mekkî, mânevî işaretle Erzincan'a gitmiş ve bu iki insan, söz konusu şehirde bir araya gelmiştir.¹⁸

Terzi Baba'nın mürşidi Abdullah Mekkî, bir süre Erzincan'da bulunması hasebiyle “Erzincânî”; ilim ve irşâd faaliyetlerini yürütmek için, Mescid-i Haram'a gitmesi ile “Mekkî”¹⁹ nisbeleriyle meşhur olmuştur.²⁰ Abdullah Mekkî'nin doğum ve vefat tarihi kaynaklarda zikredilmemektedir. Fakat onun, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (1193/1779-1242/1827) ile aynı dönemde yaşadığı bilinmektedir. Dolayısıyla Abdullah Mekkî'nin 1800'lü yıllarda ömrünü sürdürmüş olduğu anlaşılmaktadır. Abdullah Mekkî, Mevlânâ Hâlid Bağdâdî ile tanışmasının ardından ona intisâb etmiştir. Tasavvufî eğitimini ta-

13 Aşçı İbrâhim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1: 339.

14 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ-yı ebrâr-ı şerh-i esmâr-ı esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2305-2309, 2: 183.

15 Aşçı İbrâhim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1: 618.

16 Hayyât Vehbî Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh* (İstanbul: Urfâvî el-Hâc Halil Efendi Tâş Destgâhları, 1869), 3.

17 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 3.

18 Aşçı İbrâhim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1: 339-340.

19 Halil İbrahim Şimşek, Abdullah Mekkî'nin nesebinin Mekkî olduğu belirtilse de kökeninin tam netlik kazanmadığını ifade eder. Halil İbrahim Şimşek, *Halil Hamdî Dağistânî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Çorum: Hitit Kitap Yayınları, 2014), 23 sayfadaki 33 no'lu dipnotta yer alan bilgi ve 37-42.

20 Haydarizâde İbrâhim Fasîh Efendi, *Mecd-i Talid (Büyükleme)*, haz. Yakup Çiçek (İstanbul: Umran Yayınları, ts.), 107-108.

mamlayan Abdullah Mekkî, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin halifesi olmuştur. Abdullah Mekkî, aldığı bu görevle genelde İslâm'ın özelde tasavvufun mânâ güzelliklerini insanlara aktarmak için Erzurum, Erzincan, Bağdat, Kudüs ve Hicaz gibi muhtelif memleketlere seyahatler yapmıştır. Gittiği yerlerde o, pek çok âlim, ârif zevâtle görüştüğü gibi çok sayıda mürid ve sâlik yetiştirmiştir. Abdullah Mekkî'nin tasavvufi silsilesi ise Şiranlı Mustafa Efendi, Yanyalı Mustafa İsmet Efendi (ö.1289/1873), Mustafa Hüdâverdî Efendi (ö.1310/1890) gibi isimler vasıtasıyla devam etmiştir. Abdullah Mekkî ve halifeleri vasıtasıyla Hâlidilik, Erzincan ve dolayları başta olmak üzere Anadolu'da hızla yayılmıştır. İrşâd faaliyetlerini Anadolu'dan, gittiği kutsal topraklara intikâl ettiren Abdullah Mekkî, Mekk'e'de vefat etmiştir.²¹

Aşçı İbrahim Dede, Abdullah Mekkî'nin Erzincan'a teşrifini şu ifadelerle dile getirmiştir: “Bugünkü günde mağribten maşrika kadar açılan bir feyz ü tecellî kapısı bir terzi çırağına ihsân u inâyet olunmuştur. Bu sırdan anlaşılan, Mevlânâ Hâlid Efendimiz Hazretleri irtihâl-i dâr-ı bekâ etmiştir. Onların makâmı kutbiyyet ü gavsıyyettir. İşte bu tavsîf olunan zât kim ise ona verilmiştir diye müridânını haberdâr ederek Erzincan'a teşrif etmiştir.”²² Aşçı İbrâhim Dede'nin bu ifadelerinden Terzi Baba'nın Abdullah Mekkî ile tanışması ve ona intisâb etmesi, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin vefat yılı olan 1242/1826-1827 senesine tekabül ettiği anlaşılmaktadır.

Abdullah Mekkî, Erzincan'da bulunduğu süre içinde yöre halkının ilgi ve teveccühüne mazhar olmuştur. Onun söz ve sohbetinden istifade etmek isteyenler ısrarla onu hânelerine davet etmiş; fakat o, Câmî-i Kebîr Medresesi'nde mütevazı odada misafir kalmayı tercih etmiştir.²³ Erzincan'da ikâmet ettiği süre içinde ulemâ ve sülehâdan pek çok kişi, Abdullah Mekkî'nin ilim irfân meclisinde bulunmuştur. Terzi Babâya da Abdullah Mekkî'nin sohbetinde bulunması teklif edilmişse de o, “benim öyle yerlerde yüzüm yoktur. Ben miskin fakir bir terziyim. Ne yüzle bu zâtın huzûruna gideyim!” diyerek bunun kabul etmemiştir. Sonrasında çevresindekilerin iknâ etmesiyle Terzi Baba Kurşunlu Câmî Medresesi'ne Abdullah Mekkî'nin meclisine gitmiştir. Abdullah Mekkî'yi görünce ondan yansıyan feyiz ile Terzi Baba baygınlık geçirmiştir. Abdullah Mekkî, bu mânâ yüklü hâli, ona verilen lutf-ı ilâhî'nin tesiri olarak yorumlamıştır.²⁴ Gerçekleşen buluşmanın ardından Terzi Baba, Abdullah Mekkî'ye mürid olmuş ve onu yaklaşık bir ay evinde misafir etmiştir. Bu esnada Abdullah Mekkî, Terzi Baba'nın tasavvufi terbiyesi ile yakından ilgilenmiştir. Onun bâtmî cihetindeki istidâdını gören Abdullah Mekkî, bir süre sonra Terzi Babâ'yı yerine halife tâyin etmiş ve kendisi de Hicaz'a gitmiştir.²⁵ Yolculuğu esnasında pek

21 Kadir Özköse - Halil İbrahim Şimşek, *Altın Silsile'den Altın Halkalar* (Ankara: Nasihat Yayınları, 2009), 388.

22 Aşçı İbrâhim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1: 340.

23 Aşçı İbrâhim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1: 340.

24 Aşçı İbrâhim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1: 340.

25 Aşçı İbrâhim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1: 341.

çok âlim fâzıl şahsiyetle tanışmış, çok sayıda kişi onun söz ve sohbetinden istifade etmiştir.²⁶

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin müridi Abdullah Mekkî, Hâlidiliğin Anadolu'da yayılmasında katkıları olan bir şahsiyettir. Anadolu'daki vazifesinin ardından şeyhi tarafından tüm mü'minlerin bulunduğu merkeze yani Mekke-i Mükerrerme'ye gönderilmiş olması, Abdullah Mekkî'nin mürşidi yanındaki değerine ve irşâd faaliyetlerindeki kabiliyetine işaret etmektedir. Hüseyin Vassâf bu hususu vurgulayarak, Abdullah Mekkî'nin Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin kibâr-ı hülefâsından ve kerâmet sahibi bir zât olduğunu zikretmiştir.²⁷ Hüseyin Vassâf, Terzi Baba ile ilgili olarak onun Abdullah Mekkî'den bey'at aldığını, seyr ü sülûkunu tamamlayarak mânâ ilimlerinde aşamalar katettiğini, terzilik mesleğini icrâ ederken bile Allah'ı zikretmekten geri durmadığını, bu yönüyle emanet verilmeye lâyık bir velî olduğunu dile getirmiştir.²⁸

Abdullah Mekkî'den hilâfet aldıktan sonra, Terzi Baba'nın şöhreti Erzincan başta olmak üzere Erzurum, Gümüşhane, Bayburt ve Sivas gibi civar illere yayılmıştır.²⁹ Fakat ümmî³⁰ bir zât olan Terzi Baba'nın halife tâyin edilmesi, akabinde halkın ona teveccüh göstermesi, zâhir ulemânın tepkisine neden olmuştur. Konu, itiraz edenler tarafından beldenin müftüsüne bildirilmiştir. Dinî ilimler sahasında yetkin olup olmadığını araştırmak üzere Terzi Baba'nın imtihan edilmesine karar verilmiştir. Onu imtihan etmek üzere toplanan ulema meclisi, Terzi Baba'ya bazı sorular yöneltilmiştir. Heyetin başında bulunan kişi, Terzi Baba'nın ihlâs ve samimiyetinden etkilenmiş, ona değer vermiştir. Onun imtihan edildiği esnada birtakım harikulade olaylar zuhûr etmiştir. Bu durum neticesinde mecliste bulunan ulemâ heyeti, onun ne lehine ne de aleyhine söz söyleyememiştir.³¹ Bu vakianın duyulmasının ardından Terzi Baba'ya gösterilen ilgi daha da artmıştır. Başta Hacı Hâfız Mehmed Rüşdî Efendi olmak üzere ulemâdan pek çok kimse ona intisâb etmiştir. Bununla birlikte civâr illerden gelenler de Terzi Baba'nın feyzinden nasiplenmiştir. Meselâ, Tokat'ta iken Bozzâde Hoca Efendi'den zâhirî ilimleri tahsil eden Fehmî Efendi Erzincan'a giderek, Terzi Baba'nın müridi olmuştur. Dönemin bazı âlimlerinin bey'at etmesi, diğer birtakım zâhir ulemanın da Terzi Baba'ya teveccühüne vesile olmuştur.³²

26 Yetiştirdiği talebelerden bazıları, Şeyh Süleymân b. Hasan Kırımı, Süleymân Zühdi el-Hâlidî Muhammed b. Muhammed el-Hâni (ö. 1826), Şeyh İsmâil Minangkabavi ve halifeleri Sumatralı Şeyh Celâleddin, Malezyalı Osman b. Muhammed, Mustafa Rûmî Seyrânî gibi zevâttir. Fatsa, *Tasavvufta Mekkî Kolu*, 96.

27 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 183.

28 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 183.

29 Albayrak, "Terzi Baba", 521.

30 Terzi Baba, her ne kadar medrese tahsili görmemiş olsa da dinî vecibeleri yerine getirebilecek seviyede ilim ve irfâna sahipti. Onun döneminde ilmî düzey, dinî vecibeleri anlayabilme niteliğiyle ölçülüyordu. Şahin, *Erzincan Tarihi*, 2: 278.

31 Aşçı İbrâhim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1: 341-342.

32 Aşçı İbrâhim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1: 342-343.

1.3. Vefatı

Terzi Baba 1264/1847-1848 yılında Erzincan'da ortaya çıkan kolera salgınında vefat etmiştir.³³ Terzi Baba'nın ölümüne dair Hüseyin Vassâf, "mürg-ı rûhu gülşen-i lâhûta revân eylemiştir."³⁴ ifadesini tarih düşürmüştür. Terzi Baba'nın kabri, kendi adına izâfe edilen Erzincan'daki şehir mezarlığındadır. İlk hâliyle sade görünümde olan türbe, dönemin Erzincan defterdarı Mecid Efendi ve halifesi Fehmi Efendi marifetiyle inşâ edilmiştir.³⁵ Terzi Baba'nın kabrinin yer aldığı türbenin birkaç kez tadilatından geçirdiği anlaşılmaktadır. Terzi Baba'nın vefat tarihi dikkate alındığında türbenin, XIX. yüzyılın ortalarında inşâ edildiği anlaşılmaktadır. 1939 depreminde hasar gören türbe, sonrasında aslına uygun olarak onarılmıştır. Söz konusu türbe, 1972 yılında tekrar bakıma alınmıştır.³⁶ Ahşaptan yapılan türbe, sonraki yıllarda çıkan yangın esnasında iyice tahrip olmuştur. Hasar gören türbenin yerine 1980'li yıllarda kesme taştan müteşekkil yeni bir türbe yaptırılmıştır.³⁷

1.4. Eserleri

İlim tahsil imkânı bulamayan Terzi Baba'nın vehbî ilme sahip olduğu tahmin edilmektedir.³⁸ Hüseyin Vassâf, Terzi Baba'nın bu yönünü "ümmîlikle iştihâr etmiş ricâlû'llâhdandır." ifadeleriyle dile getirmiştir.³⁹ Bu anlamda Terzi Baba'nın biri günümüze ulaşan diğeri ulaşamayan olmak üzere iki eseri vardır. Bunlardan birincisi *Miftâhü'l-Kenz*'dir. Diğeri *Sıfat-ı Subutiyye*'dir.⁴⁰

1.4.1. Kenzü'l-Miftâh

Terzi Baba'nın dinî, tasavvufî konularda yer verdiği *Miftâhu'l-Kenz* veya *Kenzü'l-Miftâh*⁴¹ ya da *Kenzü'l-Fütûh* olarak bilinen sade dille kaleme alınan mezkûr eseri, 1242 beyitlik manzûmeyi içermektedir.⁴² Bununla birlikte bazı işaret ve rumuzları da yansıtan Terzi Baba'nın söz konusu eserine dair Aşçı İbrâhim Dede şu ifadeleri zikretmektedir: "Pîr Efendimizin *Kenzü'l-Fütûh* nâmında bir risâle-i şerîfeleri vardır. Sahîhen fütûhât-ı ilâhiyyenin kenzi ve maden ü hazînesidir. Gayet rumûz-ı işârât-ı ma'neviyyeyi hâvi ve şâmil olup bunun kır'aâtı, sâlikâna vâciptir."⁴³

33 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 343; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musan-nifin* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951), 1: 643.

34 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 184.

35 Aşçı İbrâhim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1: 343.

36 Şahin, *Erzincan Tarihi*, 2: 297.

37 Albayrak, "Terzi Baba", 521.

38 Aşçı İbrâhim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1: 344.

39 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 183.

40 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 50.

41 *Kenzü'l-Miftâh*, Vehbi Cem Aşkun *Terzi Baba ve Erzincan Şâirleri* adlı eserinde 1956 yılında, Hasan Alakese mezkûr eseri *Kenzü'l-Miftâh* "*Mânevî Anahtarların Hazînesi*" adıyla 1972 yılında yayınlamıştır. Orhan Aktepe, *Terzi Baba Hayatı ve Miftâh-ı Kenz* adıyla söz konusu eseri 1979 yılında neşredilmiştir.

42 Yakup Şafak, "Terzi Baba'nın Miftâhu'l-Kenz'inin Aslı Mensûr mudur?", *Yedi İklim* 5/42 (Eylül 1993): 72.

43 Aşçı İbrâhim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1: 618-619.

1.4.2. Sıfat-ı Subûtiyye

Terzi Baba'nın *Sıfat-ı Subûtiyye Risâlesi*'nin olduğunu Bursalı Mehmed Tâhir Efendi ve Hüseyin Vassâf bildirmektedir.⁴⁴ Fakat söz konusu risâlenin herhangi bir nüshası tespit edilememiştir. Dolayısıyla Terzi Baba'nın *Miftâhu'l-Kenz* dışında bir başka eserin daha olduğunu; fakat günümüze ulaşmadığını ifade edebiliriz.

Hüseyin Vassâf, Terzi Baba'nın *Sıfat-ı Subûtiyye* risâlesinin şöyle bir vakia' neticesinde kaleme alındığını belirtir: Beldenin müftüsü, imtihan etmek üzere büyük bir meclisin kurulduğu ortama Terzi Baba'yı davet eder. Terzi Baba, böyle bir ilim meclisinin niçin teşekkül ettirildiğini sorar. Müftü ona, hakkında birtakım dedikoduların bulunduğunu bunu sonlandırmak için imtihan edilmesi gerektiğini söyler. Sıfat-ı subûtiyye kaçtır diyerek ilk suali ona yöneltir. Terzi Baba bu soruya, içinde bulunduğumuz belde için yedi, diğerleri için sekiz şeklinde cevap verir. Onun bu cevabı karşısında ulemâ heyeti oldukça şaşırır. Terzi Baba, cevabın devamında ise bu beldeye göre ilim, semî, basar, irâde, hayât, kelâm ve tekvîn diyerek kudret sıfatını zikretmez. Bunun sebebinin kendisi şöyle açıklar: "Bu belde Hakk'ın kudret sıfatı yoktur diye ehl-i belde inkârdadır. Eğer Allah'ın kudret sıfatına kânî olsalardı, bir ümmî kulda sırr-ı irşâdî icâd edecek kadar kudret bulunur derlerdi. Mademki öyle demiyorlar, o hâlde Hakk'ın kudret sıfatı umûmunuzun zu'muna göre bu belde yoktur. Hâlbuki Allah, *كُنْ شَيْءٌ قَدِيرٌ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* (el-Ankebut 29/20) buyurmaktadır." Terzi Baba'nın cevabından sonra, toplanan ulemâ meclisi, ona daha bir hürmet gösterir. Hüseyin Vassâf, bahsi geçen vakia' üzerine söz konusu risâlenin kaleme alındığını belirtir.⁴⁵

1.5. Halîfeleri

Hacı Hâfız Mehmed Rüşdî Efendi (ö. 1284-85/1867-68), Leblebici Baba, Süleyman Efendi (ö. 1294/1877), Hacı Mustafa Fehmî Efendi (ö.1296/1877), Abdussamed Efendi (ö.1309/1891), Muhammed Abdülbâkî Baba (ö.1309/1891), İrşâdî Baba⁴⁶ gibi isimler, Terzi Baba'dan feyiz alan ve onun mânâ ilminden istifade eden kişilerdir. Terzi Baba ve halîfelerinin, Nakşîliğin Hâlidî kolunun Erzincan ve civarında yayılmasında etkili oldukları anlaşılmaktadır.

Mehmed Rüşdî Efendi, Terzi Baba'nın önde gelen halîfelerinden biridir.⁴⁷ Mezkûr zât, seyr ü sülûkunu tamamlamış, sonrasında Terzi Baba'nın damadı olmuştur. Mehmed Rüşdî Efendi, Terzi Baba'nın *Kenzü'l-Fütûh* adlı eserini *Miftâhu'l-Kenz* adıyla yazıya aktarmıştır.⁴⁸ Arapça ve Farsça bilen Mehmed Rüşdî Efendi, düzenlediği ilim meclislerinde Mehmed Bicân'ın *Muhammediyye* adlı kitabı ile Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sini mütalaa etmiştir.⁴⁹

44 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 50.

45 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2: 184.

46 Albayrak, "Terzi Baba", 521.

47 Vehbi Yurt, *Terzi Baba ve Erzincan (İki Küre)* (İstanbul: Birun Yayınları, 2011), 60.

48 Aşçı İbrâhim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1: 27.

49 Şaban Er, *Erzincanlı Terzi Baba Hayyat Muhammed Vehbi Külliyyâtı* (İstanbul: Kutup Yıldız Yayınları, 2014), 75.

Terzi Baba'nın vefatından sonra, seyr ü sülûkunu tamamlayan bazı müridleri, diğer ihvânın teveccühü ile halifelik makamını yürütmüştür. Aşçı İbrahim Dede'yi etkileyen Hacı Mustafa Fehmî Efendi (ö. 1296/1877) bunlardan biridir. İbrahim Dede için, Mustafa Fehmî Efendi Terzi Baba'nın diğer halifelerinin fevkinde olan bir zâttır.⁵⁰ Âlim ve ârif kişiliği ile öne çıkan Mustafa Fehmî Efendi, zâhirî ilimleri Tokat'ta Bozzâde Hoca Efendi'den tahsil etmiştir. Terzi Baba'yı imtihan etmek için toplanan ulemâ meclisinde, onun hakkında olumlu değerlendirmede bulunmuş, sonrasında kendisine intisâb etmiştir.⁵¹ Adı geçen zât, 1296/1877 yılında Mekke'de vefat etmiş, Cennetü'l-Mu'allâ'ya defnedilmiştir.⁵²

"Leblebici Baba" lakaplı Süleyman Efendi (ö. 1294/1877) Terzi Baba'nın halifelerinden biridir. Aşçı İbrahim Dede, onun ümmî kişilikte olmasına rağmen, şiirlerinde âlim ve şâir edâsının gözlemlendiğini belirterek ondan övgüyle bahsetmiştir.⁵³ "Şems-i Hayâl" mahlasını kullanan Leblebici Baba'nın dîvânı basılmıştır.⁵⁴ Leblebici Baba 1294/1877 yılında vefat etmiştir. Kabri, Terzi Baba'nın türbesine yakın bir mahalde yer almaktadır.⁵⁵

Terzi Baba'nın halifelerinden Abdussamed Efendi (ö.1309/1891), 1847-1848 yılında Erzincan'da Ordu-yı Humâyun'da Alây imâmı olarak görev yaptığı sırada Terzi Baba'dan feyiz almıştır. Abdussamed Efendi, Fehmî Efendi'nin vesilesiyle Terzi Baba'nın diğer kızıyla evlenmiş ve Erzincan'a yerleşmiştir.⁵⁶ Terzi Baba'nın vefatının ardından onun hanesinde ikâmet etmiştir.⁵⁷

2. TERZİ BABA'NIN 'KENZÜ'L-MİFTÂH' ADLI ESERİNDE YER ALAN BAZI TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

2.1. 'Kenzü'l-Miftâh'ın Muhtevâ ve Uslûbu

Kenzü'l-Miftâh, *Miftâhü'l-Kenz*, *Kenzü'l-Fütûh* gibi isimler alan söz konusu eser, Terzi Baba'nın dinî tasavvufî görüşlerini ihtivâ etmektedir. Terzi Baba'nın *Kenzü'l-Miftâh* dışında menkibe ve hikmetli sözlerinin muhibleri vasıtasıyla günümüze kadar geldiği anlaşılmaktadır. 1264/1848 yılında İstanbul'da basılan *Miftâhu'l-Kenz*'in⁵⁸ sonuna Hacı Hâfız Mehmed Rüsdü Efendi'ye ait 26 beyitlik münâcât ve "Medhiyye-i Hayyât" başlıklı 24 beyitlik manzûme eklenmiştir. Terzi Baba'ya dair yapılan

50 Aşçı İbrâhim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1: 28.

51 Er, *Erzincanlı Terzi Baba Hayyat Muhammed Vehbî Külliyyâtı*, 81-82.

52 Yurt, *Terzi Baba ve Erzincan*, 63.

53 Aşçı İbrâhim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1: 343.

54 Bk. Leblebici Baba. *Tuhfetü'l-uşşâk*. Haz. M. Sadi Çöğenli - Recep Toparlı. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1990.

55 Er, *Erzincanlı Terzi Baba Hayyat Muhammed Vehbî Külliyyâtı*, 92-94.

56 Aşçı İbrâhim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1: 27.

57 Aşçı İbrâhim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, 1: 343.

58 Bahse konu olan eserin yazma nüshası, *Miftâhu'l-Kenz* ve *Kenzü'l-Miftâh* adıyla Âtîf Efendi Kütüphanesi, nr. 389 ve nr. 405'te kayıtlıdır. Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3935 ve nr. 3391 ile İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. NEKTY02340'da yer almaktadır.

çalışmaların bazılarında⁵⁹ eserin aslında mensur olduğu ve *Kenzü'l-Fütûh* adını aldığı, sonradan onun halîfesi Hacı Hâfız Mehmed Rüşdî Efendi tarafından nazma çekildiği ve *Miftâhu'l-Kenz* ismini taşıdığı kaydedilmiştir.⁶⁰ Yakup Şafak, *Miftâhu'l-Kenz*'in mensur olduğuna işaret eden çalışmaların, Terzi Baba'nın "*Dahî mensûri hem "Kenzü'l- Fütûh"dur/İkisi bile hem cism ile rûhdur*"⁶¹ şiirine dayandırıldığını, bunun dışında eserin ilk hâlinin mensur olduğuna dair bir bulgunun bulunmadığını zikretmektedir.⁶² Bazı yazarların mensur olduğunu ileri sürdükleri *Miftâhu'l-Kenz*, *Kenzü'l-Miftâh* veya *Kenzü'l-Fütûh* aslında aynı manzum eserin farklı isimlerle muhtelif tarihlerde neşredilmiş baskılardan ibarettir. Çünkü bahse konu olan eserin mensur nüshası bulunamamıştır.⁶³ Bununla birlikte Yakup Şafak, *Miftâhu'l-Kenz* ile ilgili şu tespiti yapar: Ona göre *Miftâhu'l-Kenz*'deki ifadeler, Terzi Baba tarafından dile getirilmiştir. Halîfesi Hacı Hâfız Mehmed Rüşdî Efendi tarafından da yazıya aktarılmıştır.⁶⁴

Terzi Baba'nın söz konusu eserindeki görüşlerinin şeriat, tarikat, hakikat ve ma'rifete dair olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte *Kenzü'l-Miftâh*'ta velî, fakr, zikir, râbita, tecellî, zâhir ve bâtın ilmi, kerâmet, sâliklerin hâlleri, letâif gibi muhtelif tasavvufî konular ele alınmıştır. İlgili mevzular, eserde âyet ve hadisler referans gösterilerek zikredilmiştir. Bu makalede, Terzi Baba'nın dile getirdiği konulardan zikir, râbita, kerâmet, tecellî, insân-ı kâmil, fakr, kalp, ilim-ma'rifet, havâtır, vatan, mâsivâ gibi kavramlara yer verilmiştir.

Terzi Baba, eserinde dile getirdiği düşüncelerinin, kendisindeki vehbî ilmin yansıması olduğunu şu ifadelerle belirtir: "*Ne söyler dinle ol Hayyât-ı Vehbî/ Değildir işlerinin biri kesbî*"⁶⁵ Bu anlamda Terzi Baba, Allah'ın velî kullarının lisân-ı hâl ile beyanlarını zikrettiğini şu şekilde vurgular: "*Velî her âşıkın var bir beyânı/ Ki vusât yettikçe söyler ân*"⁶⁶

Hece vezniyle kaleme alınan *Kenzü'l-Miftâh*, dînî tasavvufî muhtevâyâ sahiptir. Terzi baba'nın eseri incelendiğinde, Yûnus gibi söylemlerini herkesin anlayabileceği sade açık dille izah ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte o, Arapça bilmediğini ve ifadelerini Türkçe dile getirdiğini şu cümlelerle özetler: "*Kimi söyler Arapça hem me-râmın/Kimi Fârisi kimî Türkçe kelâmın/Bû bende iktidârım yok Arapça/Lisân-ı Türkî*

59 Bu çalışmalar, Vehbi Cem Aşkun'un 1956 yılında yayınladığı *Terzi Baba ve Erzincan'ın Mutasavvıf Şâirleri* adlı eser, ayrıca Orhan Aktepe'nin 1979 yılında neşrettiği *Terzi Baba, Hayatı ve "Miftâhu'l-Kenz"* adlı kitabı, Ali Kemâlî'nin 1932 yılında hazırladığı *Erzincan* adlı eseridir.

60 Şafak, "Terzi Baba'nın Miftâhu'l-Kenz'inin Aslı Mensûr mudur?", 72; Albayrak, "Terzi Baba", 521.

61 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 76.

62 Şafak, "Terzi Baba'nın Miftâhu'l-Kenz'inin Aslı Mensûr mudur?", 72.

63 Şafak, "Terzi Baba'nın Miftâhu'l-Kenz'inin Aslı Mensûr mudur?", 74.

64 Şafak, "Terzi Baba'nın Miftâhu'l-Kenz'inin Aslı Mensûr mudur?", 74.

65 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 2.

66 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 3.

*ile dedim acepçe*⁶⁷ Terzi Baba ayrıca mensup olduğu Nakşibendiyye tarikatını⁶⁸ öven şu ifadeleri eserinde zikreder: “*Hakk’ın yolları çoktur bil efendi/Kamûdan akribdir Nakşibendi/Özüdür Nakşibendi her tarikin/Olur tevfik-i Hak onda refikin*”⁶⁹

2.2. ‘Kenzü’l-Miftâh’ta Yer Alan Bazı Tasavvufî Kavramlar

2.2.1. Zikir

Lügat mânâsıyla hatırlamak, yâd etmek anlamına gelen zikir kelimesi, ıstılahta Allah’ı anmak ve O’nu unutmamak demektir.⁷⁰ Kur’ân-ı Kerîm’de zikir, kelime olarak 256 yerde geçmektedir. Bu denli önemli olan zikir, genelde bütün tarikatların temel esasları arasında yer almaktadır. Kuşerî’ye göre Allah’a giden yolda zikir, yerine getirilmesi gereken önemli şartlardan biridir. Ona göre zikir olmadan Allah’ın mânevî makamlarında yükselmek mümkün değildir. Bu anlamda zikir, dilin ve kalbin zikri olmak üzere ikiye ayrılır. Elbette kalbî zikir daha tesirlidir; fakat sülûk mertebelerinde kemâlâta ulaşmak için her ikisi de önemlidir.⁷¹ İsmâil Ankarâvî’ye göre lisanla, kalple ve hakikî mânâda olmak üzere zikrin üç kısmı vardır. Ona göre zikir, sadece dil ile yapılırsa, kalbî ve hakikî mânâda gerçekleşmezse kişi bu zikirle sevap alır; fakat Allah’ı müşâhedeye yol bulamaz. Dolayısıyla kalbî zikir, zikredilenin vecdiyle kalbin huzûra ermesidir. Hakikî zikir, Allah’tan başka her şeyi unutarak zikretmektir. Bu zikir türünde kişi, nefsinin dahi unuttuğunda bu mertebeye ulaşabilir.⁷² Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de “Unuttuğunda Rabbini zikret” buyrulmuştur. (el-Kehf 18/24) Bu ifade aynı zamanda Allah’tan başkasını unuttuğun zaman, O’nu zikretmiş olursun mânâsına da gelir.⁷³

Terzi Baba’ya göre kul için zikir, Allah’ın rızasını kazanmayı ve nihâi aşamada O’nun cemâli ile müşerref olmayı ifade eder.⁷⁴ Bu anlamda sâlik, Allah’ı zikre devam ettikçe, Hak katındaki makâmı yükselir. Terzi Baba zikirle ilgili dile getirdiği ifadelerinde “Öyleyse beni anın ki ben de sizi anayım, bana şükredin sakın nankörlük etmeyin” (el-Bakara 2/152) âyetine işaret eder. Terzi Baba’nın bahsi geçen konudaki görüşleri şöyledir:

*Bu zikrullâh size enfa‘ makâmâtın eder erfa‘
Kamû a‘mâl-i sâlihden ediser şânınız a‘lâ*

67 Erzincâni, *Kenzü’l-Miftâh*, 3.

68 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 50.

69 Erzincâni, *Kenzü’l-Miftâh*, 72-73.

70 Asım Efendi, *Kamûs Tercümesi* (İstanbul: Matbaa-i Bahriye, 1305), 2: 346; Abdürrezzâk Kâşânî, *Letâifü’l- alâm fi işârâti ehli’l-ilhâm, Tasavvuf Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 248-250; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 588.

71 Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 301.

72 İsmâil Ankarâvî, *Minhâcu’l-fukarâ*, haz. Saadetin Ekici (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 282-283.

73 Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf, Doğuş Devrinde Tasavvuf*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 154.

74 Erzincâni, *Kenzü’l-Miftâh*, 61.

*Bu kullara kelâmıda buyurdu fezkurûni hem
Sizi ben dahî zikredem benim zikrimdürür a'lâ⁷⁵*

Terzi Baba'ya göre, kul zikirle kalbini meşgul ettiği müddetçe, Hak ile arasındaki muhabbet daimi olur. Böyle bir muhabbetin nihâi aşamasında Hakk'ın nûru o kulda tecellî eder.⁷⁶ Terzi Baba'ya göre ilâhî aşka ulaşabilmesi için kul, kalbini tamamen mâ-sivâdan arındırılmalıdır. Ona göre, kişi kendisine lutfedilen ilâhî aşkın bâkî olması için zikre devam etmelidir.⁷⁷

2.2.2. Râbıta

Râbıta kelimesi lugat manasıyla bağ, alâka, arttırma, güçlendirme, vuslat gibi muhtelif mânâlara gelmektedir.⁷⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de aynı kökten “ribât”, “murabbâ”, “râbt-ı kalb” şeklinde kullanımlar bulunmaktadır. Kur'ân kaynaklı ifade olmasına rağmen, ilk devir sûfilerince pek telaffuz edilememesi hasebiyle bu kavram, bazı çevreler tarafından bid'at gibi algılanmıştır. Tasavvuftaki anlamıyla râbıtadan maksat, mürîdin dâimâ huzûr-ı ilâhîde bulunduğu bilincinde olmasıdır.⁷⁹

Terzi Baba, râbıta kavramını bahsedilen tanımlamaya uygun olarak ifade eder. Ona göre seyr u sülûk makamlarında ilerlemenin ilk aşaması mürşidde fânî olmaktadır. Terzi Baba'ya göre râbıtadan maksat, mürşidde fânî olduktan sonra Resûlullah'ta da fenâyı yaşayıp, en son fenâfillâh ve bakâbillah mertebesine ulaşmaktır. Ona göre, sâlik tüm varlığı ile Hak'ta yokluğa ulaştığında, Allah Teâlâ'dan gelen lütuflara nâil olur. Terzi Baba'nın ilgili husustaki beyanları şöyledir:

*Muhabbetle olup pîrinde fânî
Unut O'ndan geri cümle cihânı*

*Habîbullâh'ta fânî olursun
Dahî sonra fenâfillâh bulursun*

*Fenâda yok olur bu cümle vârin
Lütûflar ediserdir sana yarın⁸⁰*

Terzi Baba, seyr u sülûk yolunda fenâfillâh makâmına ulaşmak için mürşidin vasıta olduğunu, vasıttan murâdın râbıta olduğunu şu ifadelerle dile getirir: “*Onun çün şimdî mürşid vâsitadır/ Vâsitadan murâd râbıtabır.*”⁸¹

75 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 22.

76 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 51.

77 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 52.

78 Asım Efendi, *Kamûs Tercümesi*, 3: 54-55.

79 Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Mes'eleleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1997), 124-125.

80 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 24.

81 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 36.

2.2.3. Kerâmet

Kerâmet, peygamberlik iddiası olmaksızın mü'min kişide harikulade hâlin zuhûr etmesidir.⁸² Bu anlamda kerâmet Allah'ın velî kuluna ikrâmı olup, iki kısma ayrılır. Birincisi, mânevi ve hakikî kerâmet olup ilimde, irfânda, ahlâkta, ibâdette, amelde, edepte gösterilen üstün meziyetlerle gerçekleşir. Böyle bir kerâmete ihlâs ve amel-i sâlih üzere olan her kul sahip olabilir. İkincisi ise kevnî ve sûrî kerâmet olup, su üzerinde yürüme, ateşte yanmama gibi harikuladeliklerle vuk'u bulur. Mekk-i ilâhi olmasından endişe eden sûfiler, kevnî kerâmetten ziyade, hakikî kerâmete önem verirler.⁸³ Kuşeyrî'ye göre, kerâmetin zuhûr etmesi kişinin mânevî hâlinde doğruluk üzere bulunduğuna işarettir. Ona göre, hâlinde sâdik olamayan kimseden kerâmet nevinden bir şeyin ortaya çıkması mümkün değildir.⁸⁴

Terzi Baba'ya göre kerâmet, vehbî ve kesbî olmak üzere ikiye ayrılır. O, vehbî kerâmetin Hak âşıklarına Allah'ın ikramı, inâyeti olduğunu belirtir. Ona göre bu tür kerâmete vâsıl olan insanlarda Allah'ın muhabbeti zuhûr eder. Ulvî makâmdaki bu muhabbet, kul ile Allah arasında karşılıklı olarak vuk'u bulur. Nitekim Allah kulunu, kul da hâlikini sever diyerek o, Beyyine sûresi'ndeki "Allah onlardan râzı, onlar da Allah'tan râzı" âyetine işaret eder.

*Kerâmet ikidir dedi meşâyih
Birî kesbî biri vehbîdir âyık*

*Nedir vehbî olan dinle kerâmet
Eder âşıklarına Hak inâyet*

*Zuhûr eder bunlarda hubb-i Mevlâ
Kime etse muhabbet olur a'lâ*

*Ki zîrâ Hak sever evvel kulunu
Dahî sonra sever kul Hâlik'ini⁸⁵*

Terzi Baba'ya göre, Allah'ın kuluna olan muhabbeti ezeldir. Kul Hakk'ı tanıdıkça, andıkça, O'na tâbî oldukça muhabbet ebedileşir. Bununla birlikte nazargâh-ı İlâhî'nin tecellî merkezi ise kalptir.⁸⁶ Onun ilgili husustaki ifadeleri şöyledir:

*Ezelden sevmişdi Hak onları
Muhabbetten zuhûra geldi vâri*

82 Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât Tasavvuf İstılâhları*, trc. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Abdurrahman Acer (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 78.

83 Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, 108-117; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 307-308.

84 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 433.

85 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 51.

86 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 51.

*Gel ey sâlik bulam dersen muhabbet
Çalış zikre gönülden eyle dikkat*

*Gönüldür bu vücûdun pâdişâhı
Gönüldür hem nazargâh-ı ilâhî⁸⁷*

Terzi Baba'ya göre kul, Hak katında ulaştığı makâmın neticesinde suda yürüme, havada uçuş gibi kevnî kerâmetlere nâil olsa da buna itibar etmemeli, hatta bunu gizlemelidir.⁸⁸ Bu anlamda Terzi Baba'nın kerâmete dair görüşlerinin irfân geleneğindeki düşüncelerle örtüştüğü görülmektedir. Onun bahsi geçen mevzudaki düşünceleri şöyledir:

*Yürür sûda uçâr dahî havâda
Neyi kasteylese erer murâda*

*Sakın sarfetme sen ona irâde
Murâdın terk eden erer murâda⁸⁹*

Terzi Baba'ya göre kerâmetten beklenen Allah'ın rızâsına ulaşmak olmalıdır. Nitekim Hak âşıkları, kerâmetten ziyâde Allah'ın rızâ makâmına ulaşmaya tâlib olurlar. Terzi Baba ilgili hususu şiiirinde şu ifadelerle belirtir:⁹⁰

*Yine âşıklar etmez ona râğbet
Rızâsın isteyip bulur selâmet⁹¹*

2.2.4. Tecellî

Tecellî; âşikâr olmak, görünmek, açığa çıkmak, zuhûr etmek gibi muhtelif anlamlar ifade etmektedir. Tasavvufî literatürde ise gayptan gelen ve kalpte zâhir olan nûrlar anlamına gelmektedir.⁹² Bu anlamda tecellî; tecellî-i zât, tecellî-i sıfat, tecellî-i ef'âl olmak üzere üçe ayrılır. Allah Teâlâ'nın tecellisinin sınırı yoktur. Allah, kullarına mânevî makâmlardaki durumuna göre farklı şekillerde tecellîde bulunur. Enbiyâ, evliyâyâ olan tecellîsi, O'nun ikrâm-ı ilâhisinin ızhârı ile gerçekleşir.⁹³ Kuşeyrî'ye göre setr perdesi avâm içindir. Hakk'a teslimiyet gösteren havas devamlı tecellî hâlini temaşâ eder.⁹⁴

87 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 51.

88 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 52.

89 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 52.

90 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 53.

91 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 53.

92 Cürcânî, *Ta'rifât*, 104-105; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 180; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 514.

93 Ankarâvî, *Minhâcu'l Fukarâ*, 339-340.

94 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 168.

Hak Teâlâ'nın tecellisine mazhar olan Terzi Baba, yaşadığı derûnî tasavvufî tecrübeyi yüksek hakikatten seslendirmiş bir sûfidir. Onun tecellîye dair dile getirdiği ifadeleri şöyledir:

*Makâmında tecellî eder Allâh
Tecellîden alır lezzet o hergâh*

*Hayât-ı nûrunun bir zerresinden
Tecellî kılrsa rûhun bir gide senden⁹⁵*

Terzi Baba rûhların tecellî ile seyre daldığını, tüm mânevî fütûhâtın onunla gerçekleştiğini ifade eder. Sâlikin yaşadığı ulvî tecrübenin, tecellînin birer yansıması olduğunu şu cümlelerle zikreder:

*Tecellîden gider seyre bu ruhlar
Kim ondan fetholur cümle fütûhlar*

*Tecellîden alırlar cümle zevkî
Tecellîde bulurlar cümle şevkî⁹⁶*

Tecellîyi Allah'ın kudret sıfatı ile ilişkilendiren Terzi Baba, kâinattaki kuvvenin tecellîden meydana geldiğini belirtir.⁹⁷ Ona göre gayb perdeleri, tecellînin zuhûru ile aralanır. Terzi Baba'ya göre, tecellî ile gözler fenâ olunca gönül gözü devreye girer ve Hakk'ın nûrunu müşâhede etmeye başlar. Terzi Baba'nın tecellî konusundaki düşüncelerinin ifadesi şöyledir:

*Gönül sözlerî oluser iki hem
Onunla seyrediser gaypları hem⁹⁸*

*Tecellîden olur fânî bu gözler
Gönül gözleri dâim Hakk'ı gözler⁹⁹*

Terzi Baba'ya göre tecellî, tüm âlem için önem arz eder. Nitekim kuvvet ve kudretin menbânda tecellî vardır. Terzi Baba'ya göre insan için tecellî, Hakk'a yol almada mühim bir vasıtaadır. Çünkü sâlik, Hakk'a giden yolu bununla bulur. Terzi Baba'nın bahsedilen husustaki ifadeleri şöyledir:

*Cemîî âleme vâstadır ol
Onunla buldular cümle Hakk'a yol¹⁰⁰*

95 Erzincâni, *Kenzü'l-Miftâh*, 25.

96 Erzincâni, *Kenzü'l-Miftâh*, 26.

97 Erzincâni, *Kenzü'l-Miftâh*, 39.

98 Erzincâni, *Kenzü'l-Miftâh*, 35.

99 Erzincâni, *Kenzü'l-Miftâh*, 36.

100 Erzincâni, *Kenzü'l-Miftâh*, 36.

*Tecelliden olur hâsıl bu kuvvet
Vücûda geldi ondan bunca kudret¹⁰¹*

2.2.5. İnsân-ı Kâmil

Tasavvufî anlayışa göre, Allah'ın sıfat, isim ve fiilleri en mükemmel biçimde insân-ı kâmil'de tecellî eder. Bununla birlikte insân-ı kâmil, âlemin var oluşunun ve varlığını sürdürmesinin sebebidir. Kısacası insân-ı kâmil âlemin rûhu, âlem de onun sûretidir.¹⁰² İnsân-ı kâmil, ilâhî âlemler ile küllî ve cüz'î olarak kevnî âlemleri ihâta etmiş olan zâttır. Cürcânî'ye göre bu, zulmânî perdelerden kurtulamayanların idrâk edemeyeceği bir husustur.¹⁰³ Bununla birlikte İnsân-ı kâmil düşüncesi, İbn Arabî tarafından temellendirilen varlık mertebeleri bağlamında tetkik edildiğinde daha iyi anlaşılır. Zuhûr mertebelerinin en sonuncusu olan bu mertebe merâtibi câmî olan bir mertebedir. Allah ismi, hakîkatte nasıl bütün isimler üzerine öncelik sahibi ise bu mertebe de her ne kadar taayyün olarak sonda olsa da hakîkatte bütün mertebelerin fevkindedir.¹⁰⁴ Terzi Baba bu konuda şu ifadeleri dile getirir:

*Cümle âlemi halk etti Ma'bûd
Bu insânda kamûsun etti mevcûd*

*Bu âlemler içinde her ne kim vâd
Bulunur cümlesi insânda yekbâr¹⁰⁵*

*Bu insânı yarattı hep mutahhar
Kamû zâta sıfâta etti mazhar¹⁰⁶*

2.2.6. Fakr

Tasavvufî düşüncede fakr, müridin elindeki tüm nimetlerin Allah Teâlâ tarafından kendisine lutfedildiğinin bilincinde olmasıdır. Diğer ifadeyle fakr, böyle düşünceye sahip sâlikin, kendisinde varlık görmemesi hâlidir.¹⁰⁷ Fakr, evliyânın şîârı, asfiyânın ziyentidir. Bu anlamda fukarâ, Allah'ın kulları içinde seçtiği insanlardır.¹⁰⁸ İbn Cellâ'ya göre "İhtiyaçları bile olsa başkalarını kendilerine tercih ederler." (el-Haşr 59/9) âyetinde işaret edildiği üzere fakr, kişinin bir şeye sahip olmamasını ifade eder. Bu anlamda kişi herhangi bir şeye sahipse bununla başkalarına faydalı olması icâb eder.¹⁰⁹

101 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 39.

102 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 269-270.

103 Cürcânî, *Ta'rifât*, 71-72.

104 Mahmud Erol Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2013), 325.

105 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 58.

106 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 58.

107 Ankarâvî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, 284; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 184.

108 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 359.

109 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 144-145.

Terzi Baba, Hz. Peygamber'in övünç vesilesi olarak tanımladığı fakrdan¹¹⁰ murâdın ve maksadın ne olduğunu anlamaya çalışır. Ona göre, Hz. Peygamber bu ifadesi ile ümmet içinde zâhidâne hayat yaşayanlara işaret etmiş olabilir. Ayrıca Terzi baba'ya göre, söz konusu hadis-i şerifte kişinin kendisinde üstünlük görmemesi hâli zikredilmiş olabilir. Terzi Baba'ya göre fakrdan maksad, kulun âcizliğinin farkına varması, Allah'a dayanması, O'na teslim olması anlamında zikredilmiş olabilir.¹¹¹ Nitekim Terzi Baba'nın fakra dair düşüncelerinin ifadesi şöyledir:

*Ki zîrâ Resulullâh buyurdu
Ki bu "el-fakru fahri"ni duyurdu*

*Nedir bundan murâd Allah u â'lem
İşârettir bu ümmete fakrına hem*

*Murâd ola veyâhud bu kelâmdan
İbârettir vücûdu yokluğundan¹¹²*

*Ki ya'nî fakirlikten murâdı
Edem derdi Hüdâ'ya i'timâdı¹¹³*

2.2.7. Kalp

Çevirme, döndürme, değiştirme gibi anlamlara gelen kalp; ilâhi hitabın mahalli, tasavvufî bilginin kaynağı, keşf ve ilhâmın tecelli aynasıdır.¹¹⁴ Kalp, tasavvuf terminolojisinde rabbânî bir latife olup, sadrın sol tarafındadır. Cam kozalağı şeklindeki cismânî kalple irtibatı vardır. İnsanda idrak eden, bilen latîfe budur.¹¹⁵ Bu yönüyle kalp, rûh ile nefis arasında vasıta olup, mücerred nurânî bir cevherdir.¹¹⁶ Tasavvufî düşüncede kalp, söz ve fiillerin esas noktası olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygamber, kalbin önemine dair şöyle buyurmuştur: "Dikkat edin! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki, o iyi olduğunda bütün vücut iyi olur. O, bozulduğu zaman bütün vücut bozulur. Dikkat edin! O, kalptir."¹¹⁷ Terzi Baba, Hz. Peygamber'in zikrettiği bu hadisle kalbin nazargâh-ı Hüdâ olduğunu belirtir. Terzi Baba, kalbin her an ilâhi nûrun tecellisine vâsıl olabilmesi için, yalan, gıybet, kibir, iftira gibi tüm kötülüklerden arındırılması gerektiğine işaret eder.¹¹⁸

110 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2: 87, 1835.

111 Erzincâni, *Kenzü'l-Miftâh*, 7-8.

112 Erzincâni, *Kenzü'l-Miftâh*, 7.

¹¹³ Erzincâni, *Kenzü'l-Miftâh*, 8.

114 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 296-297.

115 Cürçâni, *Ta'rifât*, 76.

116 Abdürrezzâk Kâşânî, *Istılâhâtü's-Sufiyye, Sûfîlerin Kavramları* (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014), 83.

117 Buhârî, *İmân*, 39.

118 Erzincâni, *Kenzü'l-Miftâh*, 9.

*Nazargâh-ı Hüdâ'dır kalb-i âdem
Dolar Nûr-ı İlâhi ona her dem*

*Çalış pâk et onu dâim sivâdan
Yalan gıybet kibirle iftirâdan*¹¹⁹

Terzi Baba, ayrıca kalbin tam olarak tasfiye sürecinden geçirilebilmesi için sâlikin, Hak Teâlâ'nın muhabbetinden başka bir şeye tâlib olmaması gerektiğini belirtir.¹²⁰

2.2.8. İlim-Ma'rifet

Mutasavvıflar, ilim ve ma'rifetin mahiyetine dair çeşitli görüşler dile getirmişlerdir. Meselâ, eşyânın zâhirine dair bilgiye ilim, eşyânın bâtınını keşfetmeye yönelik bilgiye ise ma'rifet demişlerdir. Ma'rifetin daha çok evliyâda zuhûr ettiğini belirtmişlerdir.¹²¹ Bu anlamda âlim; Allah'ın zât, isim, sıfat ve fiilerine dair bilgiye yakînî olarak vâkif olan kimsedir. Ârif ise Allah'ın zât, isim, sıfat ve fiilerine dair bilgiye şuhûdî olarak hâiz olan kimsedir. Dolayısıyla ma'rifetin üstünlüğü şuhûdî yönünün olmasından kaynaklanır.¹²²

İnsanın kalp ve rûh dünyasına ehemmiyet veren mutasavvıflar, dinî ilimleri zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayırmıştır. Sûfilere göre bâtın ilmi İslâm'dan gayri değildir. Bilakis o, şerîatın derûnî mânâlarını bünyesinde taşıyan bir niteliktedir. Tasavvufun tecrübî yönü daha ağırlıklı olduğu için, bu ilmin insandaki yansımaları sözden ziyade hâlde görülmektedir. Aslında tasavvufun kâl ilmi değil de hâl ilmi olduğu ifade edilirken, onun kendine özgü bu özelliği vurgulanmaktadır. İsmâil Ankarâvî, ilmin muhtelif şekillerde olduğunu ve genel olarak dört kısımda ele alındığını ifade eder. Bu dört kısım ise şer'î, aklî, vicdânî, ledünnî ilimden ibarettir. Ona göre hakîkî âlimler, âlim billâh (Allah'ı bilen) kimselerdir. Dolayısıyla öğrenilmesi gereken ilim âlim billâh olan kimselerden tahsil edilmelidir.¹²³

Terzi Baba, zâhir ve bâtın olmak üzere ilmin iki yönünün bulunduğunu, bunların birbirine muhalif değil, muvafık olduğunu vurgular. Terzi Baba'ya göre aslında ilimden murâd ameldir. Çünkü şer'den tamamen kaçmak, hayırda daimi olmak için ilmin de ötesinde amel gerekir. Bu anlamda Terzi Baba'ya göre ilim sahibi kişi hem kendi amelinden hem de başkalarının amelinden sorumludur. Çünkü ona göre ilim, amel ve irşâd Müslüman'ın önemli vazifeleri arasındadır. Terzi Baba'ya göre, kişi dünyevî hesaplarla böyle bir vazifeyi asla ihmal etmemelidir. Terzi Baba'nın bahsedilen görüşlerinin ifadesi şöyledir:

119 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 9.

120 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 56.

121 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 97-98.

122 *Kâşânî, Istilâhâtü's-Sufiyye*, 53.

123 Ankarâvî, *Minhâcu'l-Fukarâ*, 288-290.

*İlim iki türlüdür ehl-i bâtın
Birisi ilm-i zâhir biri bâtın*

*İkisi birbirinedir muvafık
Onu tatbik eder her kim ki âyık*

*Ameldir çün murâd bu okumaktan
Amel eden necât bulur gûnahtan*

*Zarar gelir diye ger söylemezsen
Huzûr-ı Hakk'a ne yüzle gidersen¹²⁴*

Terzi Baba, zâhirî ilimden ziyade bâtınî ilim üzerinde durur. O, “*bu ilm-i bâtına yoktur nihâyet*”¹²⁵ diyerek bâtın ilminin sınırının bulunmadığını zikreder. Terzi Baba, ayrıca bâtın ilmi vesilesi ile kişinin kendisini ve Rabbini daha iyi tanıyacağını bildirir.¹²⁶ Bu sözleriyle o, aslında “Nefsini bilen Rabbini bilir.”¹²⁷ hadisine de işaret eder. Terzi Baba’ya göre yakînî ilme sahip olan kişi, iradesini tamamen Hakk’a teslim ettiği için, benlik duygusundan arınır ve O’nunla bâkî olur. Terzi Baba’nın bu konudaki ifadeleri şöyledir: “*Hüdâ’ya teslim edersen irâden/ Gider bu benliğin cümle arâdan*”¹²⁸

Terzi Baba’ya göre seyr u sülûkla merhaleler kateden sâlik, gönül dünyasında Allah’tan başka her şeyden fânî olur ve O’nunla bâkîliği bulur.¹²⁹ Bu makâmdaki kişi, Allah’ın ikrâmı ile vehbî ilime mazhar olur. Bâtınî ilim kulda Allah’ın lutfu ile gerçekleşirken, zâhirî ilim ise kulun kesbine bağlı olarak gelişir. Terzi Baba’nın zikredilen konuya dair görüşleri şöyledir:

*Ledünnîden gelendir ilm-i vehbî
Bu ilm-i zâhire derler ki kesbî*

*Ederse kullara fazlından ihsân
Verip hikmet işini eder âsân¹³⁰*

Tasavvufî anlayışta göre salt bilgi yeterli değildir. Bilmenin yanı sıra görmek, tatmak ve olmak gibi mevzûlar büyük önem arz eder. Bu bağlamda ilme’l-yakîn; rey ve istidlâl sahibi olanlara, ayne’l-yakîn; zevk ve keşfe dayananlara, hakk’al-yakîn; ma’rifet ve irfân sahibi olanlara mahsûstur.¹³¹

124 Erzincâni, *Kenzü'l-Miftâh*, 11.

125 Erzincâni, *Kenzü'l-Miftâh*, 31.

126 Erzincâni, *Kenzü'l-Miftâh*, 32.

127 Aclûni, *Keşfü'l-Hafâ*, 2: 361, 2532.

128 Erzincâni, *Kenzü'l-Miftâh*, 38.

129 Erzincâni, *Kenzü'l-Miftâh*, 60.

130 Erzincâni, *Kenzü'l-Miftâh*, 28.

131 Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi*, 179.

Terzi Baba ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn mertebelerine işaret ederek şu misâli verir: Suyun varlığını bilmek yani kalbin bundan şüphe duymaması ilme'l yakîn iken, suyu görmek ayne'l-yakîn, suyu içerek tecrübe etmek ise hakka'l-yakîndir. “Şekerin tadını ancak yiyenler anlar”¹³² ifadesiyle o, yaşayarak, tadarak ve tecrübe ederek elde edilen ilmin üstünlüğüne dikkat çeker. Bilindiği üzere irfân geleneğinde hakikati bulmak, hakikatin içinde var olmak ve onu devam ettirmek büyük önem arz eder.

2.2.9. Havâtır (İlhâm-Vesvese)

Kalpte oluşan duygu ve düşüncelerin mâhiyetine dâir konular, mutasavvıfların üzerinde durduğu mevzular arasında yer alır. İlhâm ve vesvese tasavvufta genel olarak havâtır kavramıyla açıklanır. Tasavvuf terminolojisinde havâtır, kulun ihtiyârî olmaksızın kalbde vârid olan mânevî hitâbtır.¹³³ Rabbânî, melekî, nefsânî ve şeytânî olmak üzere dört kısımda gerçekleşir.¹³⁴ Bu anlamda havâtır, sâlikin kalbine Hak'tan, melekten, neftsen, şeytandan gelen hitablar ve sesler anlamında kullanılır. Hiçbir vasıta olmadan doğrudan doğruya Allah'tan gelen hitaba Rabbânî hâtır, melekten gelene melekî hâtır, neftsen gelene nefsânî hâtır, şeytandan gelene ise şeytânî hâtır denilir. Havâtırın en önemli özelliği irade dışı ve anlık olmasıdır.¹³⁵ İlhâm, feyiz yoluyla kalbe gelen özel bir anlam, iyilik hissi, hayır duygusu gibi hususları ifade eder. İlhâm düşünmekle elde edilen ilim değildir. Bu anlamda ilhâmın kaynağı Allah Teâlâ ya da melektir.¹³⁶ İlhâmın zıddı olan vesvese ise kötü işleri yapması için insanın aklını çelen şeytandan gelir.¹³⁷

Terzi Baba, kulun gayreti olmadan melekten kalbe gelen ilhâmın hayra muvâfık, şeytandan gelen vesvesenin ise şerîata muhâlif olduğunu belirtir. Bununla birlikte o, şeytanın sûret-i haktan görünüp insanı hileli düşüncelere sevk ettiğini söyler. Terzi Baba'nın bahsi geçen konudaki ifadeleri şöyledir:

*Melekten atılana derler ilhâm
Atar kalbe kim ol hiç etmez ikdâm*

*Bu ilhâmdan gelen hayra muvafık
Olur, kâmûsu bu şer'a mutâbık*

*Atar şeytân dahi bu kalbe nice
Ona vesvese derler hem Arapça*

132 Erzincânî, *Kenzü'l- Miftâh*, 65.

133 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 179.

134 Cürçânî, *Ta'rifât*, 62-63.

135 Süleyman Uludağ, “Havâtır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 526.

136 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 263.

137 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 569.

*Onun işleridir şer'a muhâlif
Atar şer işleri bir bir murâdif*

*Bu insâna çok eder hileler ol
Gelir sûret-i haktan hem bulur yol¹³⁸*

2.2.10. Vatan

Tasavvuftaki terim anlamıyla vatan, sâlikin hâlinin istikrâr bulduğu noktadır. Bu anlamda havâtırdan farklıdır. Havâtır, bir anda olur ve biter. Vatan ise ortaya çıkar, gerçekleşir ve yerleşir İnsan rûhunun bu âleme gelmeden önce istikrâr bulduğu yer, rûhlar âlemi idi. Geçici olarak bu âleme gelen rûhlar, aslı vatanlarına hasret duyar.¹³⁹ Nakşibendilik'te beşerî sıfatlardan sıyrılıp, ilâhi sıfatlarla muttasıf olma anlamına gelen “sefer der vatan” bu tarikatın temel prensiplerinden biridir. Dünya üzerinde bedenlen yolculuk yapan insan, aslında rûhen de sürekli seyr hâlinindedir. Özellikle seyr u sülûk yolundaki sâlik, her daim bâtıldan Hakk'a, kötülükten iyiliğe, yanlıştan doğruya hareket eder. Bu anlamda tasavvuftaki vatan anlayışının statik değil, dinamik bir yönünün olduğunu söylemek mümkündür.

Vatanın ne olduğuna dair Terzi Baba muhtelif öngörülerde bulunur. Ona göre kul için aslı vatan, kabir evi olabilir. Dolayısıyla bu yolculukta tedârikli olmak gerekir. Ona göre, ehlullâh'ın kabul ettiği vatan, âlem-i ervâh olabilir. Ya da diğer bütün âlemlerin esası mutlak gayb âlemi olabilir der. Terzi Baba'nın belirtilen hususa dair dile getirdiği görüşler şöyledir:

*Vatandandır dediler kabir evi de
Tedârikli sever ki ona gide*

*Veyâhud âlem-i ervâhtır ol yer
Kim ehlüllâh ona dahî vatan der*

*Dediler âlem-i lâhut dahî hem
Oradadır nice rûhların yeri hem¹⁴⁰*

2.2.11. Mâsiva

Sözlükte “şey” anlamına gelen “mâ” ile başka anlamına gelen “sivâ” kelimesinden türetilmiş olan mâsivâ tabiri, Allah'tan başka her şey demektir.¹⁴¹

138 Erzincâni, *Kenzü'l-Miftâh*, 18.

139 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 559-560.

140 Erzincâni, *Kenzü'l-Miftâh*, 8.

141 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 348.

Terzi Baba nefis, şeytan, dünya sevgisi ve kötü arkadaşı kişinin en büyük düşmanı olan mâsivâdan kabul eder ve bunlardan kaçınılması gerektiğini öğütler. Terzi Baba, ayrıca dünyanın lüzumsuz işlerine bel bağlayan nice insanların ömürlerini boşa tükettiğine dikkat çeker. Bu anlamda o, Mevlâ ile dünya sevgisinin kalpte bir arada olamayacağını şu ifadelerle zikreder:¹⁴²

*Adüvvünüzdür buyurdu Allah
Size düşmân bilin bunları her gâh*

*Biri nefis biri şeytândır ânın
Kötü yârânbirisi dünyâ ânın*

*Büyük düşmân durur emmâre-i nefsin
Muhâlif ol erîşe anâ kahrın*

*Bu şeytâna edem dersin adâvet
Çalış zikret dahî istikamet*

*Kötü yârâna olma hiç mukârin
Adâvet edîserdir sanâ yârîn*

*Adüvdür cümleye bu hubb-i dünyâ
Nice adamlar eder ömrünü ifnâ¹⁴³*

*İkisi cem olup durmazlar aslâ
Onlardır hubb-i dünyâ hubb-i Mevlâ¹⁴⁴*

Terzi Baba'nın tasavvufî anlayışına bakıldığında dünyanın bir amaç değil, araç olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre, Hak Teâlâ kullarının ihtiyaçlarını gidermek için dünyayı halk etmiştir. Dolayısıyla insan, dünyada asgari ihtiyacı ölçüsünde istifade etmelidir. Sadece dünya için yaratılmış gibi davranmamalıdır. Terzi Baba'nın bahse konu olan düşüncelerinin ifadesi ise şöyledir: "Bizi dünyâ için halketmedi Hak/ Onu bizim için halketti mutlak"¹⁴⁵

Fiil ve düşüncelerinde fânî olana değil de bâkî olana önem veren Terzi Baba, dünyayı âlem-i suğrâ, ahreti âlem-i kübrâ olarak nitelendirir.¹⁴⁶ Mutasavvıfımız bu anlamda ehl-i dünyâ olan kimsenin kalbinde Hubb-ı Mevlâ'nın kaybolacağını belirtir.¹⁴⁷

142 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 5-6.

143 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 5.

144 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 6.

145 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 25.

146 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 61.

147 Erzincânî, *Kenzü'l-Miftâh*, 63.

SONUÇ

XIX. yüzyıl Anadolu'nun mânevî mimarlarından Muhammed Vehbî Hayyât Erzincânî, terzilik mesleği ile iştigâl ettiği için yaşadığı bölgede “Terzi Baba” ismiyle meşhur olmuştur. Nakşibendiyye tarikatının Hâlidîyye koluna mensup bir şeyh olan Terzi Baba'nın en dikkat çeken yönü, eserinde belirttiği üzere ledünnî ilme sahip olmasıdır. Maddî imkânsızlıklar sebebiyle her ne kadar zâhirî ilimleri kesb edememiş olsa da eserindeki düşüncelerinde, ondaki vehbî ilmin yansımaları görülmektedir.

Terzi Baba'nın tasavvufî hayatını iki dönem hâlinde ele alacak olursak, o, gençlik yıllarında Kâdiriyye, kırk yaş ve sonrasında ise Nakşibendiyye tarikatı müntesibi olmuştur. Nitekim Terzi Baba kırk yaş civârında iken, Erzincan'a teşrif eden Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin talebesi Abdullah Mekki vasıtasıyla Nakşibendiyye tarikatına intisâb etmiştir. Bâtınî ilimlerdeki istidâdı ile seyr u sülûkunu tamamladıktan sonra hilâfet almış ve tasavvufî faaliyetleri ile Nakşîliğin Hâlidî kolunun Anadolu topraklarında yayılmasına öncülük etmiştir. Lelebici Baba, İrşâdî Baba ve Abdülbâkî Baba gibi zevâtı da yetiştiren Terzi Baba, kendisinden sonra mezkûr şahıslar vasıtasıyla Hâlidîliğin neşvünema bulmasında etkili olmuştur.

Mutasavvıflar, yazdıkları eserlerin halk nazarında tesirli olması için şiir, mûsikî, edebiyat vb. ilim dallarından istifade etmişlerdir. Terzi Baba da şiiri tebliğinde vâsıta olarak kullanan şâir mutasavvıflarımızdan biridir. Bu anlamda Terzi Baba, gönül dünyasında edindiği rûhî tecrübeyi şeriat, tarikat, hakikat çerçevesinde *Kenzü'l-Miftâh* adlı eserinde şiirsel anlatımla bazen sembol ifadelerle, bazen de âyet ve hadisleri referans göstererek irfân geleneğine uygun biçimde lisân-ı hâl ile açıklamıştır. Bu yönüyle o, tasavvufî izahlarında şiiri ustalıkla kullanan Yûnus Emre ve Ümmî Sinân gibi şahsiyetlere benzetilebilir.

İnsanların rûhî tatminsizlikleri nedeniyle yaşadıkları stres, bunalım, çatışma ve şiddetin egemen olduğu günümüz dünyasında mânevî boşluğu doldurmak için, Terzi Baba gibi hem kendi dönemine hem de günümüze ışık tutabilecek gönül ehli insanları yakından tanımaya ihtiyaç vardır. Bu anlamda Anadolu coğrafyası, günümüz insanına ve gelecek nesillere rehberlik edebilecek şahsiyetleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu anlamda yapılması gereken, Terzi Baba gibi kendi öz değerlerimizle yetişen ilim, fikir ve gönül insanlarını yakından tanımak ve bunu sonraki nesillere en doğru şekilde aktarmak olmalıdır.

KAYNAKÇA

- Albayrak, Nurettin. “Terzi Baba (ö. 1264/1848)”. *Sahâbeden Günümüze Allah Dostları*. 9: 95-98. İstanbul: Şûle Yayınları, 1996.
- Albayrak, Nurettin. “Terzi Baba”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 521-522. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Ankarâvî, İsmâil. *Minhâcü'l-Fukarâ*. Haz. Saadettin Ekici. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Asım Efendi. *Kâmus Tercümesi*. İstanbul: Matbaa-i Bahriye, 1305.
- Aşçı İbrâhim Dede. *Çok Yönlü Bir Sûfinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı Aşçı Dede'nin Hatıraları*. Haz. Mustafa Koç - Eyüp Tanrıverdi. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2006.
- Azamat, Nihat. “Aşçı İbrâhim Dede Mecmuası”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 546-547. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 cilt. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.
- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Er, Şaban. *Erzincanlı Terzi Baba Hayyat Muhammed Vehbî Külliyyâtı*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2014.
- Fatsa, Mehmet. *Tasavvufta Mekkî Kolu*. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2000.
- Haydarizâde İbrâhim Fasih Efendi. *Mecd-i Talid (Büyük Doğuş)*. Haz. Yakup Çiçek. İstanbul: Umran Yayınları, ts.
- Hayyât Vehbî Erzincânî. *Kenzü'l-Miftâh*. İstanbul: Urfâvî el-Hâc Halîl Efendi Tâş Destgâhları, 1286/1869.
- İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî. *Keşfü'l-Hafâ*. Beyrut 1405.
- Kâşânî, Abdürrezâk. *İstîlâhâtü's-Sufiyye Sûfilerin Kavramları*. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014.
- Kâşânî, Abdürrezâk. *Letâifü'l- 'alâm fî işârâtı ehli'l-ilhâm Tasavvuf Sözlüğü*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kelâbâzî. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf, Doğuş Devrinde Tasavvuf*, Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.

- Kılıç, Mahmud Erol. *İbn Arabî Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber*. İstanbul: Sûfi Kitap, 2013.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Muhammed b. İsmâil el- Buhârî. *es-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Özköse Kadir - Halil İbrahim Şimşek. *Altın Silsile'den Altın Halkalar*. Ankara: Nasihat Yayınları, 2009.
- Seyyid Şerif Cürcânî. *Ta'rifât Tasavvuf Istilâhları*. Trc. Abdülaziz Mecdî Tolun. Haz. Abdurrahman Acer. İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- Şafak, Yakup. "Terzi Baba'nın Miftâhu'l-Kenzi'nin Aslı Mensûr mudur?". *Yedi İklim* 5 /42 (Eylül 1993): 72-74.
- Şahin, Tahir Erdoğan. *Anadolu'nun Tarihi Akışı İçerisinde Siyasi Ekonomik Sosyal ve Kültürel Açından Erzincan Tarihi*. Erzincan: Hayra Hizmet ve Dayanışma Vakfı Yayınları, 1987.
- Şimşek, Halil İbrahim. *Halil Hamdi Dağistânî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Çorum: Hitit Kitap Yayınevi, 2014.
- Uludağ, Süleyman. "Havâtır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 526. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i evliyâ-yı ebrâr fî şerh-i esmâr-ı esrâr*. Yazma Bağışlar, 2305-2309. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Tasavvuf Mes'eleleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1997.
- Yurt, Vehbi. *Terzi Baba ve Erzincan*. İstanbul: Birun Yayıncılık, 2011.

Yayın İlkeleri

1. *ilahiyat tetkikleri dergisi*, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirme ve bilimsel toplantı çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirme ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.

2. *ilahiyat tetkikleri dergisi*, yılda iki kez (30 Haziran - 31 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mart, Aralık sayısı için 15 Eylül olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. *ilahiyat tetkikleri dergisinin* yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve Extended Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Makale İSNAD atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir. Extended Summary (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak

sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Yazarlardan kitap değerlendirmesi ve sempozyum tanıtımı türündeki çalışmaları için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

8. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla bir çalışma yayınlanabilir.

9. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

10. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

11. Yazardan yayın ücreti alınmaz.

12. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

13. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

14. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, *ilahiyat tetkikleri dergisi* Yayın Kurulu'na aittir.

16. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, *ilahiyat tetkikleri dergisi* Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

17. *ilahiyat tetkikleri dergisi*, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

18. *ilahiyat tetkikleri dergisi*'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

19. *ilahiyat tetkikleri dergisi*'nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

20. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

21. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

Makale yazım kuralları için bakınız: <http://dergipark.gov.tr/ilted/page/2664>

Publication Principles

1. *journal of ilahiyat researches* aims to contribute to the accumulation of national and international knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the original articles, compilation articles, publication evaluation and scientific meeting studies with national and international scientific qualities. In our journal, the original articles together with compilation articles, publication evaluation and scientific meeting presentations in the fields of the theology (religious researches and Islamic researches) and social sciences in Turkish, Arabic and English languages.

2. *journal of ilahiyat researches* is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 31th of December). Deadline to send articles for the June issue is 15th of March, and for the December issue the deadline is 15th of September. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.

3. The publication language of *journal of ilahiyat researches* is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts) and a Extended Summary (at least 750 words). The articles have to include a bibliography that is prepared in the ISNAD citation style. Extended Summary is requested from the author for the articles decided to be published by the reviewers afterwards.

4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.

6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as “My work hasn’t been published or will not be published.” Dublication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, dublication

is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.

7. English title, abstract and keywords are required for the evaluation of the book and introduction of symposium from authors too.

8. At most one study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.

9. No copyright fee is paid to the author for the published articles.

10. Article application fee is not charged from the author.

11. No publishing fee is charged from the author.

12. All scientific and legal responsibility of the published study is incumbent on the author(s).

13. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.

14. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Ataturk University Faculty of Theology.

15. *journal of ilahiyat researches* Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.

16. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.

17. *journal of ilahiyat researches* sets the condition that for the writing of references and bibliography ISNAD citation style. be used.

18. The copyrights of the articles that are accepted to be published in *journal of ilahiyat researches* are considered to be transferred to the journal's editorial board.

19. The articles published in *journal of ilahiyat researches* are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

20. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

21. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/ilted/page/2664>

قواعد وضوابط النشر

1. *ilahiyyat tetkikleri dergisi* تستهدف الإسهام في التراكمية العلمية المحلية والدولية في مجال العلوم الشرعية من خلال نشر أبحاث علمية أصيلة وبحوث مستخلصة وتقييم للمنشورات وتعريفات للندوات العلمية ذات المعايير العلمية سواء على المستوى المحلي أو الدولي. وتُنشر في المجلة أبحاث علمية أصيلة وبحوث مستخلصة وتقييم للمنشورات وتعريفات للندوات العلمية باللغات التركية والعربية والانكليزية في مجالي العلوم الاجتماعية والدينية (البحوث الدينية والبحوث الإسلامية).
2. *ilahiyyat tetkikleri dergisi* هي مجلة محكمة نصف سنوية يصدر عددها الأول في الثلاثين من حزيران، والعدد الثاني في الواحد والثلاثين من كانون الأول. وآخر موعد لاستلام المقالات التي ستُنشر في حزيران هو الخامس عشر من آذار، وأما آخر موعد لاستلام المقالات التي ستُنشر في كانون الأول هو الخامس عشر من أيلول. أما ما يتعلق بالمقالات التي سترسل خارج المواعيد المحددة أعلاه فستترك للأعداد اللاحقة. وأما المقالات المرسلة من قبل الباحثين فسيتم اتخاذ القرار بشأنها فيما إذا كانت صالحة للنشر أم لا خلال مدة أقصاها ثلاثة أشهر وسيتم إبلاغ الباحث بذلك.
3. لغة *ilahiyyat tetkikleri dergisi* هي اللغة التركية، وتقبل الأبحاث المقدّمة بالعربية والإنجليزية أيضا. أما بالنسبة للغات الأخرى فالأمر عائد إلى قرار لجنة تحرير المجلة. يجب أن تحتوي المقالات على ملخص (لا يقل عن 120 كلمة) وكلمات مفتاحية (لا يقل عن خمسة مصطلحات) وذلك باللغة التركية. ويجب كذلك أن تحتوي المقالات على عنوان بالإنجليزية و Abstract (لا يقل عن 120 كلمة) و Keywords (لا يقل عن خمسة مصطلحات) و Extended Summary (لا يقل عن 750 كلمة) وذلك باللغة الإنجليزية. ويجب أن تحتوي المقالات على مصادر ومراجع وفق نظام توثيق ISNAD. وستطلب Extended Summary (الخلاصة العامة) من الكاتب بعد اتخاذ القرار بالسماح لنشر المقالة من قبل المحكمين.
4. المقالات التي ستُنشر في المجلة يجب أن تكون بحوثا علمية وأكاديمية محضرة باستخدام مناهج البحث المناسبة لموضوع المقالة. ومن جهة أخرى فإنه ستقبل الترجمات وتعرف ونقد وتقييم الكتب والندوات التي تقدم إسهامات في مجال البحث العلمي. لنشر الأثر المترجم لا بد من إبراز إذن المؤسسة الناشرة للأثر.
5. الأبحاث المرسلة إلى المجلة يجب أن لا تكون قد تم نشرها في مجلات أخرى أو أنها قيد النشر. وفيما يتعلق بالمشكلات التي قد تصدر عن هذه المسألة فإن المسألة القانونية تعود على الكاتب.
6. لقبول المقالات الناتجة عن بحوث قُدِّمت في مؤتمرات يجب على الكاتب أن يرفع إلى موقع المجلة تعهدا موقعًا توقيعا حيا يتضمن عبارة (لم أقم بنشر البحث سابقا ولن أقوم بنشره لاحقًا). وعلى ذلك فإن النسخ والتكرار والتضليل العلمي والنشر المتعدد مخالفة قانونية. وبالنسبة للجنة الأخلاقية للنشر لـ TÜBİTAK فإن النسخ يكون بإرسال نتائج بحث واحد إلى أكثر من مجلة أو القيام بنشرها. ونشر مقالة كانت قد قُيِّمَتْ ونُشِرَتْ سابقا يعد Duplication (نسخًا).
7. يطلب من الكتاب العنوان والملخص والكلمات المفتاحية بالإنجليزية لتقييم للمنشورات وتعريفات للندوات العلمية.
8. لا ينشر في ذات العدد أكثر من مقالة أو ترجمة واحدة لنفس الباحث.
9. لا تدفع المجلة أجره التأليف للكتاب لقاء النشر.
10. لا يطلب من الكاتب أجره لتقديم البحث.

11. لا يطلب من الكاتب أجره لنشر البحث.
12. يتحمل الباحث صاحب المقالة جميع المسؤوليات العلمية والقانونية ذات الصلة بالمقالة المنشورة.
13. إذا كانت المقالة ناتجة عن رسالة علمية أو ناتجة عن بحوث قُدمت في مؤتمرات فيتوجب على صاحبها بيان ذلك فيها.
14. تمتلك كلية الإلهيات بجامعة أتاتورك كامل حقوق النشر للمقالات التي تم قبولها للنشر.
15. عند ورود حالات ليست مذكورة ضمن الشروط أعلاه فسيتم إحالتها إلى لجنة تحرير المجلة لاتخاذ القرار المناسب بشأنها.
16. يجب على الباحث التقيد بقواعد النشر المعمول بها في الجامعات والمقررة وفقاً للمادة السادسة من حيث الأسلوب، واللغة، والمحتوى، وقواعد الإملاء، ويتحمل الباحث كامل المسؤولية حول ذلك، كما أن الأفكار المنشورة في المجلة تعبر عن آراء وأفكار صاحبها وليست عن توجهات المجلة الناشئة أبداً.
17. الإحالة والمصادر يجب ان تكون وفقاً لنظام توثيق İSNAD.
18. في حال قبول المجلة المقالة للنشر تنتقل حقوق النشر كاملة إلى المجلة.
19. سيتم تحميل كامل الأبحاث المنشورة في *ilahiyat tetkikleri dergisi* على برنامج (iThenticate) المختص بالتدقيق والانتحال.
20. من أجل نشر المقالات التي تم قبولها يجب أن يكون الكاتب قد حصل على رقم (ORCID) وهذا رابطته <https://orcid.org>
21. يجب أن تحتوي المقالات المكتوبة باللغة العربية على المصادر والمراجع بالحروف اللاتينية إضافة إلى المصادر والمراجع باللغة العربية.

لقواعد كتابة المقالة انظر: <http://dergipark.gov.tr/ilted/page/2664>

DÜZELTMELER

Dergimizin müracaat ettiği uluslararası indekslerin isteği üzerine 44. sayıdaki “Teemülatün fi Defni’s-Sahabî Haccâc ibni İlât fi Erzurum / Kâlikala”, 45. sayıdaki “Men Huve es-Sahabî Abdurrahman Gazi fi’l-Erzurum”, 46. sayıdaki “Makâsidu’l-usra f’l-Kur’âni’l-Kerîm” ve “Usulu’t-Tefsîr inde’r-Rağîb el-İsfehânî mine’t-Ta’sîl ile’t-Tef’îl”, 47. sayıdaki “el-Ğaybiyyât ‘inde Seyyid Kutub min hilâli Tefsîri’z- Zilâl: Diraset fi’l-mefhûm ve’l-madmûm ve’l-menhec” ve 48. sayıdaki “The Critical Edition of Jamâl-i Khalwatî’s Tafsir Leaflet Called “Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya” isimli Arapça makalelerin Arapça kaynakçaları latinize edilerek ilgili makalelerin elektronik ortamdaki pdf nüshalarına ikinci bir kaynakça olarak eklenmiştir.

42. sayıdaki “Arap Dilinde Meselin Darbı” adlı makalenin yazarının resmi isteği üzerine makalede beyanı unutulmuş “Doktora tezinden üretilmiştir.” ibaresi ilgili makalenin elektronik ortamdaki pdf nüshasına eklenmiştir.

Corrections

On the request of the international indexes that our journal has applied, the arabic sources of Arabic articles were latinized and added to the pdf copies of related articles in electronic form as a second bibliography. Related articles and their numbers are as follows:

“Teemmülatün fi Defni’s-Sahabi Haccac ibn İlât fi Erzurum/Kâlikala” in the 44th issue, “Men huve es-Sahabi Abdurrahman Gazi fi’l-Erzurum” in 45th issue, “Makasidu’l-Usra fi’l-Kur’ani’l-Kerim” and “Usulu’t-Tefsir inde’r-Rağîb al-Isfahani mine’t-Ta’sil ile’t-Tef’îl” in 46th issue, “el-Ğaybiyyat inde Seyyid Kutub min hilali Tefsiri’z-Zilal: Diraset fi’l-mefhum ve’l-madmum ve’l-menhec” in 47th issue and “The Critical Edition of Jamâl-i Khalwatî’s Tafsir Leaflet Called “Kitâbu al-Nûriyya wa Kawkabu al-Durriyya” in 48th issue.

At official request of the article’s writer, expression of “The article was produced from my doctoral thesis” was added to the pdf copy of article named “Arap dilinde Meselin Darbı” in 42th issue in electronic form.

