

Cilt: 4 ◀ Yıl: 2017 ▶ Sayı: 7
ISSN 2147-8171

**ESKİŞEHİR OSMANGAZİ
ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**



ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 4 ◀ Yıl: 2017 ▶ Sayı: 7
ISSN 2147-8171

Dergimiz İSAM Kütüphanesi tarafından taramaktadır.
www.isam.org.tr

Sayfa Tasarımı

Erşahin Ahmet AYHÜN

Kapak Tasarımı

Emin ALBAYRAK

Baskı

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

İletişim

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Meşelik Kampüsü 26480 Odunpazarı
Eskişehir / Türkiye
Telefon: (0.222) 217 57 57
Faks: (0.222) 217 57 58
<http://ilahiyat.ogu.edu.tr>
ilahiyatdergi@ogu.edu.tr

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 4 ◀ Yıl: 2017 ▶ Sayı: 7
ISSN 2147-8171

Dergi Adı	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Dergi Sahibi	Prof. Dr. Hasan GÖNEN (Rektör)
Editör	Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Dekan)
Editör	Yrd. Doç. Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN
Yardımcısı	
Yazı İşleri Müdürü	Yrd. Doç. Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN
Redaksiyon	Arş. Gör. Hatice AVCI Arş. Gör. Fatma HAZAR Arş. Gör. Aynur KURT
Yazı Takip	Arş. Gör. Barış ÇAKAN Arş. Gör. Kevser ÖZTÜRK Arş. Gör. Kadir TÜRKMEN
Yayın Kurulu	Prof. Dr. Hüseyin AYDIN Prof. Dr. Ali ÇELİK Prof. Dr. Ali Rıza GÜL Prof. Dr. Ferit USLU Prof. Dr. Dursun HAZER Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL Doç. Dr. Adil ŞEN Yrd. Doç. Dr. Yusuf KARATAŞ Yrd. Doç. Dr. Şenol KORKUT Yrd. Doç. Dr. M. Naci KULA
Danışma Kurulu	Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Orhan ÇEKER (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Bayram Ali CETİNKAYA (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. İsmail GÜLER (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Zekeriyva GÜLER (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Ö. Faruk HARMAN (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Havati HÖKELEKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Mefail HIZLI (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ (Abant İzzet Baysal Üniversitesi) Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi) Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Hitit Üniversitesi) Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi) Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi) Doç. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. Abdullah ACAR (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. Zikri YAVUZ (Ankara Üniversitesi)

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 4 ◀ Yıl: 2017 ▶ Sayı: 7
ISSN 2147-8171

Fakülte Dergisi	Prof. Dr. Mustafa ALICI (Erzincan Üniversitesi)
Cilt: 4	Prof. Dr. Hatice Kelpetin ARPAGUŞ (Marmara Üniversitesi)
Yıl: 2017	Prof. Dr. İsmail GÜLER (Uludağ Üniversitesi)
Sayı: 7	Prof. Dursun HAZER (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Hakemleri	Prof. Dr. Ali İhsan PALA (Atatürk Üniversitesi)
	Prof. Dr. Metin YURDAGÜR (Marmara Üniversitesi)
	Doç. Dr. Adem ÇATAK (Erciyes Üniversitesi)
	Doç. Dr. Kamil ÇOLAK (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Doç. Dr. Emine GÜMÜŞSOY (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Zamire AHMEDOVA (Gaziantep Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Sevim ARSLAN (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN (Eskişehir Osmangazi Üniv.)
	Yrd. Doç. Dr. Emine BATTAL (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Sıddık BAYSAL (Niğde Ömer Halis Demir Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Mustafa CAN (İstanbul Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Mürsel Ethem AHISKALI (Pamukkale Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Yusuf KARATAŞ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Emine Zehra TURAN (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniv.)
	Yrd. Doç. Dr. Muhammed Ali YAZIBAŞI (Kırıkkale Üniversitesi)
	Dr. Mehmet AKIN (Ankara Üniversitesi)
	Dr. Adem YIĞIN (İSAM: İslam Araştırmaları Merkezi)
	Ar. Okt. Recai GÜNDÜZ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Teşekkür Yukarıda isimleri belirtilen değerli 7. sayı hakemlerine katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
Editör

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ
ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Cilt: 4 ◀ Yıl: 2017 ▶ Sayı: 7
ISSN 2147-8171

İçindekiler

Makaleler

- İbn Teymiye'ye Göre Kelâmullahın Doğası
Hüseyin AYDIN7-34
- Kur'ân'ın Şiddet ve Terörü Reddeden Lafızları
Ali Rıza GÜL35-58
- I. Mahmud Dönemi (1730-1754) Osmanlı-İran İlişkileri
Adnan ADIGÜZEL - Alper YILDIRIM59-96
- Abdürrahim Karahisârî'nin Hakikat Arayışı
Kamil SARITAŞ97-130
- Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatı
Fatih TOK131-150
- Öğrencilerine Göre İlahiyat Lisans Programının Mesleğe
Hazırlama Yönü (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Örneği)
Aybiçe TOSUN - Ayşe YORULMAZ151-184
- منهجُ تخريج الفروع على الأصول
شامل الشاهين185-224
- Bir Zühd Şairi Olarak Ebu'l-Esved Ed-Düelî
Muhammed Recai GÜNDÜZ226-242

Zen Budizmi Tanımı ve ABD’de Yaygınlaşması <i>Nihat KOÇAK</i>	243-274
--	---------

Ekler

EK 1: Gözlem Yazısı

Kendini Kur’an’a Adayan ve Hayatını Ona Göre Şekillendiren Bir İmam Portresi <i>Yusuf ALEMDAR</i>	275-306
---	---------

EK 2: Yayın İlkeleri

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın ve Yazım İlkeleri	307-308
--	---------

İbn Teymiye'ye Göre Kelâmullahın Doğası

Hüseyin AYDIN*

İbn Teymiye'ye Göre Kelâmullahın Doğası

Özet ► Halku'l-Kur'an meselesi Müslümanların ilk tartışmalarındandır. Bu tartışma meselenin özünde olmasa bile kavramsal düzeyde ümmeti ikiye bölmüştür. Me'mûn ile birlikte Abbâsî halifelerinin konuya müdâhil olmaları tartışmayı krize dönüştürmekle kalmayıp ihtilafı derinleştirmiştir. Selefiyye ile Mu'tezile arasında yaşanan teolojik kriz Ehl-i Sünnet kelâmcılarının orta yol sayılabilecek anlayışlarıyla aşılmıştır. Tartışmanın yol açtığı toplumsal gerilim hattında yeni problemlerin ele alınması güçleşmiş ve kelâm karşıtı bir söylem üretilmiştir. Selef Kur'an'ın mahlûk olmadığı savunusunu teslimiyetçi anlayışına dayandırmaktadır. Mu'tezilenin mahlûk kabulünü ise tenzih anlayışı ve gayr-i Müslimlerle girdiği tartışmaların götürdüğü reaksiyoner tutum belirlemiştir. Gerilimin tekabül ettiği sosyal gerçeklik küresinde tansiyonun düşürülmesi ve kelâm ilminin meşrûlaştırılması noktasında İbn Küllâb, Eş'arî ve Mâtürîdî'nin katkıları oldukça değerlidir.

Anahtar kelimeler: Kur'an, mahlûk, Selef, Mu'tezile, tenzih

Nature of Qur'an According to Ibn Taymiyyah

Abstract ► The question of "the createdness of the Qur'an" is one of the first debates of Muslims. This debate divides the ummah at the conceptual level into two, even if it is not at the core of the issue. The involvement of Me'mun and other Abbasid caliphs in the argue did not only make the debate into a crisis, but deepened the conflict. The theological crisis between Salafiyye and Mu'tazila was overcome by the understanding of the Ahl-i Sunnah theologians that is middle way. It was difficult to address new problems in the social tension environment caused by the discussion, and the anti-Kalâm discourse was produced. The Salaf's claim that the Quran is not created based on their submissive understanding. Mu'tazila accepted that the Qur'an is created, because of the Tanzih doctrine and reactional attitude that arises as a result of the discussions with non-Muslims. The contributions of Ibn Kullab, Ash'ari and Maturidi are quite valuable to the point of lowering the tension on the social reality and legitimizing the Ilm el-Kalâm.

Keywords: Qur'an, created, Salaf, Mu'tazila, Tanzih

Hız.Peygamber hayatta iken Müslümanlar karşılaştıkları meseleleri Hz. Peygambere götürüyor bu konuda ya doğrudan ilâhî kelâmla muhatap oluyor

* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. ilahiyate-sogu@gmail.com

yahut Hz.Peygamber devreye giriyor yahut da kıyas ve içtihadla başvuruluyordu. Rasûlullah'ın dünyaya vedâ etmesinden sonra meselelerin çözümü tümüyle ümmetin içtihatlarının konusu olmuştur. Müslümanların ilk sınavları sıfâtullah ve Halku'l-Kur'ân meseleleri hakkında olmuştur. Ancak ümmet bu meselelerin çözümünde başarılı bir sınav verememiştir. Bu konuların tartışılması tam anlamıyla ümmeti ikiye bölmüş; sonrasında Mu'tezile Mihnesi ile de ümmete bir takım ıstıraplar yaşatılmıştır. Bu tarihi tecrübeyi inceleyerek dersler çıkarmanın yeni konuların müzakeresinde benzer hatalara düşmeme konusunda Müslümanlara fayda sağlayacağı kanaatindeyiz.

Halku'l-Kur'ân Tartışmasının Doğuşu ve Gelişimi

Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk (yaratılmış) olup olmadığı meselesi ilk teolojik tartışmalardan biridir. Bu tartışma sıfâtullah tartışmalarıyla ilişkilidir. Kanaatimizce Müslümanların gayr-i müslimlere tanıdığı geniş hürriyetlerden biri de fikir hürriyetiydi. Bu hürriyetle aynı zamanda onların gönüllerini kazanmayı da umuyorlardı. Fakat bu hürriyetin bir bedeli olacaktır. O bedel Ehl-i Kitap'tan gelecek fikri meydan okumaların açtığı tartışmalara hazır olmak ve karşı koyabilmektir. Doğrusu muhafazakâr âlimler (Selef ulemâsı) bu tartışmalara girilmemesi gerektiğini söyleyerek yeni şartları reddetmişlerdir. Hıristiyanlar teslis inançları nedeniyle Müslümanların ağır eleştirileriyle karşılaşmışlardır. Kur'ân'a mahlûk denilmemesi onları harekete geçirmiş "biz üç kadîm kabul etmekle makbul bir imana sahip değilseniz siz de Kur'ân'ı Allah'tan ayrı bir kadîm kabul etmekle bizimle aynı statüdesiniz" diyerek sıfâtullah tartışmalarına müdahil olmuşlardır. Bu noktada Yuhanna ed-Dîmeşkî'den bahsetmek uygun olacaktır. Bu zat Hıristiyan bilginlere Müslümanlarla tartışmada takip edecekleri yöntem hakkında bilgi veriyordu. Müslümanlara Allah kelâmının kadîm olup olmadığının sorulmasını istiyor, Müslümanların bu soruya "kadîmdir" demeleri halinde "İsâ'nın kadîm görülmesinin de aynı şey olduğunu" söylemelerini öneriyordu.¹ İlâhî kelâmın doğasını tartışmaya başlayan Müslümanlar teolojik bir tartışma nedeniyle ikiye bölünmüşlerdir.

1- Selef Ulemâsı, kelâmullahın mahlûk olmadığını savunmaktaydı. Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşü hicrî II. asrın başlarında ortaya atıldı.² Bu

*

¹ Ebû Zehra, Muhammed, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Kahire, t.y. 480.

² İbn Teymiye, *el-Akîde* (Resâil ve Fetâvâ), thk. A. Kâsım en-Necdî, t.y. y.y. V/553.

görüş sıfatları nefyetmenin tabii bir sonucudur.³ İbn Hanbel ve diğer Ehl-i Hadis, Kur'an'ın lafzının yaratılmış olup olmadığının tartışılmasını yasaklamaktaydılar.⁴ Ahmed b. Hanbel'e göre "Kur'an'da onun mahlûk olduğuna dair bir bilgi yoktur. Rasûlullah'ın sünnetinde de bu konuda bir şey yoktur."⁵ İbn Hanbel, Cehmiye'nin bu tartışmalarını şöyle anlatır: "Cehmiye mensupları, bu konulara uzak olan insanlara şöyle sorarlar: 'Kur'an Allah mıdır? Yoksa Allah'tan başkası mıdır?' Muhataplarını bu iki seçenekten birine karar vermeye zorlarlar. Şayet sordukları kimse birinci cevabı verirse onu tekfir ederler, ikinci cevabı verirse onu doğrularlar. Ancak bu kez 'Allah'tan başkası niçin mahlûk olmasın?' diye sorarlar. Bu konulara uzak olanlar Cehmî görüşüne meylederler. Bu meselede Cehmiye muğâlata yapar." İbn Hanbel'e göre bu soruya şöyle cevap verilir: "Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de 'Kur'an, Benim' ya da 'Kur'an, Benden başkasıdır' buyurmuyor. O, 'Kur'an benim kelâmımdır' demektedir. Biz Allah'ın onu isimlendirdiği ile isimlendiriyoruz. Kim onu böyle isimlendirirse doğru yapmış, kim de bunun dışında isimlendirmede bulunursa sapitanlardan olmuştur."⁶ İbn Hanbel, Cehm b. Safvan'ın yaygınlaştırmaya çalıştığı fikri şiddetle reddetmiş ve Allah kelâmının mahlûk olamayacağını söylemiştir. Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edenleri zındık olarak nitelendirmekle bütün şimşekleri üzerine çekmiştir.⁷ İbn Hanbel'in bu sözleri selefi anlayışı göstermektedir. Selef bu konularda susmuş ve bu tür sorular sormayı doğru bulmamıştır.

İmam Şâfiî ve fukahâya göre Kur'an kelâmullahtır, mahlûk değildir. "Kur'an mahlûktur" diyenler İbn Teymiye'ye göre İslâm dairesinin dışına çıkarlar.⁸ Hanbelilikte egemen olan görüş ise şöyledir: "Kur'an gayr-i mahlûktur. Ne tarzda ezberlenirse ezberlensin, ne tarzda yazılırsa yazılsın, nerede okunursa okunsun, nerede bulunursa bulunsun, ister Levh-i Mahfûz'da olsun isterse sayfalarda bulunsun, her hâlükârda Allah Kelâmıdır, mahlûk değildir."⁹ Halku'l-Kur'an konusunda İbn Hanbel'e nispet edilen görüşlerin üzerinde birleştiği şey, onun, kesinlikle Kur'an'ın yaratılmış olmakla vasıflanamayacağını benimsemiş olduğu hususudur. Her şeyden önce "Kur'an mahlûktur" demeyen

³ İbn Teymiye *Der'ü Teâruz*, thk. M. Reşâd Sâlim, Riyad, 1391 h. II/256.

⁴ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, I/268.

⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Kahire, 1393, 22.

⁶ İbn Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika*, 24.

⁷ Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul, t.y. III/193.

⁸ İbn Teymiye, *el-Akîdetu'l-İsfehâniyye*, thk. İ. Saîdây, Riyad, 1415, 58.

⁹ Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, İstanbul, 1999, 413.

müminleri kâfir kabul edip eşlerinin kendilerinden boşanmış sayılacağına hükmeden, bu görüşlerini Abbâsi halifelerinden Mutasım (ö.227/842) ve Vâsık'ın (ö.232/847) siyasi nüfuzundan faydalanarak bütün İslâm âlimlerine zorla kabul ettirmek isteyen Mu'tezile'ye karşı mücadele verdiği ve "Kur'ân mahlûk değildir" tezini savunduğu mihne olayı ile sabit olan bir husustur.

2- Genel olarak kabul edildiğine göre "Kur'ân'ın Yaratılmışlığı" doktrini, fert plânında ilk defa hicri II. asrın başlarında Halife Mervân II'nin (127-132/744-749) hocası olan Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) tarafından ortaya atıldı. Ca'd bu sebeple takibe uğramış, kaçarak Kûfe'ye gelmiş, Cehm b. Safvan, Cehmiyye'ye nispet edilen görüşü ondan öğrenmiştir. Ca'd, Allah'ın sıfatlarını nefyetmesinin bir sonucu olarak Allah'ın kelâmının, dolayısıyla Kur'ân'ın, mahlûk olduğu sonucuna vardı. Görüşlerinden dolayı Halife Hişâm'ın (105-125/724-743) emriyle Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, Ca'd'ı katletmiştir. Cehm ise Merv şehrinde Hişâm b. Abdilmelik'in hilafeti döneminde öldürülmüştür.¹⁰

Ca'd b. Dirhem'den sonra Hârûn er-Reşid dönemine kadar bu doktrinden bahsedilmediği görülüyor. Reşid döneminde ise Bısr el-Merîsî, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu açıkça söylemeye başladı. Halife tarafından ölümle tehdit edilen bu zat, Me'mun döneminde sarayda hüsn-i kabul görmüştür. Bu konunun Me'mûn'un hilâfeti dönemine kadar fert plânında tartışıldığı, ancak kitlelere mal olmadığı anlaşılmaktadır. Hicrî 198-232, Miladî 813-846 yılları arası Mu'tezile'nin altın çağı olmuştur. Özellikle Me'mûn gibi bir halife'nin Mu'tezile'yi resmen mezhep edinmesi, itizalî fikirlerin esaslı bir surette müslümanlar arasında yayılmasını sağladı. Ebû'l-Huzeyl, Bısr b. el-Mu'temir (ö.II. 210/825), Nazzâm, Câhız (ö.255/ 868) ve Cübbâi (ö.303/915) gibi değerli bilginler yetişti. Özellikle Sümâme b. Eşres (ö.213/828), Ebu'l-Huzeyl ve Kâdî Ahmed b. Ebî Du'âd (ö.240/854) gibi meşhur Mu'tezile bilginlerinin tesiri altında kalan Me'mun, hilâfetinin 14. yılında 212 (827)'de Hz. Ali'nin diğer sahâbeden daha faziletli ve Kur'ân'ın mahlûk olduğu yolundaki görüşlerini ilân ederek Kur'ân'ın yaratılmışlığına inanmayı devletin resmî politikası haline getirdi. Bunu 218/833 yılında valisine yazmış olduğu, âlimlerin Halku'l-Kur'ân konusunda sorguya çekilmesini bildiren mektupları takip etti.¹¹ Bir müddet sonra, yâni 218 (833) yılında da bütün Müslümanları bu fikri kabul etmeye zorlaması ve bu konuda bazı âlimleri sorguya çekmesi, İslâm tarihinde ilk defa "mihne" adı verilen acı ve ıstıraplı bir devrin başlamasına sebep oldu. Bu meseleden dolayı

¹⁰ İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, y.y. t.y. XII, s. 504.

¹¹ Bozkurt, Nahide, *Mu'tezile'nin Altın Çağı, -Me'mun Dönemi-*, Ankara, 2002, s.104-105; Abdulhamid, İrfan, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul, 1983, s. 244.

sorguya çekilen, çeşitli ceza ve işkencelere mâruz bırakılan ilim adamlarının başında Ahmed b. Hanbel geliyordu.¹²

Halku'l-Kur'ân meselesi Selefiyye'nin muhafazakâr tavrı ve Mu'tezile'nin emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i anil münker (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر), " İyiliği emretmek ve kötülükten men etmek" anlamına gelen bir Kur'ânî emri ekolün görüşlerini yaymak için bir dayatma şeklinde anlayıp uygulamasıyla ortaya çıkmıştır. Hâlbuki bu döneme kadar gelen ilk filozof Mu'tezililer aynı ilkeyi fikri mücadele olarak anlamış ve bunun dışına çıkmamıştır. Selefiyye'nin İslâm'ın asliyetini koruma endişeleri, onların yeni konuların gündeme alınması ve Kur'ânî terminolojinin dışına çıkılmasına karşı direnç göstermelerine neden olmuştur.

İbn Teymiye'nin Amr b. Dînâr'a dayandırdığı rivâyete göre Hz.Peygamber'in ashâbı "Allah Hâlik'tır, O'nun dışındakiler Kur'ân hâriç mahlûktur" demekteydiler. Câfer b. Muhammed es-Sâdık'a Kur'ân "Hâlik mı, mahlûk mu" diye sorulduğunda "Kur'ân ne Hâlik ne de mahlûktur, lakin o kelâmullahtır" diyerek cevap vermiştir. Hasen el-Basrî, Malik b. Enes, Leys b. Sa'd (ö.175/791), Süfyan es-Sevrî (ö.161/777), Ebû Hanife (ö.150/767), Şafî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlere göre "Kur'ân mahlûktur" diyenler önce tövbeye dâvet edilir, aksi takdirde öldürülmelerine fetvâ verilir.¹³ İbn Teymiye'nin âlimlere yaptığı bu isnatlar mezhep taassubu nedeniyle ispata muhtaçtır.

Eş'arî, Selefiyye'nin yeni problemlerin müzakere edilmesini bid'at sayan mentalitesinin çarpıklığını şöyle anlatır: "Eğer birisi 'Allah'ın ilmi mahlûktur' derse bu hususta sessiz mi kalırsınız, yoksa cevap mı verirsiniz? Eğer hayır derlerse o zaman onlara ne Peygamber'in (s.a.v) ve ne de ashâbının bu konuda hiçbir şey söylemediği hatırlatılır. Eğer birisi sizin Rabbiniz doyma-suya kanma, giyinme-giyinmeme, kuruluk-yaşlık, cisim-araz olma ile nitelenir mi derse veya koku alır mı almaz mı, burun, kalp, ciğer ve bir dalağa sahip mi, her yıl hacca gider mi, ata biner mi binmez mi, yas tutar mı tutmaz mı? Şeklinde sorular sorarsa, bu anlayışınıza (*tevakkuf*) göre bunlara cevap vermemeniz gerekir. Çünkü ne Peygamber ne de sahâbe bu konularda bir şey söylemişlerdir. Eğer susmamayı tercih ederseniz, söz konusu edilenlerden hiçbirisinin Allah hakkında caiz olmadığını, O'nun bunlardan uzak olduğunu delillerle açıklama durumunda kalırsınız. Eğer birisi ben susacağım, hiçbir şekilde cevap vermeyeceğim, ondan sakınacağım, bu tür görüşleri dile getirenlere selâm vermeye-

¹² Işık, Kemal, Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, Ankara, 1967, s. 61.

¹³ İbn Teymiye, *Mecmû'l-Fetâvâ*, XII, s. 504-505.

ceğim, hastalandıklarında ziyaretlerine gitmeyeceğim, öldüklerinde cenazelerinde bulunmayacağım derse, ona, bütün bu konularda kendini dalâlete düşürür veya *bid'atçı* yaparsın denir. Zira Rasûlullah “bu tür soruları sorana cevap vermeyin, bunlardan selâmı kesin, onlardan uzak durun!” şeklinde hiçbir şey söylememiş, bunları yaparsanız *bid'atçı* olursunuz dememiştir.”¹⁴

Eş'arî, yukarıdaki görüşünü “*Halku'l-Kur'ân*” tartışması üzerinde diyalektik bir yöntemle şöyle ortaya koyar: “Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyene karşı niçin sükût etmiyorsunuz ve niçin onları tekfir ediyorsunuz? Nebî'den (s.a.v) Kur'ân'ın yaratılmışlığını reddetme ya da yaratıldığı kararına varanı tekfir etme hususunda sahih bir hadis ulaşmamıştır” denir. Eğer onlar “Ahmed b. Hanbel, Kur'ân'ın yaratılmadığı ve yaratılmış olduğunu söyleyenin tekfir edilmesi gerektiği görüşündeydi” derlerse onlara: “Öyleyse Ahmed b. Hanbel bu konuda neden susmamış, aksine konuşmuştur?” sorusu yöneltilir. Eğer onlar: “Abbâs el-Anberî, Vekî, Abdurrahman b. Mehdî ve başkalarının, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını ya da mahlûk olduğunu söyleyenin kâfir olduğu görüşünde olduklarını dile getirirlerse” o zaman onlara: “Niçin onlar, Peygamber'in (s.a.v) sustuğu konularda konuşmuşlardır” diye sorulur. Eğer onlar Amr b. Dinâr, Süf-yân b. Uyeyne, Cafer b. Muhammed (r.a.) ve başkalarının Kur'ân'ın ne yaratılmış ne de yaratılmamış olduğunu söylediklerini ileri sürerlerse, o zaman da: “Niçin onlar, Allah Resûlünün konuşmadığı konuda susmamışlardır?” denir.¹⁵ Şayet onlar bunu sahâbe yahut onlardan bir gruba mal ederlerse, bu büyük bir günah olur. Zira onlara: “Niçin, “Kur'ân mahlûktur görüşünde olanı” tekfir ediniz buyurmadığı halde, Peygamber'in konuşmadığı konuda sahabîler susmamışlardır?” denilir. Eğer bilginlerin türedi hâdiselerin hükümlerini bilgisizlere öğretmek için konuşmaları gerekir, derlerse, onlara: “İşte sizden istediğimiz de budur” şeklinde cevap verilir. O halde kendiniz istediğinizde kelâm yaptığınız halde niçin Kelâm ilmüne karşı çıkıyorsunuz? Verecek cevap bulamadığınızda kelâmdan yasaklandık, diyorsunuz. Dilediğinizde, işinize geldiğinde de sizden öncekileri delilsiz, izahsız taklîd ediyorsunuz. İşte bu nefse uyma ve tahakkümdür.” denir.¹⁶

İbn Hanbel'in oğlu Abdullah'tan nakledilen bazı rivâyetlerden anlaşılacağına göre Mu'tezile, Kur'ân'ın mahlûk olduğu iddiasıyla ortaya çıkmadan önce diğer bütün Sünnî âlimler gibi Ahmed b. Hanbel'in de Kur'ân'ın Allah kelâmı

¹⁴ Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Risâle fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm* (thk. Richard, J. McCarthy), Beyrût, 1952, 96.

¹⁵ Eş'arî, *İstihsân*, s. 96-97.

¹⁶ Eş'arî, *İstihsân*, s. 97.

olduğuna inanmanın ötesinde "Kur'ân mahlûk değildir" tarzındaki bir görüşü yoktu. Cehmiyye ve Mu'tezile söz konusu iddiayı ileri sürünce onlara muhâlefet etmek için Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu inancını "Kur'ân Allah kelâmı olup mahlûk değildir" şekline çevirmişlerdir.¹⁷ İbn Hanbel, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığına dair görüşünü Mu'tezile ile Cehmiyye'nin bu konudaki iddiasının ortaya çıkmasına paralel olarak değiştirmiş, Kur'ân'da ve sünnette temas edilmeyen itikadî meselelerle uğraşmamak gerektiği tarzındaki ilk fikrinden vazgeçmiş, Kur'ân'ın mahlûk olduğu iddiasına karşılık, Allah kelâmı olması hasebiyle, onun mahlûk olmadığı fikrini savunmaya başlamıştır. Bütün bunlar, yukarıda sözü edilen birinci şıkkın ona ait olan nihai görüşü yansıtmadığını, belki ilk defa benimsediği halde akaid sahasında öne sürülen yeni görüşler karşısında vazgeçtiği ilk anlayış olduğunu göstermektedir.¹⁸

Ahmed b. Hanbel'e göre Kur'ân, Allah kelâmı olup mahlûk değildir.¹⁹ Kul-ların onu okuma ve yazma fiilleri ise mahlûktur ki, bu da Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin kabul ettiği görüştür. Dolayısıyla İbn Hanbel ile aynı görüşü benimsediklerini söyleyebiliriz. Ahmed b. Hanbel bu görüşünü Kur'ân'a, hadis-lere, sahâbe ve tabiinin sözlerine dayandırır. Kur'ân'a "Allah kelâmı" denilir, çünkü bazı âyetlerde ona bu ad verilmiştir.²⁰ Nihayet Hz. İsa'ya 'kelimetullah' adının verilmesi de Kur'ân'ın yaratılmış olduğu iddiasını doğrulamaz. Çünkü Hz. İsa hakkında kullanılan birçok sözcük vardır ki bunları Kur'ân hakkında kullanmak imkânsızdır. Meselâ, ona çocuk, doğmuş, yiyen-içen biri denilmiş, ayrıca emir ve yasaklara, va'd ve vaide muhatap olmuştur. Bütün bunları Kur'ân için söylemek mümkün değildir. Şu halde "İsa Allah'ın kelimesidir" âyetinin anlamı şudur: Hz. İsa'ya "ol" dediği zaman Allah'ın Meryem'e attığı kelimesidir. İsa "ol" emriyle meydana gelmiştir. Yani İsa "ol" kelimesi değil, "ol" kelimesi ile var olandır, "ol" kelimesi ise Allah'ın kelâmıdır. Görüldüğü gibi İmam Ahmed önce Cehmiyye'nin ileri sürdüğü, daha sonra da Mu'tezile'nin savunduğu Halku'l-Kur'ân iddiasıyla ilgili olarak ortaya konulan naklî delillerin, tamamen âyetleri yanlış tevîl ve tefsir etmeye dayandığını, bu sebeple de bir değer taşımadığını ikna edici bir tarzda göstermeye çalışmıştır. Onun bu husustaki mütalaalarının Ehl-i Sünnet mezhebinin kurulmasında önemli katkılar yaptığı muhakkaktır.²¹ İbn Teymiye de Kur'ân'ın yaratılmış olmadığına

¹⁷ Yavuz, Y. Şevki, *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti* (Ahmed b. Hanbel, İbn Furek, Beyzâvî), İstanbul, 1989, s. 33.

¹⁸ Yavuz, *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti*, s.36.

¹⁹ Ahmedî, Abdullah b. Sâlim, *el-Mesâil ve'r-Resâil*, Riyad, 1991, s. 196 vd.

²⁰ Yavuz, *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti*, s. 39-40.

²¹ Yavuz, *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti*, s.41-42.

“ol” emrini delil gösterir. Bu emir Allah’ın kelâmı ve sıfatıdır. Fiil ve yaratma bu sıfattan kaynaklanır. Bu nedenle bu sıfat yaratık olamaz. Zira yaratığın benzeri olması mümkün değildir.²²

Sahâbe ve tabiînin nasları bu şekilde anladığına işaret eden İbn Hanbel, Cehmiyye'nin, Kur’ân’ın mahlûk olduğu iddiasını ispat etmek için naslardan getirdiği delilleri de çürütmeye çalışır. Cehmiyye görüşünün doğruluğunu ispat etmek için şunları naklî delil olarak göstermiştir:

a) “Kur’ân’da Allah “herşey”in yaratıcısıdır”²³ denilmektedir. Kur’ân da bir “şey”dir, o halde Allah, Kur’ân’ın da yaratıcısıdır”. Dolayısıyla Kur’ân yaratılmıştır.

b) “Biz onu anlayasınız diye Arapça bir Kur’ân yaptık”²⁴ âyetinde Kur’ân’ın Arapça “yapılmış” (mec’ul) olduğu belirtilmektedir. Her “mec’ül” mahlûktur, binaenaleyh Kur’ân da mahlûktur.

c) “Rablerinden kendilerine yeni (muhtes) bir ihtar gelmeye dursun...” buyurularak insanlara indirilen âyetlerin “muhtes” yani yaratılmış olduğu açıkça belirtildiğine göre Kur’ân’ın da yaratılmışlığına hükmetmek nasların gerektirdiği bir husustur.

d) Allah Teâlâ “Gökleri, yeryüzünü ve aralarındakileri altı günde yaratan O’dur” buyurmaktadır. Bu durumda Kur’ân’ın ya yeryüzünde veya göklerde yahut ikisi arasında bir yerde bulunması gerekir. Şu halde yaratılmış varlıklardan ayrı olarak bulunamayan Kur’ân’ın da yaratılmış olması icap eder.

e) “Meryem’in oğlu Mesih İsa sadece Allah’ın peygamberi ve kelimesidir ki onu Meryem’e bırakmıştır. Yaratılmış olduğunda şüphe bulunmayan İsa peygambere "Allah'ın kelimesi" denilmesi²⁵ bütün Allah kelâmının da yaratılmış olmasını gerektirir.²⁶

²² İbn Teymiyye, *Der’ü Teâruz*, II, s. 94.

²³ Zümer, 39/62.

²⁴ Zuhruf 43/3.

²⁵ Nisa 4/171.

²⁶ Yavuz, *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti*, s. 53.

İbn Teymiye bir kesimin “*Biz onu Arapça bir Kur’ân kıldık.*”²⁷ âyetini, Kur’ân’ın Allah’tan ayrı ve “mahlûk” kılındığı şeklinde yorumlayarak şöyle dediğini kaydeder: Burada geçen “ceale” fiili “Halaka= yarattı” anlamındadır. Diğer bir kesim ise, “onu kıldık” ifadesinin “onu adlandırdık” anlamında olduğu kanaatindedirler. Buna kanıt olarak da aşağıdaki âyette “cealû” kelimesinin “adlandırdılar” anlamında kullanılmış olmasını göstermektedirler: “*Onları, Rahman’ın kulları olan melekleri de dışı saydılar.*”²⁸ Oysa böyle bir değerlendirme, herhangi bir şeyle ilgili olarak hak veya batıl bir sıfat tasavvur eden, aynı zamanda tasavvur ettiği sıfat da gizli olan, biri hakkında geçerli olur. Fakat Kur’ân’ın Arapça olduğu açıktır; ayrıca Arapça olduğunu haber vermeye ihtiyaç yoktur. Sonra, onun Arapça olduğunu söyleyen herkes, bu itibarla onu Arapça olarak isimlendirmiş olur. Sadece Yüce Allah, onu Arapça kılmıştır. Çünkü onu söyleyen ve indiren O’dur. O halde Yüce Allah’ın onu Arapça bir Kur’ân kılması, kendisiyle kâim olan bir fiille gerçekleşmiştir. O da, onu söylemesi, onun -diğer bütün dillerden ayrı olarak- Arapça söylenmesini seçmesi ve Arap diliyle indirmesidir. Ahmed b. Hanbel’e göre, Cehmiyye’nin yukarıdaki âyetlere dayanarak öne sürdüğü delillerin hiç biri Halku’l-Kur’ân iddiasını ispat edici nitelikte değildir. Bu nedenle İmam Ahmed şöyle der: Kılmak= ceale fiili, Allah hakkında kullanıldığı zaman bazen “yaratma”, bazen de başka bir anlam ifade eder. Çünkü “kılmak” (el-Ca’lu) bir fiildir. Fiil de bazen geçişli (müteaddî) olur, yani kendisinden ayrı olan bir mef’ûla geçiş yapar, yaratma gibi. Bazen de geçişsiz (lazım) olur, ama bunun da dilin mantığı içinde fiille kâim olan bir mef’ûlu vardır, konuşma gibi. Bilindiği gibi, konuşma, konuşan ile kâimdir. Sözün kendisi de konuşan ile kâimdir. Yüce Allah Kur’ân’ı Arapça kılmıştır. Kılma O’nunla kâimdir. Arapça Kur’ân da O’nunla kâimdir. Çünkü söz iki şeyi içerir. Birincisi fiildir, yani konuşma. İkincisi ise, bu fiil aracılığıyla gerçekleşen düzenli harfler ve seslerdir. Bu yüzden “söz” bazen bir tür fiil olarak algılanır, bazen de fiilin bir hissesi gibi değerlendirilir. İbn Teymiye yukarıdaki karşı görüşü metot açısından da eleştirir. Ona göre bir kimse, bâtil olan bir şeye karşı nakli ve aklî bir kanıt ileri sürdüğü zaman, bunun kanıt olarak değer görmesi için, hakkını tam vermek ve delalet ettiği şeyi, delalet etmediği şeyden ayırmak gibi zorunlu bir niteliğe sahip olması gerekir. O zaman, bu kanıtın, karşı tarafın iddiasının bâtil ve fâsit olduğuna delalet ettiği kesin olarak açığa çıkar. Ve bu, hak ehli için bir kanıt muamelesi görür. Sahih kanıtların, medlulleri (kanıtladıkları)

²⁷ Zuhruf, 43/3.

²⁸ Zuhruf, 43/19.

de haktan başka bir şey olamaz. Çünkü hak, kendi içinde çelişki barındırmaz. Bilakis parçaları, birbirini tasdik eder.²⁹

İbn Teymiye'ye göre ümmetin selefinden hiç kimse Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylememiştir.³⁰ Selef, Kur'ân'ın Allah kelâmı ve gayr-i mahlûk olduğu hususunda söz birliği etmişlerdir. Kur'ân Allah'tan Cebrail dilinde Hz. Muhammed'e, onun diliyle de insanlara ulaştırılmıştır. Burada Hz. Peygamber'in payını konuşma fiili ve sesi ile nakletme şeklinde sınırlamaktadır. İbn Teymiye "Hz. Peygamber kendisine verilen anlamları Kur'ân'daki kelime kalıpları ile düzenledi" denilmesini iftira olarak değerlendirir. Zira vahyi alan peygamber suskun, anlamları lafzî kalıplara dökmekten aciz pasif bir alıcıdır. Bu nedenledir ki Selef okuyucudan işitilenin Allah'ın kullarına indirdiği kelâmı olduğunu kabul ediyorlardı. Kur'ân ne lafız ne de mana itibarıyla Allah'tan başkasına ait değildir. İbn Teymiye'ye göre Kur'ân Cebrail'den alması anlamında Hz. Peygamber'e nispet edilir. Vahiy manasını ve lafzını ihdâs etme anlamında değil, tebliğ anlamında elçilere izâfe edilir. Zira burada ihdâs söz konusu olsaydı ya Cebrail ya da Hz. Peygambere nispet edilirdi. Hâlbuki ikisine birden izâfe edilmektedir. Aynı şeyi ikisinin ayrı ayrı ihdâs etmesinin mümkün olmaması, onların işlevinin sadece tebliğden ibaret olduğunu kanıtlar. Nitekim Yüce Allah Kur'ân'da şöyle buyurur: "*Bakın, bu (Kur'ân) gerçekten şerefli bir Elçi'nin (vahyedilmiş) sözüdür ve o, inanmaya ne kadar az (eğilimli) olsanız da bir şair sözü değildir; ders almaya ne kadar az (hazır olsanız) da bir kâhin sözü de değildir: (o) bütün âlemlerin Rabbinden bir vahiy(dir).*"³¹ Bu âyette söz konusu edilen elçi Hz. Peygamberdir. Şu âyette bahsedilen elçi ise Hz. Cebrail'dir. "*Bakın, bu (ilâhî kelâm), gerçekten soylu bir elçinin (vahyedilmiş) sözüdür, güç bahşedilmiş, kudret ve egemenlik tahtının sahibi nezdinde emin kılınmış, itaat edilen ve güvene layık birinin (sözü)!"³² İbn Teymiye'ye göre onun insan sözü olduğunu iddia eden kâfir olur.³³*

²⁹ İbn Teymiye, *Külliyât* (derleyen, Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî, çev. V. İnce), İstanbul, 2003, I, s. 37.

³⁰ İbn Teymiye, *Kitabu Mezhebi's-Selefi'l-Kavîm fi Tahkîki Mes'eleti Kelâmillahi'l-Kerîm*, (thk. M. Reşid Rıza), Kahire, 1349, s. 35.

³¹ Hâkka, 69/40-43.

³² Tekvîr, 81/19-21.

³³ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, II, s. 257-258. "Sonunda (mesajlarımıza) sırtını döner ve küstahça böbürlenir ve: "Bu, (eski zamanlardan) intikal eden büyüleyici bir sözdür! Bu, ölümlü beşer sözünden başka bir şey değildir!" der. (Bu nedenle), onu (öteki dünyada) cehennem ateşine sokacağım!" Müddesir, 74/24-26.

İbn Teymiye, Cehmiyye'nin "Allah hakikatte konuşmaz, kelâmı başkasında yaratır" sözünü nakleder. "Allah hakikatte konuşmuştur" görüşünde olan ile Cehmiyye arasındaki tartışma, lafzî bir tartışmadan öte geçmez. Bu münasebetle "Kur'ân mahlûktur" diyenin sözünden anlaşılması gereken; Kur'ân'ı Allah'ın kendi dışında yaratmasından başka bir şey değildir. Müslümanların "Kur'ân Allah kelâmıdır" sözünden okuyucunun sesleri ve harfleri anlaşmaz.³⁴ Ona göre Kur'ân başkasının değil, hakikî anlamda Allah'ın kelâmıdır. İnsanların okumaları ve yazmaları da bu durumu değiştirmez. Zira söz hakikî anlamda onu ilk söyleyene izâfe edilir. Tebliğ edenin, okuyanın sözü ve harfler şüphesiz Allah kelâmı değildirler.³⁵ İbn Teymiye'ye göre Allah dilediği gibi kelâm eder. O'nun kelâmında bizim konuşmamızdaki gibi bir harften diğerine geçişte ortaya çıkan meşguliyet görülmez. Kur'ân, Allah kelâmı olarak mu'cize iken, yaratıkların kelâmı aciz bırakıcı değildir. Allah kelâmında olmuş olan, olacak olan ve asla olmayacak olanın beyânı vardır. Kur'ân'ın Allah kelâmı olması doğrulanınca, Allah'ın sıfatı olması da doğrulanmış olur.³⁶

İbn Teymiye'ye göre Cehmiyye, Neccâriyye ve Dırâriyye, varlıkta var olan her kelâmın, Allah kelâmı olduğuna inanmakta ve Allah'ın kelâmının ise yaratılmış olduğunu söyleyerek kendilerini ilzâm etmektedirler. Mu'tezile ise, insanı, fiilin yaratıcısı olarak gördüğü ve Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul etmediği halde, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia etmektedir. Ne var ki, İbn Teymiye'ye göre, tam da onların "Kur'ân mahlûktur." demeleri, insan fiilleri hakkında böyle düşünmelerini gerekli kılmaktadır. Oysa derinden incelendiğinde görülecektir ki, Mu'tezililer, Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü, mezhep olarak ittifakla kabul etmekle birlikte, Allah kelâmı bir cisim midir, yoksa değil midir, bâki midir, değil midir; kârî'nin kırâati Allah kelâmı mıdır; harfler kelâm mıdır gibi konularda kendi aralarında ihtilâf etmişlerdir.³⁷

Allah kelâmının yaratılmamış olduğu görüşünü savunan Küllâbiye ve Eş'ariyye kelâmcıları ise, ayrıntılarda farklı iddiaları dile getirmektedirler. Çoğunluk; 'Kelâm'ın 'hayat' gibi Allah'ın Zât'ına ait zorunlu bir sıfat olduğunu söylemekte ve Kelâm'ın, 'irade' ve 'kudret' sıfatlarıyla ilişkisinin olmadığını; tersine onun, 'hayat' gibi kadim olduğunu belirtmektedirler. Zira kelâm sıfatının,

³⁴ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, II, s. 259.

³⁵ İbn Teymiye, *el-Akîdetu'l-Vâsıtiyye* (thk. Muhammed b. Abdilazîz), Riyad, 1412, s. 30.

³⁶ İbn Teymiye, *Muvâfakatü Sahihî'l-Menkûl li Sarîhi'l-Ma'kûl* (Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye Hâmişinde), Beyrût, t.y. s. 47.

³⁷ Esen, Muammer, "İbn Teymiye'nin Kelâmullah Tartışmalarındaki Yeri", *AÜİFD*, cilt: 42, sayı: , Ankara, 2001, s. 268-269.

'meşiet' ve 'kudret' sıfatlarının bir sonucu olduğu ve onlara bağlı olarak meydana geldiği söylenirse, bu durumda kelâm sıfatı, kudret ve irade sıfatından sonra meydana geldiği için, 'hâdis', yani bir bakıma 'mahlûk' olmuş olur ki; bu durumda hâdis bir sıfatın kadîm olan Zât ile nasıl kâim olacağı sorunu ortaya çıkar. Bu düşüncede olup, Kelâm'ın kadîm olduğunu söyleyenler, aralarında ihtilafa düşmüşlerdir. Bazıları, harflerin ve seslerin kadîm olmadığını; çünkü hareke gibi seslerin de sürekli kalmasının (bekâ) düşünülmemeyeceğini; dolayısıyla bekâsı imkânsız olanın kâdiminin haydi haydi imkânsız olacağını beyânla, harf ve seslerin kadîm olmayıp kelâm da olmadığını vurgulamaktadırlar. Nitekim onlara göre örneğin harfler, birbirini takip etmekte, öncelik ve sonralığa sahip olmaktadır; hâlbuki 'kadîm' olan, bir başkası tarafından öncelenmiş olamaz.³⁸

İbn Teymiye, halku'l-Kur'ân konusunda Cehmiyye'nin şu üç guruba ayrıldığını söyler:

1-Bir gruba göre Kur'ân mahlûktur.

2-Diğer bir grup “ne mahlûk ne de gayr-i mahlûk” olduğunu söyler.

3-Üçüncü gruba göre ise Kur'ân'ın tilâveti ve lafzı mahlûktur. Bu görüşler Ehl-i Sünnet arasında yayılınca, İbn Teymiye bir grubun “Kur'ân'ın lafzı ve onu okumamız gayr-i mahlûktur” demek suretiyle yanlıya düştüğünü söyler. İbn Teymiye'ye göre Küllâbiye'den önce gelmiş olanlar, “Kelâm, hem lafız hem mânâ hakkında ortak olarak kullanılır” demiyorlardı. Çünkü böyle bir iddia, onların Mu'tezile'ye karşı delillerini çürütür ve onları Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğunu söylemek zorunda bırakır.³⁹ Ahmed b. Hanbel bunları bid'atçilikle suçlamış, onlardan ilişkinin kesilmesini istemiştir. İbn Teymiye'ye göre bu ihtilâflar müşterek lafızlar üzerinden uzun tartışmalar yapmak ve nefse uymaktan kaynaklanmaktadır.⁴⁰

İmâm Ahmed'e göre Allah'ın ezeli olan kelâm sıfatı da vardır. Zira bunu isbat eden birçok âyet mevcuttur. Allah'ın bir sesle konuşması Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi onun ağız, dil ve dudakları bulunmasını gerektirmez. Zira konuşmak için bunlar gerekli olsaydı Kur'ân'da konuştukları ve kıyamet günü konuşacakları bildirilen yerin, göklerin, dağın ve insan uzuvlarının da aynı şeylere sahip olması gerekirdi. Hâlbuki bunların ağızları, dudakları ve dilleri yoktur.

³⁸ Esen, a.g. makale, s. 13.

³⁹ İbn Teymiye, *Ru'yetullah*, çev. Heyet, İstanbul, 1996, s. 164-165.

⁴⁰ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, II, s. 260-262.

İbn Hanbel kelâm sıfatını şöyle bir delille ispat eder: Konuşmak bir üstünlük sıfatı olduğuna göre Allah'ın da mütekellim olması icap eder. Nitekim Kur'ân'da insanlarla konuşamayan ve onlara doğru yolu gösteremeyen buzağının ilâh olamayacağı belirtilirken ilâhın konuşabilen bir nitelikte olması gerektiğine işaret edilmiştir.⁴¹

Ahmed b. Hanbel'e göre Allah'ın konuşması onun, herhangi bir mahalde yaratıkların duyacağı bir ses yaratmış olması ile açıklanamaz. Çünkü bu takdirde Allah'tan başkasının "Ben senin Rabbinim, Ben Allah'ım" diyerek ilâhlık iddiasında bulunabileceğini kabul etmek gerekir, bu ise Allah'a şirk koşturur. Ahmed b. Hanbel'e göre Allah ses ile konuşur ve sesini yaratıkları duyabilir. Zira O'nun konuşması hadislerde bu şekilde belirtilmektedir. İbn Ebi Ya'lâ (ö.526/1131) ise, Ahmed b. Hanbel'in, Allah'ın ağızla konuştuğu görüşünde olduğunu naklederse de onun bu görüşü benimsemesi mümkün görünmemektedir. Çünkü bu iddia Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın aynı konuda bize naklettikleriyle çelişmektedir. Binaenaleyh, İbn Ebi Ya'lâ'nın söz konusu rivâyeti teşbih ve tescime düşen taraftarlarına ait olması daha kuvvetli bir ihtimaldir. Allah'ı naslarda belirtilen (sübûtî) sıfatlarla nitelemek, İbn Hanbel'e göre teşbihi gerektirmez. Onu yaratıklara benzetmek nasıl hatalı ise ve naslarla çelişirse Kitap ve sünnette bildirilen (sübûtî) sıfatları nefyetmek de aynı şekilde hatalıdır. Çünkü tenzîhte aşırı gitmek de başka türlü bir teşbihe yol açar. Zira bu takdirde yaratıcı görmeyen, duymayan, konuşmayan v.b. üstünlükleri bulunmayan cansız varlıklara bu noktalarda benzetilmiş olur. Şu halde İbn Hanbel'e göre Allah'ı yaratıklara benzetmemek için aşırı bir tenzîhe kaçmak da, bu konuda bir çözüm değildir; aksine naslarda bildirilen sıfatları kabul edip bunların, yaratıkların sıfatlarından mâhiyet ve keyfiyet itibarıyla farklı olduğuna inanmak teşbih ve aşırı tenzih inancının taşıdığı sakıncalardan uzak olan sâlim bir yoldur.⁴²

Eklektik Halku'l-Kur'ân Anlayışı

İbn Küllâb, ilâhî kelâmı tamamen reddetme ve insan ürünü olan şeyleri ilâhî sıfatla ilişkilendirme aşırılığı karşısında eklektik bir formül uygulamıştır. Ona göre mükemmel varlığın iletişim ve bildirimde bulunamayacağını düşünmek onun kemal vasfına aykırıdır. O, insanın, mahiyetini idrak edemediği bir şekilde bildirimde bulunur. İbn Küllâb ve Eş'arî'ye göre, Allah'ın âlim oluşunu

⁴¹ Yavuz, İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti, s. 28.

⁴² Yavuz, İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti, s. 29.

nasıl kabul ediyorsak mütekellim oluşunu da kabul etmek durumundayız. Kul-larına hitap ederken insanın bildiği bir şekilde konuşmaz. İnsanlara kelâm-ı kadîmi ile bir olmayan, onu anlayabilecekleri bir idrak verir.⁴³

Kelâmullah'ın müsemması ilk tartışma konusu yapan İbn Küllâb olmuştur.⁴⁴ Kelâmullâh'ın ibareleri birbirinden farklı olduğu halde Kelâmullahın kendisi böyle değildir. Delâletlerinin farklılığına göre emir, yasak ve haber olur. Kelâmullah ezelde muhatapları var olmadan emre, nehye ve habere taksim olunmaz. İnsanların dinlediği kelâm, Kelâmullah'ın ibaresidir.⁴⁵ Başka bir deyişle, "kelâm" bir sıfat olup tealluklarının başka başka oluşuyla emre, yasağa ve habere ayrılır. Çokluk ve hudûs, ancak malumat ve maktûrâtan ibaret olan taallukâtta ve izâfette olur; çünkü tevhid bir şeyin hakikat olarak meydana gelmesinde Allah'tan başka bir şeyin dahlinin olmamasıdır.⁴⁶

İbn Teymiye bu meseledeki farklı yaklaşımların iki grubun taraftarlarına miras olarak kaldığını kaydeder. Bir grup Ebû Hâtim er-Râzî (ö.277/890), Muhammed b. Dâvud el-Masisî ve onların yolundan giden Ebû Abdillâh b. Mende (ö.395/1005), Ebû Abdillâh b. Hamid, Ebû Nasr Seczî, Ebû İsmâil el-Ensârî el-Herevî (ö.481/1088) ve diğerlerine uyararak Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söylemiştir. Bir grup ise İbn Küllâb'ın görüşüne uymuştur. Bunlardan birinci grup Kur'ân'ın tamamen Allah kelâmı olduğunu kabul ediyor, bunun üzerine bir şey ihdâs etmiyordu. Onlara göre Kur'ân'da yaratılmış hiçbir şey yoktur. Ne manası ne de harfleri mahlûktur.⁴⁷ Mu'tezile'nin ve Ehl-i Sünnet'in cumhuru bunu reddetmişlerdir. Zira bu görüşün bozukluğu sarîh akılla bilinmektedir.⁴⁸

İbn Teymiye, İbn Küllâb ve Eş'arîyye imamlarının "Kur'ân, Allah mıdır? Allah'tan başkası mıdır?" sorusu karşısında Selef âlimleri gibi, iki şıktan birini seçerek cevaplamadıklarını kaydeder.⁴⁹ Cehmiyye'nin konuyu "ya şudur ya budur" şeklindeki bir yalınlığa indirgemesi ve başka izah ve yaklaşımları göz ardı etmesi problemin çözümüne katkı sağlamamıştır. Kâdî Ebû Bekr el-Bâkîllânî, böyle bir akli çıkarımın bizi yanlış bir sonuca götürebileceğine işaret etmiştir.

⁴³ İbn Teymiye, *el-Akîde*, VI, s. 179.

⁴⁴ İbn Teymiye, *el-Akîde*, VII, s. 134.

⁴⁵ Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Gaillaume, London, 1939, s. 303; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, s. 275.

⁴⁶ Tunç, a.g.e. s. 131.

⁴⁷ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, II/266.

⁴⁸ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, II/267.

⁴⁹ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, X/230.

Bâkullânî'ye göre “şâhidin gâibe delil getirilmesi” yöntemiyle hareket ederek şehâdet âlemindeki varlık kategorisinin gâib hakkında da geçerli olduğu zorunlu bir bilgi olarak ortaya konamaz; meselâ “Şâhitte her şey cevher ve arazdan ibarettir. O halde Allah ya cevherdir ya da arazdır.” denilemez.⁵⁰

Kelâmullah meselesinin, Eş'arî'nin çözümünde başarılı olduğu en önemli konulardan biri olduğu kabul edilir. Bu sayede Mu'tezile ile Hanbelîler arasındaki probleme ilişkin çekişmeler şiddetini giderek azaltmıştır. Aslında *kelâm-ı nefsi*, *kelâm-ı lafzî* ayrımını ilk kez yapan o değildir. Bu ayrımın Ebû Hanîfe'den itibaren yapıldığını görüyoruz. Ancak *Halku'l-Kur'ân* çevresindeki kısır çekişmeler Eş'arî'den itibaren sona erdirilmiştir.⁵¹

İbn Küllâb, Mu'tezile'nin “Allah ile araz kâim olmaz” sözlerine; “O'nunla sıfatlar kâim olur fakat bunlara araz adı verilmez” diyerek muhâlefet etmiş; ancak “O'nunla hâdisler kâim olmaz” sözleri ile anlatmak istedikleri “meşîetine taalluk eden hiçbir iş O'nunla kâim olmaz” tezine muvâfakat etmiştir. İbn Teymiye'ye göre bu ayrımın ortaya çıkmasından itibaren Kur'ân'ın mahlûk olmadığını, Yüce Allah'ın âhirette görüleceğini söyleyen Ehl-i Sünnet iki görüş ortaya atmış oldu. İbn Küllâb'a sonra Ebu'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö.255/869) ve Eş'arî de katılmışlardır.⁵² Muhâsibî önceleri İbn Küllâb'a muvâfakat ettiği halde, İbn Hanbelî'nin bu görüşlerinden dolayı onlardan uzak durulmalarını istemesi nedeniyle bu düşüncesinden vaz geçmiştir.⁵³ İbn Teymiye'ye göre, Eş'arî harflerin hudûsuna hükmetmek suretiyle yeni bir görüş ortaya atmış, icmâi terk etmiş ve okunan Allah kelâmının hakikat değil, mecaz olduğunu kabul etmiştir.⁵⁴

Eş'arî, Kur'ân-ı Kerîm'e mahlûk denilemeyeceğini Hz.İbrahim'in sözlerini delil getirerek yine kıyasa başvurmak suretiyle şöyle anlatır: “Cehmiyye'nin Kelâmullah'ın mahlûk olduğu görüşü Allah'ın ezelde konuşamayan putlar gibi olmasını kabul etmeye götürür. Hâlbuki İbrahim (a.s.) kavmi ile tartışırken “*Ey İbrahim bunu tanrılarımıza sen mi yaptın?*” sorusuna “*Belki onu şu büyükleri yapmıştır, konuşabiliyorlarsa onlara sorun' dedi.*”⁵⁵ Âyette ifade edildiği gibi,

⁵⁰ Bâkullânî, Kâdî Ebû Bekr, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İ. Ahmed Haydar, Beyrut, 1987, s. 94-95.

⁵¹ Subhî, A. Mahmûd, *İlmü'l-Kelâm*, Beyrût, 1985, II, s. 70.

⁵² İbn Teymiye, *Rü'yetullah*, s. 151.

⁵³ İbn Teymiye, *Rü'yetullah*, s. 151.

⁵⁴ İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, II, s.317.

⁵⁵ Enbiyâ, 21/62-63.

konuşamayanların Rab olamayacakları ile istidlâlde bulundu. Konuşmaya bile güç yetiremeyen putların ilâh olması imkânsızdır. Bu nedenle Allah'ın ezelde mütekellim olmaması, ezelde ilâh olması ile bağdaşmaz. O halde Allah'ın kelâm sıfatının ezeli oluşu kabul edilmelidir.⁵⁶ Şehristânî'ye göre Eş'arîler, Allah'ın kelâm sıfatıyla vasıflanmaması halinde zorunlu olarak ahras (konuşamayan, dilsiz, iletişim kuramayan) olacağı kanaatinde dirler.⁵⁷

Bâkullânî, Kur'an'ın Allah'ın Kelâm-ı Kadîmi olduğunu ancak okunanın insan fiili olduğunu söyler. Kelâmın okunuşu kelâmın kendisi değildir. Tilâvet okuyanın sıfatı, okunanın delâleti ise Kelâm-ı Kadîm'dir. Nitekim Yüce Allah "Kur'an okuduğun zaman, kovulmuş şeytandan Allah'a sığın."⁵⁸ buyurarak kırâat ile okunamı birbirinden ayırmıştır. Yine bir başka âyette de bunu destekler mâhiyette şöyle buyurulmaktadır: "Rabbinin kitabından sana vahyolunanı oku! Onun sözlerini değiştirecek kimse yoktur. Ve O'ndan başka sığınılacak birisini de bulamazsın."⁵⁹ Bâkullânî, bilgisiz insanların okuma ile okunamı bir görerek hataya düşüklerine işaret eder. Nitekim Müşebbihe kırâat ile Kadîm Kelâm'ı bir sanmışlardır. Müşebbihe'nin iddiasına göre Kadîm muhdes hülûl etmiş ve onunla karışmıştır.⁶⁰

Kelâmcıların hudûs delili, Kelâmullah konusundaki görüşlerini de etkilemiştir. İbn Teymiye bu konuda şöyle der: "Kelâmcılar, eğer Rab konuşacak olursa, o zaman sıfatlar ve fiiller de onunla kâim olur, bu ise imkânsızdır" düşüncesine kapılmışlardır. Derler ki: "Çünkü bizler âlemin hudûsu için, cisimlerin hudûsunu delil getiriyoruz. Bunların hâdis oluşuna da onlarla kâim olan ve sıfat ve fiillerden ibaret olan arazları delil getiriyoruz. Eğer sıfat ve fiiller Rab-bimizle kâim olacak olursa O'nun da hâdis olması gerekirdi."⁶¹ Bu mantığa göre ya hudûs delilinden vazgeçilecek ya da Allah'ın zâtının araz alması kabul edilecekti. Şayet sıfat ve fiiller Allah ile kâim oluyorsa, O'nun da hâdis olması gerekir. Zira Allah'ın fiillerinin Allah ile kâim oluşu ile hudûs delili birlikte savunulamaz. İbn Teymiye hem böyle bir istidlâle karşıdır hem de bu terimlerin Allah hakkında kullanılmasını tasvip etmez. Kerrâmiye ise, sıfâtullahın cisim ve araz olarak adlandırılmasını mümkün görür. Kur'an'ın mahlûk olduğu ve Allah'ın

⁵⁶ Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-İbâne*, Beyrut, 1994, s. 21.

⁵⁷ Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 268.

⁵⁸ Nahl, 16/98.

⁵⁹ Kehf, 18/27.

⁶⁰ Bâkullânî, Kâdî Ebu Bekr, *el-İnsâf* (thk. Muhammed Zahid el-Kevserî), Kahire, 1963, s. 81, 112.

⁶¹ İbn Teymiye, *Rûyetullah*, s. 149.

âhirette görülmeyeceği gibi konular bu ve benzeri yaklaşımlardan doğmuştur.⁶²

İmam Ahmed'e göre "Kur'ân okumam mahlûktur" diyen, bununla Kur'ân'ı kastederse o kimse Cehmîdir. İmam Ahmed, fiili ve sesi kastetmeyi ayrı tutmuştur. İbn Teymiye'nin hikâye ettiğine göre yukarıdaki görüşü savunanlardan biri uykusunda üstünde bir kürk olduğu halde bazı adamların ona vurup durduğunu görmüş. O ise, "bana vurmayın" diye bağırduğu halde, onlar "biz sana vurmuyoruz, biz kürke vuruyoruz" diyorlarmış. O tekrar, "sizin kürke vürmanız benim canımı acıtıyor" demiş. Onlar da "işte senin 'Benim Kur'ân'ı okumam mahlûktur' demen de böyledir" demişler. Kim "benim Kur'ân'ı okumam veya tilâvet etmem mahlûk değildir" derse bu sözünün içine yaptığı fiil olan master girer. Şüphesiz kulların fiilleri yaratılmıştır. Eğer o: "Ben bu sözle okunan Kur'ân'ın mahlûk olmadığını kastedtim, hareketimi kasetmedim" derse ona: "Senin bu sözün bid'attir. Bu söz kapalıdır senin amacın doğru olsa da sonuç değişmez." denir. Bu yüzden Selef uleması her ikisini de reddetmişlerdir. Ahmed ve diğer imâmlar "Allah'ın kelâmı kastedilmesi nedeniyle Kur'ân mahlûk değildir" görüşündedirler. Nefiyicilerden ve ispatçılardan tilâvet meselesini ele alan herkes görüşünü Ahmed'den nakletmiştir. Örneğin Buhârî, halku'l-efâl bahsinde şöyle demektedir: "Her iki grup da kendi görüşlerini İmâm Ahmed'den rivâyet etmektedirler. Onlar onun sözünü anlamıyorlar ve sözün inceliğini kavrayamıyorlar."⁶³

İbn Teymiye, Cehmiye'nin sıfatları ispat ettiğini söyleyerek İbn Küllâb'a iftirâ ettiklerini kaydeder. Zira İbn Küllâb sıfâtullahı reddedenlere karşı birçok kitap yazmıştır. İbn Küllâb'ın kız kardeşi hakkında şöyle bir iftira uydurdular: Kız kardeşi Hıristiyan'dı. O, Müslüman olunca kız kardeşi kendisini terk etti. Bunun üzerine İbn Küllâb ona, "ben Müslümanların dinini ifsâd etmek için Müslüman oldum" dedi. İbn Teymiye'ye göre, Cehmiye'nin böyle bir yalan uydurmadaki amacı, İbn Küllâb'ın sıfâtullahı ispatı ile Hıristiyanların teslis akidesi arasında bir ilişki kurmaktır. Yani İbn Küllâb'ın, bu görüşünü Hıristiyanlardan aldığı söylenmek istenmişti. İbn Teymiye "Bazı Ehl-i Hadis bunu Kur'ân ile ilgili tartışmalarındaki görüşünden dolayı İbn Küllâb'ı zemmetmek için kullandılar. İbn Teymiye onu kınayanlar Kur'ân meselesinde ona nispeten haktan daha uzaktı" demektedir.⁶⁴ Mu'tezile sıfat ve kaderi ispat etmelerine karşı nef-

⁶² İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, II, s. 306.

⁶³ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, II, s. 265.

⁶⁴ İbn Teymiye, *Minhâcü's-Sünne*, II, s. 498.

ret uyandırmak için rakipleri olan İbn Küllâb ve Eş'arî hakkında bu tür hikâyeler uydurmuşlardır.⁶⁵ Bu tür suçlamalar, diyalektik yöntemin bir sonucudur. Nefiycilerin, ispatçıları Hıristiyanlara benzemekle suçlamaları karşısında İbn Teymiye de onları, daha önce ifade ettiğimiz gibi, Yahudilere benzetmiştir. Bu tür suçlamaların çoğunlukla hissî olduğu kanaatindeyiz.

İbn Teymiye'ye göre tilâvet edilip okunan nazm-ı hâdis yani kelâm-ı lafzîye Kur'ân denildiği gibi, kadîm olan kelâm-ı nefsi'ye de Kur'ân denir. Öyleyse "Kelâmullah olan Kur'ân mahlûk değildir" denebilir; Kelâmullah kaydıdan tecrid edilerek sadece "Kur'ân mahlûk değil" denemez. Bununla harfler ve seslerden telif edilmiş (yazılmış) olan hâdis lafzî kelâm kastedilir. Zira sadece Kur'ân sözünün harf ve seslerden telif edilmiş olan kelâm-ı lafzî için kullanılması daha doğrudur.⁶⁶ Kur'ân'ın manâsının kelâmullah olduğunu, harflerinin ise olmadığını ilk kez söyleyen İbn Küllâb'tır.⁶⁷ İbn Küllâb'a göre Kelâmullah kelimelerle ifade edilen zât ile kâim bir anlamdır.⁶⁸ İlmi ve kudreti O'nunla kâim olduğu gibi kelâmı da O'nunla kâimdir. Kelâm harf ve ses olmadığı gibi bölünmez, parçalanmaz, kısımlara ayrılmaz ve değişmez. O, Allah ile kâim bir mânâdır.⁶⁹ İbn Küllâb ve Eş'arî, Kelâmullah'ın zat ile kâim ve gayr-i mahlûk bir mânâ olduğunu savunurken; İbn Kerrâm, Allah'ın mütekellim olmadığı bir dönemden sonra zatında hâdis olan harf ve ses ile mütekellim olduğu görüşündedir.⁷⁰ İbn Kerrâm, kelâmullah'ın hâdis oluşu hakkında Mu'tezile ile aynı kanaati paylaşırken harf ve sesin Allah'ın zatıyla kâim olarak düşünülebileceği konusunda Mu'tezile'den ayrılmaktadır.

Haşeviyye, lafzî kelâmın kadîm ve ezeli olduğu görüşündedir. Onlar harfler, sesler ve Kur'ân tilâvetinden duyulanın Allah kelâmı olduğu iddiasındadırlar. İbn Teymiye ise, onların ses, kelime, işaret ve resmin aynıyla Allah kelâmı olduğunu söylemelerinin cehaletlerinden ileri geldiği kanaatindedir.⁷¹ İbn Küllâb'a göre "Kur'ân'ın telaffuz edilmiş ve sayfalarda yazılmış hali gibi lafzî

⁶⁵ İbn Teymiye, *Minhâcü's-Sünne*, II, s. 499.

⁶⁶ Tunç, Cihat, *Sistematik Kelâm*, Kayseri, 1994, s. 131.

⁶⁷ İbn Teymiye, *Dekâiku't-Tefsir* (thk. M. Seyyid, Cüleynid), Dimaşk, 1404, II, s. 186.

⁶⁸ Ebu'l-Hasan, el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Helmut Ritter, Beyrût, s. 604; İbn Teymiye, *el-Cevâbu's-Sahih limen beddele dine'l-Mesih* (thk. A. Hasan en-Nâsir, A. İbrahim el-Asker, H. Muhammed), Riyad, 1414, IV, s. 273; a.mlf. *Der'ü Teâruz*, II, s.113, 174; a.mlf. *Minhâcü's-Sünne*, III, s. 370; a.mlf. el-Akîde, VI, s. 539.

⁶⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 584; İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, II, s. 322.

⁷⁰ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, II, s.255.

⁷¹ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, II, s. 31.

yönünün yaratılmış olmadığı” görüşünü Ehl-i Sünnet’e isnâd etmek doğru değildir.⁷² Bâkîllânî, insana ait kırâat özelliklerinin kadîm olan Kelâmullah’a yüklenmesinin mümkün olmadığını bir takım aklî delillerle uzun uzun ele almaktadır.⁷³ İbn Teymiye, “Allah’ın sesle konuşması” görüşünün İbn Küllâb’ın görüşüne ters düşmesi nedeniyle Muhâsibî’ye isnad edilmesini doğru bulmamaktadır.⁷⁴

Ehl-i Sünnet’e mensup bazı dil bilimciler kelâmın müsemmasının mânâ olduğu, lafza kelâm denilmesinin ise mecâzi olduğu görüşündedirler. İbn Küllâb’ın görüşü de bu doğrultudadır.⁷⁵ İbn Teymiye, İbn Küllâb’ın kelâmullah konusunda Mu‘tezile ile yalnızca aklî deliller kullanarak tartışma yapmasını eleştirir. Çünkü ona göre İbn Küllâb, bu konuda vârid olmuş haberleri bilgi gerektirmeyen, haber-i vâhid zannetmiştir.⁷⁶ Selefîye sık sık kelâmcıları hadis ve rivâyet ilimlerini yeterince bilmemekle suçlamaktadır.⁷⁷

İbn Merzûk, İbn Teymiye’yi Kur’ân’ın yaratılmış lafızlarını Allah’a isnâd etmekle suçlar. Zira İbn Teymiye yalnızca insanların telaffuz ettikleri lafızların telaffuz edenlere ait olduğu üzerinde durmaktadır. İbn Teymiye’ye göre Kur’ân lafızları, ilk telaffuz edene ait olduğu için Allah’ın kelâmı olarak adlandırılmıştır. Ona göre Kur’ân hem mânâ hem lafız olarak Allah’a aittir. İbn Merzûk bu anlayışı, Ehl-i Sünnet’ten sapma olarak görür. Zira Ehl-i Sünnet’e göre mushafardaki Kur’ân lafızları Allah’ın kadîm olan Kelâm sıfatına delâlet ettiği için Allah kelâmı olarak adlandırılmaktadır.⁷⁸

İbn Merzûk, İbn Teymiyenin Halku’l-Kur’ân konusundaki görüşünü şöyle inceler: “Kırâat, okuyanın telaffuzudur, hem de Yüce Allah’ın kelâmıdır. Okuyucudan duyulan ses ile Allah’ın kelâmı birdir; mushaftaki yazı ve Allah’ın kelâmı da birdir. İbn Teymiye’nin bu sözlerinin bâtil olduğunda şüphe yoktur. Nerde kaldı ki delil olabilsin. Buna cevap olarak şöyle denilir: Yüce Allah, mus-

⁷² İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 5.

⁷³ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 92.

⁷⁴ İbn Teymiye, *Der’ü Teâruz*, VII, s. 149.

⁷⁵ İbn Teymiye, *el-Akîde*, VII, s. 170.

⁷⁶ İbn Teymiye, *Der’ü Teâruz*, II, s. 84.

⁷⁷ Bkz. İbn Kudâme, *Tahrîmu’n-Nazar fî Kütübi’l-Kelâm*, thk. Abdurrahman b. M. Saîd, Riyad, 1990, s. 36.

⁷⁸ İbn Merzûk, Ebû Hâmid, *Berâetü’l-Eş’ariyyin min Akaidi’l-Muhâlifin (Ehl-i Sünnetin Müdafası)*, çev. Hasib Seven, İstanbul, 1994, s. 79.

haf harflerinin hepsini defaten birden mi tekellüm etti? Yoksa bizim telaffuzumuz gibi sırasıyla ardarda mı tekellüm etmiştir? Şayet defaten tekellüm etmişse, Allah Teâlâ'nın hakiki kelâmı, okuyucudan duyduğumuz bu kelimeler değildir. Zira duyduğumuz bu kelimeleri, sırasıyla, ardarda, ayrı ayrı, kesik sesle okuyucudan işitiyoruz. Öyle ise, işittiğimiz bu Kur'ân'nın harfleri kadîm değildirler. Şayet, Yüce Allah defaten değil de müteâkiben (ardarda) bunlarla tekellüm etmişse, kadîm değildirler. Çünkü kendisinde adem (yokluk) peydâ olan şeyde kıdem (ezeliyet) mümkün değildir. Bir önceki harfin arkasından gelen harf önceki harfin bitiminden (yok olmasından) sonra ortaya çıktığı için hâdistir. İbn Merzûk, İbn Teymiye'nin iddiasının bâtil ve çirkin bir hatâ olduğunu söyler.⁷⁹

İbn Teymiye, Allah'ın bir sesle konuşmasını yalnızca İbn Küllâb'ın inkâr etmediğini kaydeder. Ona göre Müslüman fırkalar içerisinde, Kur'ân kıraatı esnasında, insanlardan duyulan seslerin kadîm, ezeli kelâm olduğunu söyleyen yoktur. İşitilen Kur'ân'ın kadîm olduğunu sadece ehl-i hadisten küçük bir grup söylemiştir. Âlimlerin çoğunluğu bu görüşün yanlış olduğu kanaatinde dirler. Müslümanlar arasında mushaftaki mürekkepten ibaret olan ibareyi ezeli sayan bir ekol yoktur.⁸⁰ İbn Teymiye, Selef'in "kelâm, harf ve mânâyı kapsar" görüşünü bu çerçevede değerlendirmektedir.⁸¹ İbn Teymiye'nin Kur'ân'ın lafızları konusundaki görüşü çok açık değildir. Bu nedenle İbn Merzûk'un İbn Teymiye'ye yönelttiği suçlamayı ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Zira İbn Teymiye daha önce de zikredildiği gibi Kur'ân'ın nazmının Cebrail (a.s.) ve Hz. Peygambere nispet edilmesi konusundaki yaklaşımıyla, lafızların Allah'a yaratma bakımından Allah'a nispet edilmesi gerektiğini îmâ eder gözükmektedir. Selef, lafzî kelâma, hâdis ve yaratılmış ismini vermekten kaçınmaları ise onların Kur'ân'a olan saygılarından ileri gelmekteydi. Zira onlar bunu dinî adâba ters görmekteydiler.⁸²

Kıyâsü'l-Gâib ale's-Şâhid Bağlamında Halku'l-Kur'ân Meselesi

İstidlal, duyumlanandan (algılama aktlarından biriyle hakkında bilgi edilebileenden) duyumlanamayana ulaşmayı sağlar. Dumana görünce ateşe, yazı

⁷⁹ İbn Merzûk, *Berâetü'l-Eş'ariyyin*, s. 81.

⁸⁰ İbn Teymiye, *el-Akâde*, VI, s. 528; a.mlf. *en-Nübüvvât*, s. 146, 47.

⁸¹ İbn Teymiye, *el-İstikâme*, I, s. 211.

⁸² Tunç, *a.g.e.* s. 133; Abduh, *Risâletu't-Tevhîd*, s. 25.

gibi bir filin eserinden yazarının varlığına hükmetme gibi.⁸³ Fârâbî'ye göre bu dinî anlatımın bir tarzıdır. Din düşünürleri *makûlâtı* duyulurlara (*mahsusât*) benzerlikleriyle anlatır. Meselâ varlıkların mertebelerini mekânî ve muvakkat mertebelerine benzemeleriyle anlatır. Bu şeylerin benzerlerini mahiyetlerine yakınlaştırmaya çalışır.⁸⁴ Bu ise mütekaddimîn kelâmcıların en önemli akıl yürütme yöntemlerinden birisidir. Bu metot, şâhitteki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm veya kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gâibteki bir şey için de geçerli olması demektir. Buna göre bu illeti gâib alanında taşıyan şey, aynı illeti şâhit alanında taşıyan şeyin hükmünü alacaktır.⁸⁵

Kâdî Abdülcebâr (ö.415/1025), bizim açımızdan gayb olan kelâmullahı şâhitteki kelâm üzerinden değerlendirmektedir. O, kelâmı ses ve harflere indirgemekte, sestem ibaret olan kelâmın mahlûk oluşuyla neticede kelâmullahın da mahlûk olduğu sonucuna varmaktadır. Mu'tezile'nin kelâm-ı nefsiyi reddetmek için yaşadığımız evrendeki kelâm tanımına büyük önem vermesi, şâhitteki bu kelâmın hudusa delalet eden bütün özelliklerini sıralaması, bunun yanlışlanamayacağına ısrarlı vurgu yapması, fizik ötesi âlemde başka bir kelâmın yokluğunu göstermediği gibi, buradaki kelâmın şâhitteki kelâmı aynı nitelikte olmasını da gerektirmemektedir.⁸⁶ Mu'tezile âhirette Allah'ın görülüp görülemediği hususunda da aynı yöntemi izleyerek insanın şâhitteki görme mekanizmasını ahirete de tatbik eder. Binaenaleyh onlara göre dünyada *ru'yetullah* imkânsız ise, âhirette de imkânsızdır.

Eş'arî şâhidde müşâhede edilen bir şeyin varlığına gâibde de zorunlu olarak hükmedilemeyeceğini şöyle anlatır: "Bu konuda bilinmesi gerekir ki, görünende, görünmeyende de benzerinin olduğunu gösteren bir delil yoktur. Şayet böyle olması gerekseydi, bir ateş gördüğümüz zaman, gâibde de mutlaka bir ateşin var olduğuna hükmetmemiz gerekirdi. Gâibde bir şeyin var olduğuna delâlet eden şey, bedâhet yolu ile kendisine taalluk eden, fakat ondan farklı bir şeydir. Oluşanın oluşturanla, şekillenenin şekillendirenle, sonradan yaratılanın Yaratan'la olan ilişkisi gibi."⁸⁷

⁸³ Duğyem, Semih, *Mustalahâtü İlmî'l-Kelâmî'l-İslâmî*, Beyrût, 1998, s. 100.

⁸⁴ Farabî, *Mutluluğu Kazanma, Tahsilu's-Sa'ade*, çev. Hüseyin Atay, (Farabî'nin Üç Eseri İçinde) Ankara, 1974, s. 55.

⁸⁵ Bakillânî, *et-Temhid*, s. 12, 32.

⁸⁶ Güneş, Kamil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İstanbul, 2003, s. 239,

⁸⁷ İbn Fûrek, *Mucerrred*, s. 310.

Mu'tezile düşünürleri kelâmullahın bütünüyle seslere ve harflere indirgenebileceğine inanıyorlardı. Mu'tezile Kelâmullah'ın lafız ve manâdan ibaret iki farklı yapısı olduğunu kabul etmiyordu. Kâdî Abdülcebâr, insanın konuştuğu türden bir kelâmın Allah'a isnad edilemeyeceğini söyler. Hâdis olma nitelikleri taşımayan bir kelâmdan bahsedilemeyeceği görüşünü hareket noktası yapmaktadır. Kadîm olduğuna inanılan kelâmın tek bir doğası olması gerekiyken, aksine emir, yasak ve haber gibi insan sözünün bütün özelliklerini yansıtmaktadır.⁸⁸ Kâdî Abdülcebâr'ın kelâmı algıya açık ve makûl bir şey olarak anlaması, Kelâmullah'ın bütünüyle anlaşılır olduğu varsayımına dayanmaktadır.⁸⁹ Bu bakış açısı Kelâmullah'ı salt harfler ve seslerle ifade edilen anlam içeriklerine indirgediği ve bunun ötesinde kadîm bir anlama sahip olmadığını öne sürerek ilâhî vahyin bütünüyle bilişsel bir yolla ihata edilebileceği iması nedeniyle koyu deneyci bir yaklaşım ile benzerlik göstermektedir.⁹⁰

İbn Teymiye'ye göre eğer Kur'ân bir mahlûkta yaratılmışsa, Kur'ân o mahlûkun sıfatı ve kelâmı olur. Çünkü bir sıfat bir yerde kâim olduğu zaman, onun hükmü bu yere döner. Ayrıca Yüce Allah yaratılmış şeylerle nitelenemez. Eğer nitelendirilirse, bu, O'nun sesleri yarattığı sırada ses çıkardığı, başkalarındaki hareketleri yarattığı zaman hareket ettiği v.s. anlamına gelir. İbn Teymiye, bu nedenle Cehmiye Mezhebi'nin mensuplarının Allah'ı gereği gibi tanıyamadıklarını savunur.⁹¹

İbn Küllâb, Kelâmullah konusundaki görüşünü ispat etmek için varlık görüşüyle alakalı aklî delillere başvurur. İbn Küllâb'a göre Allah havâdise mahal olmaz. O'nda yaratılmış bir şey bulunmaz.⁹² İbn Küllâb, Eş'arî ve Mâtürîdî'ye göre Allah kendinden ayrı (munfasıl) bir sıfatla nitelenemez. Allah bir mahalde bir sıfat ya da fiil yarattığında, bu sıfat bu mahalle verilir, Allah'a verilmez. Bir mahalde hareket yarattığında, bu hareketle müteharrik olan o mahaldir. Ya da bir yerde hayat, ilim, kudret, kelâm yarattığında, o yer hayat sahibi, âlim, kâdir, mütekellim olur.⁹³ Fiilin yapana değil, kendisinde ortaya çıktığı mahalle ait olduğunu kabul etmelerinden dolayı ezeli ve müstakil sıfat olarak Allah'a isnâd

⁸⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhît bi't-Teklîf* (thk. Ömer es-Seyyid, Ahmed Fuâd), Mısır, t.y. s. 310-311, 318-319.

⁸⁹ Kâdî Abdülcebâr, a.g.e. s. 306-307.

⁹⁰ Öçal, Şamil, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslâmiyât Dergisi*, II/1, Ankara, 1999, s. 73, 83.

⁹¹ İbn Teymiye, *Külliyât*, I, s. 34.

⁹² İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, II, s. 257.

⁹³ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, II, s. 111.

edilemeyeceği kanaatine varmışlardır. Bu bağlamda Kelâmullah'ı ezeli, fiilî sıfatları ise hâdis kabul etmeleri sonucu kelâmın Allah'ın kudret ve iradesine tallukunu reddetmişlerdir.

Mu'tezile Allah kelâmının bir mahalde muhdes ve yaratılmış olduğu hususunda söz birliği etmiştir. Mushaftaki harf ve okunan ses gibi hususiyetler Kelâmullah'ın hikâyesidir. Mahalde bulunan ise araz olup, mahallinde yok olur.⁹⁴ İbn Küllâb'a göre Kelâmullah Arapça olarak ifade edilince Kur'an; İbrânicice ifade edilince Tevrat, Süryanice ifade edilince İncil olur.⁹⁵ Allah, Arapça ile mütekellim değildir.⁹⁶ Ona göre Arapça Kur'an Kelâmullah değildir, onun hikâyesidir.⁹⁷ Kur'an'ın Arapça oluşunun bir anlamı Allah'ın bize beşer diliyle bildirimde bulunmuş olmasıdır.⁹⁸ Eş'arî'nin görüşleri İbn Küllâb ile uyum halindedir.⁹⁹ İbn Teymiye Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğunun bu görüşü reddettiğini kaydeder.¹⁰⁰ Onlara göre bu görüşün yanlışlığı sarih akılla bilinmektedir. Şayet Tevrat Arapça'ya çevrilirse o, Kur'an olmaz.¹⁰¹ Bu konuda İbn Teymiye ve diğerleri tartışmanın bağlamını kaçırılmış gözüküyorlar. Zira yukarıdaki ifadeler Tevrat ya da İncil'in aynılığını anlatmamaktadır. Kelâmullah'ın insan ürünü, dünyevî bir lisân ile kayıtlı bulunmadığını, insan için bir mânâ ifade edebilmesi için bir lisân aracılığı ile iletildiğini anlatır. Allah, Arapça ya da İbrânicice konuşmaz; ancak Kelâmullah'ın insana iletilmesi lisân ve kelimeler vasıtasıyla gerçekleşir.

İbn Teymiye'ye göre Allah'ın indirdiği Kur'an'ın "mahlûk" olduğunu söyleyenlerin elindeki tek kanıt, Allah'ın dilemesi ve kudretiyle konuştuğuna dair naslardır. Kuşkusuz bu doğrudur. Ama bu doğru sonuca şunu da eklediler: Allah'ın dilemesiyle olan bir şey, O'nun zâtıyla kâim olmaz. İbn Teymiye'ye

⁹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (thk. M. S. Kilânî), Beyrût, 1982, I, s. 80

⁹⁵ İbn Teymiye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmî's-Şia ve'l-Kaderiyye*, Beyrut, t.y. II/36; a.mlf. Der'ü Teâruz, I, s. 266-267.

⁹⁶ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, II, s. 110.

⁹⁷ İbn Teymiye, *Dekâiku't-Tefsîr*, M. Ulûmi'l-Kur'an, Dımaşk, 1404, II, s. 187.

⁹⁸ Paçacı, Mehmet, "Kur'an ve Tarihselci Yorum", *YYÜİF, Kur'an ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Semp.* Van, 2001, s. 76.

⁹⁹ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, I, s.268.

¹⁰⁰ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, I, s. 267.

¹⁰¹ İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, I, s. 267.

göre böylece büyük bir yanlışlığın içine düştüler; hakkı batıla karıştırdılar. Bunun sonucunda Kur'ân'ın dile getirdiği şeriata ve akla uygun hakikatleri kendi uydurdıkları bid'at ve şüphelere bulaştırdılar.¹⁰²

İbn Küllâb, emir ve yasak ile muhatap olma şartlarını taşıyan muhataplar olmadığı sürece kelâm-ı ezelinin emir, nehiy ve haberle muttasıf olamayacağı görüşünü savunmuştur.¹⁰³ Allah, kullarını yaratıp onlara bir emrin uygulanması yahut bir yasaktan kaçınılması veya bir haber gereği için kelâmını onlara öğretince, o anda kelâm bu ahkâmıla nitelenmiş olur.¹⁰⁴ Âmidî, İbn Küllâb'ın emir, yasak ve haberin ancak müteallikâtının (taalluk ettiği şeylerin) tahakkuk etmesi halinde bulunabileceği görüşünde olduğunu kaydeder.¹⁰⁵ Sübkî, İbn Küllâb'ın "müteallikâtının sonradan olmaları ve kelâm-ı nefsinin ezeli olması nedeniyle, Kelâmullah ezelde emir, yasak ve haber ile vasıflanmaz" görüşüyle Ehl-i Sünnet'in görüşüne yeni bir ilave yaptığını belirtir.¹⁰⁶ Cüveynî, İbn Küllâb'ın bu görüşünü onaylamayarak Eş'arî'nin görüşünü şöyle savunur: "Kelâmullah emir, nehiy ve haber oluşla ezeli olarak muttasıftır. Orijinal haliyle adem (yokluk) pozisyonunda bulunan (mâdûm), varlığa gelme durumuna bağlı olarak ezeli emirle me'murdur. Kadîm (ezeli) olan emir ise haddi zâtında olacak olan şeyin (imkân halinde bulunanın) olması halinde icap edeceği sıfat üzeredir."¹⁰⁷

İbn Hazm, İbn Küllâb'a göre Kur'ân isminin biri gayr-ı mahlûk, diğerleri ise yaratılmış olmak üzere şu beş hususa yüklendiğini kaydeder: Allah'ın ilmi. Kur'ân'ın telaffuz edilmesine aracılık eden unsurlar ve onu insan idrakine sunan lisân faktörleri, kalpte ezbere bulunan Kur'ân, Kur'ân'ın mushaflarda yazılı hali, Kelâmullah'ın namaz, zekât, taatlar, cennet, cehennem ve geçmiş ümmetler gibi konulara taalluku. Kur'ân ilki hariç bu son dört maddedeki anlamları itibarıyla yaratılmıştır. Bununla birlikte "Kur'ân veya Kelâmullah yaratılmış-

¹⁰² İbn Teymiye, *Külliyât*, I, s. 36.

¹⁰³ Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, *Kitabu'l-İrşâd* (thk. M. Yusuf Musa, A. Abdülhamid), Mısır, 1950, s. 119.

¹⁰⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd* (thk. M. Yusuf Musa, A. Abdülhamid), s. 120.

¹⁰⁵ Âmidî, Seyfuddin, *Çayetü'l-Merâm fi 'İlmi'l-Kelâm*, (thk. H. Mahmûd Abdüllatîf), Kahire, 1971, s. 114.

¹⁰⁶ Sübkî, Tacuddin, *Tabakâtü's-Şâfiyye* (thk. H. Abdülfettâh, M. Mahmud), y.y. 1992, II, s. 300.

¹⁰⁷ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd* (thk. M. Yusuf Musa, A. Abdülhamid), s. 130.

tır” denilmez. İbn Hazm “her mevcut yaratılmıştır” gerekçesi ile Kur’ân’ın yaratılmış olduğu doğrulanamaz; zira Allah Teâlâ da mevcuttur ama O’na yaratılmış denilemez.” demektedir.¹⁰⁸

Sonuç

Ehl-i Sünnet kelâmcıları problemleri ele alırken Mu‘tezile’ye nazaran daha nassçı olmalarına rağmen Halku’l-Kur’ân konusunda akli delilleri de zengin ve tutarlı bir şekilde kullanmışlardır. Mu‘tezile’nin tenzîh anlayışı şâhidin gâibe delil getirilmesi¹⁰⁹ prensibiyle birleşince bu onları Kur’ân’ın mahlûk olduğu sonucuna götürmüştür. Yüce Allah’ı yaratıkların özelliklerinden tenzîh etmek Mu‘tezile’nin en önemli prensiplerinden birisidir. Mamefih tenzîh ilkesinin bizi zorunlu olarak Kur’ân’ın mahlûk olduğu sonucuna götürmediğini Ehl-i Sünnet âlimleri gerek naslarla gerekse de akli delillerle göstermişlerdir. Zira şâhidteki kelâmın özelliklerinden hareketle bizim için gayb olan kelâmullah hakkında kesin bir kanaate ulaşamayız. Kelâmullahın insanlar tarafından idrake konu olan bir de idrakleri aşan yönünün bulunması mümkündür. Mu‘tezile Halku’l-Kur’ân konusunda reaksiyoner bir tutum almıştır. Mu‘tezile, müşebbihe-mücessime karşısında geliştirdiği tenzîh akîdesini kelâmullah hususunda öyle ileri götürmüştür ki, bu aşırılığın onları öte uçtan kaçındıkları teşbih anlayışına yaklaştırdığı söylenebilir. Bu tartışmalar, kelâmullahın doğası hakkında tefekkürümüzü zenginleştirirken maalesef bu teolojik müzakere mecrâsından çıkarılıp politik kulvara sokulmuş, bunun da bazı üzücü sonuçları olmuştur. Teolojik, dinî tartışmaların verimli olması için, kendi doğal zemininde, tabii mecrâsında sürdürülmesi gerektiği bu acı hatıraların bize öğrettiği en büyük derstir. Zira fikir hürriyeti bu sayede ortaya çıkar. Hür düşüncenin olmadığı yerde ise epistemik gelişme, yenilenme ve derinleşme beklenemez.

Kaynakça

Abdulhamid, İrfan, *İslâm’da İtikadi Mezhebler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul, 1983.

¹⁰⁸ İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Ehvâ ve’l-Milel ve’n-Nihal*, Beyrut, 1975, III, s. 6-7.

¹⁰⁹ Müttekaddimîn kelâmcıların en önemli akıl yürütme yöntemlerinden biridir. Şâhidteki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm veya kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gâibteki bir şey için de geçerli olması demektir. Buna göre bu illeti gâib alanına taşıyan şey, aynı illeti şahid alanında taşıyan şeyin hükmünü alacaktır. Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 12, 32.

- Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Kahire, 1393.
- Ahmedî, Abdullah b. Sâlim, *el-Mesâil ve'r-Resâil*, Riyad, 1991.
- Âmidî, Seyfuddin, *Ğayetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm* (thk. H. Mahmûd Abdüllatif), Kahire, 1971.
- Bâkillânî, Kâdî Ebu Bekr, *el-İnsâf*, (thk. Muhammed Zahid el-Kevserî), Kahire, 1963.
- Bâkillânî, Kâdî Ebû Bekr, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, (thk. İ. Ahmed Haydar), Beyrut, 1987.
- Bozkurt, Nahide, *Mu'tezile'nin Altın Çağı, -Me'mun Dönemi-*, Ankara, 2002.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, *Kitabu'l-İrşâd* (thk. M. Yusuf Musa, A. Abdülhamid), Mısır, 1950.
- Duğyem, Semih, *Mustalahâtu İlmi'l-Kelâmî'l-İslâmî*, Beyrût, 1998.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Kahire, t.y.
- Esen, Muammer, "İbn Teymiye'nin Kelâmullah Tartışmalarındaki Yeri", *AÜİFD*, cilt: 42, sayı: Ankara, 2001.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-İbâne*, Beyrut, 1994.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Helmut Ritter, Beyrût, t.y.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Risâle fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm* (thk. Richard, J. McCarthy), Beyrût, 1953.
- Farabî, *Muthuluğu Kazanma, Tahsilu's-Sa'ade*, çev. Hüseyin Atay, (*Farabî'nin Üç Eseri İçinde*) Ankara, 1974.
- Güneş, Kamil, *İslâmi Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İstanbul, 2003.
- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 1967.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Ehvâ ve'l-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1975.
- İbn Kudâme, *Tahrîmu'n-Nazar fi Kütübî'l-Kelâm* (thk. Abdurrahman b. M. Saîd), Riyad, 1990.
- İbn Merzûk, Ebû Hâmid, *Berâetü'l-Eş'ariyyin min Akâidi'l-Muhâlifîn (Ehl-i Sünnetin Müdafası)*, çev. Hasib Seven, İstanbul, 1994.
- İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz* (thk. M. Reşâd Sâlim), Riyad, 1391.
- İbn Teymiye, *Dekâiku't-Tefsir*, (thk. M. Seyyid, Cüleynid), Dimaşk, 1404.
- İbn Teymiye, *el-Akâide*, (Resâil ve Fetâvâ) (thk. A. Kâsım en-Necdî), t.y. y.y.
- İbn Teymiye, *el-Akâidetü'l-İsfehâniyye*, (thk. İ. Saîdây), Riyad, 1415.
- İbn Teymiye, *el-Akâdetu'l-Vâsıtiyye* (thk. Muhammed b. Abdilazîz), Riyad, 1412.
- İbn Teymiye, *el-Cevâbu's-Sahih Limen Beddele Dîne'l-Mesih* (thk. A. Hasan en-Nâsır, A. İbrahim el-Asker, H. Muhammed), Riyad, 1414.
- İbn Teymiye, *Kitabu Mezhebi's-Selefi'l-Kavîm fi Tahkiki Mes'eleli Kelâmillahi'l-Kerîm* (thk. M. Reşid Rıza), Mısır, 1349.
- İbn Teymiye, *Külliyât*, derleyen. Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî, çev. V. İnce, İstanbul, 2003.
- İbn Teymiye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, y.y. t.y.
- İbn Teymiye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmî's-Şia ve'l-Kaderiyye*, Beyrut, t.y.
- İbn Teymiye, *Muvafakatu Sahihi'l-Menkûl li Sarîhi'l-Ma'kûl (Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye Hâmişinde)*, Beyrût, t.y.

İBN TEYMIYE'YE GÖRE KELÂMULLAHIN DOĞASI

- İbn Teymiye, *Rûyetullah*, çev. Heyet, İstanbul, 1996.
- İbn Teymiye, Takiyyüddîn, *Dekâiku't-Tefsîr*, M. Ulûmi'l-Kur'ân, Dimaşk, 1404.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981.
- Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif* (thk. Ömer es-Seyyid-Ahmed Fuâd), Mısır.
- Komisyon, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul, t.y.
- Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fırlalı, Sabri Hizmetli, İstanbul, 1999.
- Öçal, Şamil, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslâmiyât Dergisi*, c. 2, sa: 1, Ankara, 1999.
- Subhî, A. Mahmûd, *İlmü'l-Kelâm*, Beyrût, 1985.
- Sübkî, Tacuddin, *Tabakâtü's-Şâfiyye* (thk. H. Abdülfettâh, M. Mahmud), y.y. 1992.
- Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal* (thk. M. S. Kilânî), Beyrût, 1982.
- Şehristanî, *Nihâyeti'l-Akdâm fi İlmil-Kelâm*, nşr. Alfred Gaillaume, Londra, 1939.
- Tunç, Cihat, *Sistematik Kelâm*, Kayseri, 1994.
- Yavuz, Y. Şevki, *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti* (Ahmed b. Hanbel, İbn Furek, Beyzavî), İstanbul, 1989.

HÜSEYİN AYDIN

Kur'ân'ın Şiddet ve Terörü Reddeden Lafızları*

Ali Rıza GÜL**

Kur'ân'ın Şiddet ve Terörü Reddeden Lafızları

Özet ▶ Günümüzde din, bazı terör hareketlerinin fikri altyapılarını kurmak ve/veya motivasyonlarını sağlamak amacıyla kullanılan öğelerin en önemlilerindedir. Daha açık bir ifadeyle, teröristler ve destekçileri, özellikle de din referanslı terör örgütleri, dini, hem ideolojilerini doğurup besleyen bir temel ve kaynak hem eylemlerini gerekçelendirdikleri ve meşrulaştırdıkları bir dayanak hem de mensuplarını ve sempatizanlarını kışkırtacakları bir araç olarak görebilmektedirler. Böylece onlar, kötü niyetlerine, ideolojilerine, emellerine ve eylemlerine dini alet etmektedirler. Fakat bunu yaparken de en fazla dinin kutsal metinlerini istismar etmektedirler.

Çağrıştırdığı olumsuz anlamıyla şiddet ve terörün gerçek bir insanlık suçu olduğunda şüphe yoktur. Gerçekte bütün insanlığa karşı işlenmiş olan bu suçun failleri, maalesef kendilerine dini metinlerden referans bulabilmektedirler. Üzülerek belirtelim ki, İslam'ın kutsal metinleri de hem geçmişte hem de günümüzde şiddet ve terörü destekleyen argümanlar olarak kullanılmıştır. Geçmişten Haricilik Mezhebi ile Haşhaşiler hareketi, günümüzden de el-Kaide, Taliban ve DAİŞ örgütleri, Kur'ân'ın ayetlerini mensup oldukları terör örgütlerinin ve yaptıkları terör faaliyetlerinin destekçisi haline getiren yapılar olarak İslam tarihindeki yerlerini almıştır.

Oysa Kur'ân'da günümüzdeki kavramsal anlamlarıyla şiddet ve terörü birebir karşılayan veya meşrulaştıran herhangi bir kavram yer almaz. İslam'ı referans alan bazı terör örgütleri Enfâl Suresinin altmışıncı ayetinde geçen irhâb (korkutma) lafzına bu lafzın günümüzdeki kavramsal anlamını yükleyerek, anakronik bir bakış açısıyla Kur'ân'ı istismar etmekte ve yaptıkları şiddet ve terör faaliyetlerini dini açıdan

* Bu makale, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Başkanlığı tarafından desteklenen “Şiddet ve Terörü Meşrulaştıran Kur'ân Yorumlarına Eleştirel Bir Yaklaşım” adlı ve 2008-İLH-B165 numaralı projenden üretilmiş olup, Al Farabi Kazak Milli Üniversitesi (Kazakistan) ile İKSAD tarafından 11-14 Mayıs 2017 tarihlerinde Gaziantep'te düzenlenen I. Uluslararası Al Farabi Sosyal Bilimler Kongresi'nde tebliğ olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

Professor Dr., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Tafseer, Eskişehir/Turkey (argul@ogu.edu.tr).

meşru göstermeye gayret etmektedir. Halbuki, bu kelime Kur'ân'da çağdaş teknik anlamıyla değil, yalnızca sözlük manasıyla geçmekte ve bulunduğu metinsel bağlamda "Müslümanların üstün askeri teçhizatlar hazırlayarak düşmanlarını korkutmaları ve caydırmaları" fonksiyonu üstlenmektedir. Böylece bu kelime, şiddet ve terörü meşrulaştıran bir lafız olmak bir tarafa, bizzat onları daha baştan engelleyen bir argüman olarak Kur'ân'da yer almaktadır.

Öte yandan şiddet ve terör, muhtelif ayetlerde bazı kelime ve kavramlar üzerinden de reddedilmektedir. Zulüm, isyân, tuğyân, 'udvân, bağy, fitne ve fesâd lafızları bunların önde gelenlerindedir. Biz bu yazımızda bu lafızları ele alacağız. Amacımız, bu lafızlar üzerinden Kur'ân'ın şiddet ve teröre karşı tavrını ortaya koymak suretiyle, Müslüman toplumlarda şiddet ve teröre karşı güçlü bir bilinç gelişmesine katkı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: şiddet, dini terör, zulüm, isyan, tuğyan, irhâb, fitne, fesat.

The Utterances of The Qur'an Denying Violence and Terror

Abstract ▶ Today, religion is one of the most important items used by some terrorist movements in order to build up their intellectual infrastructures and / or to provide their motivation. More precisely, terrorists and their supporters, especially religious-based terrorist organizations, can see religion as a basis and source to found their ideologies, as an argument to justify and legitimize their terror actions, and as a means to provoke their members and sympathizers. Thus, they make religion an instrument to their evil intentions, ideologies, goals and actions.

There is no doubt that violence and terror in their negative sense is a real crime against humanity. Indeed, perpetrators of this crime committed against all humanity, unfortunately, can find reference from religious texts for themselves. Regretfully, the sacred texts of Islam had been used as arguments to support violence and terror in the past and today. The External Sect (Khârijiya) and the Assassins from the past and al-Qaeda, Taliban and DAESH organizations took place in the history of Islam as constructions that have transformed the Qur'anic verses into supporters of their terrorist organizations and terrorist activities.

Although there is no concept that reflects or justifies violence and terrorism in the present conceptual sense in the Qur'an. Some of the terrorist organizations that refer to Islam try to upload the word irhâb the sixtieth verse in the Sura al-Anfâl the present conceptual meaning of it. This is an anachronistic viewpoint so abuse the Qur'an. Whereas this word is used in the Qur'an with only dictionary meaning, and it undertakes a function as "frightening and deterring of Muslims their enemies by preparing superior military equipment" in the textual

context. Thus, this word takes place in the Qur'an as an argument that prevents violence and terror from the beginning, not as a legitimizing concept of them.

On the other hand, violence and terror are also rejected through various words and concepts in various verses in the Qur'an. The words of zulm, 'isyân, tughyân, 'udvân, baghy, fitna and fasâd are the leading ones of them. We will examine these utterances in this article. Our aim is to contribute to the development of a strong consciousness against violence and terrorism in Muslim societies by demonstrating the attitude of the Qur'an against violence and terrorism through these utterances.

Keywords: violence, religious terror, persecution, rebellion, furor, sedition, mischief.

GİRİŞ

Günümüzde din, bazı terör hareketlerinin fikri altyapılarını kurmak ve/veya motivasyonlarını sağlamak amacıyla kullanılan öğelerin en önemlilerindedir. Daha açık bir ifadeyle, teröristler ve destekçileri, özellikle de din referanslı terör örgütleri, dini, hem ideolojilerini doğurup besleyen bir temel ve kaynak hem eylemlerini gerekçelendirdikleri ve meşrulaştırdıkları bir dayanak hem de mensuplarını ve sempatizanlarını kışkırtacakları bir araç olarak görebilmektedirler. Böylece onlar, kötü niyetlerine, ideolojilerine, emellerine ve eylemlerine dini alet etmektedirler. Fakat bunu yaparken de en fazla dinin kutsal metinlerini istismar etmektedirler.

Çağrıştırdığı olumsuz anlamıyla şiddet ve terörün gerçek bir insanlık suçu olduğunda şüphe yoktur. Gerçekte bütün insanlığa karşı işlenmiş olan bu suçun failleri, maalesef kendilerine dini metinlerden referans bulabilmektedirler. Üzülerek belirtelim ki, İslam'ın kutsal metinleri de hem geçmişte hem de günümüzde şiddet ve terörü destekleyen argümanlar olarak kullanılmıştır. Geçmişten Haricilik Mezhebi ile Haşhaşiler hareketi, günümüzden de el-Kâide, Tâliban ve DÂİŞ örgütleri, Kur'ân'ın ayetlerini mensup oldukları terör örgütlerinin ve yaptıkları terör faaliyetlerinin destekçisi haline getiren yapılar olarak İslam tarihindeki yerlerini almıştır.

Oysa Kur'ân'da günümüzdeki kavramsal anlamlarıyla şiddet ve terörü birebir karşılayan veya bunları meşrulaştıran herhangi bir kavram yer almaz. Teknik içerikleriyle modern zamanlara ait olan şiddet ve terör kavramlarının günümüzden 1.400 küsur yıl önce vahyedilen dini

bir metinde yer almaması tabii karşılanmalıdır. Eğer Kur'ân'da böyle bir lafız ararsak, şimdiye özgü kelime ve kavramların, düşünce ve yaşam biçimlerinin geçmişte bulunmayabileceğini gözden kaçırmış oluruz ki, bu da anakronizme düşmeden başka bir anlama gelmemektedir. Dini metinleri çözümlemede uygulanacak anakronik yaklaşım ise, kavramlarda anlamın değişmesinden kaymasına, içeriğin şişmesinden ek-silmesine varıncaya kadar pek çok ciddi sakıncayı beraberinde getirmektedir (Coşkun, 2008).

Şu kadar var ki, çağdaş Arapçada şiddet kavramını karşılamak üzere kullanılan (Ba'albekkî R. , 1995, s. 784), klasik Arapçada ise merhametsizlik ve acımasızlıktan şiddete kadar hayli geniş bir anlam yelpazesine sahip olan *'unf* (عنف) sözcüğü (İbn Manzûr, t.y., s. 3132) Kur'ân'da hiç geçmezken, çağdaş Arapçada terör kavramı karşılığında kullanılan *irhâb* lafzı ve onunla aynı kökten gelen diğer bazı kelimeler ise çeşitli ayetlerde yer alır. Din motifli terör örgütleri bu lafız üzerinden Kur'ân'ı istismar ettiklerinden, araştırmamızda öncelikle bu lafız ve onunla ilgili ayetleri ele almamız gerekmektedir.

Fakat Kur'ân'da, anlam alanı itibariyle diğer anlamlarının yanı sıra şiddet ve terörü kısmen veya tamamen kapsayan *zulüm*, *bağy*, *tuğyân*, *isyân*, *fitne*, *fesâd* gibi bir hayli lafız da yer almaktadır. *İrhâb*ın yanı sıra bu lafızlar hakkında da bilgi vermemiz, Kur'ân'ın güç, kuvvet ve kudretin iyiye veya kötüye kullanılmasına ilişkin tavrının belirginleştirilmesi bakımından isabetli olacaktır. Bu lafızları analiz etmedeki diğer bir amacımız da ayetlerden teröre ve terör faaliyetlerine destek bulmaya çalışmanın, Kur'ân'ı amacı dışında yorumlama ve İslam'ı istismar etme anlamına geldiğini gözler önüne sermektir.

1. İRHÂB

Günümüz Arapçasında terör ve terörizm kavramları, sözlükte “korkutma, korku salma, ürkütme, kaygılandırma, panikletme, dehşete düşürme” gibi anlamlara gelen *irhâb* (الإرهاب) kelimesiyle karşılanmaktadır (Ba'albekkî M. , 1970, s. 960). Terörün tehdit boyutu, bu kelime ile aynı kökten gelen *terahhüb* (ترهيب) sözcüğünde belirginleşmektedir. Keza Allah'tan korkmaya bağlı olarak bu sözcükte “ibadet etme, ibadet için Manastırda inzivaya çekilme” manaları da bulunmaktadır. (Mustafâ, ez-Zeyyât, Abdulkadir, & en-Neccâr, 1992, s. 376) Çağdaş

Arapçada bazen terör için “korkutma...” anlamına gelen diğer kelimelerin, terörizmin karşılığı olarak ise *irhâb* kelimesinin kullanıldığı da olmaktadır (Farah, Said, Karim, & Eduard, 2004, s. 735). Kelimenin terör kavramı anlamında kullanılması modern zamanlara ait bir olgudur. Bu bilgiler, hem Kur'ân'da hem de onun vahyedildiği dönemin Arapçasında terör kavramının tam bir karşılığının bulunmadığı anlamına gelmektedir.

Bununla birlikte *irhâb* kelimesi ve onunla aynı kökten gelen birkaç kelime Kur'ân'ın çeşitli ayetlerinde geçer; kelimenin sülâsî formundaki fiil hali *haşyet* ve *ittikâ'* sözcükleri ile eş anlamlı olarak “korkma” anlamında kullanılır (el-Bakara 2/40; el-A'râf 7/154; en-Nahl 16/51). Bu kullanımın geçtiği ayetlerin tamamında “Allah'tan korkma” kastedilir (Taberî, 2001, 1: 598-599). Birkaç ayette *râhib* kelimesinin çoğulu olarak yer alan *ruhban* (رهبان) kelimesinde (el-Mâide 5/82; et-Tevbe 9/31, 34) bu anlam insanlar tarafından biraz çarpıtılmış olan anlamıyla verilir ve Hıristiyan din adamlarının dindarlık gayesiyle evlenmeyerek, kalın elbiseler giyen, mağaralarda gereğinden fazla ibadetle meşgul olan ve halvete çekilip züht hayatı sürenleri kastedilir (Mâverdî, 1412/1992, 2: 58). Onların bu durumunu ifade eden *ruhbanlık* (رُهْبَانِيَّة) kelimesi (Râzî, 1990, s. 29: 214) de bir ayette yer alır (el-Hadîd 57/27). Aynı kökten gelen *reheb* (رَهَب), *rehb* (رُهَب) ve *rehbe* (رَهْبَةٌ) kelimeleri ise, üç ayette (el-Enbiyâ 21/90; el-Kasas 28/32; el-Haşr 59/13) “korku, korkma” anlamında mastar, isim ve/veya mastar-isim olarak geçer (Derviş, 1417/1996, 4: 358, 10: 51). Kelimenin *istifâl* kalıbına girmiş biçimi (*istirhâb*: استرهاب) ise (el-A'râf 7/116), “ürkütme, korkutma” manasında kullanılmakta, bununla da Hz. Musa'ya üstün gelmeye çalışan sihirbazların, yaptıkları sihirlerle halkı korkutup dehşete düşürmeyi amaçlamaları anlatılmaktadır (Taberî, 1422/2001, 10: 356-357).

Ancak Kur'ân'la ilgili olarak *irhâb* kelimesi hakkında bizi ilgilendiren asıl husus, “Onlara karşı gücünüz yettiğince kuvvet ve savaş atları hazırlayın. Bununla, Allah'ın düşmanlarını, sizin düşmanlarınızı, bunlardan başka sizin bilmediğiniz, fakat Allah'ın bildiği diğerlerini korkutursunuz (تُرْهِبُونَ) (el-Enfâl 8/60).” ayetinde bu kelimenin fiil yapısının kullanılmış olmasıdır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, bu kelime, günümüz terminolojisinde terör ve terörizm manaları kazanmış olsa da Kur'ân'ın indiği dönemde sözlük anlamlarından başka bir anlama sahip değildir.

Müfessirlerin ayette geçen bu kelimenin anlamları hakkında yaptıkları farklı açıklamaların lügat düzeyini aşmamasının nedeni de budur.

Nitekim Taberî (ö. 310/923), zikrettiğimiz ayette geçen *irhâb* kelimesine “korkutma” manası vermektedir (Taberî, 2001, 11: 244). Ayetteki bu korkutma, güçlü ve caydırıcı ordular hazırlamak suretiyle, dahili ve harici düşmanların İslam’a ve Müslümanlara zarar vermeye yeltenmelerini veya savaş seçeneğini düşünmelerini daha baştan önlemek, böylece savaşa gerek kalmadan onları sindirip caydırmaktır (Âlûsî, 1997, 10: 38). Nitekim kıraat imamı Ya’kûb (ö. 205/821), ayetteki bu kelimeyi “sakındırırınız” manasına gelen *türahhibûne* (تُرْهِبُونَ) şeklinde okumuştur. İbn Abbas (ö. 68/687) da bu kelimenin “rezil rüsva etmek, utanılacak / ayıplanacak duruma düşürmek” anlamına geldiği görüşündedir. Taberî, onun, ayetteki *korkutursunuz* (تُرْهِبُونَ) fiilini *rezil rüsva edersiniz* (تُخْزُونَ) şeklinde okuduğuna dair bir rivayet nakletmektedir (Taberî, 2001, 11: 246-247).

Çağdaş araştırmacılardan Abdulâtî Ahmed Sayyâd ise, tahlili daha ileri bir noktaya taşıyarak, Kur’ân’da geçen *irhâb* ile *istirhâb* kelimelelerine farklı anlamlar yüklemektedir. Ona göre, *irhâb* kelimesini, “henüz eyleme geçmeyen, fakat Allah’ın ve insanların düşmanlarına kendini hissettiren ve onları caydıran gizli, meşru ve adaletli bir kuvvet”, *istirhâb* kelimesini de “büyülemek, doğru yoldan uzaklaştırmak ve batıla uymaya mecbur etmek maksadıyla insanların gözleri önünde eylem yapan zalim, sahte, gayrimeşru ve sapkın bir güç” şeklinde tanımlamak gerekir (Sayyâd, 2002, s. 119-120). İlgili ayetlerin metinsel bağlamları dikkate alınarak böyle bir ayırma gidilebilir; ancak unutmamak gerekir ki, Kur’ân’ın bu iki kelimeyi terimleştirme gibi bir amacı bulunmamaktadır. Bu bakımdan Sayyâd’ın tariflerini yalnızca ilgili ayetleri anlamlandırmaya yönelik açıklamalar olarak değerlendirmek daha doğru olur.

Gerek tefsir kaynaklarında geçen bilgiler, gerekse Sayyâd’ın yaptığı tahliller, *irhâb* kelimesinin Kur’ân’da terör kavramıyla alakasız bir biçimde kullanıldığını gözler önüne sermektedir. Müfessirlerin bu kelimeyi tefsir etmek üzere zikrettikleri anlamlar, kelimenin lügat manasıyla birebir uyum arz etmektedir. Arapçada *irhâb* (terör) kelimesinin türediği R-H-B (رهب) kökünün iki temel anlamı vardır. Bunlardan birisi “korkma”, diğeri “ince ve zayıf olma”dır. *İrhâb* kelimesi, bu anlamlardan birincisini ifade eden aslın if’âl kalıbına sokulmuş biçimi olup,

esasen “deveyi burnuna vurarak havuzdan defedip / kovup uzaklaştırmak” manasına gelir (İbn Fâris, 1979, 2: 447). Klasik Arapçadaki kullanımlarında, bu kelimenin “korkutma, ürkütme, kaygılandırma” gibi anlamlarının yanı sıra “tehdit etme, zayıflatma, zayıf düşürme” gibi anlamları da vardır. Bunlara bu anlamların çeşitli açılımlarını da eklemek gerekir (İbn Manzûr, t.y., s. 1748). “Onlara karşı gücünüz yettiğince...” ayetinde bu anlamların ister biri, ister hepsi kastedilmiş olsun, *irhâb* kelimesine günümüzde oluşan terim anlamıyla “terör” manası verilmesi kesinlikle mümkün değildir. Kur’ân’daki bu sözcüğün günümüzde terör anlamında kullanılmasından hareketle, Kur’ân’ın terörü tecviz ettiği sonucuna ulaşılması (Abû Hamzah, 1436, s. 11), sözcüğün tarih içerisinde uğradığı anlamsal değişimlerin görülmemesinden ve tarih yanlışlığına (anakronizm) düşülerek kutsal metnin tahrif edilmesinden öte bir anlam taşımaz.

2. ZULÛM

Kabul etmek gerekir ki, olumsuz anlamıyla şiddet ve onun türleri olan anarşi ve terör, zihnin kararması, bunun bir neticesi olarak akıl-daki gücü iyiye kullanma yeteneğinin zayıflaması veya kaybolması ile başlayıp fiili baskı, zulüm ve haksızlıkla devam eder. Bu noktada *zulm* (الظلم) kelimesine öncelik vererek araştırmamızı sürdürmemiz daha uygun olacaktır. Türkçemize de geçmiş olan bu kelime, Arapçada ilki, ışığın ve aydınlığın zıddı olan “karanlık, kararırma”, diğeri de “haddi aşmak veya haksızlık yapmak kastıyla bir şeyi olması gereken konumdan başka bir konuma koyma” olmak üzere iki temel anlama sahiptir (İbn Fâris, 1979, 3: 468).

Kur’ân terminolojisinde de zulüm kelimesinin bu iki temel anlamı korunmakta, gerek bu kelimenin, gerekse onunla aynı kökten gelen diğerkelimelemlerin anlamları çoğunlukla “kendine iman veya günah bakımından zulmetme / yazık etme, inkar etme, şirk koşma” vb. anlamlar ekseninde şekillenmektedir (Mukâtil, 2006, s. 79-82; Râgıb, t.y., s. 315-316). Konumuzla ilgisi bağlamında bu kelime, birkaç ayette “insanın insana haksızlık etmesi / zulmetmesi” anlamında kullanılmaktadır. Bu ayetlerde haksızlığa uğrayanların / mazlumların haklarını savunması, haksızlık edenlerin / zalimlerin yaptıkları haksızlığın misliyle cezalandırılması emredilmektedir (eş-Şûrâ 42/39-41). Başka bir ayette haksız yere adam öldürmenin zulüm olduğu belirtilmektedir (el-İsrâ’ 17/33). Yine Kur’ân terminolojisinde insanların mallarını gayrimeşru (*bâtıl*)

yollarla yeme de zulüm olarak adlandırılmakta, bunu yapanların cehenneme atılacakları dile getirilmektedir (en-Nisâ' 4/29-30). Bu bağlamda haksızlık ederek yetim malı yiyenlere özellikle değinilmekte, onlar için çok şiddetli bir ceza tasvir edilmektedir (en-Nisâ' 4/10). Çizilen bu genel anlam çerçevesi içerisinde, şiddet ve terörün başlangıç noktası durumundaki "gücü kötüye kullanma ve haksızlık etme" fiilleri yasaklanmakta, böylece anarşi ve terör gibi şiddet problemlerinin daha başlamadan önlenmesi hedeflenmektedir.

Literatürde verilen bilgilerin gösterdiği gibi, şiddet ve terörün sözlü veya fiili baskı ve zorbalık boyutu vardır. Şiddet taraftarları, anarşistler ve teröristler düşüncelerini insanlara baskı yoluyla veya zor kullanılarak kabul ettirmeye uğraşırlar. Kur'an'da bu konuya İslam'ı insanlara tebliğ ederken izlenmesi gereken en temel prensip üzerinden temas edilir ve hiçbir tereddüde yer bırakmayacak kadar açık bir tavır belirlenir. İslam'ı tebliğ etme metodunu bildiren ayetlerde Hz. Peygamber'e baskıcı ve zorba olmadığı hatırlatılır, insanlara baskı yapmaması emredilir. Bu konudaki en temel ayette Hz. Peygamber'e şöyle bir yol gösterilir: "Öğüt ver; zira sen yalnızca öğüt vericisin, onlar üzerinde bir hükümdar (مسيطر) değilsin (el-Gâşiye 88/21-22; Kâf 50/45)." Esasen "otoriter / egemen (مُسلط) ve zorlayan / zorla yaptıran (جبار)" anlamlarına gelen *musaytir* kelimesi, bu ayetin metinsel bağlamında Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) de dediği gibi, Hz. Muhammed'in insanları zorla imana getiren birisi değil de terbiyeci olduğunu ifade eder (Mâverdî, 1992, 6: 262).

Bu ayetin Mekke döneminin orta zamanlarında inen Gâşiye Suresi'nde (Esed, 1999, s. 1263) yer alması, baskıcı olmaması ve zorlayıcı tavırlardan kaçınması noktasında Hz. Muhammed'e daha duyarlı olmayı öğütleyen ilahi hassasiyeti gözler önüne sermektedir. İslam'ın güçlenmesinin ivme kazanmaya başladığı bir dönemde gerçekleşmesi bu uyarıyı daha da anlamlı kılmaktadır. Müslümanların toplumsal hakimiyeti elde ettikleri Medine döneminde de aynı hassasiyetin sürdü-rüldüğünü görüyoruz. Zira Medine döneminde inen "Dinde zorlama (إكراه) yoktur. Doğru yanlıştan ayrılmıştır (el-Bakara 2/256)." ayeti, Mekke döneminde koyulan ilkeyi, güçlü ifadelerle ve bütün Müslümanları sorumlu tutacak biçimde tekrar etmektedir. Görülüyor ki, İslam'ı kabul ettirmede esas olan, zorlama değil, iknadır. Allah'ın dininin kabul ettirilmesinde bile insanlara baskı yapılması yasak olduğuna göre

(Taberî, 2001, 4: 546), insan ürünü olan teori, fikir veya yorumların baskı yoluyla kabul ettirilmeye çalışılması evleviyetle gayrimeşrudur.

3. İSYÂN ve TUGYÂN

Anarşi ve terör gibi şiddet türleri önce zihinde başlar, sonra uygulama alanına konulur. Kur'ân'da bazı kavramlar vardır ki, bunlar diğer anlamlarının yanı sıra şiddet, anarşi ve terörün hem zihnî, hem de tatbikî / amelî boyutunu önemli ölçüde kapsar. Bunların başında isyan (العصيان) kavramı gelir. Çeşitli ayetlerde isyan kelimesi, insanın Allah'a (el-En'âm 6/15; Yûnus 10/15; Hûd 11/63; Tâhâ 20/121; ez-Zümer 39/13) veya Hz. Peygamber'e (el-Mücâdele 58/8-9; el-Mümtehine 60/12), Firavun'un Hz. Musa'ya (el-Müzzemmil 73/16), Harun Peygamber'in Hz. Musa'ya (Tâhâ 20/93), insanın insana isyanını (el-Kehf 18/69), Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber'in ordusunda bulunan bazı Müslümanların dünyalığı (ganimeti) görünce söz dinlememelerini (Âli İmrân 3/152) anlatmak üzere *itaatin* karşıtı olarak geçmektedir. Bir ayette de Müslümanlara kafirliğin, fasıklığın ve isyanın çirkin gösterildiği belirtilmektedir (el-Hucurât 49/7). Bu ayetlere yakından bakıldığında, *isyân* kelimesiyle, haksız yere isyan etmenin, asi olmanın, söz dinlememenin veya itaat etmemenin kastedildiği hemen anlaşılır. Keza Kur'ân'daki *isyân* kelimesiyle, bireysel düzeydeki itaatsizliğin yanı sıra toplumsal düzeyde ve meşru bir nedene dayanmaksızın yapılan başkaldırı ve ayaklanmaların da kastedildiğini söylememiz yanlış olmaz. Böyle şiddet hareketleri zaman içerisinde kolaylıkla anarşi, terör veya vandalizm niteliği kazanabilir. Çoğu kere de iç içe gerçekleştirmeleri sebebiyle tasnifte bunlardan hangisinin hangi şiddet türüne dahil edileceğine karar vermek oldukça zor bir iştir.

Olumsuz anlamdaki şiddet türlerinin fikrî ve amelî boyutunu *tuğyân* (الطغيان) kavramı da az veya çok kapsamaktadır. Türevleriyle birlikte çeşitli ayetlerde “[hakkı] tecavüz etmek, haddi aşmak, isyan etmek, büyüklenmek” gibi anlamlara karşılık gelen *tuğyân* kelimesi (Altuncu, 2003, s. 300), aslında isyan lafzının ileri bir merhalesini, onun daha sert bir boyutunu ifade etmektedir. Nitekim Râgıb el-İsfahânî (ö. 425/1033[?]) bu kelimenin Kur'ân'da esasen “isyanda haddi aşmak” anlamında kullanıldığını belirtmektedir (Râgıb, t.y., s. 304). Dâmegânî (ö. 478/1085) de ondaki haksızlık etme, zulüm ve zalimlik

anlamına işaret etmektedir (Dâmegâni, t.y., s. 324). Bu aşırılık ve şiddet kelimenin mecaz anlamına da yansımakta, kelime, “tufan (الطاعِية)” ve “suyun kabarıp taşması (طَغَا الْمَاءُ)” anlamlarını kazanmaktadır (el-Hâkka 69/5, 11). *Tuğyân* kelimesindeki hak tanımazlık, aşırılık ve şiddet anlamlarını bütün tonlarıyla, “[Ey Musa,] Firavun’a git; zira o azdı (طغى) (Tâhâ 20/24; en-Nâziât 79/17).” ayetinde görebiliriz. Şeyhulislam Ebu’s-Suûd Efendi (ö. 982/1574) bu ayeti, “O [Firavun], büyüklenmede, ululanmada ve zalimlikte haddi aştı, rablik davasına kalkışacak kadar ileri gitti.” şeklinde açıklamaktadır (Ebu’s-Su’ûd, t.y., 6: 11-12). Onun, Râgıb’ın açıklamalarıyla örtüşen bu tespiti, teröre dönüşen azgınlığa da karşılık gelmiş olmaktadır. Kelimenin bu açılımına bakarak, Firavun’un özellikle Hz. Musa’ya ve İsrâiloğullarına karşı zaman zaman terör boyutuna ulaşan bir devlet baskısı uyguladığını söylememiz yanlış olmaz. Zaten Fecr Suresi’nde (89/10-12) Firavun’un ve ordularının (الأوتاد) yeryüzünde azgınlığını, zorbalığını ve zalimleştiğini gayet açık bir biçimde anlatmaktadır (Mâverdî, 1992, 6: 269). Kitab-ı Mukaddes’te verilen bilgiler de Firavunların ve idarecilerinin zaman zaman terör boyutuna ulaşan bir devlet baskısı uyguladıklarını doğrulamaktadır (Çıkış, 3: 7-9, 14: 1-13).

4. ‘UDVÂN

Görüldüğü gibi, *tuğyân* kavramının anlamında şiddet ve terörün fiilî ve amelî olanından çok psikolojik olanı baskındır. Kur’ân’da terörün fiilî ve amelî yönünün daha baskın olduğu kelimeler de geçmektedir. *Udvân* (عدوان) kelimesi ve onunla aynı kökten gelen *i’tidâ*, *adâvet* ve *te’addâ* (اعتداء، عداوة، تعدى) kelimeleri bunlar arasında yer almaktadır. Klasik Arapçada bu kelimelerin hepsinde de “haksızlık yapma, hakkını çiğneme, düşmanlık yapma” (Ezherî, 1964, 3: 108-110), “açık zulüm / haksızlık” (Halîl, 2003, 3: 113), “üzerine atılma, saldırma, eza-cefa etme” (İbn Manzûr, t.y., s. 2846) manaları bulunmaktadır. Bahsi geçen kelimelerin konumuzla ilgili bu manalarının dışında da manaları vardır (İbn Manzûr, t.y., s. 2845-2852). Kur’ân’da gerek bu kelimelerin, gerekse onlarla aynı kökten gelen diğer kelimelerin bu anlamları aynen korunmakla birlikte, olumsuz şiddeti içeren anlamları daha öne çıkarılmaktadır (Râgıb, t.y., s. 326-327).

Bu noktada *'udvân* kelimesi ve türevlerinin geçtiği ayetlerden birkaçına örnek olması bakımından temas etmemiz yerinde olacaktır. Çeşitli ayetlerde bu kelimeler çoğunlukla “haksızlık etme, haddi aşma” manalarında geçmektedir. Müslümanlara, putperestlerle yaptıkları savaşlarda bile aşırı gitmemelerini ve haddi aşmamalarını tavsiye eden ayet bu manada güzel bir örnektir. Ayette şöyle denilmektedir: “Sizinle savaşanlarla Allah yolunda savaşın, fakat haddi aşmayın (وَلَا تَعْتَدُوا); zira Allah haddi aşanları (الْمُعْتَدِينَ) sevmez (el-Bakara 2/190).” Taberî, bu ayetten, Müslümanların, kendileriyle savaşan müşriklerle savaşmaları, kendileriyle savaşmaktan vazgeçen müşriklerle ise savaşmamaları gerektiği sonucunu çıkarmaktadır (Taberî, 2001, 3: 289, 291-292). Mevdûdî (ö. 1979/1399) de bu ayet bağlamında “haddi aşmayın” emrini, savaşın hem insanî boyutlarda sürdürülmesi hem de barbarca metotlara başvurulmaması gerektiğini belirten talimatlardan biri olarak görmektedir (Mevdûdî, 2003, 1: 153).

Hiç kuşkusuz, Hz. Peygamber ve ashabının Medine’de oluşturduğu toplumsal yapılanma geldiği son nokta itibariyle bir devlet hüviyetindedir. Taberî ile Mevdûdî’nin yorumları, bu devletin savaşlarda uyması gereken en önemli ilkeyi, yani insanlık ilkesini ortaya koymasından dolayı önemlidir. Ancak kabul etmemiz gerekir ki, Medine döneminin ilk birkaç yılında bu yapılanma devletten ziyade güçlü bir toplumsal örgütlenme görünümündedir. Biz bu yapılanmanın hem bir devleti hem de güçlü bir toplumsal örgütlenmeyi andırmasından hareketle, bu insanlık ilkesinin, devletlerarası savaşları ve devlet-toplum çatışmalarını kapsadığı gibi, kabileler ve toplumlar arası çatışmaları ve diğer her türlü çatışma ve savaşı da kapsadığı sonucunu çıkarabiliriz. Kur’ân’da yer alan bu ilke ilgili ayetlerin indiği asır için gerçekten çok ileri bir durumu ifade etmektedir. Savaşta insanlık dışı barbarca yollar izlenmesi, savaşa karışmayan kişilere saldırılması veya diğer gayrimeşru yöntemlere başvurulması günümüzde de savaş suçu olarak nitelendirilmektedir (Aslan, 2008, s. 264 vd.). Yine günümüzde devletin veya kurumlarından birinin halkın tamamına veya gruplara karşı barbarca metotlar uygulaması devlet terörü kabul edilmektedir (Yayla, 1990, s. 360-361).

İslam’ın gerek nizami savaşlarda gerekse diğer çatışma türlerinde insanlık dışı yollara başvurulmasını gayrimeşru gören bu tutumu, üzerinde durduğumuz kavramı içeren diğer ayetlerde de devam etmektedir. Bir ayette, içlerinden bir kesimin haksız yere kanını döken ve onları

yurtlarından çıkararak İsrâiloğulları, “Siz birbirini öldüren ve kendinizden bir grubu yurtlarından çıkararak, suç / günah işlemek ve haksızlık yapmak (الْعُدْوَان) için onlara karşı dayanışan kişilersiniz (el-Bakara 2/85).” ifadeleriyle kınanmaktadır. Bu ayet bağlamında ‘*udvân* kelimesi, genel anlamda “hakka tecavüz etmek” ve “haksızlık yapmada / zulümde aşırı gitmek” anlamlarına gelmektedir (Mâverdi, 1992, 1: 155). Bununla birlikte çeşitli ayetlerde ‘*adüv* (عدوّ ج. أعداء) kelimesi “düşman” anlamında kullanıldığına göre (el-Bakara 2/36, 168; en-Nisâ 4/45, 92, 101; et-Tevbe 9/83; Tâhâ 20/80), onunla aynı kökten gelen ‘*udvân* kelimesinde haksızlıkla düşmanlığı birleştiren mana üzerinde yoğunlaşmak gerekir (Râgıb, t.y., s. 326). Nitekim “İyilikte ve takvada yardımlaşın, günah ve düşmanlıkta yardımlaşmayın (el-Mâide 5/2).” ayetinde kelimedeki bu iki anlamın birleşmesi daha açık olarak görünmektedir.

Kur’ân’ın haksızlık karşıtı bu tavrı, hem bu sözcük, hem de onunla aynı kökten gelen diğer sözcükler temelinde düşmanlık, çatışma ve savaşlarla sınırlı kalmayıp, bütün insani ilişkileri ve muameleleri kapsayacak kadar geniş bir duruma karşılık gelmektedir. Burada uç bir örnek olarak kısas cezasının uygulamasını zikredebiliriz. Kur’ân’da, ölenin yakınlarının katille uzlaşmaları meşru addedilir. Fakat anlaşma sağlanıp da katil bu uzlaşmanın gereğini yerine getirdikten sonra ölenin yakınlarının ona saldırmaları, onu katletmeye kalkışmaları veya katletmeleri ya da ondan üzerinde anlaşılan miktardan daha fazla diyet istemeleri haksızlık ve zulüm kabul edilerek, “Kim bundan sonra haddi aşarsa (فَمَنْ اعْتَدَىٰ), onun için acıklı bir azap vardır (el-Bakara 2/178).” ayetiyle yasaklanır (Mukâtil, 2006, s. 66; Râzî, 1990, s. 5: 48). Şu halde ölüm cezasını hak eden bir katilin hakkını bile bu kadar özenle koruyan Kur’ân’ın, haklar konusunda son derece insani bir hukuk kuralı vazettiğini söylememiz yerinde bir tespit olur. Dahası, bunun, İslam’ın toplumda fitne ve fesadı önlemeyi hedefleyen gayet ileri hukuk ilkelerinin bir parçası olduğunu da söylemeliyiz.

5. BAGY

Verdiğimiz bilgilerden anlaşılmaktadır ki, ‘*udvân* kelimesi ve türevlerinin ifade ettiği anlamların önemli bir kısmı terör ve anarşi gibi şiddet türlerini önemli ölçüde içermektedir. Bu kelimeyle ilgili olarak

zikrettiğimiz ayetlerde şiddet ve terör gayrimeşru görülerek reddedilmektedir. Ancak Kur'ân'da olumsuz anlamdaki şiddet türleriyle ilişkilendirilebilecek kelime, kavram ve lafızlar bunlarla sınırlı değildir.

Bağy (بَغْيٌ) kelimesi de bu bağlamda ele alınması gereken lafızlardan-
dır. Arap dilinde fiil olarak “dileme, fesat çıkarma, zulmetme, isyan etme, günah işleme, fuhuş yapma” gibi anlamlara gelen bu kelime (Halîl, 2003, 1: 153-154; İbn Fâris, 1979, 1: 271-272), Kur'ân'da çeşitli vesilelerle ve gayet geniş denebilecek bir anlam yelpazesi içerisinde geçmektedir. Biz burada onun anlam yelpazesinin yalnızca konumuzla ilgili olan kısmına temas etmekle yetineceğiz.

Kelimenin Kur'ân'da kullanımına, toplumsal düzenin bozularak, ayrılığa düşmenin ve kargaşanın başlamasının temelinde yatan en önemli sebeplerden sayılabilecek bir psikolojik tutumun anlatıldığı “Kitap verilenler, sırf kendilerine ilim geldikten sonra aralarındaki çekememezlik (بَغْيًا بَيْنَهُمْ) yüzünden ayrılığa düştüler (Âl-i 'İmrân 3/19).” ayetiyle başlamamız yerinde olacaktır. Ayette geçen *bağy* kelimesine, “çekememe, haset etme” manası verilebileceği gibi, “baş olma isteği/ihtirası” manasının da verilmesi de mümkündür (Altunci, 2003, s. 72). Diğer bir ayette “İsrâiloğullarını denizden geçirdik. Firavun da, askerleriyle birlikte haksızlık/zulüm (بَغْيًا) ve saldırı yapmak (عَدُوًّا) için onları takip etti (Yûnus 10/90).” denilmek suretiyle, bu kelime Firavun ve askerlerinin Hz. Musa ve İsrâiloğullarına yapmayı hedeflediği haksızlık ve zulmü anlatacak biçimde kullanılmaktadır ki, bunu devlet terörü ile rahatlıkla ilişkilendirebiliriz. Başka bir ayette de benzer bir şekilde bu kelime, Allah'ın ayetlerini yalanlayan bazı kişilerin deniz fırtınasından kurtulduktan sonra yeryüzünde yaptıkları taşkınlıkları, zulüm ve haksızlıkları ve saldırganlıkları ifade etmek üzere kullanılmaktadır: “Fakat [Allah] onları kurtarıncaya hemen yeryüzünde haksız yere taşkınlık yaptılar. Ey insanlar, taşkınlığınız kendi aleyhinizedir (Yûnus 10/23).” Kelimeyi bu manasıyla anarşi, terör ve şiddetle ilişkilendirebiliriz.

Görüldüğü gibi, bu ayetlerde geçen *bağy* kelimesinin anlamı, “çekememe ve haset etme” ile başlayıp, “küstahça davranma” ve “bozgunculuk çıkarma, haktan sapma, haksızlık ve zulüm yapma” ile devam eden bir seyir izlemektedir (Altunci, 2003, s. 72-73). Fakat Kur'ân'da bu kelime bir de “saldırı” anlamında kullanılmaktadır ki, konumuz açısından bu, diğer anlamlara nispetle şüphesiz çok daha önemlidir. Müslümanların birbiriyle çatışmalarını önlemeyi ve toplumsal huzuru sağlamanın yollarından birini göstermeyi hedefleyen bir ayette (Kutub,

t.y., 13: 497-498), “Eğer müminlerden iki grup birbiriyle çatışırsa, onların arasını düzeltin. Eğer biri diğerine saldırırsa, Allah’ın emrine dönünceye kadar saldırgan olan tarafla savaşın (el-Hucurât 49/9).” denilmektedir. Kelimenin anlamındaki olumsuz manaları dikkate alarak ayette söz konusu edilen saldırının haksız yere yapılan saldırı olduğunu söylememiz yanlış olmaz (Yazır, 1979, s. 4463).

Bununla birlikte ayette gözetilen asıl maksat, Müslümanların birbirine düşmelerinin önlenmesi, birlik ve beraberliklerini bozanlara karşı gereken tedbirlerin alınması, İslam toplumunun parçalanmaktan korunması, toplum içerisinde saldırganlık yapanlara fırsat verilmesi, Müslüman bile olsalar gerektiğinde onlara karşı savaşılmasıdır. Bizim bu yorumumuz meşruiyetini diğer bir ayette saldırıya uğrayan Müslümanlara bu maksadı çağrıştıracak şekilde derhal yardımlaşmalarının tavsiye edilmesinden (eş-Şûrâ 42/39) almaktadır. Her iki ayette de söz konusu edilen saldırgan kişilerin kâh topluma, kâh nizama, kâh devlete karşı barbarlık (vandalizm), anarşi ve terör gibi şiddet cürümlerini işlediklerinde şüphe yoktur. Nitekim İslam Hukukunda (*Fıkıh bağy* kelimesinin, “güç sahibi bir grubun meşru ve adil devlet başkasına itaat etmemesi, ona karşı koyması veya isyan etmesi” anlamında bir terim olarak kullanılması (Şafak, 1991, s. 451-452; Zuhaylî, 1985, 6: 142-143), bu kelime ile devlete karşı terör arasında ilişki kurmamızı kolaylaştırmaktadır.

6. FESÂD

“Eğer müminlerden iki grup birbiriyle çatışırsa...” ayetinde düzeltmeden (*islâh*) bahsedilmişken, araştırmamızı, düzelmenin tam da zıt anlamlısı olan *fesâd* (الفساد) kavramı (Halîl, 2003, 3: 321) üzerinden yürütmemiz münasip olacaktır. Arap dilinde bu kelime, “bozulma, kendisinden yararlanılamayacak derecede çürüyüp kokma, anlaşma geçersiz olma, oyun ve eğlenceye dalma, kuraklık olma, birinin malını haksızlıkla alma, doğru yoldan sapma, kötü olma, kötüleşme, yok olma” gibi pek çok anlama gelmektedir. Kelime *ifsâd* (الإفساد) formuna girdiğinde, bütün bu anlamlar “bozma / bozgunculuk yapma, çürütme, kurtma, kötülük etme...” şeklindeki geçişli biçimlerine dönüşmektedir (Zebîdî, 1987, 4: 496-497; Bustânî, 1987, s. 689). Her iki kelime de bu anlamlarının hemen hemen tamamıyla birlikte Türkçeye geçmiştir (Güncel Türkçe Sözlük, 2016).

Kur'ân sözlüğü yazarları, *fesâd* ve *ifsâd* kelimelerinin Kur'ân'da esasen sözlük manasında kullanıldığına, bunun da “beden veya nitelik bakımından itidalden ve istikametten çıkma, fesat çıkarma, helak etme, tahrip etme” gibi anlamları kapsadığına işaret etmektedirler (Râgıb, t.y., s. 379; Semîn el-Halebî, 1996, 3: 229). Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) ise daha ayrıntılı bir değerlendirmeye Kur'ân'ın muhtelif ayetlerinde bu kelimelerin, “günah işleme, isyan etme, yok/telef etme, öldürme, cinayet işleme, bozma, fesat çıkarma, tahrip etme” anlamlarında kullanıldığını belirtmektedir (Mukâtil, 2006, s. 30). Bu bilgilerden hareketle, Arap dilinde “bozulma” manasının hakim olduğu bu kavramların, Kur'ân terminolojisinde herhangi bir günah, kötülük, baskı, zalimlik vb. yollarla kişinin veya toplumun hem bozulmasını hem de başkalarını bozmalarını ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Pek tabii ki, biz araştırmamızda bu kelimelerin konumuzla ilgili kısmı üzerinde duracağız. Evvela belirtmeliyiz ki, içerisinde kötülüklerin, sapıklık ve ahlaksızlıkların, azgınlık ve isyanların, zulüm ve haksızlıkların yayılması, nizam ve intizamın bulunmaması veya kaybolması vb. sebeplerle bir toplumun kısmen veya tamamen bozulması Kur'ân'da *fesâd* kavramı ile ifade edildiği gibi, bizzat bu bozulma sebepleri ve süreçleri de aynı kavramla ifade edilmektedir. Nitekim Firavun'un ve yöneticilerinin Mısır'da azgınlık ve zulüm yapmaları (el-Fecr 89/12), Mekke müşriklerinin keyfi arzu ve hevesleri ve bunların olumsuz neticeleri (el-Mü'minûn 23/71), Yahudilerin Hz. Peygamber'le ve Müslümanlarla savaşmaları, bu amaçla diğer gayrimüslimlerle irtibata geçmeleri ve onlardan yardım talep etmeleri (el-Mâide 5/64) Kur'ân'da fesat diye adlandırılmaktadır (Mâtürîdî, 2005, 4: 270).

Konumuzla ilişkisi bakımından *ifsâd* kelimesine gelince, Kur'ân'da bu kelime, yukarıdaki anlam yelpazesiyile *fesâd*'ın geçişli hale dönüşmüş anlamlarını kapsamaktadır. Firavun'un bizzat yönettiği ülkesinde halkı gruplara ayırması, bunlar arasında ayırım yaparak İsrâiloğullarını baskı altına alması, onların oğullarını öldürtüp kızlarını sağ bırakması (el-Kasas 28/3-4), Karun'un servetinin çokluğuyla övünmesi ve onunla gösteriş yapması, zekat ve sadaka vermemesi, aksine insanları Allah yolundan uzak tutmak için harcama yapması, Hz. Musa ve taraftarlarına karşı Firavun'la işbirliğine gitmesi, öğüt dinlememesi (el-Kasas 28/77-79; Mâtürîdî, 2005, 11: 80-82)), Ye'cüc ile Me'cüc'ün dışarıdan gelerek ülkeyi tahrip etmesi (saldırı, sabotaj vb. eylemler yapması), orada cinayetler işlemesi ve ekinlere zarar vermesi (el-Kehf 93/94; Kâdî el-Beydâvî, 2000, 2: 354) kelimelerin bu anlamlarda kullanılmasının örneklerini teşkil etmektedir.

Atıf yaptığımız ayetlerin anlamları, *fesâd* ve *ifsâd* lafızlarının anarşi ve terör gibi şiddet türleriyle anlamsal ilişkisini ortaya koymaktadır. Zira bu ayetlerde bir yönüyle fesat, toplumu kötülüğe ve isyana sevk etmek, baskı ve şiddet uygulamaya yöneltmek suretiyle bozmaya çalışma faaliyetlerinin, bu faaliyetler neticesinde gerçekleşen bozulma süreçlerinin ve nihayet bozulmanın adıdır. Firavun örneğinde devlet terörü, Ye'cüc ve Me'cüc örneğinde de devlete karşı terör açık bir biçimde görülmektedir. Hem devlet terörü hem de devlete karşı anarşi ve terör, insanlık tarihinin hemen her döneminde rastlanabilecek türden şiddet eylemleridir. Üstelik ağır toplumsal bozulmalarla ilgili olduğundan, bu problemler, bozulma süreçlerini yaşayan hemen her din veya milliyete mensup insan toplumlarında gözlemlenebilir. Nitekim Hz. Peygamber hayattayken de benzer problemler meydana gelmiş, meseleye Kur'ân'da değinilmiş, Allah ve Peygamberiyle harp edenlerin, fesat çıkaranların, toplumu ağır bir biçimde bozanların, işledikleri cürmün büyüklüğüne ve/veya diğer değişkenlere bağlı olarak, ölüm, idam, ayak ve ellerin çaprazlama kesilmesi ve sürgün gibi cezalardan biriyle cezalandırılmaları esası getirilmiştir (el-Mâide 5/33-34).

Bu kadar ağır cezalar elbette basit suçlara değil, insanları ülkedeki meşru nizama karşı kışkırtma, yol kesme, cinayet işleme, isyan etme vb. türden ağır suçlara karşılık önerilmiştir. Ancak yine de bu ağır suçların hangi noktada başladığı müfessirler arasında tartışmalıdır. Aynı şekilde bu cezaların gayrimüslimler için mi yoksa Müslümanlar için mi getirildiği hususunda da derin görüş ayrılıkları vardır (Mâtürîdî, 2005, 4: 209-211; Mâverdî, 1992, 2: 31-34; Râzî, 1990, 11: 168-171). Ancak biz, bu cezaların suçluların din ve milliyetlerine bakılmaksızın uygulanmasının hukuk önünde eşitliği sağlama bakımından daha doğru olacağını düşünüyoruz. Nitekim İslam Hukukçuları (*fukahâ'*), bu suçları ortak bir ad altında toplamak üzere, Kur'ân'da geçen "Allah ve Peygamberiyle harp edenler" (الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) ifadesindeki *yühâribûne* (harp ederler) fiilinden türeme *hirâbe* (حرابة) kelimesini kullanmışlar, onu, "meşru ve adil devlet başkanına açıkça isyan etme, yol kesicilik, eşkıyalık, soygunculuk, gaspçılık veya kapkaççılık yapma" anlamında terimleştirmişler, tarifte yer alan türden suçları işleyenlere sürgünden idama kadar değişen muhtelif cezalar (*had ç. hudûd*) verilmesini teklif etmişler, fakat din veya milliyet farklılığını esas alan herhangi bir düzenlemeye gitmemişlerdir (Bardakoğlu, 1995; Hirâbe, 1990).

7. FİTNE

Buraya kadar incelediğimiz kavramlar şiddet ve terörle çeşitli yön- den ilgilidir. Kur'ân'da bir kavram daha vardır ki, anarşi ve terör gibi şiddet türlerini fikrî ve tatbikî boyutlarını en geniş biçimde o içerir. Bu kavram *fitne* (الْفِتْنَةُ) kavramıdır. Arapçada kökü itibariyle fitne keli- mesi, “sınama, imtihan, deneme, ateşte yakma, eritme, ayrıştırma, ayartma, katletme; görüş ayrılığı, bela, dert, mihnet, musibet, savaş, zulüm” manalarına gelir (Ezherî, 1964, 14: 296-297; İbn Fâris, 1979, 4: 472-473). Mukâtil fitnenin Kur'ân'da şirkten işkence ve öldürmeye va- rıncaya değin on bir farklı anlamı olduğunu belirtir (Mukâtil, 2006, s. 63-65). Dâmegânî de aynı bilgiyi Mukâtil'le hemen hemen aynı cüm- lelerle tekrar eder (Dâmegânî, t.y., s. 364-365).

Fitne kelimesinin Kur'ân-ı Kerim'deki kullanımları, Arap dilcileri- nin ve Kur'ân sözlüğü yazarlarının verdiği bilgilerle paralellik arzet-mektedir. Bir yerde, Yahudilerin hoşlanmadıkları hükümler getiren peygamberleri yalanlayıp öldürmeleri fitne kelimesiyle nitelendiril-mektedir: “(Bunun) bir fitne olmayacağını sanıp da körleştiler, sağır- laştılar (el-Mâide 5/70-71).” Fitnenin bu ayetteki anlamı hususunda müfessirler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu kelimenin, Ya- hudilerin, hoşlanmadıkları hükümler getiren peygamberlere şiddet uy- gulamaları, eziyet etmeleri ve öldürmeleri anlamında olduğunu ileri sürenler olduğu gibi, peygamberlere işkence ettikleri ve onları öldür- meye kalkıştıkları için Yahudilerin maruz kaldıkları bela, kıtlık, helak veya azap manasına geldiğini düşünenler de vardır (Mâtürîdî, 2005, 4: 278).

Firavun ve taraftarlarının Hz. Musa'ya ve ona iman edenlere karşı devlet terörü uyguladığını yukarıda zikretmiştik. Kur'ân'da onların bu zulmü yukarıdaki kavramların yanı sıra fitne kavramıyla da ifade edil-mektedir: “Musa'ya, toplumundan yalnızca bir soy, Firavun ve destek- çileri kendilerine baskı yaparlar diye (أَنْ يَفْتِنَهُمْ) korkarak inandı. Kuş- kusuz ki, Firavun o memlekette zorba bir kişi [idi] ve gerçekten de aşırılardan [idi] (Yûnus 10/83).” Müfessirler bu ayetteki fitne kelimesi- nin, “baskı yapmak, işkence etmek (Mâverdî, 1992, 2: 447), öldürmek, katletmek” (Mukâtil, 2006, s. 64; Dâmegânî, t.y., s. 365) gibi anlamlara geldiği kanaatindedirler. Biz bu anlamların hepsini karşılamak üzere ayetin *en yeftinehüm* kısmını “zarar verirler diye” şeklinde tercüme et- meyi uygun gördük.

Bu ayetteki benzer bir biçimde diğer bir ayette de *fitne* kelimesi baskı, işkence ve katletme anlamıyla geçmektedir. Mekke müşrikleri tarafından Müslümanlara yapılan ve bazen ölümlü sonuçlanabilen baskı ve işkenceler şöyle anlatılmaktadır: “Sonra şüphesiz ki, Rabbin, baskıya / işkenceye (fitneye) uğratıldıktan sonra hicret eden, sonra cihat eden ve sabreden kimselerin yanındadır. Şüphesiz Rabbin bundan sonra çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir (en-Nahl 16/110).” Aynı müessif olaya “Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan kimse hariçinde... (en-Nahl 16/106)” ayetinde “zorlama, baskı yapma, mecbur bırakma, katletme” gibi anlamlara gelen *ikrâh* kavramıyla da gönderme bulunmaktadır (Râzî, 1990, 19: 97-98).

Fitne kavramı bağlamında Kur’ân’da anlatılan en dramatik olay ise hiç şüphesiz Ashab-ı Uhdûd Kıssasıdır. Bu kıssada, Himyer (Yemen) Hükümdarı iken din değiştirerek Musevi olan Zûnüvâs’ın (Hükümdarlığı: M. 522-525) Miladi 523 yılında Necran bölgesini işgal ettiği, Hıristiyan olan halkı Yahudiliği kabule zorladığı, kabul etmeyenleri türlü işkencelerle yıldırıma çalıştığı, hatta bir kiliseye hapsettirerek ve kazdırdığı çukurlara doldurarak binlerce kişiyi –ki, sayı 4.000 ile 40.000 arasında değişmektedir- diri diri yaktığı anlatılmaktadır (Mevdûdî, 2003, 7: 83-84; Eroğlu, 1991). Zûnüvâs’ın ve ordusunun Hıristiyan Mü’minlere uyguladığı bu şiddet ve terör Kur’ân’da *fitne* kelimesiyle dile getirilerek kınanmaktadır: “Mü’min erkeklere ve mü’min kadınlara işkence edip de tövbe etmeyenler var ya, onlara cehennem azabı ve yanma cezası vardır (el-Bürûc 85/10).”

Buraya kadar verdiğimiz örnekler, fitne kavramının baskıyla başlayıp işkence ile devam eden ve öldürmeye kadar uzanan oldukça geniş anlam alanına atıfta bulunmaktadır. Fakat bu kavramın bütün bunları aşan öyle bir anlamı daha vardır ki, Kur’ân’da bu anlamdaki fitne öldürmeden daha şiddetli ve daha ağır bir cürüm olarak nitelendirilmektedir: “Onları, bulduğunuz yerde öldürün ve sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. [Çünkü] fitne öldürmekten daha şiddetlidir (el-Bakara 2/191).” İlk bakışta fitnenin en hafifinden en ağırına kadar her türünü işleyen kişilerin öldürülmesi gerektiği izlenimi verse de bu ayette kastedilen durum biraz farklıdır. Bazı müfessirler, içerisinde geçen fitne kelimesine kafirlik ve şirk gibi anlamlar verseler de (Taberî, 2001, 3: 394-395; Kurtubî, 1993, 2: 327), Kelbî (ö. 140/757) bu ayeti Hudeybiye Anlaşmasıyla ilişkilendirmektedir (Vâhidî, 1430H., 3: 622-623). Bu ayeti çevreleyen ayetlerin hac ve umre hakkında olması, onun bu ilişkilendirmesini haklı çıkarmaktadır. Gerçi, bu ayetin de içinde bulunduğu Bakara Suresinin, kısa bir bölümü, özellikle de son birkaç

ayeti hariç, Hicretin ilk iki yılı içerisinde nazil olduğu (Mevdûdî, 2003, 1: 43; Esed, 1999, s. 3), Hudeybiye Anlaşmasının ise, Hicretin altıncı yılında yapıldığı dikkate alınarak, onun bu ilişkilendirmesinin tarihi bakımdan isabetli olamayacağı düşünülebilir. Ancak mezkur surenin Medine döneminin başından sonuna kadar çeşitli vesilelerle inen ayetlerden müteşekkil olduğunu ortaya koyan dakik tespitler (Kurtubî, 1993, 1: 148; Yazır, 1979, s. 146; Derveze, 2000, 6: 123-124), böyle bir şüphenin yersiz olduğunu ispat eder.

Katletmeden daha şiddetli olan fitnenin ne olduğu konusundaki en kapsamlı bilgiyi İbn Kesîr'in (ö. 771/1369) açıklamasında bulabiliyoruz. Onun açıklaması şöyledir:

Cihadda canlar telef edildiği ve insanlar öldürüldüğü için Yüce Allah onların [Mekke müşriklerinin] Allah'a nankörlük etmelerinin, Ona ortak koşmalarının ve Onun yolundan alkoymalarının öldürmeden daha zararlı, daha ağır, daha büyük ve daha yıkıcı olduğu hususuna dikkat çekmiştir. Bu yüzden de "Fitne öldürmeden daha şiddetlidir." buyurmuştur. Ebû Mâlik de bu ibareyi [inkar veya şirk gibi bir şeyle kayıtlamak için], "Yapıyor olduklarınız öldürmekten daha büyüktür." şeklinde açıklamıştır (İbn Kesîr, t.y., 1: 328).

İbn Kesîr'in bu açıklaması, Müslümanların savaş yapmalarını ve çatışmaya girmelerini fitne kavramı üzerinden gerekçelendirir niteliktedir. Onun bu anlatımına göre, fitne çıkarmak savaşı meşru kılan nedenlerden biridir. Gerçekten de son çare olarak savaş yoluyla bertaraf edilmeyen fitnenin zararı, savaşta birkaç kişinin ölmesinden daha tehlikeli ve daha zararlı sonuçlar ortaya çıkarır. Dolayısıyla ayette söz konusu olan fitnenin, savaşı gerektirecek kadar büyük olan fitne olduğunu söyleyebiliriz.

Görüşlerine yer verdiğimiz müfessirlerin açıklamaları gerçekten mühim ise de M. Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) öldürmeden daha ağır olan fitne hakkındaki açıklamaları çok daha genel olup, tefsir geleneğinde söylenen hemen her şeyi özetlemektedir. Onun, İslam'da harbi meşrulaştırılan gerekçeler üzerinden yaptığı ve ilgili ayetlerin bağlamı ile örtüşen açıklamaları şöyledir:

Fitnenin aslı, sözlükte, karışığını almak için altını ateşe koymaktır. Bundan sıkıntı ve belaya sokmak manasında kullanılmıştır ki burada bu mânâyadır. Yani vatandan çıkarmak gibi, insanları azaba uğratacak bela ve sıkıntı öldürmekten daha ağırdır. Ölümden daha ağır ne vardır, demeyiniz. Çünkü ölümü temenni ettiren durum, ölümden daha ağırdır. Bu sözün gelişinde insanı vatanından çıkarmanın da ona ölümü temenni ettirecek fitne ve sıkıntı cümlesinden olduğuna işaret vardır.

Şirk küfrü yaymak, dinden dönmek, Allah'ın yasaklarını çiğnemek, genel sükuneti bozmak, vatandan çıkarmak hep birer fitnedirler. Müminin -Allah korusun- dönüp kâfir olması, öldürülmesinden ağırdır. Doğru yola girmiş olan müminlerden bazı kimseler, Mekke müşrikleri tarafından küfre döndürülmek için azaba uğratılıyor, onlar da, '*Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyin. Hayır, onlar diridirler.*' (Bakara (2), 154) ilâhî emri gereğince ölmeyi göze alıp Allah'ın izni ile dayanıyorlardı. Bu şekilde haram ayda Ashabdan bazılarını müşrikler öldürmüşler, bu da Müslümanların gücüne gitmişti. İşte bütün bunlar "Fitne öldürmeden daha ağırdır." prensibinde özetlenerek harp ilânının sebebi kısaca ifade buyurulmuş ve Müslümanlar fitneyi ortadan kaldırmak için Allah yolunda ya gazi veya şehit olmaya teşvik edilmiştir. Nüzul sebebi özel ise de söz, fitnenin mahiyetinin, öldürmenin mahiyeti ile karşılaştırılmasını ifade ettiğiinden hüküm geneldir (Yazır, 1979, s. 695-696).

Mevdûdî ise içeriğindeki şiddet ve baskı anlamlarını öne çıkararak fitne kavramını açıklamaktadır:

Bu ayette kullanıldığı şekliyle, Arapça *fitne* kelimesinin tam karşılığı, şiddete başvurarak bir fikri bastırmak ve ortadan kaldırmaktır. Bu ayette, o gün yaygın olanlara ters düşen inanç ve teorileri savunan kişi veya grupları baskı ve şiddetle cezalandırmanın çok kötü bir hareket olduğu ve toplumdaki durumu düzeltmeye yarayan fikir ve teorileri yayan ve savunan kimseleri işkence ve kaba kuvvetle bundan vazgeçirmeye çalışmanın zulüm olduğu anlatılmak istenmektedir. Kan dökmek çok kötü bir şey olmasına rağmen insanları kendi inanç ve ilkelerine bağlayan kimseleri bastırıp ezmek ve onları baskı gruplarının inançlarını benimsemeye zorlamak bundan da kötüdür. Bu nedenle tartışıp anlaşma yerine, vahşi gücü seçen bu insanlara karşı zor kullanmak helâldir ve haklı bir sebebe dayanmaktadır (Mevdûdî, 2003, 1: 153).

Yazır'ın yorumu, Müslümanlara özelde müşriklerin, genelde gayri-müslimlerin uyguladıkları şiddet ve baskıyı öne çıkarması bakımından önemli iken, Mevdûdî'nin yorumu, dini ayırım yapmaması itibariyle Müslümanların da kendi görüşlerini kabul ettirmek için şiddet ve baskıya başvurmamasını dolaylı da olsa ifade etmesi bakımından önemlidir. Her iki yorum da diğer müfessirlerin yorumları gibi, İslam'da savaş meşrulaştıran gerekçeleri örneklendirerek somutlaştırmaktadır. Verilen örnekler özellikle şiddet noktasında toplanmaktadır. Biz bu örneklere şiddetin en acımasız biçimleri olan anarşi ve terörü de ekleyebiliriz. Kim yaparsa yapsın, nereden gelirse gelsin, sebebi ne olursa olsun, şiddet, anarşi ve terör, mücadele edilmesi, gerektiğinde savaş ve çatışma yoluyla önlenmesi gereken fitne türleridir. "Fitne öldürmekten daha büyüktür (el-Bakara 2/217)." ayetindeki fitne kelimesini de aynı doğrultuda anlamak en doğrusudur.

Fitne lafzının Kur'an'daki anlamsal serüveni böyle olduğu halde din referanslı terör örgütleri, "Fitne kalmayınca ve din yalnızca Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın (el-Bakara 2/193; el-Enfâl 8/39)." ayetini yaptıkları terör eylemlerini meşrulaştırmak amacıyla kullanabilmektedirler (The law of Allah (10), 56-57). Oysa metinsel bağlamlarından da anlaşılacağı üzere bu ayetler savaş ortamı ile ilgili olup şirki ortadan kaldırmaya ve insanları Allah'tan başkasına ibadet etmeye mecbur tutan zorlamaları önlemeye matuftur (Yazır, 1979, s. 697-98, 2403).

Fitne kavramı bağlamında verdiğimiz bilgileri toparlayacak olursak, Kur'an'daki fitnenin, toplumda bozgunculuk ve karışıklık çıkarmakla başlayan, meşru otoriteyi tanımamakla devam eden ve nahak yere baskı yapma ve öldürme, şiddet, anarşi ve teröre başvurma ile zirveye ulaşan oldukça geniş bir anlam yelpazesine sahip bir kavram olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamlarıyla fitne, cezayı hak eden büyük bir suçtur, idam ve savaş nedenidir; çünkü eğer ortadan kaldırılmazsa toplumda meşru otoriteyi kaldırarak, onun yerine kötülüğü ve düzensizliği ikame edecektir.

SONUÇ

Verdiğimiz bilgiler ve yaptığımız değerlendirmeler göstermektedir ki, Kur'an'da şiddet, anarşi ve terörün kavramsal anlamlarını birebir karşılayan herhangi bir lafız yoktur, fakat onun hem zihni, hem de tatbiki / amelî boyutuna işaret eden lafızlar mevcuttur. Kaynaklardan elde ettiğimiz bilgiler, Kur'an'da bu lafızların anlam serüvenlerinin haksızlık yapmaktan başlayarak ileri şiddet türlerine kadar uzanan bir çizgide seyrettiğini göstermektedir. Kur'an, bu kavramlar üzerinden gücün kötüye kullanımını veya ölçsüz, kontrolsüz kullanımını eleştirmekte ve gayrimeşru görmektedir. Ayetlerdeki bu tavırda güç kullanmanın meşru kurallara bağlanarak disiplin altına alınmasının hedeflendiği açıktır. Ele aldığımız kavramlarla ilgili ayetlerin bir kişiyle, toplulukla veya devletle ilgili olması önemli değildir. Ayetlerdeki kişi ve kurumlar yalnızca birer örnektir. İlahi bir din olarak İslam, bu örnekler üzerinden, kimden ve nereden gelirse gelsin, meşru nedenlere ve kurallara dayanmayan güç kullanımına karşı olduğunu bütün insanlığa ilan etmiş olmaktadır.

Burada araştırma konusu yaptığımız lafızlar şiddet ve terör kavramlarıyla birebir anlamdaş olmamakla birlikte, her birinin anlam

alanı bu iki kavramın anlam alanı ile az veya çok kesişmektedir. Bu lafızların ayetlerde genel olarak olumsuz anlamlar yüklenmesi, şiddet, terör, haksızlık, baskı ve zulüm bağlamında ise tamamen menfi anlamlarda kullanılması, bizi, Kur'ân'da şiddet ve terörün bir mücadele yolu olarak kabul edilmediği, tam aksine mahkum edildiği, kınandığı ve yasaklandığı sonucuna ulaştırmaktadır. Kur'ân'ın tavrı bu olmakla birlikte, bazı çevreler onun birtakım ayetlerine dayanarak, İslam adına şiddet ve teröre kapı aralamakta, onu meşru bir mücadele yöntemi olarak benimsemekte, şiddet ve terör eylemlerini ısrarla sürdürmektedir. Oysa Kur'ân'ın yukarıda belirlediğimiz tavrı gayet açıkken, ayetlerden şiddet ve terörü meşru gösteren deliller bulmaya çalışmak abesle iştigalden başka bir anlam taşımamaktadır.

BAŞVURULAR

- Abū Hamzah al-Muhājir (1436). Advice for the Soldiers of The Islamic State. *Dabiq*(6), 6-15.
- Altuncu, M. (2003). *el-Mu'cemü'l-mufasssal fi tefsiri garîbi'l-Kur'âni'l-kerîm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiye.
- Âlûsî, E.-F. Ş.-S. (1997). *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'îl-mesânî*. (nşr. M. H. el-Arab) Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Aslan, M. Y. (2008). Savaş Hukununun Temel Prensipleri. *TBB Dergisi*(79), 235-274. 3 23, 2016 tarihinde <http://tbbdergisi.barobirlik.org.tr/m2008-79-470> adresinden alındı.
- Ba'albakkî, M. (1970). *el-Mevrid Kâmûs İnkilizî-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn.
- Ba'albakkî, R. (1995). *el-Mevrid kâmûs 'Arabî-İnkilizî (7 b.)*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn.
- Bardakoğlu, A. (1995). Eşkiyâlık. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 11, s. 463-466). içinde İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bustânî, B. (1987). *Muhîtu'l-muhît*. Beyrut: Mektebetü Lübnân.
- Coşkun, S. (2008). Anlam Değişmelerinin Neden Olduğu Anakronik Bakış ve Hadis Yorumundaki Yanıltıcılığı. *EKEV Akademi Dergisi*, 12(35), 33-48. Mayıs 3, 2017 tarihinde http://ktp.isam.org.tr/pdfdr/Do1777/2008_35/2008_35_COS_KUNS.pdf adresinden alındı.
- Dâmegânî, E. A.-H. (t.y.). *el-Vücûh ve'n-nezâir li elfâzi kitâbillâhi'l-'azîz*. (nşr. A. A. Ali) Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiye.
- Derveze, M. İ. (2000). *et-Tefsîru'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî.

- Dervîş, M. (1996). *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânüh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Ebu's-Su'ûd, M. b.-a. (t.y.). *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ el-Kur'âni'l-Kerîm (Tefsîru Ebi's-Su'ûd)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî.
- Eroğlu, M. (1991). Ashâbü'l-Uhdûd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 3, s. 471). içinde İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Esed, M. (1999). *Kur'an Mesajı*. (Çev. C. Koytak, & A. Ertürk) İstanbul: İşaret Yayınları.
- Ezherî, E. M. (1964). *Tezhîbü'l-lüga*. (nşr. A. en-Neccâr) Beyrut: ed-Dâru'l-Misriyye li't-teâlîf ve't-terceme.
- Farah, A., Said, M., Karim, R. N., & Eduard, S. K. (2004). *The Dictionary English-Arabic*. Beyrut: Dâr al-kotob al-ilmîyah.
- Güncel Türkçe Sözlük. (2016, 15 5). Türk Dil Kurumu. <http://www.tdk.gov.tr/> adresinden alındı.
- Halîl, b. A.-F. (2003). *Kitâbü'l-'ayn*. (nşr. A. Hindâvî) Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Hirâbe. (1990). *el-Mevsû'atü'l-fkhiyye* (2 b., s. 153-164). içinde Kuveyt: Vezâratü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye.
- İbn Fâris, E.-H. A. (1979). *Mu'cemü makâyisi'l-lüga*. (nşr. A. M. Hârûn) Beyrut: Dâru'l-fikr.
- İbn Kesîr, E.-F. İ. (t.y.). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. (nşr. A. A. vd.) Kahire: Dâru's-şâ'b.
- İbn Manzûr, C. M. (t.y.). *Lisânü'l-'Arab*. (nşr. Abdullah Ali el-Kebîr vd.) Kahire: Dâru'l-ma'ârif.
- Kâdî el-Beydâvî, N. E.-Ş. (2000). *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. (nşr. M. Subhî, & M. A. el-Atraş) Beyrut: Dâru'r-reşîd ve Müessesetü'l-îman.
- Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)*. (1991). (Çev. Heyet) İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Kurtubî, E. A.-E. (1993). *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. (nşr. İ. el-Aşşâ') Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Kutub, S. (t.y.). *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. (Çev. İ. Hakkı Şengüler vd.) İstanbul: Hikmet Yayınları.
- Mâtürîdî, E. M.-S. (2005). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. (nşr. A. Vanlıoğlu, M. Boynukalın, & A. H. Ulusoy) İstanbul: Mizan Yayınları.
- Mâverdî, E.-H. A. (1992). *en-Nüketü ve'l-'uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*. (nşr. es-Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm) Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye; Dâru'l-kütübi's-sekâfe.
- Mevdûdî, E.-a. (2003). *Tefhîmu'l-Kur'ân Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. (Çev. M. H. vd.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Mukâtil, b. S. (2006). *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-'azîm*. (nşr. H. S. ed-Dâmin) Dubai: Merkezü Câmîati'l-mâcid.

- Mustafâ, İ., ez-Zeyyât, A., Abdulkadir, H., & en-Neccâr, M. (1992). *el-Mu'cemü'l-vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Râgıb, E.-K. e.-H.-İ. (t.y.). *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. (nşr. M. S. Keylânî) Beyrut: Dâru'l-ma'rife.
- Râzî, F. M.-H.-H.-T. (1990). *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmîye.
- Sayyâd, A. A. (2002). el-İrhâb beyne'l-esbâb ve'n-netâic fi asri'l-avleme tesâülât tebhâsü an icâbe. A. n.-'. li'l-'ulûmi'l-emniyye içinde, *el-irhâb ve'l-'avleme* (s. 117-186). Riyad: Akâdimiyyetü nâyifi'l-Arabiyye li'l-ulûmi'l-emniyye.
- Semîn el-Halebî, A. b. (1996). *Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrafi'l-elfâz*. (nşr. M. B. Uyûnussûd) Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmîye.
- Şafak, A. (1991). Bağy. B. T. (Editör) içinde, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 4). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Taberî, E. C. (2001). *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. (nşr. A. b. et-Türkî) Kahire: Dâru hecer.
- The law of Allah or the laws of men. (1436). Dabıq (10), 50-64.
- Vâhidî, E.-H. A. (1430H.). *et-Tefsîru'l-basît*. (nşr. M. A. el-Hudayrî) Riyad: Câmi'atü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye.
- Yayla, A. (1990). Terör ve Terörizm Kavramlarına Genel Bakış. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 45(1), 335-385. 3 15, 2014 tarihinde <http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/45/1/atillayayla.pdf> adresinden alındı.
- Yazır, E. M. (1979). *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat.
- Zebîdî, M. M. (1987). *Tâcü'l-'arûs*. (nşr. M. Hicâzî) Kuveyt: Matba'atü Hukûmeti Kuveyt.
- Zuhaylî, V. (1985). *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh* (2 b.). Dimaşk: Dâru'l-fikr.

I. Mahmud Dönemi (1730-1754) Osmanlı-İran İlişkileri*

Adnan ADIGÜZEL - Alper YILDIRIM**

Özet ▶ XVIII. yüzyıl, Osmanlı Devleti açısından oldukça zor bir dönem olmuştur. Bu dönemde Osmanlı Devleti iç sıkıntılar yanında, dışarıda Avusturya, Rusya ve İran ile mücadele etmiştir. Sultan I. Mahmud (ö. 1754), Osmanlı Devleti'nin 24. Padişahı olarak 2 Ekim 1730'da tahta çıkmıştır. Bu dönemde İran tahtında Şah II. Tahmasb bulunmaktadır. 1736 senesine kadar tahtta kalan II. Tahmasb'ın ardından İran'ın başına Nadir Şah (ö. 1747) geçmiştir.

I. Mahmud'un sultanlığı dönemi olan XVIII. yüzyılın ikinci çeyreğinde Osmanlı-İran ilişkileri genel olarak iki devletin birbirlerinden toprak alma mücadeleleri ile geçmiştir. Bu mücadele bugünkü Doğu Anadolu toprakları ile Azerbaycan, İran Azerbaycan'ı ve Bağdat çevresinde geçmiştir. Bu mücadeleyi İran tarafında Nadir Şah yürütmüştür. Ancak sonuçta iki devletin sınırları 1639 yılında imzalanmış olan Kasr-ı Şirin Anlaşması'nda belirlenen şekliyle kalmıştır. Bu dönemde Nadir Şah, Osmanlı'ya karşı sadece siyasi ve askerî mücadele vermemiş, aynı zamanda dinî-mezhebî meseleler üzerinden uzlaşma girişimlerinde de bulunmuştur. I. Mahmud dönemi Osmanlı uleması ise onun dinî taleplerini kabul etmeye yanaşmamıştır.

Anahtar Kelimeler: I. Mahmud, Osmanlı Devleti, İran, Siyasi İlişkiler, Mezhep Meseleleri.

*Ottoman-Iran Relations During The Period Of Mahmud I (1730-1754)****

Abstract ▶ The 18th century was a very difficult period for the Ottoman State. During this period, the Ottoman state not only dealt with internal problems, but also fought with the Austrian, Russian and Iranian states on the external front. Sultan Mahmud I (d. 1754) ascended the throne as the twenty-fourth Sultan of the Ottoman Empire on October 2nd,

* Bu makale, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalında, Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL danışmanlığında, Alper YILDIRIM tarafından hazırlanan ve Mayıs 2017'de kabul edilen '*I. Mahmud Devri Osmanlı-İran İlişkileri*' isimli Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

** Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL, ESOGU İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü öğretim üyesi (aadiguzal@ogu.edu.tr); Alper YILDIRIM, ESOGU Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü doktora öğrencisi (alper.tae@gmail.com).

*** This article was developed from the Master's thesis '*I. Mahmud Devri Osmanlı-İran İlişkileri*' prepared by Alper YILDIRIM and accepted in May 2017 under the supervision of Assoc. Dr. Adnan ADIGÜZEL, Osmangazi University Institute of Social Sciences, Department of Islamic History.

1730. In the same period Shah Tahmasb II was on the throne of Iran. Tahmasb remained in the throne of Iran until 1736, after which Nadir Shah replaced him (d.1747).

In the second quarter of the 18th century, which covered the reign of Mahmud I, the Ottoman-Iranian relations generally consisted of struggles between two states to gain territory from each other. This struggle was for the territories around the present Eastern Anatolian lands and Azerbaijan, Iran Azerbaijan and Baghdad. The struggle was carried out by Nadir Shah on Iranian side. However, the borders of the two states were at last determined in the Kasr-i Şirin Treaty signed in 1639 and are still valid. During this period, Nadir Shah not only carried out political and military struggles against the Ottoman Empire but also made attempts to reconcile in terms of religious-sectarian affairs. The Ottoman authorized religious men in the period of Mahmud I did not approve of his religious demands.

Keywords: Mahmud I, The Ottoman State, Iran, Political Relations, Secterian Problems

GİRİŞ

Osmanlı Devleti, Karlofça Anlaşması (1699) sonrasında kayıplarını telafi etmek ve benzer şekilde yeni felaketlerle karşı karşıya kalmamak için birtakım girişimlerde bulunmuştur. Ancak bunu yaparken iç ve dış gaileler de hiç eksik olmamıştır. İşte XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin uğraşması gereken dış gailelerden en önemlilerinden biri, İran'ın bir yandan Bağdat ve çevresindeki bölgelere, bir yandan da Azerbaycan bölgesinden hareketle Ağrı ve çevresine saldırıları olmuştur. Bu sebeple I. Mahmud hükümdarlık süresinin neredeyse tamamında bu mücadelelerle uğraşmak zorunda kalmıştır. Bu dönemde iki Müslüman Türk Devleti olan Osmanlı ve İran, kültürel ve siyasi yönden ortak noktaları olsa da mezhep ayrılığı ve nüfuz mücadeleleri dolayısıyla birçok kez karşı karşıya gelmişlerdir. Osmanlı'nın İran'la savaşmak zorunda kalması batıya karşı mücadelesinde daha temkinli hareket etme gereğini doğurmuştur. Diğer yandan bu dönemde İran, Osmanlı'ya karşı Batılı devletler ve Rusya'yla işbirliği yapmaktan geri durmamış, bir anlamda Osmanlı'yı Batılı devletlerle birlikte ortak düşman kabul etmiştir.

Bu makalede, tarihte Osmanlı-İran ilişkilerinin Sultan I. Mahmud döneminde ne gibi değişikliklere uğradığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Buradaki konumuz olan, İran'daki Safevî hâkimiyetinin sona ermesi ve İran'da Afşar Nadir Şah'ın tamamen duruma hakim olması,

Sultan I. Mahmud'un tahta çıkmasından bir süre sonra gerçekleşmiştir. Bu süreçte Nadir Şah, geleneksel İran siyasetini aşarak Osmanlıyla ilişkilerini mezhep farklılıklarının dışına çıkarmaya çalışmıştır. Bunu da bir Şîî olarak Ehl-i Sünnet'e daha yakın durma ve ihtilaf noktalarını en aza indirme gayretiyle yapmaya çalışmıştır.

Bizden önce Osmanlı-İran ilişkilerini farklı yönlerden ele alan çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan biri, Abdurrahman Ateş tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış ve kitap olarak da basılmış olan "*Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*"¹ adlı eserdir. Ateş, Osmanlı-İran ilişkilerini daha çok Nadir Şah ekseninde ele almıştır. Bir diğer çalışma, Saim Arı'nın "*Osmanlı Arşiv Kaynakları Işığında Nadir Şah - I. Mahmut Dönemi Ehl-i Sünnet - Şîî Diyalogu*"² adlı çalışmasıdır. Bu araştırmada dönemin Osmanlı-İran ilişkileri mezhep bağlamında ele alınmıştır. Bu konudaki bir başka çalışma da Ali Djafar Pour tarafından 1977 yılında doktora tezi olarak hazırlanan "*Nadir Şah Döneminde Osmanlı-İran İlişkileri*"³ adlı çalışmadır. Bizim çalışmamızı bu ve benzeri çalışmalardan farklı kılan en önemli özellik, hem siyasi ve hem de dinî ilişkileri, İran ve Osmanlı arşiv kaynaklarına ulaşarak olabildiğince birinci el kaynaklarla ele almaya çalışmamızdır. Diğer çalışmalarda genel anlamda konuyla alakalı İran ve Osmanlı kaynaklarının dengeli bir şekilde kullanım ve olaya nesnel bir şekilde yaklaşım konularında problemler görülmektedir. Bu çalışmada olaylar olabildiğince nesnel bir şekilde incelenerek ortaya konulmaya çalışılacaktır.

¹ Abdurrahman Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, Altınpost Yayınları, Ankara 2002.

² Saim Arı, *Osmanlı Arşiv Kaynakları Işığında Nadir Şah - I. Mahmut Dönemi Ehl-i Sünnet - Şîî Diyalogu*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), Şanlıurfa 2001.

³ Ali Djafar Pour, *Nadir Şah Devri'nde Osmanlı-İran Münasebetleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyeti Tarih Kürsüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1977.

I. XVIII. YÜZYILDA I. MAHMUD ÖNCESİ İRAN-OSMANLI İLİŞKİLERİ

İran tahtında XVIII. yüzyılın başlarında Safevî hanedanından Şah Hüseyin (1694-1723) bulunmaktaydı. Şah Hüseyin, dirayetsiz bir yönetici olduğundan devlet erkani kendisini rahatça yönlendirebilmekteydi. Bu dirayetsiz yönetim ve bundan kaynaklanan keyfî idare, halkı da rahatsız etmekteydi. Bunun sonucu olarak sınırlardaki Türk aşiretleri yönetime karşı ayaklanmaya başlamışlardı. Bunlardan biri de Afganistan Eyaleti'nin isyan eden komutanı ve yöneticisi Mir Üveys'in oğlu olan İran'daki Kılçılar Oymağı'ndan Mahmud Han'dır.⁴

Safevî şahı Hüseyin, İran'ın doğusunda ve batısında meydana gelen isyan hareketlerini bastıramayınca Kandahar'da bulunan Afganistan valisi Mir Veysi (Mir Üveys'in kardeşi) bağımsızlığını ilan etmiştir. Fakat bir süre sonra Mir Veysi yeğeni Mahmud Han tarafından öldürülmüştür.⁵ Sonrasında Mahmud Han, İsfahan'ı zaptederek (1722) Şah Hüseyin'i orada hapsedmiş ve yönetimi ele geçirmiştir.⁶ Böylece İran'ın büyük bir bölümü 6-7 yıllığına da olsa bölgedeki Türk aşiretlerinden Gılzayların eline geçmiştir.⁷ İran-Afgan mücadeleleri esnasında İsfahan muhasara altına alınmasına rağmen orada bulunan Şah Hüseyin'in oğlu Tahmasb, Kazvin'e kaçmayı başarmış⁸ ve 1722 senesi Kasımında Kazvin'de II. Tahmasb adıyla Safevî Şahı ilan edilmiştir.⁹ Tam da bu esnada Ruslar, İran'daki karışıklıklardan istifade ederek Şah Hüseyin'in oğlu Tahmasb'ı başa geçirmek bahanesiyle İran'ın Kuzey bölgelerini işgal etmişlerdir.

⁴ Midhat Sertoğlu, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 2011, C. V, s. 2439.

⁵ Ahmet Rasim, *Osmanlı Tarihi*, Meydan Neşriyat, haz. Hakkı Dursun Yıldız, byy, 1966-67, s. 188.

⁶ Petros di Sarkis Gilanentz, *Osmanlı-İran-Rus İlişkilerine Ait İki Kaynak (I. Petros di Sarkis Gilanentz'in Kronolojisi / II. Nadir Şah Devrine Ait Bir Anonim Kronoloji)*, İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ter. ve Haz. Hrand D. Andreasyan, İstanbul 1974, s. 3-14.

⁷ Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, s. 72.

⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "XVIII. Asırda Osmanlı-İran Münasebetleri", *TÜRKLER*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, C.XII, s. 512.

⁹ Mirza Mehdi Han Esterebadî, *Dürre-i Nadere: Tarih-i Asr-ı Nader Şah*, Naşir-i Çapî: Vezaret-i Ferheng ve Amuşeş-i Âli Neşriyat, Naşir-i Dicitâlî: Merkez-i Tahkikat-ı Rayane-yi Kaimiye İsfahan, s. 215.

Rusların bu hamlesi üzerine Osmanlılar da Ermenistan'a ve İran Gürcistanı'na girmiştir.¹⁰

Bu olaylar yaşanırken Mahmud Han'ın daha önceden hapse attırdığı yeğeni Mir Eşref (Mir Veysi'nin oğlu) kurtulup İsfahan tahtını ele geçirmiş (22 Nisan 1725) ve babasını öldüren Mahmud Han'ı öldürerek intikamını almıştır.¹¹ Bu durumda Safevi şahı II. Tahmasb, paniğe kapılarak Türkmen Afşar reisi Nadir Kulu Han'dan yardım talep etmiştir.¹² II. Tahmasb'ın bu isteğini kabul eden Nadir, "Tahmasb Kulu" ünvanını alarak İran adına mücadeleye başlamıştır.¹³

Diğer yandan, İran'ın komşuları olan Osmanlılar ve Ruslar fırsat buldukça İran topraklarını ele geçirmeye çalışmışlardır. Buna rağmen Şah II. Tahmasb, Afgan tehlikesine karşı Osmanlılardan ve Ruslardan yardım istemek zorunda kalmıştır.¹⁴ Fakat Osmanlı'dan umduğu yardımı göremeyen Şah II. Tahmasb, Ruslarla anlaşarak Derbent ve Bakü'nün işgalini kabul etmek zorunda kalmıştır. Ancak bu durum Osmanlı Devleti ile Rusya arasında anlaşmazlıklara ve sonrasında da iki devlet arasında savaşa sebep olmuştur.¹⁵ Fransız elçisinin araya girmesiyle 23 Haziran 1724'te bir muâhede yapılarak, her iki tarafın aldığı İran toprakları kendilerinde kalmak suretiyle Hazar kıyıları, Dağıstan'ın bir bölümü ile Derbent ve Bakü kalelerinin Ruslara

¹⁰ Ahmet Rasim, *Osmanlı Tarihi*, s. 188.

¹¹ Janoter, *Sefernâme-i Janoter (Asr-ı Nader Şah)*, Farsçaya çev. Doktor Ali Ekbalı, Sazman-ı Entişarat-ı Cavidan, İran-Zemistan 1363, s. 115.

¹² Ali Djafar, Pour, *Nadir Şah Devri'nde Osmanlı-İran Münasebetleri*, s. 65; Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, AKDITYK, Ankara 2006, s. 70; M. Saffet Sarıkaya, "Dini ve Siyasi Bakımdan Osmanlı-İran Münasebetleri", *Türk Kültürü*, S. 363, Yıl: XXXI, Ankara Temmuz-1993, s. 415.

¹³ Gulamhoseyn Mosaheb, "Nader Şah", *Dairet'ül Maarif-i Farsi*, Emirkebir Neşriyat, C. II, Tahran 1381, s. 2975; Alâettin Özer, *Vekâyi Nâme-i Nâder Şah Der-Mezâhib-i Şi'iyye-i Ca'feriyye*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı Tarih Bölümü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1990, s. 2; Bruce Masters, "Nader Shah", *Encyclopedia of The Ottoman Empire*, Facts On File Publisher, Newyork 2009, s. 415.

¹⁴ Sadık Rezazâde Şafak, *Nader Şah*, Behzad Neşriyat, Tahran 1395, s. 153.

¹⁵ Mehmet Alaaddin Yalçınkaya, "XVIII. Yüzyıl: Islahat, Değişim ve Diplomasi Dönemi (1703-1789)", *TÜRKLER*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, C. XII, s. 488; Mustafa Nuri Paşa, *Netayic ül-Vukuat*, TTK Yayınları, Ankara 1980, C. III-IV, s. 36.

bırakılması üzerinde anlaşmaya varılmıştır.¹⁶ Fakat bu muâhede İranlılar tarafından kabul edilmeyince Osmanlı Devleti İran'a savaş açmıştır.¹⁷

Osmanlı Devleti'nin bu dönemde İran'a savaş ilan etmesinin bir diğer sebebi de Tebriz'i alarak ham ipek ticaret gelirlerini kontrol etme arzusuuydu. Sonuçta Osmanlı Devleti, Gılzayların İsfahan'ı ele geçirmesinin ardından¹⁸ açtığı savaşta, Kirmanşah, Gence, Hamedan ve Revan'ı ele geçirmiştir.¹⁹ İran'ın Azerbaycan bölgesinde ise Tebriz'in fethi için görevlendirilen Abdullah Paşa²⁰ 28 Temmuz 1725'te Tebriz, Urumiye ve Erdebil şehirlerini Osmanlı Devleti sınırlarına dahil etmiştir.²¹

İsfahan tahtına geçen Eşref Han, Ekim 1725'te Hamedan, Kirmanşah, Erdelan, Tebriz, Gence, Revan ve Tiflis'in geri verilmesini dönemin Osmanlı Padişahı III. Ahmed'e iletmiştir. III. Ahmed bu durumda Bağdat Valisi Ahmed Paşa'yı İsfahan Seraskeri olarak görevlendirip, Eşref Han'a savaş açmıştır. Mücadelenin sonunda Osmanlılar, Eşref Han'ı bozguna uğratmış ve Eşref Han Osmanlı Devleti'nden barış istemek zorunda kalmıştır. Bunun üzerine 3 Ekim 1727'de imzalanan Hamedan Muâhedenâmesi'ne göre Osmanlı Devleti'nin İran'dan aldığı yerler tamamen Osmanlı'ya kalmış, savaş esnasında Osmanlı kuvvetlerinin terk ettiği topraklar iade edilmiş ve Afganlıların işgal ettiği Sultaniye, Zencan, Tarım ve Ehber Osmanlı Devleti'ne geri verilmiştir.²² Böylece 1723'te başlayan Osmanlı-İran savaşı 1727'de imzalanan Hamedan anlaşmasıyla son bulmuştur.²³ Bu

¹⁶ Derbent bölgesinin Osmanlı Devleti ile Rusya arasında sınır olarak tayin ve tespit edilmesi hakkında bkz. BOA. C. HR. nr. 40 / 1958.

¹⁷ Ahmet Rasim, *Osmanlı Tarihi*, s. 189.

¹⁸ Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, s. 86.

¹⁹ Mustafa Nuri Paşa, *Netayic Ül-Vukuat*, C. III-IV, s.36.

²⁰ Çelebizade Asım Tarihi, (Çevrimiçi 13. 01. 2017) https://archive.org/stream/CelebizadeAsimTarihi-Www.yazoku.net/CelebizadeAsimTarihi_metni#page/no/mode/2up, s. 274.

²¹ *1734-1735 Osmanlı-İran Savaşı Mühimme Defteri*, Çamlıca Yayınları, Haz. Kemal Erkan, İstanbul 2011.s. XXIV.

²² Uzunçarşılı, "XVIII. Asırda Osmanlı-İran Münasebetleri", s. 515, 516.

²³ Ebû Sehl Nu'mân Efendi (ö. 18. yy.), *Tedbirât-ı Pesendîde*, TTK Yayınları, Haz. Ali İbrahim Savaş, Ankara 1990, s. 10.

anlaşmadan kısa zaman sonra Nadir, 1729'da İsfahan'ı almış²⁴ ve Afganları İran topraklarından çıkararak²⁵ II. Tahmasb'ı tekrar tahta oturtmuştur.²⁶ Şah II. Tahmasb, Osmanlı Devleti'nden işgal ettiği bölgeleri terk etmelerini istemiş, Osmanlı Devleti de, istenilen şehirlere yapılan harcamaların karşılanması kaydıyla bu teklifi kabul edebileceğini belirtmiştir. Bu cevabı kabul etmeyen İran, Osmanlı'ya savaş ilan etmiştir.²⁷ Nadir komutasındaki İran ordusu Erdelan ve Kirmanşah'ı ele geçirmiş, Temmuz 1730'da Azerbaycan'ı Osmanlılardan geri almak için harekete geçerek²⁸ 1 Ağustos 1730'da Tebriz'e girmiştir.²⁹ Nadir, Tebriz'i ele geçirdikten sonra kendi soydaşı olan Bisütun Han Afşar'ı Tebriz hâkimi ilan etmiş ve Osmanlılardan kalan ganimetleri ona bağışlamıştır.³⁰

Tüm bunlar gerçekleşirken Sadrazam İbrahim Paşa'nın öldürülmesi ve ülkede iç karışıklıkların çıkması üzerine Osmanlı Devleti, İran'a karşı yürüttüğü savaşı devam ettirememiştir.³¹ Bu olayların hemen akabinde, Patrona Halil İsyanı'yla Sultan III. Ahmed'in Osmanlı tahtından azledildiğini öğrenen³² Nadir, Osmanlı'nın iç karışıklıklarından yararlanarak Nahcivan ve Erivan bölgelerini almak istemiş, ancak Abdâlilerin Afganistan'da karışıklık çıkardıklarını duyunca yönünü Horasan'a çevirmiştir.³³

²⁴ Michael Axworthy, "Nader Shah and Persian Naval Expansion in the Persian Gulf, 1700-1747", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 21, Issue 01, Cambridge Journals January 2011, s. 32.

²⁵ Mustafa Nuri Paşa, *Netayic Ül-Vukuat*, C. III-IV, s.37.

²⁶ M. R. Arunova, K. Z. Eşrefyan, *Dovlet-i Nader Şah-ı Efşar*, Şebgir Neşriyat, Farsçaya çev. Hamid Emin, Tahran bty. , s. 63.

²⁷ Rızâ Şabânî, "Efşâriye ve Zendiye Döneminde (H. 1135-1210/M. 1723-1796) İran-Osmanlı İlişkileri", *Tarihten Günümüze Türk-İran İlişkileri Sempozyumu* (16-17 Aralık 2002 Konya), TTK Yayınları, Ankara 2003, s. 80, 81.

²⁸ Sadık Rezazâde Şafak, *Nader Şah*, s. 154.

²⁹ Minorsky, *İran der Zeman-e Nader Şah*, Telif: Ali Esger Abdullahî, Farsçaya çev. Reşid Yasmi, Donya-yı Kitab Neşriyat, Tahran 1383, s. 25.

³⁰ Mirza Mehdi Han Esterebadî, *Dürre-i Nadere*, s. 298, 299.

³¹ Rızâ Şabânî, *Efşâriye ve Zendiye Döneminde...*, s. 81.

³² Minorsky, *İran der Zeman-e Nader Şah*, s. 26.

³³ Edalet Tahirzade, *Nadir Şah Efşar (Tercüme-yi-hal oçerki)*, Çırağ Neşriyat, Bakü 2005, s. 8.

2. SULTAN I. MAHMUD DÖNEMİ (1730-1754) OSMANLI İRAN İLİŞKİLERİ

Patrona Halil İsyanı (1730) Osmanlı Devleti'ni zor duruma düşürmüş, devleti bu cendereden kurtarmak I. Mahmud'a düşmüştür.³⁴ I. Mahmud, 27 senelik kafes hayatından sonra³⁵ 2 Ekim 1730 tarihinde tahta çıkmıştır.³⁶

2.1. Birinci Dönem Osmanlı-İran İlişkileri (1730-1736)

I. Mahmud, Patrona Halil İsyanı'nı bastırdıktan bir süre sonra İran meselesi ile ilgilenmeye başlamıştır. Bu amaçla, Bağdat Valisi Ahmed Paşa'yı İran seraskerliği görevine getirmiş,³⁷ ardından da Ahmed Paşa'ya ve Revan seraskeri Hekimoğlu Ali Paşa'ya İran üzerine sefer düzenlenmesini emretmiştir.³⁸ Ayrıca Irak ve Azerbaycan taraflarına taaruz etmek için³⁹ acilen asker tedarik edilmesini istemiştir.⁴⁰ Sefere iştirak amacıyla Rumeli'den birçok alaybeyi, Musul Seraskeri Osman Paşa'nın emrine verilerek sefer mahalline gönderilmiş,⁴¹ seferde kullanmak için yük hayvanları temin edilmiştir.⁴²

Şah II. Tahmasb, 1731'de Nahcivan ve Revan'a hücum etmiş,⁴³ I. Mahmud da Revan'ı kurtarmak için kuzey cephesi komutanı olarak

³⁴ Kurtaran, *Sultan Birinci Mahmud ve Dönemi (1730-1754)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2012, s. 51.

³⁵ Kurtaran, *Sultan Birinci Mahmud ve Dönemi*, s. 51.

³⁶ Sertoğlu, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, C. V, s. 2468; Şem'dânî-Zâde Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mür'î't Tevârih-I*, İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları, Haz. M. Münir Aktepe, İstanbul 1976, s. 11.

³⁷ M. Münir Aktepe, "Mahmud I.", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, C. VII, İstanbul bty, s. 160.

³⁸ Kurtaran, *Sultan Birinci Mahmud ve Dönemi*, s. 179.

³⁹ V. Minorsky, "Nâdir", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1964, C. IX, s. 23.

⁴⁰ BOA. C. AS. nr. 94 / 4317.

⁴¹ BOA. C. AS. nr. 750 / 31599.

⁴² BOA. C. AS. nr. 388 / 16011.

⁴³ Firidun Nurullabeyli Esedov, *Nadir Şah Efşar*, İqtisad Üniversitesi Neşriyatı, Bakı 2011, s. 18.

ikinci kez serdar tayin edilen Hekimoğlu Ali Paşa'yı görevlendirmiştir.⁴⁴ Hekimoğlu Ali Paşa'nın Revan üzerine yürümesiyle II. Tahmasb geri çekilmiştir.⁴⁵

Hekimoğlu Ali Paşa, Revan galibiyetinin ardından Rumiye Kalesi'ni (Urmiye) 65 günlük kuşatmadan sonra ele geçirmiş (15 Kasım 1731) ve sonrasında Tebriz üzerine yürümüştür. Tebriz Muhafızı Bisütun Han, şehri savaştan Osmanlılara terketmiştir (4 Aralık 1731). Tebriz'in ele geçirilmesi neticesinde Sultan I. Mahmud'a 'Gazilik' unvanı verilmiştir.⁴⁶ Tebriz ele geçirildikten kısa bir süre sonra Hekimoğlu Ali Paşa, belki de şehri sahiplendiklerini göstermek amacıyla, burada büyük bir cami ve medrese inşa ettirmiştir.⁴⁷

Diğer yandan Osmanlı'nın güney cephesinde Bağdat valisi Ahmed Paşa, Kasr-ı Şirin ve Kirmanşah'ı almış⁴⁸ ve Safevilere ait top arabalarıyla birçok askeri teçizatı ele geçirmiştir.⁴⁹ Ahmed Paşa, Hamedan'a doğru ilerlemiş (30 Temmuz 1731), buraya yakın bir noktadaki Kurican'da meydana gelen savaşta (15 Eylül 1731)⁵⁰ Safevi ordusunu ağır bir yenilgiye uğratmıştır.⁵¹ Bu savaşta Tahmasb'ın ordusundaki süvari birliklerinin neredeyse tamamı yok olmuştur.⁵² Bu olaylardan sonra, I. Mahmud, Bağdat hâkimi Ahmed Paşa'dan, İran ile barış ve dostluk ilişkileri kurmasını istemiştir. Ahmed Paşa, aldığı emir gereğince Şah II. Tahmasb'a elçi göndermiştir. Bu durum Osmanlı'nın İsfahan üzerine saldırdığı takdirde orayı kolayca elde edebileceğini düşünen Safevi şahını memnun etmiştir.⁵³ Ahmed Paşa Anlaşması da

⁴⁴ Kurtaran, "Yeni Kaynakların Işığında Sultan I. Mahmud Dönemi Osmanlı İran İlişkileri (1731-1747)", *History Studies*, Vol. 3/3 2011, s. 184.

⁴⁵ Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, s. 139, 140.

⁴⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Yayınları, C. IV, Ankara 1982, s. 221.

⁴⁷ Vilademir Minorsky, *Tarih-i Tebriz*, Aydın Neşriyat, Farsçaya çev. Abdülali Kareng, Tebriz 1389, s. 62.

⁴⁸ Mehman Süleymanov, *Nadir Şah*, Nigâr Endişe Neşriyat, Tahran 2010, s. 208.

⁴⁹ Kurtaran, "Yeni Kaynakların Işığında..." , s. 185.

⁵⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. IV. s. 220.

⁵¹ Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, s. 141.

⁵² Baron Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1991, C. VII, s. 390.

⁵³ Jonas Hanway, *Zendeği-yi Nader Şah*, Şirket-i İntişarat-ı İlmî ve Ferhengî, Farsçaya Çev. İsmail Dovletşahi, Tahran 1365, s. 83.

(10 Ocak 1732)⁵⁴ denilen bu anlaşmaya göre Revan, Gence, Nahcivan, Tiflis, Şirvan, Şamahı, Dağıstan, Kâht, Karteli Osmanlılarda kalmak üzere Tebriz, Kirmanşah, Hamedan, Luristan ve Erdelan Eyaletleri İran'a bırakılmıştır.⁵⁵ Ayrıca Aras Nehri, Osmanlı Devleti ile İran arasında sınır tayin edilmiştir. Yine iki devletin gerektiğinde birlikte hareket etmesi, Hazar sahillerinin batısından Derbent, Şirvan ve Gilan'dan Rusları çıkarmak için ittifak halinde olunması kabul edilmiştir.⁵⁶

2.1.1. II. Tahmasb'ın Tasfiyesi

Nadir, II. Tahmasb'ın Osmanlı Devleti ile imzaladığı Ahmed Paşa Anlaşma'sını kabul etmemiştir.⁵⁷ Kendisi bu anlaşma yapıldığı sırada Horasan bölgesinde Afganlar ile mücadele etmekteydi. Nadir, II. Tahmasb'ın imzaladığı anlaşma üzerine Azerbaycan topraklarının kaybedildiğini öğrenince hızla Horasan'dan dönmüş ve Azerbaycan topraklarının kaybından dolayı II. Tahmasb'ı suçlamış,⁵⁸ onu şahlığa layık görmediğini ifade ederek, şahlık makamına II. Tahmasb'ın oğlu Abbas'ı önermiştir. Ancak komutanlar, henüz 6 aylık olan bu kişinin⁵⁹ devleti yönetemeyeceğini savunarak bu fikre karşı çıkmışlardır. Bunun üzerine Nadir, bu komutanlara, Abbas buluş çağına erene kadar onun naibliğini üstlenmek kaydıyla devleti onun adına yönetme önerisinde

⁵⁴ Bu anlaşmanın ismi ile ilgili İ. H. Uzunçarşılı 'Ahmed Paşa Muahedesi', Cahangir Hüseyin Efşar ise 'Kirmanşah Sulhü' ibarelerini kullanmışlardır. Biz bu anlaşma için daha muteber olması sebebi ile İ. H. Uzunçarşılı'nın ifadesini kullandık. Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. IV, s. 222; Cahangir Hüseyin Efşar, *Azerbaycan Nadir Efşar Devleti* s. 57.

⁵⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. IV, s. 222.

⁵⁶ Jonas Hanway, *Zendeği-yi Nader Şah*, s. 83.

⁵⁷ Firidun Nurullabeyli Esedov, *Nadir Şah Efşar*, s. 22.

⁵⁸ Cahangir Hüseyin Efşar, *Azerbaycan Nadir Efşar Devleti*, s. 57, 58.

⁵⁹ Tahmasb'ın oğlu Abbas'ın tahta çıkarılacağı vakit kaç aylık olduğu ile ilgili kaynaklarda farklı iddialar mevcuttur. Muhammed Hüseyin Meymendi Nejad'ın eserinde, Abbas'ın tahta çıkarılacağı vakit 6 aylık olduğunu ifade edilirken Cahangir Hüseyin Efşar Abbas'ın 8 aylık olduğunu ifade etmektedir. Dönemin İran kroniklerinden olan Dürre-i Naderî'de ise Abbas'ın o dönemde süt emen bir bebek olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Şem'danî-zâde Tarihi'nde Abbas'ın o dönemde 40 günlük olduğu yazılıdır.

bulunmuş ve kabul ettirmiştir.⁶⁰ Böylece Şah II. Tahmasb azledilmiş⁶¹ ve arkasından 22 Ağustos 1732'de⁶² III. Abbas İran'ın yeni şahı ilan edilmiştir.⁶³

Nadir, II. Tahmasb'ı devre dışı bırakıp, III. Abbas'ın naibliğini üstlenerek tamamen bağımsız hareket etme imkanına kavuşmuştur.⁶⁴ O, III. Abbas'ı tahta geçirdikten sonra Tahmasb ve haremını Meşhed'e yollamıştır.⁶⁵ Nadir, büyük bir merasim hazırlatarak bu olayı kutlamıştır (1732).

2.1.2. Irak'ta Nadir-Osmanlı Mücadelesi

Nadir, ülke içindeki isyanları bastırıp asayişini sağladıktan sonra,⁶⁶ 1732 yaz aylarında Irak-ı Acem'e doğru harekete geçmiştir.⁶⁷ Bağdat'ı kuşatmak amacıyla 10.000 kişilik kuvvetiyle Samarra'daki Dicle'in batısından harekete geçmiş⁶⁸ ve Bağdat'a yaklaşık 80 km. uzaklıkta bulunan bir yerde Osmanlı ordusunu hezimete uğratmıştır.⁶⁹ Bu savaşta Ahmed Paşa esir düşmüş,⁷⁰ yerine eski Vezirâzam Topal Osman Paşa serasker tayin edilmiştir.⁷¹

⁶⁰ Muhammed Hüseyin Meymendi Nejad, *Zendeği-yi Pormacerayî Nader Şah-ı Efşar*, İntişarat-ı Bedrege Cavidan ve Donya-yı Daniş, Tahran 1393, s. 390-392.

⁶¹ Abolhasanebne Muhammed Emin Golestanî, *Mecmu'ul Tevarih*, İntişarat-ı Daneşgâh-ı Tehran, Tahran-Çap-ı Sevvom, s. 374.

⁶² Cahangir Hüseyin Efşar, *Azerbaycan Nadir Efşar Dövleti*, s. 58.

⁶³ Mirza Mehdi Han Esterebadî, *Dürre-i Nadere*, s. 350, 351; Şem'dânî-Zâde, *Mür'it Tevârih-I*, s. 32; Gulamhoseyn Mosaheb, "Nader Şah", *Dairet'ül...*, C.II, s. 2975; II. Tahmasb'ın tahttan uzaklaştırılması ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Petros di Sarkis Gilanentz, *Osmanlı-İran-Rus İlişkilerine Ait...*, s. 87-89.

⁶⁴ Firidun Nurullabeyli Esedov, *Nadir Şah Efşar*, s. 23.

⁶⁵ L. Lockhart, *Nadir Shah*, Luzac and Co. , London 1938, s. 62.

⁶⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. IV. s. 223.

⁶⁷ Mirza Mehdi Han Esterebadî, *Dürre-i Nadere*, s. 350.

⁶⁸ L. Lochart, *Nadir Shah*, s. 66.

⁶⁹ Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, C. VII, s. 406.

⁷⁰ Kurtaran, "Yeni Kaynakların Işığında...", s. 187.

⁷¹ Mirza Mehdi Han Esterebadî, *Dürre-i Nadere*, s. 364; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. IV. s. 224.

Hazırlıklarını tamamlayan Topal Osman Paşa, 80.000 kişilik ordusuyla⁷² Nadir'in üzerine yürümüş, Bağdat yakınlarındaki Docum dolaylarında onunla savaşmıştır.⁷³ 19 Temmuz 1733'te meydana gelen⁷⁴ ve yaklaşık dokuz saat süren savaşta⁷⁵ İran ordusundan 40.000 asker Osmanlı birlikleri tarafından öldürülmüş ve Nadir firar ederek bölgeyi terk etmek zorunda kalmıştır.⁷⁶ Osmanlıların savaşın başında toparlarını devreye sokmaları kısa sürede sonuç almalarında etkili olmuştur.⁷⁷ Savaştan sonraki ilk Cuma Namazı'nda Sultan I. Mahmud'un 'Gazi Şeref' unvanı aldığı duyurulmuştur.⁷⁸ Bu zafer sonrasında Tahmasb Kulu Nadir'in kaçmış olmasına rağmen intikam almak amacıyla geri döneceği düşünülmüştür. Bu düşünceden dolayı önlem olarak Sultan I. Mahmud, aciliyetle Kırım'dan Tebriz bölgesine Tatar askerlerinin sevk edilmesini emretmiştir.⁷⁹ Bunun üzerine Fath Giray, İran kuvvetlerine karşı önlem almak ve orayı istila etmek amacıyla Kırım'dan bölgeye 20.000 asker sevketmiştir.⁸⁰ Büyük bir yenilgi yaşayan Nadir, yeniden toparlanmış⁸¹ ve kısa süre sonra 24 Ekim 1736'da Leylan Ovası'na geçmiştir.⁸² Nadir, Kerkük'te Osmanlıların güçlü olduklarını bildiğinden, önce stratejik olarak Surdaş'ı ele geçirmiştir.⁸³ Nadir Topal Osman'ı hezimete uğratmak için Surdaş'tan Kerkük'e gitmiştir. Yapılan savaşta⁸⁴ Topal Osman Paşa, Nadir'in Geraylıların soyuna

⁷² Osmanlı ordusunun mevcudu 250 bin olarak gösterilmektedir, bkz. Petros di Sarkis Gilanentz, *Osmanlı-İran-Rus İlişkilerine Ait...*, s. 93.

⁷³ *1734-1735 Osmanlı-İran Savaşı Mühimme Defteri*, s. XXVI.

⁷⁴ Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, s. 158.

⁷⁵ Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2009, C. IV, s. 344.

⁷⁶ Şem'dânî-Zâde, *Mür'it Tevârih-I*, s. 34; Muhammed Hüseyin Meymendî Nejad, *Zendeği-yi Pormacerayî...*, s. 440.

⁷⁷ Subhî Mehmed Efendi, *Subhî Tarihi (Sami ve Şakir Tarihleri ile Birlikte) 1730-1744*, Kitabevi Yayınları, Haz. Mesut Aydın, İstanbul 2007, s. 208.

⁷⁸ Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, C. VII, s. 410.

⁷⁹ BOA. C. HR. nr. 169 / 8412.

⁸⁰ L. Lochart, *Nadir Shah*, s. 64.

⁸¹ Mirza Mehdi Han Esterebadî, *Dürre-i Nadere*, s. 374.

⁸² L. Lochart, *Nadir Shah*, s. 73.

⁸³ Minorsky, *İran der Zeman-e Nader Şah*, s. 30.

⁸⁴ Mirza Mehdi Han'ın Dürre-i Naderî'sinde ve Mufassal Osmanlı Tarihi'nde bu olay bir savaş olarak nitelendirilmektedir. Hammer da bu olayı aynı şekilde zikretmiştir. Fakat Hammer'ın Osmanlı Tarihi adlı eserindeki C. VII, 411. ve 422. sayfaların dipnot açıklama kısımlarında bu olayın katiyen bir savaş olmadığını, Topal Osman

mensup Allahyar adlı bir askeri tarafından öldürülmüş⁸⁵ ve Osmanlı ordusu mağlup edilmiş, Kerkük, Şehrizer ve Derne gibi şehirler Nadir'in eline geçmiştir.⁸⁶

2.1.3. Kafkaslarda Mücadele

Nadir, Kerkük muharebesinden bir müddet sonra Sultan I. Mahmud'a barış teklifinde bulunmuştur. Ancak bir sonuç alamayınca⁸⁷ Irak dolaylarını terk ettikten sonra, Şirvan Hanı'nın bölgede bulunmamasını fırsat bilerek, Şamahi Kızılbaşlarının da yardımıyla 24 Ağustos 1734'de Şamahi'yi kolayca ele geçirmiştir.⁸⁸ Nadir, daha sonra Şirvan, Şamahi ve Dağıstan bölgelerini de ele geçirmiş, Gence ve Tiflis'i kuşatmıştır. Revan hakimi Timurtaş Paşa, Nadir'in Gence ve Tiflis kuşatmasını kaldırmak amacıyla Türklerden ve Van Kürtlerinden oluşan 6.000 kişilik bir kuvvet ile bölgeye gitmiştir.⁸⁹ Ancak Nadir, 1734'te Gürcistan-Tiflis bölgesini ele geçirmiş ve sonrasında Azerbaycan topraklarına yönelerek buradaki yaklaşık 1000 kadar Ermeni aileyi zorla Meşhed bölgesine göç ettirmiştir.⁹⁰

Nadir'in Gence'yi kuşattığı esnada I. Mahmud, Kırım Han'ı Kaplan Giray ve askerlerine Dağıstan ve Şirvan bölgelerine yardıma gitmesi için emir vermiştir.⁹¹ Ancak Ruslar yardım için harekete geçen Kırım Hanı'na geçit vermeyince Osmanlılar ile Ruslar arasında gerginlik yaşanmıştır. Bunu fırsat bilen Nadir, hemen harekete geçerek Rusya'dan Bakü ve Derbent'in kendisine iadesini istemiştir. Nadir, eğer istedikleri yerine getirilmezse Rusları Osmanlılar ile ittifak

Paşa'nın Bağdat zaferinden sonra Kerkük'te hasta yatağında baskına uğrayarak öldürüldüğünü iddia edilmiştir.

⁸⁵ Mirza Mehdi Han Esterebadî, *Dürre-i Nadere*, s. 376-390.

⁸⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. IV. s. 226.

⁸⁷ Kurtaran, "Yeni Kaynakların Işığında...", s. 189, 190.

⁸⁸ Mirza Mehdi Han Esterebadî, *Dürre-i Nadere*, s. 402; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. IV. s. 227.

⁸⁹ Muhammed Mehdi b. Muhammed Nasir Esterebadî, *Tarih-i Cihanguşa-yı Naderî*, İntişarat-ı Âlem-i Efruz, Kaşmer 1394, s. 238; Kurtaran, "Yeni Kaynakların Işığında...", s. 190

⁹⁰ Abolhasanebne Muhammed Emin Golestanî, *Mecmu'ul Tevarih*, s. 377.

⁹¹ *Kırım Hanlarına Nâme-i Hümayûn (2 Numaralı Name Defteri)*, T.C Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın Nu: 123, İstanbul 2013, s. 38-42.

kurmakla tehdit etmiştir.⁹² Bunun üzerine Nadir'in şartlarını kabul eden Ruslar, Mart 1735'te yapılan Gence Anlaşmasına göre, önce Bakü'yü, anlaşmadan iki ay sonra da Derbent'i tahliye etmişlerdir.⁹³ Bu anlaşmaya dayanarak Azerbaycan'ın tüm kuzey toprakları Safevîlere bırakılmıştır.⁹⁴ Ayrıca Sulak Kalesi Rusya ve İran Devletleri arasında sınır kabul edilirken,⁹⁵ iki devlet herhangi bir üçüncü devletin tehdidine karşı birlikte hareket etme kararı almışlardır.⁹⁶

Nadir, Gence Anlaşması'ndan sonra, 24 Mayıs 1735'de 12.000 kişilik ordusuyla⁹⁷ Van dolaylarından hareket ederek Kars yakınlarında karargâh kurmuş,⁹⁸ Nevruz bayramından birkaç gün sonra da Kars'ı muhasara altına almıştır.⁹⁹ Bunu haber alan Abdullah Paşa, Van valisi Timur Paşa'yı 30.000 kişilik bir kuvvetle Nadir'in üzerine göndermiştir. Kars'ı düşüremeyeceğini anlayan Nadir, taktik değiştirerek bölgeyi terk etmiştir.¹⁰⁰ Abdullah Paşa onları Arpaçay'a kadar takip etmiş, ancak Nadir'in ani bir baskısıyla askerlerinin önemli kısmını kaybetmiş, kurtulmayı başaranlar da dağılmışlardır.¹⁰¹

Arpaçay muharebesinden sonra Nadir, Gence, Tiflis ve Revan'ı ele geçirmiştir. Nadir, daha sonra da Kars üzerine yürümüştür.¹⁰² Nadir'in Kars'ı ikinci kez kuşatma altına almıştır¹⁰³ ancak yaklaşık iki ay sonra yoğun yağış ve Osmanlı askerlerinin direnişi sebepleriyle ordu

⁹² Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, s. 171.

⁹³ L. Lochart, *Nadir Shah*, s. 86.

⁹⁴ Qezenfer Recebli, *Azerbaycan Tarixi (Oçerkler)*, Elm ve Tehsil Neşriyat, Bakü 2013, s. 191.

⁹⁵ L. Lochart, *Nadir Shah*, s. 86.

⁹⁶ Minorsky, *İran der Zeman-e Nader Şah*, s. 33.

⁹⁷ Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, s. 172.

⁹⁸ Mirza Mehdi Han Esterebadî, *Dürre-i Nadere*, s. 409.

⁹⁹ Edalet Tahirzade, *Nadir Şah Efşar*, s. 15.

¹⁰⁰ Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, s. 172, 173.

¹⁰¹ Mirza Mehdi Han Esterebadî, *Dürre-i Nadere*, s. 413; Ziya Nur Aksun, *Osmanlı Tarihi*, Ötüken Neşriyat, C. II, İstanbul 1994, s. 353. Edalet Tahirzade Osmanlıların Abdullah Paşa ile birlikte 50 bin kayıp verdiğini ifade etmektedir. Konu ile ilgili bkz. Edalet Tahirzade, *Nadir Şah Efşar*, s. 15.

¹⁰² Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, C. VII, s. 439; Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, s. 177.

¹⁰³ Edalet Tahirzade, *Nadir Şah Efşar*, s. 15.

bozulmaya başlamış, Kars Kalesi'ni almaktan vaz geçen Nadir, ikinci kez giriştiği kuşatmayı kaldırmak zorunda kalmıştır.¹⁰⁴

2.2. İkinci Dönem Osmanlı-İran İlişkileri (1736-1743)

2.2.1. Mugan Kurultayı'nda Nadir'in Şah İlan Edilmesi ve Mezhep Siyaseti

Nadir, İran'da huzur ve güvenliği sağlamak iddiasıyla II. Tahmasb ve III. Abbas adına devletin tüm maddi ve manevi imkânlarından yararlanmıştı.¹⁰⁵ Kendisi, Şah III. Abbas'ın nâibi olarak adlandırılrsa da, aslında, ülkenin gerçek hükümdarıydı. İran'ın sınırları onun çabalarıyla yeniden çizilmişti.¹⁰⁶ Bütün bu gelişmelerden sonra Nadir, ülkedeki kâdî, ulema, ordu komutanları, valiler ve nüfuzlu beyleri kurultay için davet etti. Kurultay, 26 Aralık 1735'te Aras Nehri yakınlarındaki Mugan Ovası'nda,¹⁰⁷ İran'ın yeni şahının belirlenmesi için¹⁰⁸ toplanmıştır. Nadir'in kendisi de 23 Ocak 1736 Pazartesi günü Mugan Ovası'na geçmiştir.¹⁰⁹

Nadir kurultaya Catholicos Abraham¹¹⁰ adlı bir şahsı özel olarak davet etmiştir. Buna ilaveten birkaç gün sonra Nadir'in kardeşi İbrahim Han, Tahmasb Han Celayir, Pir Muhammed ve Şah Kulu Han

¹⁰⁴ Sırrı Efendi, *Risâletü't-Târih-i Nâdir Şâh (Makâle-i Vâkı'a-ı Muhâsara-i Kars)*, Kitabevi Yayınları, Haz. Mehmet Yaşar Ertaş, İstanbul 2012, s. XXXI-XL.

¹⁰⁵ Ali Ekber Caferî, "Berresi ve Tahlil Revabet-i Nader Şah-ı Efsar ve Erameni", *Peju-heşname-yi Encümen-i İrani Tarih*, Sal-i Evvel, Şomara-yi-I, Behar 1388, s. 10.

¹⁰⁶ Cahangir Hüseyin Efsar, *Azerbaycan Nadir Efsar Devleti*, s. 64.

¹⁰⁷ Jonas Hanway, *Zendeği-yi Nader Şah*, s. 154; Cahangir Hüseyin Efsar, *Azerbaycan Nadir Efsar Devleti*, s. 65. "Mugan" bölgesi, Meşhed'deki Nadir Şah Müzesi'nde yer alan dönemin haritalarında rahatlıkla görülebilmektedir. Ayrıca kaynaklarda "Mugan" bölgesi ile ilgili farklı ibareler yer almaktadır. Kaynakların bazılarında bölge için "Mugan Sahrası" ya da "Mugan Çölü" ibaresi yer alırken kimi kaynaklarda bölge için "Mugan Ovası" ibaresi yer almaktadır. Birinci el kaynakların büyük çoğunluğu bölge için "Mugan Ovası, (Deşt-i Mugan)" ibaresini kullandığından biz de bu bölge için "Mugan Ovası" ismini kullanmayı tercih ettik.

¹⁰⁸ L. Lochart, *Nadir Shah*, s. 96.

¹⁰⁹ Muhammed Kâzım Mervî (Vezir-i Merv), *Alâm-ı Ara-yı Naderî*, Nakş-ı Cehan Neşriyyat, İsfahan 1364, C. II, s. 447; Nadir'in Mugan'a geliş tarihini L. Lochart 22 Ocak 1736 olarak vermiştir. Konu ile ilgili bkz. L. Lochart, *Nadir Shah*, s. 97.

¹¹⁰ Catholicos Abraham bir Ermenidir ve Mugan Kurultayı için Nadir tarafından Girit Adası'nın Candia (Kandia) Şehri'nin temsilcisi olarak davet edilmiştir. Konu ile ilgili bkz. Ali Ekber Caferî, "Berresi ve Tahlil Revabet-i Nader", s. 10.

Kaçar gibi önemli misafirler de kurultaya katılmışlardır.¹¹¹ Osmanlı Devleti'nden Genç Ali Paşa da Mugan'a gitmiştir.¹¹² Nadir, davetliler için hiçbir harcamadan kaçınılmaması ve onlara ihtiram gösterilmesini emretmiştir.¹¹³

Ramazan ayının 20'sinde (2 Şubat 1736) tüm delegeler Mugan'a ulaşmıştı. Resmî kayıtlara göre Mugan Kurultayı'na 20.000'i davetli olmak üzere,¹¹⁴ toplamda yaklaşık 100.000 kişi katılmıştır.¹¹⁵ Lochart'a göre bu rakam, muhtemelen burada bulunan ordu mensupları ve çalışanların da dahil edilmesiyle oluşan bir rakamdır.¹¹⁶

Nadir, kurultayda bazı muhalif görüşlere rağmen dört gün boyunca adaylığını müzakere ettirmiştir. Müzakerenin sonucunda çoğunluk Nadir'in şah olması yönünde karar vermiştir.¹¹⁷ Nadir ise kurultaya katılanlara, şah olduğu takdirde bazı şartlarının olduğunu söylemiş ve ancak şartlarının kabulü halinde şahlığı kabul edeceğini beyan etmiştir.¹¹⁸ Bu şartlar özetle:

1. Hiç kimse Tahmasb'in soyundan gelenleri tahtın ve tacın varisi ve sahibi olarak görmeyecektir. Safevî Hanedanı'ndan her kim tahtta hak iddia etmeye kalkarsa derhal zindana atılacaktır.¹¹⁹
2. Bu şart, Şia mezhebinden Ehl-i Sünnet bir mezhebe geçiş ile alakalıydı. Nadir, bu konu ile ilgili düşüncelerini şu şekilde açıklamıştır: “*Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (S.A.V)'in vefatından sonra yönetime dört halife gelmişti. Hind, Rum, Türkistan diyarları ve hatta daha önceleri İran diyarları hep bu dört halifeye tâbî*

¹¹¹ L. Lochart, *Nadir Shah*, s. 97.

¹¹² Muhammed Mehdi b. Muhammed Nasir Esterebadî, *Tarih-i Cihanguşa-yı Naderî*, s. 255; Ahmed Kesrevî, *Nader Şah*, (Çevrimiçi 05. 03. 2017), <http://s4.pico-file.com/d/7859333545/ad817450-7e98-4641-988c-44ccceef408fc/%D9%86%D8%A7%D8%AF%D8%B1%D8%B4%D8%87.pdf>, s. 135.

¹¹³ Jonas Hanway, *Zendeği-yi Nader Şah*, s. 155.

¹¹⁴ Edalet Tahirzade, *Nadir Şah Efşar*, s. 17.

¹¹⁵ Muhammed Mehdi b. Muhammed Nasir Esterebadî, *Tarih-i Cihanguşa-yı Naderî*, s. 255.

¹¹⁶ L. Lochart, *Nadir Shah*, s. 97.

¹¹⁷ Cahangir Hüseyin Efşar, *Azerbaycan Nadir Efşar Devleti*, s. 66.

¹¹⁸ M. R. Arunova, K. Z. Eşrefyan, *Dovlet-i Nader Şah-ı Efşar*, s. 131, 132.

¹¹⁹ Mehman Süleymanov, *Nadir Şah*, s. 304.

idiler. Fakat Şah İsmail-i Safevî başa geçer geçmez devletin salâhı adına Ehl-i Sünnet mezhebini devlet içerisinde yasaklayıp yerine Şia'yı devletin mezhebi haline getirmişti. Üstelik Şah İsmail-i Safevî sadece Ehl-i Sünnet mezhepleri yasaklamakla kalmamış, aynı zamanda Hz. Ali dışındaki diğer üç halifeye sebbedilmesi konusunda emirler vermişti. Şah İsmail-i Safevî'nin bu hareketi halk arasında nifak tohumları ekmekten başka bir işe yaramayan, ziyadesiyle kötü ve beyhude bir işti. Safevîler tahttan gitmesine rağmen onların bu kötü adetleri yeryüzünde devam etmiş ve eğer bir an önce önlem alınmazsa böyle gitmeye de devam edecektir. İranlılar bu kötü durumdan ancak Ehl-i Sünnet mezhebine geri dönerek kurtulabilirler. Fakat Şûler Hz. İmam Cafer Sadık'a bir büyük muhabbet besledikleri için onu terk etmek istemeyebilirler. Böyle bir durumda İranlılar İslam'ın temel kaideleri ile ilgili konularda Ehl-i Sünnet'e, diğer konularda ise İmam Cafer Sadık'a uyabilirler. Ne mutlu bize ki Ehl-i Sünnet mezhebi İran topraklarında tekrar özgürce yaşayabilecektir.”¹²⁰

Nadir, Şah İsmail'den bu yana benimsenmiş olan Şii itikadın senelerce Müslümanlar arasında anlaşmazlıklara sebep olduğunu ifade etmiştir. Bu yüzden Şiiğin Şah İsmail döneminden farklı bir şekilde yorumlanarak -yine Şia'ya ait bir mezhep olan- Caferî¹²¹ itikadında kalınmasını İranlılar için daha doğru bulmuştur.¹²² Bu çerçevede Şah İsmail döneminden beri uygulanan Hazreti Ali dışındaki diğer üç halifeye sebbedilmesi uygulamasını yasaklamıştır.¹²³ Nadir ayrıca ezana eklenen 'Eşhedü enne Aliyye veliyullah' ibaresinin ezandan çıkarılması için gerekli mercilere emirler göndermiştir.¹²⁴

¹²⁰ Muhammed Mehdi b. Muhammed Nasir Esterebadî, *Tarih-i Cihanguşa-yı Naderî*, s. 256, 257.

¹²¹ Caferîlik hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, "Caferîyye", *DİA*, TDV Yayınları, C. XII, İstanbul 1993, ss. 4-10.

¹²² Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014, s. 61.

¹²³ Jonas Hanway, *Zendeği-yi Nader Şah*, s. 156.

¹²⁴ Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, s. 62.

Nadir Şah, İran ve Osmanlı'nın iki Müslüman devlet olarak birbiriyle uğraşarak ancak Müslümanlığa zarar verildiğini ifade ederek,¹²⁵ Sultan I. Mahmud'a yazdığı mektubunda artık Ehl-i Sünnet'e daha yakın olduklarını ifade etmiştir. Muhtemelen bu mektubuyla, mezheplerin kurucusu olan İmam Cafer'in Osmanlıların kabul ettiği Ehl-i Sünnet mezhebi olan Hanefiliğin imamı, İmam-ı Azam'ın da hocası olmasına dikkat çekilmiştir. Ehli Sünnet ifadesinin Hz. Peygamberin sünnetine tabi olmak anlamında alındığında, kendilerinin de Caferî olarak Sünnete tabi olduklarını ifade etmeye çalışmıştır. Ayrıca Nadir Şah'ın yazdıklarından, İmam Cafer Sadık'ın İran'da çok sevildiği, onun her sözünün ziyadesiyle itibar gördüğü ve hatta neredeyse bir kanun niteliğinde kabul edildiği anlaşılmaktadır.¹²⁶

Nadir'in, mezhep farklılıklarından dolayı Osmanlı Devleti'ne düşmanlık beslenmemesi, Safevîlerin adet edindiği diğer halifelere sövmenin ve bid'atçılığın terk edilmesi, namazların beş vakit olarak kılınması ve buna özen gösterilmesi ve Hz. Peygamber'in sünnetinin takip edilmesi gibi uygulamalara yönelmesini kendilerini Ehli Sünnete yaklaştırma konusundaki delilleri olarak anlayabiliriz. Böylece Nadir, bir anlamda, tüm bunlara hassasiyet göstermeleriyle Caferilikte kalsalar da Ehl-i Sünnet Mezheplerden bir farklarının olmadığını ve artık mezhep düşmanlığından vaz geçilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Nadir'in, şahlığı kabulü için beyan ettiği üçüncü şartı ise; şah olduğu takdirde kendinden sonra İran tahtına onun oğullarından veya soyundan gelen birisinin oturabilmesidir.¹²⁷ Nadir'in kurultaya sunduğu bu şartlar, kurultayda bulunanlar tarafından kabul edilmiş ve yazılı senet haline getirilmiştir.¹²⁸ Bu senete 'mehzernâme' (iştirak senedi) veya 'vesikanâme' denilmiştir. Cahangir Hüseyin Efşar'ın

¹²⁵ Mehman Süleymanov, *Nadir Şah*, s. 304.

¹²⁶ Muhammed Reza Nesirî, *İsnad ve Mekatubat-ı Tarihi-yi İran, Dürre-yi Efşariyye*, Naşir-i Çapî: Cihad-ı Daneşgâhi (Daneşgâh-i Tehran), Naşir-i Dicalî: Merkez-i Tahkikat-ı Rayane-yi Kaime İsfahan, s. 69.

¹²⁷ Cahangir Hüseyin Efşar, *Azerbaycan Nadir Efşar Devleti*, Nadir Şah'ın 325 ve Efşar Devleti'nin 280 İlliyine Hars Edilir, Bakü 2014, s. 66, 67.

¹²⁸ Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Süi İttifakı*, s. 61.

aktardığına göre kaynaklarda bu senedi Mirza Mehdi Han Esterabadî'nin kaleme aldığı ifade edilmektedir.¹²⁹

Mogan'a katılmış olan nüfûzlu kimseler, ordu komutanları, beyler ve diğer birçok kişi bir an önce kurultayın başlamasını ve ağız birliği etmişcesine Nadir'in şah seçilmesini istiyordu.¹³⁰ Nihayetinde Nadir, 8 Mart 1736 Perşembe günü İran'ın yeni şahı olarak tahta çıkmıştır.¹³¹ Bu dönemden sonra onun adına hutbe okunup sikke basılmıştır.¹³² Yine Safevî Hanedanlığı son bulmuş ve İran'ın yönetimi başka bir Türk boyu olan Afşarların eline geçmiştir.¹³³

Daha önceden değinildiği üzere Nadir, Osmanlı ordularını Kars dolaylarına çekilmeye zorladıktan sonra Azerbaycan bölgesini işgal etmiş, sonrasında ise Genç Ali Paşa vasıtasıyla Osmanlılar ile barış yapma isteğini bildirmiştir.¹³⁴ Fakat yapılacak olan barış için Nadir'in bazı şartları bulunmaktaydı. Bunun üzerine Osmanlı Devleti de kendi şartlarını öne sürmüştür. Yapılan barış görüşmelerinde Osmanlılar IV. Murad zamanında belirlenen Osmanlı-İran sınırlarının aynen geçerli olmasını,¹³⁵ Rusya ile İran arasında evvelce gerçekleştirilmiş olan ittifak anlaşmasının iptalini ve Rusların Dağıstan'dan çekilmesini şart koşturmuştur.¹³⁶ İran ise; kendilerinin Caferî akidesine mensup olduklarından Caferîliğin beşinci hak mezhep olarak tanınmasını ve Kâbe'de Caferîlik için bir rûkn oluşturulmasını istemiştir. Ayrıca İran'ın her sene Beytullah-ı Haram'a hac emiri göndermesine izin verilmesini ve bu sayede İranlı hacıların hac vazifesini rahatça

¹²⁹ Cahangir Hüseyin Efşar, *Azerbaycan Nadir Efşar Devleti*, s. 67.

¹³⁰ Ahmed Kesrevî, *Nader Şah*, s. 44.

¹³¹ Muhammed Mehdi b. Muhammed Nasir Esterabadî, *Tarih-i Cihanguşa-yı Naderî*, s. 260; Mirza Mehdi Han Esterabadî, *Dürre-i Nadere*, s. 751; Muhammed Kâzım Mervî, *Alâm-ı Ara-yı Naderî*, C. II, s. 447, 448; L. Lochart, *Nadir Shah*, s. 102; Nadir'in tahta geçme tarihini Jonas Hanway 15 Mart 1736 olarak vermiştir. Bkz. Jonas Hanway, *Zendeği-yi Nader Şah*, s. 158.

¹³² Mehman Süleymanov, *Nadir Şah*, s. 307.

¹³³ Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, s. 188.

¹³⁴ Sertoğlu, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, C. V, s. 2483.

¹³⁵ Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, s. 189.

¹³⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. IV. s. 231.

yapabilmelerini,¹³⁷ buna ilaveten İstanbul ve İsfahan'da karşılıklı elçiliklerin açılmasını ve iki tarafın esirlerinin karşılıklı olarak serbest bırakılmasını talep etmiştir.¹³⁸

İran'ın isteklerine karşılık Genç Ali Paşa'nın kendisinin bu şartlara onay vermek için yetkisinin olmadığını söylediğinden Nadir Şah, hem şahlığını tanıtmak hem de bu şartların görüşülmesini sağlamak amacıyla Abdülbâki Han-ı Zendege'yi¹³⁹ elçi ve Müderris Molla Ali ile beraber görevlendirmiştir.¹⁴⁰

Osmanlı Devleti'ne ayak basar basmaz iyi bir şekilde ağırlanan elçiye adet olduğu üzere bir mihmandâr tayin edilmiş¹⁴¹ ve Osmanlı Devleti'nde kaldığı süre zarfında tayinat sağlanmıştır.¹⁴² İran elçisi ile birlikte İstanbul'a gelecek olan Genç Ali Paşa'nın konaklayacakları yerlerdeki ihtiyaçlarının bölge ahalisi tarafından karşılanması istenmiştir.¹⁴³

İran elçisi İstanbul'a vardığında, Nadir Şah'ın Osmanlı Sultanı için gönderdiği bir fil ve diğer hediyeler Sultan I. Mahmud'a takdim etmiştir.¹⁴⁴ Sonrasında Osmanlı görevlileri İranlı heyetle, Rusya ile münasebetler ve Kafkasya'nın durumu hakkında görüşmeler yapmışlardır.¹⁴⁵ Daha sonra İran heyeti, Vezir Mehmed Paşa ve Şehülislam es-Seyyid Mustafa Efendi ile Nadir Şah'ın istekleri hakkında görüşmelere başlamışlardır. İran heyetinin Osmanlı Devleti'ne sunduğu istekler değerlendirilmiş ve bunun sonucunda Nadir Şah'ın İran tahtına oturmasından çok memnun olduklarını ve İran'ın Safevîlerden kalma bid'atları bırakıp Ehl-i Sünnet'e yakın bir akide benimsemiş olmalarından dolayı duydukları mutluluğu

¹³⁷ *I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları (3 Numaralı Nâme-i Hümayûn Defteri)*, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayın Nu: 136, İstanbul 2014, s. 31.

¹³⁸ Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, s. 62.

¹³⁹ Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, s. 189.

¹⁴⁰ *I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları (3 Numaralı Nâme-i Hümayûn Defteri)*, s. 27.

¹⁴¹ BOA. C. HR. nr. 175 / 8710.

¹⁴² BOA. C. HR. nr. 144 / 7178.

¹⁴³ BOA. C. HR. nr. 155 / 7715; BOA. C. HR. nr. 173 / 8648.

¹⁴⁴ BOA. C. HR. nr. 184 / 9190.

¹⁴⁵ BOA. HAT. nr. 6 / 204.

belirtmişlerdir. Bu vesile ile iki devlet arasında oluşan dostluğu pekiştirmek açısından Osmanlı Devleti, İranlı hacıların hacca gidiş-gelişi, esirlerin karşılıklı serbest bırakılması ve karşılıklı elçilik bulundurulması ile ilgili şartları kabul etmiştir. Ancak, Caferîliğin beşinci hak mezhep sayılıp Kâbe’de Caferîlik adına yeni bir rükn oluşturma konularıyla alakalı olarak şer’î sakıncalar olduğu ifade edilerek olumsuz görüş bildirilmiş ve bu durum mektuplarla Nadir Şah’a iletilmiştir.¹⁴⁶

Nadir’in mezhep siyaseti ve dinî anlayışı hakkında farklı görüşler dile getirilmiştir. Çünkü Nadir’in İran’a hakim olmasından sonraki en mühim mesele onun mezhep siyaseti olmuştur.¹⁴⁷ Nadir’in mezhep siyaseti hakkında görüş bildirenlerden bazıları onu, ecdadı Türkmen ve Sünnî olduğu için Ehl-i Sünnet destekçisi, bazıları da Kербela, Necef, Meşhed gibi yerleri ziyaret ettiği için Şia itikadına mensup olarak görmüşlerdir. Nadir’in dinî itikadı hakkındaki diğer görüşler ise, onu ya yeni bir dinî anlayışın yaratıcısı olarak ya da dinsiz olarak zikretmekteydiler. Bu son görüşlere göre Nadir, dini kendi siyasî amaçlarına ulaşabilmek için bir araç olarak görerek tüm dinlere aynı mesafede yaklaşmıştır. Bu sebeple Nadir, Osmanlı Devleti ile İran arasındaki siyasî soğukluğu giderebilmek için gerçekçi bir siyaset izlemiştir.¹⁴⁸ Buna göre Nadir Şah’ın dinî siyaseti stratejik bir hamle olarak nitelendirilebilir. Nadir’in Ehl-i Sünnet’e yakınlaşarak sürekli savaş halinde olduğu Osmanlı ile dış politikada barışçıl bir dönem başlatmak istemiş, bu şekilde ülkesini daha emniyetli bir hale getirmeyi hedeflemiştir.

2.2.2. İran ile Muâhede

Sultan I. Mahmud, Nadir Şah’ın barış için öne sürdüğü tekliflerine karşılık görüşlerini beyan ettikten sonra bir de ahidnâme hazırlanmasını emretmiştir. Bu ahidnâmede Nadir Şah’ın İran’ın yeni şahı olarak tanınmasına ilâveten şu maddeler yer almıştır:

¹⁴⁶ I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları (3 Numaralı Nâme-i Hümayûn Defteri), s. 43-51.

¹⁴⁷ Rıza Şabanî, “Siyaset-i Mezhebî Nader Şah-ı Efşar”, *Mecmua-yı Vahid*, Şomara-yı Nohom, Sal-i Heftom, s. 1132.

¹⁴⁸ Murtaza Dehgan Nejad, Lokman Dehgan Neyyari, Reman Sembatyan, “Siyaset-i Mezhebî Nader Şah der Kafkas”, *Tarih-i İslam ve İran*, Feslname-yi İlmî-Pejuheşi Ulûm-ı İnsani Daneşgâh-i El-Zehra, Sal-i Nozdehom, Dovre Cedid, Şomara: 3, Pi-yapi: 79, Payiz 1388, s. 67-71.

- İran hac kervanları Şam yolunu kullanmayıp Lahza ve Necef yolunu tercih edecekler, eğer Şam yolunu kullanırlarsa “emîrû'l-hac” ünvanı taşımayacaklar.
- Osmanlı Devleti İran nezdinde üç yılda bir değişecek olan “emîrû'l-hac” bulunduracak. Ayrıca her iki ülkede karşılıklı elçilikler bulundurulacak ve bunlar emîr-i alem rütbesinde olacaklar.
- Osmanlı Devleti İranlı esirleri serbest bırakacak ve bundan sonra İranlı esir alınıp satılmayacak.¹⁴⁹

Bu anlaşma metnine zeyl olarak konulan dördüncü maddede ise şu ibareler yer almaktaydı:

- a) İki ülkenin sınırları IV. Murad dönemindeki şekliyle geçerliliğini koruyacak.
- b) İran, sahabeler hakkında hakaret ve küfür içerikli kötü sözler söylemeyi terk edecek ve onlar için güzel ifadeler kullanacaktır. Buna mukabil Osmanlı Devleti iki ülke arasında mezhep farkının ortadan kalktığını onaylayacak.
- c) Osmanlı Devleti, Meşhed-i Ali'yi ve Kerbela'yı ziyaret etmek isteyen İranlılara kolaylık sağlayacak.
- d) Her iki devlet İran'a ve Türkiye'ye kaçan kaçakları karşılıklı olarak iade edecek.¹⁵⁰

Sultan I. Mahmud tarafından İran'a gidecek elçi Mustafa Paşa'nın önderliğinde¹⁵¹ Nadir Şah'a gönderilmek üzere altın zincir, gümüş yular, gümüş kemer ve sırma işlemeli hırkalar gibi bir takım hediyeler hazırlanmıştır.¹⁵² İran'a giden heyet 9 Mayıs 1738'de Nâdirabâd'a ulaşmıştır. Osmanlı heyeti öncelikle Nadir Şah'a Sultan I. Mahmud'un mektubunu ve hediyelerini takdim etmiştir. Nadir Şah kendisine gönderilen mektubu okurken evvela mutluluk duymuş fakat mezhebî taleplerinin yerine getirilmeyeceğini anladığında hayal kırıklığına uğramıştır. Buna rağmen Nadir Şah Osmanlı elçilerine saygıda kusur etmemiş ve ilişkileri diplomatik yolla halletmeye çalışmıştır.¹⁵³

¹⁴⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. IV. s. 233.

¹⁵⁰ Arı, *Osmanlı Arşiv Kaynakları Işığında...*, s. 64.

¹⁵¹ BOA. C. HR. nr. 106 / 5284.

¹⁵² BOA. AE. SAMD. I. nr. 260 / 21108.

¹⁵³ Arı, *Osmanlı Arşiv Kaynakları Işığında...*, s. 68.

2.2.3. Nadir Şah'ın Doğu'ya Yönelişi

Nadir Şah düzenli orduya çok önem vermiş ve bunun için Fransa ordusunu örnek alarak bir tophane oluşturmuştur. Bu şekilde ordunun gücünü arttırmış ve askerî faaliyetlerine kaldığı yerden devam edebilmiştir.¹⁵⁴ İran tahtını ele geçirdikten sonra ilk olarak Afganistan dolaylarındaki Gılzayların ve diğer Afgan kabilelerinin isyanlarını bastırmıştır. Hemen akabinde büyük Moğol İmparatorluğu'nun hükümdarı Muhammed Şah'ın Afganistan'daki isyancılara yardım etmesini bahane ederek Hindistan'a sefer düzenlemiştir.¹⁵⁵ Nadir Şah'ın Afganistan ve Hindistan seferleri dört yıl sürmüştür.¹⁵⁶ Hindistan'ı mağlup edip orayı zaptettikten sonra,¹⁵⁷ bu başarısını bildirmek amacıyla Osmanlı Hükümdarı'na mektupla birlikte hediyeler göndermiştir.¹⁵⁸ Bunun üzerine Osmanlı Sultanı I. Mahmud, Nadir Şah'a Sefir Hacı Han-ı Horosanî Sol-Çerhacıbaşı ile birlikte Hindistan seferini tebrik eden ve yollanan hediyeler için teşekkürlerini sunan bir nâme göndermiştir.¹⁵⁹

Nadir Şah Hindistan seferine gittiği zaman büyük oğlu Rıza Kulu Mirza'yı İran naibi olarak görevlendirmişti.¹⁶⁰ 1739'da İsfahan'da, Nadir Şah'ın Hindistan'da ordusunu kaybedip öldüğü söylentisi yayılınca Rıza Kulu Han bu habere inanmış, çok sevinmiş, saltanat ve tahtını korumak düşüncesiyle eski Şah II. Tahmasb'ın tüm ailesini

¹⁵⁴ Manizheh Sadri, "19. Yüzyılın İlk Yarısına Kadar İran'da Askerî Alanda Yenileşme Hareketleri", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Vol. 6, Issue: 8, October 2013, s. 485.

¹⁵⁵ Azerbaycan Milli İlimler Akademiyası Mehemed Füzuli Adına El Yazmalar İnstitutu, *Nadir Şah Efşarın Mektublaşması*, Farsçadan çev. Rauf Şeyxzamanlı, Bakı-Nurlan 2007, s. 4.

¹⁵⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. IV. s. 301.

¹⁵⁷ BOA. HAT. nr. 6 / 184; Melike Sarıkçıoğlu, *Osmanlı-İran Hudut Sorunları (1847-1913)*, TTK Yayınları, Ankara 2013, s. 9.

¹⁵⁸ BOA. HAT. nr. 4 / 134; Nadir Şah'ın Hindistan zaferini Osmanlı Hükümdarına bildirmek için yazdığı mektubun içeriği hakkında bkz. *Nadir Şah Efşarın Mektublaşması*, s. 5-8; Yine Nadir Şah tarafından Osmanlı Hükümdarına bazı hediyeler ve fil getiren Abdülkerim Bey ve maiyeti için düzenlenen tayinat defteri ve yapılan harcamalar hakkında bkz. BOA. C. HR. nr.184 / 9190; BOA. C. HR. nr.174 / 8651; BOA. C. HR. nr. 123 / 6130; BOA. C. ML. nr. 392 / 16038.

¹⁵⁹ *I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları (3 Numaralı Nâme-i Hümayûn Defteri)*, s. 102-106.

¹⁶⁰ Firidun Nurullabeyli Esedov, *Nadir Şah Efşar*, s. 46.

Sebzevar'da tutuklatmış ve daha sonra da öldürtmüştür.¹⁶¹ Sefer dönüşü bu yapılanları öğrenen Nadir Şah çok sinirlenerek oğlunun gözlerini oydurmuş, ancak canını bağışlamıştır.¹⁶²

Nadir Şah Hindistan seferiyle sınırlarını İndus Nehri'ne kadar ulaştırmış¹⁶³ ve Hintlilerin Osmanlı Devleti'yle irtibatlarını kesmeye çalışmıştır.¹⁶⁴ Nadir Şah, sefer dönüşünde Osmanlı Devleti'ne bir elçi yollayarak evvelce yarım kalmış olan ahidnâme meselesini yeniden gündeme getirmiştir.¹⁶⁵

Nadir Şah, Hindistan seferi sonrasında Sünnî Dağıstan Beylerine kendisine tâbi olmalarını isteyen bir ferman göndermiştir. Gönderdiği fermana herhangi bir cevap alamayınca da Şamahi dolaylarına doğru harekete geçmiştir (1741).¹⁶⁶ Ancak bir sene kadar süren bir mücadeleden sonra Dağıstanlılara mağlup olmuştur.¹⁶⁷

2.2.4. İran ile Diplomatik Görüşmeler ve Osmanlı'nın Denge Politikası

Nadir Şah, Şamahi mağlubiyetinden sonra Osmanlı Devleti'yle uzlaşma amacıyla Hacı Han isimli elçisini İstanbul'a göndermiştir.¹⁶⁸ Fakat ilerleyen süreçte Sultan I. Madmud, Nadir Şah'ın Osmanlı Devleti aleyhine Ruslarla ittifak yaptığını öğrenince, Diyarbakır ve Bağdat valilerine İran üzerine hücum etmelerini emretmiştir.¹⁶⁹ Olaylar bu seviyeye gelince Nadir Şah Bağdat valisi Ahmed Paşa'ya adamlarını göndermiş ve Kerkük'ü muhasara altına aldıktan sonra Bağdat'ın kendisine teslim edilmesi için bir sened istemiştir. Ahmed Paşa, senedi vermediği takdirde Nadir Şah'ın Bağdat üzerine

¹⁶¹ Janoter, *Sefernâme-i Janoter*, s. 93.

¹⁶² Mirza Mehdi Han Esterebadî, *Dürre-i Nadere*, s. 759.

¹⁶³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. IV. s. 299.

¹⁶⁴ Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, TTK Yayınları, Ankara 1992, s. 83.

¹⁶⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. IV. s. 300, 301.

¹⁶⁶ Sertoğlu, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, C. V, s. 2521.

¹⁶⁷ BOA. HAT. nr. 5 / 136.

¹⁶⁸ Şem'dânî-Zâde, *Mür'it Tevârih-I*, s. 102.

¹⁶⁹ BOA. HAT. nr.812 / 37244.

saldıracağını bildiğinden, ona istediği senedi vermiş ve durumu bir mektupla derhal Osmanlı sarayına bildirmiştir.¹⁷⁰

Bu arada Sultan I. Mahmud, Nadir Şah'ın tutumuna karşılık kendisinin Safevî hanedanına mensup olduğunu söyleyen bir şehzadeyi Afşar Hanedanı'na karşılık kullanma niyetindeydi.¹⁷¹ Bu kişi evvelce Osmanlı Devleti'ne iltica etmiş olan ve Şah Hüseyin'in oğlu olduğunu iddia eden¹⁷² Safi Mirza lakabıyla anılan Muhammed Ali Refsencanî idi.¹⁷³ Tıpkı Osmanlı Devleti'nin kendisinden yararlanmak istediği gibi Safi Mirza da kendi emellerini gerçekleştirmek amacıyla Osmanlı Devleti'ni kullanmak istemiştir.¹⁷⁴

Safi Mirza, Afganların İran'ı istilasını esnasında Osmanlı Devleti'ne iltica etmiş ve bir müddet Selanik'te kalmış, daha sonra Rodos Adası'na geçmişti.¹⁷⁵ Bu süre zarfında Safi Mirza'nın Osmanlı Devleti'nin bir misafiri olduğu vurgulanarak¹⁷⁶ kimsenin ona hürmette kusur etmemesi Sultan I. Mahmud tarafından emredilmişti.¹⁷⁷ Nihayetinde Sultan I. Mahmud'un isteğiyle İstanbul'a gelen¹⁷⁸ Safi Mirza'ya şahlık ünvanı verilerek hil'at giydirilmiş¹⁷⁹ ve İran hududu yakınlarında bulunan Erzurum bölgesine gönderilmiştir.¹⁸⁰

Nadir Şah, tüm olanlara rağmen kendi siyasetinden ve askeri müdahalelerinden vaz geçmek istememiştir. Bu sebeple top ve humbara mühimmatını hazırlatmış ve Kerkük üzerine harekete geçmiştir.¹⁸¹ 5 Ağustos 1743'de Kerkük'e ulaşan Nadir Şah, 12 Ağustos

¹⁷⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. IV. s. 301, 302.

¹⁷¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. IV. s. 302.

¹⁷² Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, s. 214.

¹⁷³ Ali Djafar Pour, *Nadir Şah Devri'nde...*, s. 131.

¹⁷⁴ Standford Shaw, "Iranian Relations with the Ottoman Empire in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", *The Cambridge History of Iran*, Vol. 7, Cambridge University Press-2008, s. 311.

¹⁷⁵ Ali Djafar Pour, *Nadir Şah Devri'nde...*, s. 132.

¹⁷⁶ BOA. C. HR. nr. 90 / 4469.

¹⁷⁷ BOA. C. HR. nr. 72 / 3591.

¹⁷⁸ Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, s. 214.

¹⁷⁹ BOA. YB. (21). nr. 10 / 39.

¹⁸⁰ BOA. HAT. nr. 814 / 37266.

¹⁸¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. IV. s. 303, 304.

1743'de Kerkük'ü ele geçmiştir.¹⁸² Kerkük'ten sonra da 13 Eylül 1743'te Musul'a ulaşmıştır.¹⁸³ Nadir Şah, Ali Kulu Han'ın öncülüğünde askerlerini Musul üzerine göndermiş¹⁸⁴ ve 26 Eylül 1743'de şehri muhasara ettirmiştir.¹⁸⁵ Buna karşılık I. Mahmud da İran üzerine hareket amacıyla bölgeye şâhî topları göndermiş¹⁸⁶ ve bu topların geçeceği yolların acilen temizlenmesini emretmiştir.¹⁸⁷ 48 gün süren muhasaranın¹⁸⁸ ardından yedi saat süren şiddetli bir çarpışmadan sonra, Nadir Şah geri çekilmeye mecbur kalmış¹⁸⁹ Musul'u alamayarak Kars'a doğru harekete geçmiştir.¹⁹⁰

2.3. Üçüncü Dönem Osmanlı-İran İlişkileri (1743-1747)

2.3.1. Nadir Şah'ın Necef Toplantısı

Nadir Şah, İslam Halifesi Osmanlı Hükümdarına Caferîliği resmî meşrû mezheplerden biri olarak kabul ettiremediğinden Şîî ve Sünnîlerden oluşan ulemayı Necef'te toplamış ve bu alimlere Caferîliği hak mezhep olarak kabul ettirmek istemiştir. Nadir Şah, Caferîlik Mezhebi'ne meşruluk kazandırmak amacıyla Necef Toplantısı'na Ardalan'ın Şafiî Müftüsü hariç yaklaşık yetmiş İranlı Şîî ile Maverâünnehir civarından yedi Buharalı Hanefî ve yedi Afgan Hanefî âlimini davet etmiştir.¹⁹¹

Nadir Şah ve davetli alimlerin Necef Toplantısı'nda varılan sonuç, Caferîliğin beşinci hak mezhep olarak kabul edilmesi yönünde olmuştur.¹⁹² Ayrıca toplantının sonunda yayınlanan bir fermanla Ashab-ı Kiram'a sebbetmenin yasaklandığı ve Rafiziliğin terk edildiği

¹⁸² Muhammed Kâzım Mervî (Vezir-i Merv), *Alâm-ı Ara-yı Naderî*, Nakş-ı Cehan Neşriyyat, İsfahan 1364, C. III, s. 890.

¹⁸³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. IV, s. 304.

¹⁸⁴ Muhammed Kâzım Mervî, *Alâm-ı Ara-yı Naderî*, C. III, s. 908.

¹⁸⁵ Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, C. VIII, s. 48.

¹⁸⁶ BOA. C. HR. nr. 65 / 3220.

¹⁸⁷ BOA. C. AS. nr. 515 / 21529.

¹⁸⁸ Şem'dânî-Zâde, *Mür'î't Tevârih-I*, s. 112.

¹⁸⁹ Sertoğlu, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, C. V, s. 2525.

¹⁹⁰ Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, C. VIII, s. 48.

¹⁹¹ Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şîî İttifakı*, s. 64.

¹⁹² BOA. HAT. nr. 3 / 92.

belirtmiştir. Sünnîliğe aykırı görüşleri ortaya atan ve Müslümanlar arasında ikilik çıkartanın Şah İsmail olduğu vurgulanmıştır.¹⁹³ Hatta Nadir Şah, daha sonra Osmanlı Devleti'ne yolladığı mektubunda Safevîlerden kalma Rafızî görüşleri tamamen terk ettiklerini bildirmiş ve Ehl-i Sünnet mezhebini daha iyi öğrenebilmeleri için Osmanlı Devleti'nin kendilerine Bağdat bölgesinden âlimler göndermesini talep etmiştir.¹⁹⁴

Necef Toplantısı'nda Nadir Şah'ın ve ulemanın ortak kararına göre:

1. İranlılar, diğer dört mezheple münasebette olan Caferîliği kabul ettiğinden Osmanlı Devleti'nin Caferîliği beşinci hak mezhep olarak onaylaması,
2. Hem İran hem Osmanlı esirlerinin karşılıklı olarak serbest bırakılması ve esir alım satımlarının yasaklanması,
3. Her sene İran tarafından bir emîrül-hac tayin edilmesi ve hürmetle Kâbe'yi ziyaret etmesinin kabul edilmesi,¹⁹⁵
4. Kâbe'de Caferîlerin, Şafîilerin rüknünü kullanmaları fakat sonrasında kendi usûllerine göre namaz kılabilmeleri,
5. Hem İran'da hem de Osmanlı Devleti'nde karşılıklı birer konsolosluk bulundurulması istenmiştir.¹⁹⁶

Nadir Şah, bu toplantıda isteklerini ulemaya kabul ettirdikten sonra düşüncelerini yeniden Osmanlı Devleti'ne kabul ettirmek için girişimde bulunmuştur. Bunun için Osmanlı Devleti'ne bir heyet gönderen Nadir Şah, olumsuz bir cevapla karşılaşınca Osmanlı Devleti'ne savaş açmıştır.¹⁹⁷ Bu sebeple Nadir Şah, 1743 yılının kış aylarında Dağıstan dolaylarından hareket etmiş ve yaz mevsiminde Osmanlı Devleti'ne saldırmak için hazırlıklarına başlamıştır.¹⁹⁸

¹⁹³ Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şii İttifakı*, s. 65.

¹⁹⁴ BOA. HAT. nr. 5 / 151.

¹⁹⁵ BOA. HAT. nr. 3 / 92.

¹⁹⁶ Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, s. 220, 221.

¹⁹⁷ Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şii İttifakı*, s. 65.

¹⁹⁸ M. R. Arunova, K. Z. Eşrefyan, *Dovlet-i Nader Şah-ı Efsar*, s. 160.

2.3.2. Nadir Şah ile Son Münasebetler ve Barış Anlaşması

Osmanlı Devleti, Safi Mirza'yı İran Şahı olarak tanıyıp Nadir Şah ile taht mücadelesine girişmesi amacıyla Erzurum'a gönderince,¹⁹⁹ Nadir Şah -Osmanlı Hükümeti'nin adamı olan ve İran tahtında hak iddia eden- Safi Mirza'yı yakalatarak onun bir gözünü çıkarttırmış ve birkaç görevli ile beraber onu Kars Seraskeri Ahmed Paşa'ya göndermiştir.²⁰⁰ Bu durum Nadir Şah'ın yine Osmanlı Devleti'ne karşı harekete geçeceğinin ve yeni bir İran-Osmanlı savaşının baş göstereceğinin işareti sayılmıştır.²⁰¹ Ancak Osmanlı Devleti yine de Safi Mirza'yı İran tahtına oturtma kozunu kullanmaktan vaz geçmemiştir.²⁰²

Nadir Şah, Safi Mirza meselesinden sonra hızla²⁰³ 29 Temmuz 1744'de Revan üzerinden,²⁰⁴ Ermenistan sınırındaki Gugce Tengiz Yaylağı'ndan²⁰⁵ Kars'a doğru harekete geçmiş²⁰⁶ ve sonrasında orayı kuşatmıştır. Ancak bölgedeki ağır kış koşulları ve ordusunun ihtiyaçlarının artması sebebiyle²⁰⁷ 73 gün süren Kars kuşatmasından vaz geçmek zorunda kalmıştır.²⁰⁸ Yine de Osmanlı Hükümeti tarafından Kars Seraskeri Ahmed Paşa'ya, İran'ın yeniden saldırma

¹⁹⁹ Edalet Tahirzade, *Nadir Şah Efşar*, s. 35.

²⁰⁰ Muhammed Mehdi b. Muhammed Nasir Esterebadî, *Tarih-i Cihanguşa-yı Naderî*, s. 380; Muhammed Kâzım Mervî, *Alâm-ı Ara-yı Naderî*, C. III, s. 1042.

²⁰¹ Muhammed Hüseyin Meymendî Nejad, *Zendegi-yi Pormacerayî...*, s. 964.

²⁰² M. R. Arunova, K. Z. Eşrefyan, *Dovlet-i Nader Şah-ı Efşar*, s. 201; Safi Mirza'nın akıbeti ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.

²⁰³ Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, s. 226.

²⁰⁴ Sırrı Efendi, *Risâletü't-Târih-i Nâdir Şâh*, s. 15; Muhammed Hüseyin Meymendî Nejad'ın eserinde Nadir'in Kars üzerine doğru harekete geçtiği tarih '19 Cemaziyelahir 1157 Perşembe' olarak verilmiştir. Bkz. Muhammed Hüseyin Meymendî Nejad, *Zendegi-yi Pormacerayî...*, s. 969.

²⁰⁵ Aynı 'Gugce Tengiz (گوججه تنگيز)', *Tarih-i Cihanguşa-yı Naderî* adlı eserde Ermenistan sınırındaki bir gölün adı olarak belirtilmiştir. Bkz. Muhammed Mehdi b. Muhammed Nasir Esterebadî, *Tarih-i Cihanguşa-yı Naderî*, s. 381.

²⁰⁶ Muhammed Mehdi b. Muhammed Nasir Esterebadî, *Tarih-i Cihanguşa-yı Naderî*, s. 381.

²⁰⁷ Mehman Süleymanov, *Nadir Şah*, s. 437.

²⁰⁸ Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, s. 230, 231.

ihtimaline karşı önlem olarak Çıldır ve Van dolaylarında askerî tedbirlerin alınması emredilmiştir.²⁰⁹

Kars kuşatması kalkmasına rağmen savaş hazırlıklarına devam eden I. Mahmud,²¹⁰ Kırım Hanı Selim Giray Han'a Sivas'ta toplanan orduya katılmak üzere 10.000 Tatar askerinin gönderilmesini emretmiştir.²¹¹ Hatta Süleymanov'un ifadesine göre, Osmanlı Devleti Nadir Şah'ın karşısına çıkmak için o güne kadarki en büyük ordusunu toplamıştır.²¹² Nihayetinde Ağustos 1745'te Murat Tepe Mevkii'nde Osmanlı birlikleri ile İran askerleri arasında savaş başlamış ve Nadir Şah, Osmanlı'yı mağlup etmiştir. Nadir'in bu savaşı kazanması Cahangir Hüseyin Efşar'a göre onun son görkemli zaferi olmuştur. Nadir Şah, savaşı kazanmasına rağmen Osmanlı sınırlarına karşı herhangi bir tecavüze girişmemiştir.²¹³

Nadir Şah'ın bu zaferinden sonra Sultan I. Mahmud, başlarda onun barış teklifini ciddiye almasa da, ilerleyen zamanda onunla barışa karar vermiştir.²¹⁴ Bu sebeple Bağdat Valisi Ahmed Paşa ile Nazif Mustafa Efendi'yi iki devlet arasında barış görüşmeleri için görevlendirmiştir.²¹⁵

Barış için müzakerelere başlanmış ve yapılacak barış anlaşmasının 1639 Kasr-ı Şirin Anlaşması'nın esaslarına göre belirlenmesi kararlaştırılmıştır.²¹⁶ Bunun üzerine, barış ve huzurun temin edilmesi şartıyla:

1. İran hacıları sağ salim bir şekilde hac görevlerini yerine getirebilecek ve onların güvenlikleri sağlanacak,

²⁰⁹ BOA. C. AS. nr. 192 / 8273.

²¹⁰ Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, s. 231.

²¹¹ *Kırım Hanlarına Nâme-i Hümayûn*, s. 91, 92; Gönderilen Tatar askerleri 5'er bin, 5'er bin olmak üzere iki seferde bölgeye ulaştırılmıştır. Konu ile ilgili olarak bkz. Şem'dâni-Zâde, *Mür'it-Tevârih-I*, s. 117.

²¹² Mehman Süleymanov, *Nadir Şah*, s. 438.

²¹³ Cahangir Hüseyin Efşar, *Azerbaycan Nadir Efşar Devleti*, s. 109, 110.

²¹⁴ M. Münir Aktepe, "Nadir Şah'ın Osmanlı Padişahı I. Mahmud'a Gönderdiği Taht-ı Tâvus Hakkında", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, S. 28-29, 1974, s. 114, 115.

²¹⁵ BOA. HAT. nr. 6 / 193.

²¹⁶ Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, s. 85.

2. Her iki devlet üç yılda bir değişmek üzere karşılıklı konsolos bulunduracak,
3. Mevcut esirler karşılıklı olarak serbest bırakılacaktır.²¹⁷

Nadir Şah ile Osmanlı Devleti arasında yapılan anlaşma 4 Eylül 1746'da Nadir Şah tarafından imzalanmıştır. Daha sonra Nazif Efendi anlaşmayı Bağdat Valisi ve Seraskeri Ahmed Paşa'ya tasdik ettirmiş ve Nadir Şah'ın bir mektubu ile beraber İstanbul'a dönmüştür.²¹⁸

Sultan I. Mahmud, İran ile yapılan bu barış anlaşmasından çok memnun kalmıştır. Bunun için Osmanlı Devleti, bazı hediyelerle birlikte imzalı barış metnini Nadir Şah'a göndermek amacıyla²¹⁹ maiyetine birkaç asker vererek Kesriyeli Ahmed Efendi'yi elçi olarak İran'a göndermiştir.²²⁰

3. NADİR ŞAH'IN ÖLDÜRÜLMESİ VE SONRASINDAKİ İLİŞKİLER

Nadir Şah'ın tahta geçişinden bir müddet sonra debdebeli günler yavaş yavaş sona ermiş, İran'ın içine düştüğü sıkıntılı durum halkın ve ordunun memnuniyetsizliğini doğurmuştur. Bu durum Nadir Şah'ın tahtta daha fazla kalamayacağını sinyallerini vermiştir. Bu yüzden de Nadir'e karşı olumsuz tavırlar giderek artmıştı. Nadir Şah'a karşı oluşan muhalefetin neticesinde 18 Haziran 1747 tarihinde Fethabad bölgesinde Nadir Şah'ın yeğeni Ali Kulu Han'ın emri ile Nadir Şah'a suikast düzenlenmiştir. Muhammed Han Kaçar İrevanî, Musa Bey İrlevî-i Efşar Koca Bey Gündüzlü, Tahmasb Muhammed Kulu Han Efşarî, Salih Han ve beraberindekiler, gece yarısı Şah'ın çadırına girerek onu katletmişlerdir.²²¹ Mehman Süleymanov'a göre; Nadir Şah, hükümdarlık hayatı boyunca birçok kez suikaste uğramış ve hepsinden

²¹⁷ I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları (3 Numaralı Nâme-i Hümayûn Defteri), s. 181.

²¹⁸ Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, s. 85.

²¹⁹ Ateş, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, s. 245.

²²⁰ Ebû Sehl Nu'mân Efendi, *Tedbirât-ı Pesendîde*, s. 143; L. Lochart, *Nadir Shah*, s. 256.

²²¹ Muhammed Mehdi b. Muhammed Nasir Esterebadî, *Tarih-i Cihanguşa-yı Naderî*, s. 395. Nadir Şah'ın katledilmesi hususunda ayrıntılı bilgi için bkz. Jonas Hanway, *Zendeği-yi Nader Şah*, s. 313-315.

bir şekilde kurtulmayı başarmıştır. Fakat uğradığı son suikastte diğerlerindeki kadar şanslı olamamıştır.²²²

Nadir Şah'ın öldürülmesi İran'da bir otorite boşluğuna sebep olmuştur. Ali Kulu Han, amcası Nadir'in ölüm haberini alır almaz onun hazinelerine el koydurmuş ve amcasının çocuklarını öldürtmüştür. Artık hükümdarlık yolunda önünde bir engel kalmadığını düşünen Ali Kulu Han, 6 Temmuz 1747 tarihinde Adil Şah unvanıyla kendisini şah ilan etmiştir.²²³

1754'te I. Mahmud'un ölümüne kadar Osmanlı-İran ilişkileri olağan seyrinde devam etmiş, askerî bir çatışma söz konusu olmamıştır. Aslında uzun seneler mezhep çatışmaları ile gündeme gelen Osmanlı-İran ilişkileri İran'da meydana gelen saltanat değişikliği ile beraber yumuşamıştır. Nadir Şah sonrası dönemde iki ülke arasında büyük problemler yaşanmamıştır. III. Ahmed döneminden başlayarak I. Mahmud dönemi boyunca da devam eden Osmanlı-İran mücadelesinde, gerek Bağdat ve gerekse Azerbaycan bölgelerinde defalarca savaş yapılmış, binlerce asker kaybı yaşanmış, şehirler yağmalanmış ve el değiştirmiş, yine binlerce kişi iki tarafça esir olarak alınmış ve en sonunda iki devlet de yaklaşık yüz yıl önceki sınırları resmi sınır olarak kabul ederek barış sağlama yolunu seçmişlerdir. 4 Eylül 1746'da İstanbul'da yapılan anlaşmayla Osmanlı-İran sınırı, 1639'daki Kasr-ı Şirin anlaşmasıyla çizilen sınır olarak kabul edilmiştir. Bu tarihten sonra I. Abdulhamid (1774-1789) döneminde 1775-1779 yıllarında ve II. Mahmud (1809-1839) döneminde 1821-1823'de yeni Osmanlı-İran savaşları olsa da, I. Mahmud döneminde 1746'da yapılan İstanbul Anlaşması'na atıf yapılarak sınırların aynı kalması kabul edilmiştir.

SONUÇ

Osmanlı Devleti ve İran yüzyıllar boyunca birbirleri ile mücadele etmişlerdir. Her iki devletin başında da Türk kökenli idareciler bulunmakla birlikte, her iki gücün de bölgede hakim güç olarak söz sahibi olmak istemesi onları sık sık karşı karşıya getirmiştir. İki devlet arasındaki mücadeleler İran'da Safevilerin hakimiyetine kadar genel

²²² Mehman Süleymanov, *Nadir Şah*, s. 502.

²²³ Ali Djafar Pour, *Nadir Şah Devri'nde...*, s. 168.

olarak toprak mücadelesi şeklinde tezahür etmiş, ancak Safevilerle beraber Osmanlı-İran ilişkileri farklı bir boyut kazanmıştır. Bu dönemde İran mezhep siyasetiyle ön plana çıkmış, Osmanlı Devleti'yle mücadelesini mezhep ayrılığı üzerinden temellendirmiştir. Bu dönemde Safevilerin Kızılbaşlık propogandası yaptırması ve Kızılbaşları Osmanlı'ya karşı kışkırtması, Osmanlı Devleti'nin iç huzurunu tehdit eder hale gelmiştir. Böylece Osmanlı-İran sürtüşmesi sadece siyasi değil, aynı zamanda mezhebî bir karakter kazanmıştır.

Osmanlı Devleti, XVIII. yüzyılın ilk yarısında yoğun bir şekilde İran ile mücadele etmiştir. Bu dönemde başlangıçta Şah II. Tahmasb, Osmanlı Devletiyle sınır mücadelesine girişmiş, ancak İran'daki saltanat değişikliğiyle iki devlet arasındaki mücadele farklı bir boyut kazanmıştır. Bu yeni değişiklikle İran tahtına Afşar Türk'ü Nadir Şah geçmiştir. Nadir Şah'ın İran tahtına geçmesi ile Osmanlı-İran arasındaki yüzyıllardır süre gelen mezhep mücadeleleri de farklı bir boyut kazanmıştır. Nadir Şah, iktidarı devraldığı Safevilerden farklı bir politika izlemiştir. Nadir Şahla birlikte iki devlet arasındaki rekabet ve mücadele, mezhep farklılığının görüşme/diplomasi konusu yapıldığı yeni bir süreç başlamıştır. O, Osmanlı Devleti ile mezhebî farklılıkları öne çıkarmak yerine, mezhep farklılıklarını olabildiğince ortadan kaldırmaya, en azından çatışma sebebi olmaktan çıkarmaya çalışmıştır. Böylece Nadir Şah, Sünnî Osmanlı Devleti ile daha iyi ilişkiler kurmayı hedeflemiştir. O, bu çerçevede Osmanlı Sultanı ve İslam Halifesi olan Sultan I. Mahmud'dan Caferiliğin hak mezhep olarak kabul edilmesini talep etmiştir. Onun bu talebi dış politikasının stratejik bir hamlesi olarak kabul edilebilir. Belki de bu düşünceden dolayı I. Mahmud, Nadir'in bu konudaki ısrarcı taleplerini sürekli geçiştirmiştir.

Nadir Şah'ın gerçek düşüncesi ve planları her ne kadar tam olarak bilinemese de, onun artık mezhep farklılıkları üzerinden bir siyaset geliştirmek istemediği anlaşılmaktadır. Muhtemelen o, etrafını saran Sünnî devletlerle iyi geçinme politikası güderek hayalini kurduğu büyük hükümdar olma hedefi için daha güvenli bir ortam hazırlamaya çalışmıştır. Bu dönemde Osmanlı Devleti de Nadir Şah'ın Ehl-i Sünnet'e karşı yeni ve oldukça ılımlı tutumunu, olumlu karşılamakla birlikte, onun mezhebî taleplerini reddederek ona karşı mesafeli duruşunu devam ettirmiştir.

Genel anlamda, Osmanlı Devleti, Balkanlarda ya da Rusya'yla bir savaş durumunda olduğunda, veya İran herhangi bir şekilde zayıf

duruma düşüğünde Osmanlı-İran savaşı çıkmıştır. XVIII. yüzyılda da bu durum değişmemiştir. Bu anlamda I. Mahmud döneminde 1735-1739 Avusturya ve Rusya ile savaşa tutuşmasını fırsat bilen Nadir'in, daha önce olduğu gibi yeniden Osmanlı topraklarına karşı saldırıya geçtiği görülmektedir. Osmanlı da İran'ın iç karışıklıklarından istifade ederek İran'a saldırıya geçmiştir. Ancak İran-Osmanlı arasında özellikle 1639 sonrasında defalarca yapılan savaşlar, iki ülkeyi yıpratmaktan başka bir sonuç getirmemiştir. Günümüzde de İranla olan doğu sınırı 1639 Kasr-ı Şirin Anlaşması'ndaki kabul edilen sınırdır.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

Azerbaycan Milli İlimler Akademiyası Mehemed Füzuli Adına El Yazmalar Enstitüsü, Nadir Şah Efsarın Mektublaşması, Farsçadan çev. Rauf Şeyxzamanlı, Bakı-Nurlan 2007.

I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları (3 Numaralı Nâme-i Hümayûn Defteri), Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayın Nu: 136, İstanbul 2014.

Kırım Hanlarına Nâme-i Hümayûn (2 Numaralı Name Defteri), T.C Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın Nu: 123, İstanbul 2013.

1734-1735 Osmanlı-İran Savaşı Mühimme Defteri, Çamlıca Yayınları, Haz. Kemal Erkan, İstanbul 2011.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA): BOA. AE. SAMD. I. nr. 260 / 21108.

BOA. AE. SAMD. III. nr. 226 / 21756.

BOA. C. AS. nr. 192 / 8273.

BOA. C. AS. nr. 388 / 16011.

BOA. C. AS. nr. 515 / 21529.

BOA. C. AS. nr. 750 / 31599.

BOA. C. AS. nr. 94 / 4317.

BOA. C. HR. nr. 106 / 5284.

BOA. C. HR. nr. 123 / 6130.

BOA. C. HR. nr. 144 / 7178.

- BOA. C. HR. nr. 155 / 7715.
BOA. C. HR. nr. 169 / 8412.
BOA. C. HR. nr. 173 / 8648.
BOA. C. HR. nr. 175 / 8710.
BOA. C. HR. nr. 184 / 9190.
BOA. C. HR. nr. 40 / 1958.
BOA. C. HR. nr. 65 / 3220.
BOA. C. HR. nr. 72 / 3591.
BOA. C. HR. nr. 90 / 4469.
BOA. C. HR. nr. 184 / 9190.
BOA. C. ML. nr. 392 / 16038.
BOA. HAT. nr. 3 / 92.
BOA. HAT. nr. 4 / 134.
BOA. HAT. nr. 5 / 136.
BOA. HAT. nr. 5 / 151.
BOA. HAT. nr. 6 / 184.
BOA. HAT. nr. 6 / 193.
BOA. HAT. nr. 6 / 204.
BOA. HAT. nr. 812 / 37244.
BOA. HAT. nr. 814 / 37266.
BOA. YB. (21). nr. 10 / 39.
BOA. C. HR. nr. 174 / 8651.

Kitaplar

- Aksun, Ziya Nur, *Osmanlı Tarihi*, Ötüken Neşriyat, C. II, İstanbul 1994.
Arunova, M. R. ; Eşrefyan, K. Z, *Dovlet-i Nader Şah-ı Efşar*, Farsçaya çev. Hamid Emin, Şebgir Neşriyat, Tahran bty.
Ateş, Abdurrahman, *Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1720-1747)*, Altınpost Yayınları, Ankara 2002.
Ebû Sehl Nu'mân Efendi (ö. 18. yy.), *Tedbîrât-ı Pesendîde*, TTK Yayınları, Haz. Ali İbrahim Savaş, Ankara 1990.
Efşar, Cahangir Hüseyin, *Azerbaycan Nadir Efşar Devleti*, Nadir Şah'ın 325 ve Efşar Devleti'nin 280 İliğine Hars Edilir, Bakü 2014.
Esedov, Firidun Nurullabeyli, *Nadir Şah Efşar*, İqtisad Üniversitesi Neşriyatı, Bakı 2011.
Golestanî, Abolhasanebe Muhammed Emin, *Mecmu'ul Tevarih*, İntişarat-ı Daneşgâh-ı Tehran, Tahran-Çap-ı Sevvom.

- Hakyemez, Cemil, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014.
- Hammer Purgstall, Baron Joseph Von, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Üçdal Neşriyat, C. VII, İstanbul 1991.
- Hanway, Jonas (ö. 1786), *Zendegi-yi Nader Şah*, Farsçaya çev. İsmail Dovletşahi, Şirket-i İntişarat-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran 1365.
- Janoter, *Sefernâme-i Janoter (Asr-ı Nader Şah)*, Farsçaya çev. Doktor Ali Ekbalî, Sazman-ı Entişarat-ı Cavidan, İran-Zemistan 1363.
- Jorga, Nicolae, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Yeditepe Yayınları, C. IV, İstanbul 2009.
- Lockhart, L., *Nadir Şah*, Luzac and Co. , London 1938.
- Minorsky, Viladimir, *İran der Zeman-e Nader Şah*, Telif: Ali Esger Abdullahî, Farsçaya çev. Reşid Yasmi, Donya-yı Ketab Neşriyat, Tahran 1383.
- Minorsky, Viladimir, *Tarih-i Tebriz*, Farsçaya çev. Abdülali Kareng, Aydin Neşriyat, Tebriz 1389.
- Mirza Mehdi Han Esterebadî, *Dürre-i Nadere: Tarih-i Asr-ı Nader Şah*, Naşir-i Çapî: Vezaret-i Ferheng ve Amuzeş-i Âlî Neşriyat, Naşir-i Dicalî: Merkez-i Tahkikat-ı Rayane-yi Kaimiye İsfahan.
- Mosaheb, Gulamhoseyn, “Nader Şah”, *Dâiret’ül Maarif-i Farsi*, Emirkebir Neşriyat, C. II, Tahran 1381.
- Muhammed Kâzım Mervî (Vezir-i Merv), *Alâm-ı Ara-yı Naderî*, Nakş-ı Cehan Neşriyyat, C. II-III, İsfahan 1364.
- Muhammed Mehdi b. Muhammed Nasir Esterebadî (ö. 18. yy), *Tarih-i Cihan-guşa-yı Naderî*, İntişarat-ı Âlem-i Efruz, Kaşmer 1394.
- Mustafa Nuri Paşa, *Netayic ÜL-Vukuat*, TTK Yayınları, C. III-IV, Ankara 1980.
- Nejad, Muhammed Hüseyin Meymendî, *Zendegi-yi Pormacerayî Nader Şah-ı Efşar*, İntişarat-ı Bedrege Cavidan ve Donya-yı Daniş, Tahran 1393.
- Nesirî, Muhammed Reza, *İsnad ve Mekatubat-ı Tarihi-yi İran, Dürre-yi Efşariyye*, Naşir-i Çapî: Cihad-ı Daneşgâhi (Daneşgâh-i Tehran), Naşir-i Dicalî: Merkez-i Tahkikat-ı Rayane-yi Kaime İsfahan.
- Petros di Sarkis Gilanentz, *Osmanlı-İran-Rus İlişkilerine Ait İki Kaynak (I. Petros di Sarkis Gilanentz’in Kronolojisi / II. Nadir Şah Devrine Ait Bir Anonim Kronoloji)*, İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ter. ve Haz. Hrand D. Andreasyan, İstanbul 1974.
- Rasim, Ahmet, *Osmanlı Tarihi*, Meydan Neşriyat, haz. Hakkı Dursun Yıldız, BYY, 1966-67.
- Recebli, Qezenfer, *Azerbaycan Tarixi (Oçerkler)*, Elm ve Tehsil Neşriyat, Bakü 2013.
- Saray, Mehmet, *Türk-İran İlişkileri*, AKDITYK, Ankara 2006.
- Sarıçoğlu, Melike, *Osmanlı-İran Hudut Sorunları (1847-1913)*, TTK Yayınları, Ankara 2013.

- Sertoğlu, Midhat, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, TTK Yayınları, C. V, Ankara 2011.
- Sırrı Efendi, *Risâletü't-Târîh-i Nâdir Şâh (Makâle-i Vâkı'a-ı Muhâsara-i Kars)*, Kitabevi Yayınları, Haz. Mehmet Yaşar Ertaş, İstanbul 2012.
- Subhî Mehmed Efendi, *Subhî Tarihi (Sami ve Şakir Tarihleri ile Birlikte) 1730-1744*, Kitabevi Yayınları, Haz. Mesut Aydın, İstanbul 2007.
- Süleymanov, Mehman, *Nadir Şah*, Nigâr Endişe Neşriyat, Tahran 2010.
- Şafak, Sadık Rezaâde, *Nader Şah*, Behzad Neşriyat, Tahran 1395.
- Şem'dânî-Zâde Fındıklı Süleyman Efendi, *Mür'î't Tevârih-I*, İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları, Haz. M. Münir Aktepe, İstanbul 1976.
- Tahirzade, Edalet, *Nadir Şah Efşar (Tercüme-yi-hal oçerki)*, Çırağ Neşriyat, Bakü 2005.
- Unat, Faik Reşit, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, TTK Yayınları, Ankara 1992.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Yayınları, C. IV, Ankara 1982.

Makale, Sempozyum Bildirileri ve Ansiklopedi Maddeleri

- Aktepe, M. Münir, "Mahmud I.", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, C. VII, İstanbul bty, ss. 158-165.
- Aktepe, M. Münir, "Nadir Şah'ın Osmanlı Padişahı I. Mahmud'a Gönderdiği Taht-ı Tâvus Hakkında", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, S. 28-29, 1974, ss. 113-122.
- Axworthy, Michael, "Nader Shah and Persian Naval Expansion in the Persian Gulf, 1700-1747", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 21, Issue 01, Cambridge Journals January 2011, ss. 31-39.
- Caferî, Ali Ekber, "Berresi ve Tahlil Revabet-i Nader Şah-ı Efşar ve Erameni", *Pejuheşname-yi Encümen-i İrani Tarih*, Sal-i Evvel, Şomara-yi-I, Behar 1388, ss. 1-27.
- Halegî, Mihirdad, "Mohrname Safevî", *Peyam-ı Beharistan*, d. 2, S. 5, Ş. 19, Behar-1392, ss. 400-420.
- Karaman, Hayreddin, "Caferîyye", *DİA*, TDV Yayınları, C. XII, İstanbul 1993, ss. 4-10.
- Kurtaran, Uğur, "Yeni Kaynakların Işığında Sultan I. Mahmud Dönemi Osmanlı İnan İlişkileri (1731-1747)", *History Studies*, Vol. 3/3 2011, ss. 177-213.
- Masters, Bruce, "Nader Shah", *Encyclopedia of The Ottoman Empire*, Facts On File Publisher, Newyork 2009, ss. 415-416.
- Minorsky, Viladimir, "Nâdir", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, C. IX, İstanbul 1964, ss. 21-31.
- Nejad, Murtaza Dehgan; Neyyari, Lokman Dehgan; Sembatyan, Reman, "Si-yaset-i Mezhebî Nader Şah der Kafkas", *Tarih-i İslam ve İnan*,

I. MAHMUD DÖNEMİ (1730-1754) OSMANLI-İRAN İLİŞKİLERİ

- Feslname-yi İlmî-Pejuheşi Ulûm-ı İnsanî Daneşgâh-i El-Zehra, Sal-i Nozdehom, Dovre Cedid, Şomara: 3, Piyapi: 79, Payız 1388, ss. 67-94.
- Sadri, Manizheh, "19. Yüzyılın İlk Yarısına Kadar İran'da Askerî Alanda Yenileşme Hareketleri", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Vol. 6, Issue: 8, October 2013, ss. 483-497.
- Sarıkaya, M. Saffet, "Dini ve Siyasi Bakımdan Osmanlı-İran Münasebetleri", *Türk Kültürü*, S. 363, Yıl: XXXI, Ankara Temmuz-1993, ss. 406-422.
- Shaw, Standford, "Iranian Relations with the Ottoman Empire in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", *The Cambridge History of Iran*, Vol. 7, Cambridge University Press-2008, ss. 297-313.
- Şabânî, Rızâ, "Efsâriye ve Zendiye Döneminde (H. 1135-1210/M. 1723-1796) İran-Osmanlı İlişkileri", *Tarihten Günümüze Türk-İran İlişkileri Sempozyumu (16-17 Aralık 2002 Konya)*, TTK Yayınları, Ankara 2003.
- Şabanî, Rıza, "Siyaset-i Mezhebî Nader Şah-ı Efşar", *Mecmua-yı Vahid*, Şomara-yı Nohom, Sal-i Heftom, ss. 1132-1156.
- Şakul, Kahraman, "Mahmud I" *Encyclopedia of The Ottoman Empire*, Gâbor Agoston and Bruce Masters, Facts On File Publisher, Newyork 2009, ss. 344-345
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, "XVIII. Asırda Osmanlı-İran Münasebetleri", *TÜRKLER*, Yeni Türkiye Yayınları, C. XII, Ankara 2002, ss. 512-524.
- Yalçınkaya, Mehmet Alaaddin, "XVIII. Yüzyıl: Islahat, Değişim ve Diplomasi Dönemi (1703-1789)", *TÜRKLER*, Yeni Türkiye Yayınları, C. XII, Ankara 2002, ss. 479-511.

Tezler

- Arı, Saim, *Osmanlı Arşiv Kaynakları Işığında Nadir Şah - I. Mahmut Dönemi Ehl-i Sünnet - Şii Diyalogu*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa 2001.
- Kurtaran, Uğur, *Sultan Birinci Mahmud ve Dönemi (1730-1754)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2012.
- Özer, Alâettin, *Vekâyi Nâme-i Nâder Şah Der-Mezâhib-i Şî'iyye-i Ca'feriyye*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı Tarih Bölümü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1990.
- Pour, Ali Djafar, *Nadir Şah Devri'nde Osmanlı-İran Münasebetleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyeti Tarih Kürsüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1977.

İnternet Kaynakları

Çelebizade Asım Tarihi, (Çevrimiçi 13. 01. 2017), https://arc-hive.org/stream/CelebizadeAsimTarihi-Www.yazoku.net/Celebizade-AsimTarihi_metni#page/no/mode/2up

Kesrevî, Ahmed, *Nader Şah*, (Çevrimiçi 05. 03. 2017), <http://s4.pico-file.com/d/7859333545/ad817450-7e98-4641-988c-44cceef408fc/%D9%86%D8%A7%D8%AF%D8%B1%D8%B4%D8%A7%D9%87.pdf>

Abdürrahim Karahisârî'nin Hakikat Arayışı*

Kamil SARITAŞ**

Abdürrahim Karahisârî'nin Hakikat Arayışı

Özet ▶ Abdürrahim Karahisârî 15. yüzyıl önemli mutasavvıflarındandır. *Vahdetname*, *Münyetü'l-Ebrar ve Gunyetü'l-Ahyar*, *Tercüme-i Kaside-i Bürde*, *Risale fî Eşrâti's-Sa'a*, *Tercüme-i Kur'an-ı Kerim* adlı eserleri, çeşitli şiirleri ve bir kitap bölümü mevcuttur. Eserlerinde tasavvufa dair kendine özgü düşünceler ortaya koymuştur. Bu çalışmada tasavvuf felsefesine dair hakikat arayışı içerisinde varlık, bilgi ve ahlak ile ilgili düşüncelerine değinilecektir.

Hocası ve Şeyhi Akşemseddin başta olmak üzere Fârâbî, Âmirî, İbn Sina, Hallac-ı Mansur, Mevlana, İbn Arabî ve Yunus Emre'nin düşüncelerinden faydalanmıştır. Eklektik olsa da kendine özgü düşünceler ileri sürmüştür. Bu, onun zamanını ve mekânını dikkate alarak kendine özgü bir tasavvufî anlayış ortaya koyduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Abdürrahim Karahisârî, tasavvuf, varlık, bilgi, ahlak.

Abstract ▶ Abdurrahim Karahisârî is one of the most important sufis of the 15th century. There are works of *Vahdetname*, *Munyetu'l-Ebrar* and *Gunyetu'l-Ahyar*, *Tercume-i Kaside-i Burde*, *Risale fî Eşrâti's-Sa'a*, *Tercume-i Kur'an-i Kerim*, various poems and a book section. In his works he revealed his unique thoughts about sufizm. He put forward his own considerations in the mentioned issues. In this study, ontology, epistemology and ethics about the sufizm will be mentioned. He benefited from his teacher and sheikh Akşemseddin, Farabi, Amiri, İbn Sina, Hallac-ı Mansur, Mevlana, Ibn Arabi and Yunus Emre. Though eclectic, he has put forward his own considerations. He has put his own unique mystical understanding in consideration of his time and palace.

* Bu çalışmada “*Mısırî Sultan Abdürrahim Karahisârî’de Tasavvuf Felsefesi*” adlı eserden faydalanılmıştır. Ancak konunun varlık, bilgi ve değer felsefesi üzerinden, varlık felsefesinin ise vahdet ve kesret açısından incelenmesi tasavvuf felsefesi alanında yeni bir bakış açısı denemesidir. Ayrıca zikredilen konularda ulaşılan yeni kaynak ve verilerden de yararlanılarak hakikat arayışı ortaya konmuştur.

** Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Öğretim Üyesi, e-mail: saritaskamil@hotmail.com

Key Words: Abdurrahim Karahisârî, sufizm, ontology, epistemology, ethics.

Giriş

İslami ilimlerde düşünce alanı denilince genel olarak felsefe, kelam ve tasavvuf ilimleri kastedilir. 12. yüzyıldan itibaren kelam ve tasavvuf Gazâlî'nin açtığı yolda ilerleyerek felsefî bir içerik kazanmıştır. Gazâlî'nin başlattığı kelam-felsefe/felsefe-kelam sentezini Fahreddin Râzî, yine Gazâlî'nin ortaya koyduğu tasavvuf-felsefe sentezini filozof Sühreverdî ve mutasavvıf İbn Arabî devam ettirmiş ve geliştirmiştir. Böylece kelam-felsefe ve tasavvuf-felsefe sentezinin ortaya çıktığı 12 ve 13. yüzyıldan itibaren ister kelam ister tasavvuf isterse hikmet adı altında yazılsın, önemli eserler; şekil, üslup ve muhteva bakımından büyük benzerlikler taşımıştır. Bu bağlamda 15. yüzyıl sûfisi Abdurrahim Karahisârî'de de felsefe-kelam-tasavvuf sentezi karşılığını bulmuştur. Bununla birlikte hadis, tefsir, fıkıh ve Arapça alanındaki görüşleri dik-kate alındığında 13, 14 ve 15. yüzyıllardaki genel görünüm olan ansiklopedist/âlim-i küll ve sentezci ilmî tarzı devam ettirdiği söylenebilir.

Karahisârî, varlık, bilgi ve ahlak düşünceleri çerçevesinde hakikat yolculuğu yapar. Edinmiş olduğu bilgileri içselleştirmeye, nitelikli hale getirmeye, tevhid eksenli zihnî bir yapı inşa etmeye, bilginin davranışa dönüşmesinin zorunluluğunu belirtmeye çalışır. Kişinin özünü ortaya çıkarmasına ve kendisini gerçekleştirmesine odaklanır. Tasavvuf felsefesi bağlamında Hak ve hakikatin peşinde bir anlam arayışına ve irfanî yolculuğa çıkar.

Hakikat arayışı ve yolculuğuna dair düşüncelerini tasavvuf felsefesi alanında ortaya koymayı dener. Tasavvuf felsefesi nefis tezkiyesi ve ruh temizliğini öngören bir disiplindir. İslam'ın manevi yönünün ve iç derinliğinin kalbî akıl (fuâd, lübb) ile hayata geçirilmesini ön planda tutar. Aklın verileri ile dinin verilerini bir arada düşünerek Yaratıcı'ı, var oluşu ve hayatı anlama, kavrama, sorgulama ve içselleştirme faaliyetinde bulunur.

Varlık anlayışı var olanı anlama arayışıdır. Var olan ise var olmak itibarıyla değerlidir. Ancak insan özelinde söylenecek olursa, sadece var olmak tek başına yeter değer değildir. Var olmanın yanında ikinci yetkinlik denilen zihinsel ve ahlaki donanımın da kazanılması gerekir. Varlık/insan, varlığını ortaya koyma, kendini bilme ve anlamlandırma,

özüne uygun davranışsal boyutu keşfetme arayışı içerisinde sonsuz mutluluğu yakalayabilmek adına hakikat yolculuğu yapar. Bu çalışmada Karahisârî'nin hakikat arayışı bağlamında varlık, bilgi ve ahlak anlayışları üzerinde durulacaktır.

1. VARLIK ANLAYIŞI

İslam düşünürleri anlam dünyasını varlık düşüncesini kavramakla oluşturmaya çalışmışlardır. Felsefe varlığa eleştirel bir tavırla yaklaşarak, onun var olup olmadığını, varsa ne şekilde var olduğunu inceleyerek varlığı bilmeye çalışır. Varlık, var olan her şeyin ortak adıdır. Varlığı şu ya da bu varlık olarak değil, bir bütün olarak var olması bakımından ele alır. Buna göre varlık, insan bilincinin dışında ondan bağımsız olabileceği gibi, zihne bağımlı da olabilir. Varlık dediğimiz şey maddesel bir şey olabileceği gibi ideal dünyaya ait bir kavram da olabilir. Felsefede varlık; somut-soyut, değişen-değişmeyen, değerli-değersiz veya aşağı, orta ve yukarı gibi ontolojik, epistemolojik ve etik bağlamda değerlendirilir.¹ Dolayısıyla varlık denilince hem olgular hem de düşünsel açıdan varlık incelenir.

İnsan, hayatı ve kendisini anlamlandırırken varlığın özünü, kaynağını ve farklı açılımlarını düşünme yoluyla akletmeyi dener. Varlık felsefesi varlıkla ilgili, nesnenin ne ile var olduğu, nasıl var olduğu, neden ve niçin var olduğu sorularını sorarak varlığın ilkelerini belirlemeye çalışır.²

İslam filozoflarından Farabi, Amiri ve İbn Sina'ya göre varlık açık seçik insan zihninde beliren şeydir. Varlığın cinsi ve türü olmadığı için tanımlanamaz. Ancak zorunlu, mümkün ve mümteni olmak üzere üç kısma ayrılır.³ Zorunlu varlık Allah, mümkün varlık Allah dışındaki

¹ İbn Sina, "Arş Risalesi," Çev. Enver Uysal, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi S. 9 c. 9 2000 s. 641.; Kasım Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, İFAV Yay., İstanbul 1992 s. 83-85.

² Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âde*, Thk. Cafer Alu Yasin, Beyrut 1983 s. 52.

³ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2007 c.8 s.92.; Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997 s. 317-19.

varlıklardır. Mümteni varlık ise zorunlu olarak varlık bulmamış şey demektir. Karahisârî, filozofların bakış açısından büyük oranda faydalansa da, öncelikli olarak mutasavvıf olması hasebiyle, varlık konusu onun bakış açısından vahdet ve kesret başlığında, vahdet konusu ise Allah'ı bilme noktasından ortaya konsa daha iyi olabilir.

1.1. Vahdet: Allah Anlayışı

Allah, olumlu ve olumsuz (tenzîhî)⁴ dil kullanılarak, aşkın ve içkin niteliklerle birlikte ortaya konulur.⁵ Allah, sevginin kaynağı, İlk Seven ve güzel olan her şey tarafından sevilen Sevgili'dir.⁶ Karahisârî, Allah'ı, aşk, ma'sûk, habîb ve mahbûb olarak isimlendirmiştir. Ancak "âşık" kelimesiyle nitelendirmemiştir. Bu konuda Sühreverdî'den etkilenmiş olabilir. Zira Sühreverdî'ye göre aşk sevgide haddi aşmak anlamına gelir. İsim ve sıfatları açısından haddi aşan bir kelimeyle Allah'ı nitelemek doğru değildir. Ancak Sühreverdî, Allah'ı ma'sûk olarak da nitelendirmezken,⁷ Karahisârî Allah'ı ma'sûk olarak isimlendirmiştir. Ayette geçen "eşeddu hubb"⁸ ifadesi göz önüne alındığında, Karahisârî'nin Allah'ı ma'sûk olarak isimlendirmesi makul gözükmektedir.

Allah'ın başlangıcı, sonu, benzeri ve dengi yoktur. Zahir olmasına rağmen cisim gibi duyularla bilinemez. Zira Allah zahir (açık) olduğu gibi, batın (gizli)dır da. Böyle olması hasebiyle akıl, anlayış ve fikirle de kavranamaz.⁹ Tezkiye ve nurlanma sonucu perdeler kalksa bile, yine de Allah'ı Allah olarak bilmek mümkün değildir.

Karahisârî'nin Allah'ın mutlak anlamda bilinemeyeceğine dair düşüncesi Sadreddin Konevî'nin "Kim Allah'ı tek olarak bildiyse, bilememiştir; Kim Allah'ı Allah olarak bildiyse, bilememiştir; Kim Allah'ı deliller ile bildiyse, bilememiştir; Kim Allah'ı belirli bir tanımla bildiyse,

⁴ Abdürrahim Karahisârî, *Vahdetname*, Süleymâniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, No; 281. v. 20b.

⁵ Karahisârî, age., v. 21b.

⁶ Abdürrahim Karahisârî, *Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahyâr*, Ankara Millet Genel Ktp., Reşit Efendi Bölümü, No:485. v. 41a.

⁷ Adem Çatak, *Şihabeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, GÜ Yay., Ankara 2012 s. 256-257.

⁸ Bakara, 2/165.

⁹ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 21b.

bilememiştir. Çünkü Allah'ı ancak Allah'ın kendisi bilebilir.”¹⁰ tespitine benzemektedir. Bu husus, zaman ve mekan ötesi olup hem içkin hem de aşkın olan Varlık'ın, zaman ve mekan algısı içerisinde düşünen varlık tarafından mutlak anlamda anlaşılamayacağını ve kavranamayacağını göstermektedir.

Sınırlı bilgi kaynaklarından duyu, akıl ve hatta keşf ile Allah'ı bilmek mümkün olmadığına göre, Allah'ın kendisinin verdiği bilgiler çerçevesinde fikir yürütülecek demektir.¹¹ Zira bunun dışındaki yollar sınırlıdır. Sınırlılık içerisindeki kaynaklardan edinilen malumat bir de bilgisizlik yoluyla edinildiği zaman,¹² doğru bir tevhid anlayışına ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Bu düşünce bağlamında sonsuz ve sınırsız Varlık'ın sınırlı varlık ve sınırlı bilgi kaynakları ile bilinmesine tevhid-i izâfî denmektedir.

Tevhid-i izafî ile Allah, mutlak anlamda bilinemese de yine de O'nun verdiği (vahyi) bilgiler, varlıkla ilgili edinilen duyusal ve aklî bilgiler, insanın merakı çerçevesinde Allah'ın bilinmesi kastedilir. Allah, kendisini vahid ve ahad kelimesi ile nitelemektedir. Vâhid ve ahad arasında önemli fark vardır. Allah'a vâhid demenin birçok anlamı olabilir. Vâhidin kabul gören manası, Allah'ın ortaktan münezzehe olmasıdır. Vâhid kendisine benzeyen bir adedi kabul ederken, ahad yani ahadiyyet ise zâtından zâtına li zâtihîdir, O'ndan başka değildir. Bu mana vahdet-i adediyyeyi kabul etmez. Fakat Hak, benzeyenden münezzehe olduğundan, vâhid diyen de aslında aded-i vâhidiyi kastetmez.¹³ Buna göre Karahisârî açısından teoride ahad aşkınlığı, vahid ise varlıkların kendisinden ortaya çıkmasını yani içkinliği barındırır. Pratikte ise ahad ile vahid arasında fark yoktur.

İbn Sina'ya göre İhlas suresinde “Allah'tan sonra gelen ahad nazm-ı kerimi, vahdette mübalağadır. Vahdetin en son haddini gösterir. Vahdette tam mübalağanın yani her cihetten vahdetin tahakkuk edebilmesi için başka değil, ancak vahidiyetin kendisinden daha ekmelini tasavvur mümkün olmayacak derecede ekmel ve kuvvetli olması lazımdır. İşte

¹⁰ Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-Er Yay., Konya 1999 s. 2.

¹¹ Karahisârî, *Münye*, v. 28b.

¹² Karahisârî, age., v. 113b.

¹³ Karahisârî, age., v. 106b-107a.

bunu ifade eden ancak ahad kelimesidir. Vahid de ahad gibi bir manasınadır. Fakat vahid, ahad kelimesinin ifade ettiği manayı ifade etmez. Çünkü vahid, altındaki fertlere teşkik suretiyle itlak olunur.”¹⁴

Ahad-vahid arasındaki fark konusunda, Karahisârî'nin düşüncesinin İbn Sina'nın görüşleri çerçevesinde olduğu görülmektedir.¹⁵ Ayrıca bu düşüncenin tasavvufi yönü, İsmail Hakkı Bursevî'nin bu konudaki tespiti ile daha iyi anlaşılabilir. Ona göre ahadiyet Hakk'ın zatı ile, vâhidiyet sıfatı ile ilgilidir ve onlara nispetle anlaşılır. Ahadiyete vahdet-i hakiki denir. Vahdet-i hakiki, bi'l-kuvve kesretin başlangıcıdır, bil-fiil değil. Vâhidiyete ise vahdet-i izâfi denir. Vahdet-i izafi, bi'l-fiil kesretin başlangıcıdır.¹⁶

Allah'ın bilinebilmesi ve kavranması yolunda yapılan bir çaba, kitabî verilerden hareket edilerek oluşturulan tevhid ayrımıdır. Bu anlamda tevhid, tevhid-i e'âl, tevhid-i sıfat ve tevhid-i zat olarak üç kısma ayrılır. Tevhid-i e'âl, Hak'tan başka fâil bilmemek demektir.¹⁷ Âlemde gerçek fail Hak'tır. Hakk'ın dışında fail aramak bilgisizlikten kaynaklanır.¹⁸ Zira bütün güç ve kuvvet sadece O'na aittir. O gerçek faildir, O'nun dışındaki failler mecazi fail sayılırlar.¹⁹

Âlemdaki bütün fiillerin fâilinin Hak olduğunu düşünen hakikat yolcusu, fiillerin tecellisine mazhar olur. Fiillerin tecellisi gittikten sonra, 'tevhîd-i sıfat'a seyr edilir. Tevhîd-i sıfatta, bütün sıfatlar Hakk'ın sıfatları görünür ve Hakk'ın sıfatları dışında başka hiçbir sıfat görünmez. Bu seviyeye gelen hakikat yolcusu, sıfatın zata, fiilden daha

¹⁴ İbn Sina, *İhlas Suresi Tefsiri*, Çev. Ahmet Hamdi Akseki, Haz. Ahmet Faruk Güney, DİB Yay., İstanbul 2014 s.36.

¹⁵ İbn Sina, age., s.36-40.

¹⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Ferahu'r-Ruh*, Haz., Mustafa Kutlu, Uludağ Yay., İstanbul 2000 c. 1 s. 85.

¹⁷ “Sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı.”Sâffât, 37/96. “Attığın zaman da sen atmadın, Allah attı.”Enfâl, 8/17. “O, her an bir iştedir.”Rahmân, 55/29.

¹⁸ Karahisârî, *Münye*, v. 29a.

¹⁹ Bkz. Kindi, “Risâle fi'l-fâ'ili'l-hakkı'l-evveli't-tâm ve fâili'n-nâkıs ellezi hüve bi'l-mecaz”, Thk. Ebû Ride, *Resâilü'l-Kindi'l-Felsefiyye*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1950 s.182-184

yakın olduğunu anlamaya başlar. Anlama oranında Hakk'ın sıfatlarının tecellisine mahzar olmaya lâayık olur. Tevhidin en faziletlisi 'tevhîd-i zât'tır ve gönül erlerinin maksadı bu tevhide ulaşmaktır. Bu makama ulaşıldığında Hakk'ın zatı dışındaki 'zat' adem olur. Hakk'ın dışındaki varlıklar adem olunca, hakikat yolcusu Hakk'ın zatının tecellisine nail olur.²⁰ Bu yolculukta fiil ve sıfatın mazhariyeti dile gelirken, Zat'ın tecellisi herkes tarafından ifade edilemez. Zira "arif-i billâh olanlar, tevhîd-i zâta işaret edebilirler. Tevhîd-i zâtı ifade etmek istedikçe de gizlilikler artar ve akıl keşfetmek istedikçe hakikat örtülür."²¹ Hem hakikatin örtülmesi hem de hakikati anlayan zihnin aşkın alandaki yetersizliği Allah'ın varlık olarak anlaşılmasını zorlaştırır.

Allah'ın fiil, sıfat ve zatının tecellisi arasında değer, derece ve anlam farklılığı vardır. Bu yüzden fiil mertebesinde olan kişi, kendisinden daha üst derecede olan sıfat mertebesinde olan kişi de zat mertebesinde ifade edemez. Kişi hangi bilgi ve tecelli mertebesinde ise sahip olduğu bilgi ve tecelli oranında Allah'la ilgili saptamada bulunur.

Tevhid, kişinin bilgi, irfan ve ahlaki gelişimine uygun olarak gruplandırılır. Süje açısından tevhid, tevhîd-i âvam, tevhid-i havas ve tevhid-i ehass-ı havas olmak üzere üç kısma ayrılır.²² Allah'ın ana-babadan ve arkadaştan münezzeh olması, benzerinin ve denginin kabul edilmemesi, dil ile ikrar ve kalp ile tasdik edilmesi avamın tevhididir. Bu tevhid mertebesinde olan kişi, büyük şirk denilen puta, güneşe, aya ve benzeri şeylere tapmaktan uzaktır. Tevhîd-i âvamda akla ve istidlale yer verilir. Bu tevhid, enbiya, evliya ve bütün halka vaciptir.²³

Allah'ı bilmekle muhatap ve sorumlu olabilmek için Maturidi mezhebine göre hem akıl hem nakil gereklidir. Eş'arî mezhebine göre nakil gereklidir. Mutezileye göre sadece akıl yeterlidir.²⁴ Karahisârî'ye göre tevhîd-i âvamın gerekliliği iştirmekle olur. Mutezile mezhebinin dediği gibi sadece akılla değil hem akıl hem de şeriat ile. ... Muvahhid

²⁰ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 20a-21b.

²¹ Karahisârî, *Münye*, v. 119a.

²² Karahisârî, *age.*, v. 29b.

²³ Bkz. Karahisârî, *Münye*, v. 107a.

²⁴ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya 1998 s. 48, 59.

tevhîdin manasını Hakk'ın bildirmesiyle bilebilir. Tevhidin varlığı bir nurladır. Hak onu kulunun kalbine yerleştirir. Kulun kalbine tevhidin yerleşmesi tevfi-k-i ilahi ile mümkün olur. Tefvîk yok ise tevhid kalbe yerleşemez. İnsan tevhidin delillerini düşündükçe de imanı ve tevhidi kuvvetlenir, gittikçe araştırma ve delillendirme artar. Böylece tevhîd-i havasa geçilir.²⁵ Karahisârî, tevhîd-i âvam konusunda Mutezile mezhebinin görüşünü eleştirmiş, hem akli hem de şeriatı ölçü kabul ederek Maturidilik çizgisini benimsemiş ise de sorunu Eş'arî ve Gazâlî çizgisinde ele almıştır.²⁶

Karahisârî'nin ifadelerinden anlaşılan tevhid-i havas, tevhid-i âvam derecesinden sonra ulaşılan Allah'a iman ve imanın içeriğini kavramakla ilgili bir üst düzey bilinçlilik ve farkındalık durumudur. Kullar, Tevhîd-i havası inâyet-i ilâhî ile bulur. Dışarıdan şâhit ve delillere ihtiyaç duymaz. Bu bilinçlilik durumu delillerden ve şâhitlerden daha nettir; gören bilir, görmeyen bilmez. Kişinin bu seviyeye ulaşabilmesi için inâyet-i ilâhî gereklidir. İnâyet-i ilahi ile bu makama ulaşan ve hakikatlere vakıf olan kişide bir nur oluşur. O nur, sahibine hakikat verir, kişi o hakikatle her şeyin hakikatini bilir. Tevhîd-i âvam sebeplerle meydana gelirken, tevhîd-i havâs insanlar arasında bilinen ve görülen sebepleri yok saymakla (görünenin arkasındaki gerçeği bilmekle) meydana gelir. Tevhîd-i havâsla, ihsan makamı ve eşyanın hakikatlerini müşahade gerçekleşir. Akli ilimlerle meşgul olanların daima ihtilaf ve çatışma içerisinde olmalarından ötürü bu tevhidde akıl yürütmenin yeri yoktur.²⁷ Tevhîd-i havâsta aklın yerinin olmaması, aklın yadsınmasından ziyade, Gazâlî'nin düşünce çizgisine benzer şekilde,²⁸ aklın bu tevhidde yeterliliğinin olmamasından ve özellikle tevhid-i havasın "hal" ile yaşanan bir tevhid olmasından kaynaklanır.

Tevhîd-i havâsta inâyet-i ilâhî neticesinde nur elde edildiğinde, bu nurun yardımıyla makam ve menzillerde ilerleme sonucu, "tevhîd-i ehass-ı havâs"a ulaşılır. Ehass-ı havâs'ın ulaştığı tevhid bilinci, fenâ fi'z-zâtattan ibârettir: Bu makamda Hak, kuluna zâtî ile tecellî eder. Hakikat yolcusunun hâdis vücudu fenâ olur. Belki de bu mertebede bütün

²⁵ Karahisârî, age., v. 108a.

²⁶ Gazâlî, *İhya'ü Ulumi'd-dîn*, Çev. Sıtkı Güllü, Huzur Yay., İstanbul 1998 c. 1 s. 250.

²⁷ Karahisârî, age., v. 108b.

²⁸ Gazâlî, *İhya*, c.1 s. 198.

yaratılmışlar tamamen yok olur. Gerçek tevhide erişilir. Nebiler, veliler ve kâmil insanlar bu mertebededir.²⁹

Bütün tevhid çeşitlerinde ilahi nur gereklidir. Ancak tevhid-i avamda akıl ve istidlal tevfik-i ilahi ile birlikte geçerli iken, tevhid-i havâs ve tevhid-i ehass-ı havâsta akıl ve istidlalden ziyade hal ilmi ile edinilen marifet, mükâşefe, mücâhede ve muhâdara söz konusudur. Tevhidi anlamaya çalışan bilinçlilik durumu ile, tevhidin çeşitleri genel anlamda karşılaştırılırsa, tevhîd-i âvamın tevhid-i ef'ale, tevhid-i havâsın tevhid-i sifata, tevhid-i ehass-ı havâsın ise tevhid-i zata karşılık geldiği görülecektir.

Tevhid-i ef'al biliş, tevhid-i sıfat görüş, tevhid-i zat ise oluş mertebesidir.³⁰ Bunlar epistemolojik açıdan ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn basamaklarıdır.³¹ Bu durum, Hacı Bayram Veli'de bilmek, bulmak ve olmak olarak ifade edilmiştir.³²

Tevhid-i izafinin üst mertebelerinde her ne kadar akla gerek yok dense de, aslında bu mertebeler sürecinde nihai değerlendirmelerde aklın mutlak olarak yadsınmadığı, her bir mertebenin aklî ve mantıkî olarak ifade edildiği görülür.

Tevhid çeşitlerinde ifade edilen tespitler mutlaklık ifade etmediğinden, şimdiye kadar anlatılan tevhid, tevhîd-i izâfî hükmünde kalmak zorundadır. Bu tevhidin dışında bir de “tevhîd-i hakiki” vardır.

Allah, Hâkim-i Mutlak'tır, sonsuz ve sınırsızdır. Bu nedenle “hiç kimse Hakk'ı layık olduğu şekilde tevhîd edemez. Onu, “tevhîd ettim” diyen münkir olur. Çünkü Allah'ı tevhîd eden, Hakk'ı vahdet sıfatıyla sınırlandıramaz. ... Her yönden Vâhid'in zatının basitliği vasfedenin sıfatını ve söylemini iptal eder. Hakk'a vâhid demek her yönden vâhid demektir. Ancak, hakikatte vahdet, her yönden vâhid olmak değildir. Nitekim kendi nefsinin kendi nefsiyle tevhid etmektir. Kendisinden başkasının o tevhidde asla eseri yoktur. Çünkü o makamda Hak'tan başka

²⁹ Karahisârî, *Münye*, v. 105b, 109b.

³⁰ Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1985 s. 52.

³¹ Gölpınarlı, *age.*, s.53.

³² Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, Devlet Matbaası, İstanbul 1931 s. 36.

nesne mevcut değildir. Akıl, nesneyi bilebilir ama tevhidi bilemez.”³³ Benzer düşünceleri İbn Haldun da Ebu Mehdi İsa b. Zeyyad’dan aktarır.³⁴

Tevhîd-i hakîki Hak’tan başkasının anlamayacağı bir bilgi ve varlık durumudur. Hâdis, ondan söz edemez. Hâdis olan ispat eyleminin kıdemi yoktur. Bu nedenle kıdemi olmayan hâdise tevhîd-i hakîkinin oluşumu ve gerçekliği muhaldir.³⁵ Kindi’nin belirttiği gibi her aklî bilginin ispatı yoktur. Her ispatın ispatı olursa, ispat işlemi sonsuza kadar sürüp gider.³⁶ Kierkegaard da benzer şekilde Tanrı’nın varlığı ve iman konusunda ispatlama girişimleri ve akıl yürütmelerin bitmeyecek bir entelektüel süreci gösterdiğini, böyle bir kanıtlamanın hiçbir zaman sona eremeyeceğini ifade etmiştir.³⁷

Hak’tan başka her varlığın bir sınırı vardır. Varlığın ilmi ve marifeti o sınırdan biter. İnsan, sayıların kaynağı olan vahdet-i izâfî mertebesine kadar ulaşabilir. Vâhid-i izafinin, vâhid-i hakîkiye yaratılmadan başka nispeti yoktur.³⁸ Sınırlılığa sahip varlıkların tevhidleri tevhîd-i izâfî; Hakk’ın Hakk’ı tevhîd etmesi ise tevhîd-i hakîkidir. O halde insanın “mutlak anlamda tevhîd ettim” demesi her zaman izafi bir tevhid olacak ve Hakk’ı gerçek anlamda sadece Hak tevhid edecektir.³⁹ Kişinin bilinç durumuna göre izafi olarak Allah’ı bilmesi, bu bilgisinin de mutlak olmadığının farkında olması, kişiyi tedirgin etmekten ziyade, gerçek kul olma yolculuğunun epistemolojik ve irfani açıdan devam ettiğini gösterir; bu da her daim hak yolda arayış ve yolculuk üzere olmak demektir.

Tevhid-i izafi ve tevhid-i hakiki konusunu İbn Arabi ise kişinin kendi aklıyla zaten Allah’ı bilemeyeceğini, ancak Allah’ı taklit ederek

³³ Karahisârî, *Münye*, v. 113b.

³⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2014 c.2 s.860.

³⁵ Karahisârî, *age.*, v. 116b-117a.

³⁶ Bkz. Kindi, “Fî’l-felsefeti’l-ûlâ”, Thk. Ebû Ride, Resâilü’l-Kindi’l-Felsefiyye, Daru’l-Fikri’l-Arabî, Mısır 1950 s.111-112.

³⁷ Ferit Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”, Ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, Grafiker Yayınları, Ankara 2014 s. 41.

³⁸ Karahisârî, *Münye*, v. 116a.

³⁹ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 21a.

Allah'ın verdiği bilgiler çerçevesinde Allah'ı Allah vasıtasıyla bilebileceğini açıklayarak⁴⁰ bilinemezliği ve yolculuk esnasında oluşabilecek şüphe krizi ve anlamsızlığı gidermeye çalışmıştır. Allah merkezli bir anlam arayışına girmiştir.

Hakk'ın bilinip bilinmemesiyle ilgili olarak, Allah sonsuz ve sınırsız, insan sınırlı olduğundan, aşkın varlığın sınırlı olan akıl ve yetilerle veya sınırlı insanın sahip olduğu hal ve makamlarla kazanılan keşf ile mutlak olarak bilinmesi mümkün değildir. Bu bağlamda ileri sürülen bütün bilgiler bir anlamda sınırlı aklın sınırlı tespitleri olarak kalmak durumundadır. Ancak kişi, sınırlı aklın sınırlı bilgileri ve verileri ile de olsa, sınırlılığın bilinmesi ve bilinmeyenin cezbetmesi ve keşfedilmeye çalışılması Allah'ı anlamlandırmak ve kavramak işleminin bitmeyeceğini göstermektedir.

1.2. Kesret: Allah-Âlem İlişkisi

Kesret çokluk, vahdet birlik demektir. Gerçek manada bir, Allah'tır. Allah dışındaki mümkün ve yaratılmış varlık(lar) kesret ve âlem kabul edilir. Allah'ın, sebebe binaen yarattığı⁴¹ iki türlü âlem vardır: Gayb âlemi ve şehadet âlemi. Eğer gayb âlemi olmasaydı, şehadet âlemi ortaya çıkmazdı. Elif ile nokta gibi ki nokta olmasa elif zahir olmazdı.⁴² Yani gayb âlemi, şehadet âleminin kaynağıdır. Şehadet âleminin olması gayb âleminin var olmasını gerektirir.

Âlemin gayb ve şehadet âlemi olarak iki kısma ayrılması, gayb âleminin şehadet âleminin orijini olması, Platon'un idealar ve gölgeler âlemine işaret etse de⁴³ bu düşünce İslam düşüncesinde de yer almaktadır.⁴⁴

Şehadet âlemi dokuz felek ve dört erkandan (toprak, su, hava, ateş) oluşan maden, bitki, hayvan ve insan sınıfını kapsar. Bunun dışında

⁴⁰ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c.8 s.84-87, 106.

⁴¹ Karahisârî, *Münye*, v. 22b.

⁴² Karahisârî, age., v. 31a.

⁴³ Bayram Ali Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul 2010 s. 148-155.

⁴⁴ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c. 9 s. 424.: Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1992 s. 224.

akıl, ruh, insan, cin, nefis ve melek gibi varlıklarla doludur. Boş yer yoktur.⁴⁵

Düşünürümüze göre surete bakıldığında sayılar görünse de, mana yönünden her şey “bir”dir. Hakikatte çokluk görünümündeki âlem Allah’ın ismidir. Açık ve gizli her şey O’dur. İki âlemde O’nun dışındaki her şey yokluktur.⁴⁶ Her şeyin bir olması düşüncesi Allah dışındaki her şeyin O’nun isim, sıfat ve fiillerinin tecellisi olması ile ilgilidir. Her şeyin varlık, bilgi ve değer açısından bir olması, bir dışındaki varlıkların yokluk kabul edilmesi ve aynı zamanda kesret düşüncesi sudûr, vahdet-i vücûd ve hakikat-i Muhammediye anlayışı ile yakından ilgilidir.

Varoluşsal gaye, çokluktan vazgeçip mutlak Bir’i “bilmek”, “görmek” ve “olmak” olduğu için hakikat yolcusunun indinde kesretin varlık, bilgi ve değer açısından konumu, vahdetin konumuna bağlı olarak araç mesabesindedir. Araç anlamında dolaylı ama vazgeçilmez önem kazanan kesret, sudûr, hakikat-i Muhammediye ve vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde ele alınacaktır.

1.2.1. Sudûr Nazariyesi

İslam felsefesinde yaratılış olayını sudur nazariyesine göre inceleyen ilk filozof Fârâbî’dir.⁴⁷ Fârâbî’nin bu nazariyesi birçok filozof ve mutasavvıfı etkilemiştir.⁴⁸ Mutasavvıfları bu konuda etkileyen ikinci isim, Nur-i Muhammedî/Hakikat-i Muhammediye anlayışı ile İbn Arabî’dir.

Varlık meydana gelmeden önce ilk taayyünde Zât kendi zatında belirir. Her tarafı vahdet sarar ve kesretten eser yoktur. İkinci taayyünde, Hak zatına uygun olarak kimi, hangi sıfatlarıyla yaratacağını bilmektedir. Hak, mutlak kemalini açığa çıkarıp, mükemmelliğini göstermek ister. Sonra Hakk’ın sıfatları, Hz. Muhammed’in zatında tecelli eder. Böylece, ilk varlık ortaya çıkar.⁴⁹ Meşşâî paradigmaya uygun olarak

⁴⁵ Karahisârî, *Vahdetnâme*, vr. 25b.: Karahisârî, *Münye*, v. 10b.

⁴⁶ Karahisârî, *Münye*, v. 30b.

⁴⁷ Fârâbî, *Risale fi Arâ’ Ehl el-Medine el-Fâdıla*, Lieden 1895 s. 5-59.

⁴⁸ Necip Taylan, *İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat Yay., İstanbul 1997 s. 179-183.

⁴⁹ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 23, 119a.

Bir'den bir çıkmış olur. Tasavvufî anlayışa uygun olarak da Hakikat-i Muhammediye ortaya çıkar.⁵⁰

İlk varlığın yaratılışı, Meşşâî filozoflarda sudûr nazariyesi, mutasavvıflarda Hakikat-i Muhammediye/Nur-i Muhammedî ve Vahdet-i Vücûd nazariyesi çerçevesinde açıklanır. Karahisârî hem filozofların hem de mutasavvıfların yaratılış düşüncelerini birlikte değerlendirerek sentezci bir yöntem takip etmiştir.

İlk yaratılanın vasfı, nur, gevher (cevher), saf, şeffaf, münevvir, ruhani, latif ve basit bir varlık olmasıdır. O'nun sırrını akıllar bilmemesine rağmen, yaratılmış varlığa akıl denmiştir. Hz. Peygamber; "Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır" buyurmuştur. Akıl denilen bu ilk varlığa çeşitli isimler verilmiştir. Genel anlamda ruh-ı Muhammed, ruh-ı azam, illet-i ûlâ⁵¹ denmiştir. Gönül ehli; arş-ı ilâhî (ilâhî hakikat), şeriat ehli; Nûr-ı Ahmed, meşayih; âdem-i ma'ni, hakîmler; akl-ı küll demişlerdir. Tercih edilen isim Ruh-ı Muhammedî'dir. Bu, Hz. Muhammed'in ruhudur. Bu yaratma işlemiyle birlikte Hak yeni bir şey meydana getiren eşsiz bir Yaratıcı (Bedî') olmuştur. Sonra da Allah, Hz. Muhammed'in ruhunun tecellisinden ruhlar âlemini aydınlatmıştır.⁵² Hz. Muhammed, Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin tecellisi, âlem de Hz. Muhammed'in ruhu/nurunun tecellisi konumundadır. Bu düşünce İbn Arabî'nin bütün yaratılmışların özü ve mayası olarak Hz. Muhammed'i görme anlayışını çağırıştır.⁵³

Karahisârî'ye göre, İlk varlığın yaratılış olayı ibda ile vasıtasız gerçekleşmiştir. Âlemde var olan her şeyin var olma vasıtası ve varlığının devam ettiricisi Ruh-ı Muhammed'dir. Diğer varlıklar, varlıklarını ondan aldığı gibi, devamlılığını da ondan sağlarlar.⁵⁴ Burada ruh-ı Muhammed, âlemle ilişkisindeki işlevsellik açısından Amiri'deki küll-i akıl, Farabi ve İbn Sina'daki faal akılla benzerlik arz etmektedir.⁵⁵

⁵⁰ Uludağ, age., s.277.

⁵¹ İlet-i Ülâ, felsefede Tanrı anlamında kullanılmaktadır.

⁵² Karahisârî, age., v. 23, 119a

⁵³ İbn Arabî, *Günümüz İnsanına Fususu'l-Hikem*, Haz. Hamza Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2015 s.315.: Fahri, age., s. 227.: Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul 2001 s. 153.

⁵⁴ Karahisârî, age., v. 23a, 119a.

⁵⁵ Fahri, age., s.227.

Karahisârî'nin Farabi başta olmak üzere bazı Meşşâî İslam filozoflarının benimsediği “birden birin çıkması” ve “ilk oluşun akıl olması” düşüncesini, İbn Arabî başta olmak üzere bir kısım mutasavvıfların Nur-i Muhammedî görüşüyle telif ederek benimsediği görülmektedir. Yaratılan ilk varlığın ruhani bir varlık kabul edilmesi, onun idealizm ve spiritüalizm çerçevesi varlık anlayışını benimsediğini göstermektedir.

Hız Muhammed'in merkezde olması, Allah'ın yarattığı ilk varlık olması (akl-ı küll), Allah'ın önce O'nun ruhunu yaratması, sonra da diğer ruhları ve varlıkları ondan yaratması düşüncesi, büyük mutasavvıf İbn Arabî, Mevlana, Yazıcıoğlu Mehmed, Süleyman Çelebi, Muslihiddin Vahyi-i Şabanî gibi İslam düşünürlerinde izlerine rastlanan bir düşünce şeklidir.⁵⁶

Allah, bu ilk varlığa üç hal vermiştir: yüksek, orta, alt. “Yüksek” Yaratan'la, “orta” kendisiyle, “alt” insanlarla ilgilidir. Yaratan'la ilişki hali olan yüksekte, “akl-ı sâni” (ikinci akıl) var olmuştur. Hakîmler, ikinci akla “nefs-i küll”; şeyhler, “havva-yı ma'ni” derler. İkinci akıl, mana ehlinin ustası olan meleklerdir. Bütün feleklerin ve yıldızların fâilidir. Levh o'dur, Kürs-i Yezdân o'dur, ikinci insan olan ruh-ı insan o'dur. Her varlığa cüz'î kuvveti o verir. Bütün varlığın mertebesini, o feyz eder.⁵⁷ “İlk aklın üç ciheti var” diyenler, ikinci akıl için de aynı şeyi söylemektedirler. İkinci akla; bazıları sevâbit çerhi, zâtu'l-burûc, mükevkeb ve kürsi isimlerini koydular. İkinci akıldan üçüncü akıl meydana gelir. Üçüncü akıldan da heyûla denen cismi mutlak sudûr eder ki, ilk cisimdir ve basit bir cevherdir. Bütün cisimleri kuşatır. Bazıları çerhi atlas, muhadded, cism-i a'zam, cism-i a'lâ, cism-i küll ve cism-i aksâ da derler. Şeriat ehli, arş-ı mecîd der. Fen ehli üçüncü akıl, on iki kısma ayırmakta: her birini bir yıldızın ve bir burcun mekânı saymaktadır. Karahisârî'ye göre Allah, üçüncü aklın açılımı olan, felekleri düzenler ve döndürür, onların (dönüş) hareketi miktarına “zaman” denir. Şekil ve suret de harekettendir. Bu felekte; sayısız galaksiler, onların kuraları ve bin yirmi yıldız ve cansız cisimler vardır.⁵⁸

⁵⁶ Mevlana, *Fihî Mâ Fih*, Çev. Avni Konuk, İstanbul 1994 s. 98-99, 130.: Bolay, age., s. 56.: Fahri, age., s. 227.

⁵⁷ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 23b-24a.

⁵⁸ Karahisârî, age., v. 23b-24b.

Karahisârî'nin başka bir anlatımında ikinci akıldan, üçüncü akıl; üçüncü akıldan dördüncü akıl ve bu şekildeki (devam eden sudûrla) dokuz felek ve on akıl meydana gelmiştir.⁵⁹

Karahisârî'nin külli akıl, külli nefis, heyula, ilk cisim vb. varlıkla ilgili açıklamaları ayrıntıda farklı olsa da genel anlamda Farabi ve Amirî'nin düşüncelerine etmektedir.⁶⁰ Karahisârî'nin ilk varlığın üç halinden çokluğu başlatması Farabi'nin sudûr sistemindeki varlığın üç düşünce tarzına (Zorunlu Varlık'ı düşünmesi, kendisinin bi-gayrihi zorunlu olduğunu düşünmesi ve kendisinin mümkün olduğunu düşünmesine) benzemektedir. Karahisârî'nin sudûr nazariyesi Amirî'nin beş varlık mertebesini de çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte, kurgulanmış, içerik ve işlevsel olarak Farabi ve Amirî'nin sudûr ve varlık anlayışından farklıdır. Bu husus, onun bilgiyi intikal ettirici olmaktan ziyade kendisine dönüştürerek ele aldığını göstermektedir.

Karahisârî'ye göre "Hak, onuncu akıl sudûr ettirdi. Onuncu akıl faal akıldır. Kevn içinde var olan fiiller, faal akıl tarafından yürütülür. Heyulâ da faal akıldan meydana gelir. Onda anasır sureti vardır; toprak, su, hava ve ateş. Kevn ve fesâd için biri yok olsa, diğeri ona bedel olur. Cismin aslı bu dört erkandır. Dokuz felek ile dört unsur, biri diğeri kuşatır. Kuşatanlar ile merkez arası, Hakk'ın akıl, ruh, insan, cin, nefis ve melek gibi askerleriyle doludur ve boş yer yoktur."⁶¹

İlk söyleminde heyulanın ve tabiatın üçüncü akıldan meydana geldiğini söylerken, sonraki söyleminde onuncu akıl olan faal akıldan sudûr ettiğini ifade etmektedir. Burada Farabi ile Amirî'nin varlık anlayışını telif denemesi yapmaktadır. Ayrıca zamanı hareketin miktarı olarak açıklaması Aristocu ve Meşşâî bir zaman tanımına ve anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.⁶²

Karahisârî, yaratma fikrini kabul ederken Kur'an'daki yaratma fikri ile Fârâbî'deki sudûr anlayışını telif etmeye çalışmıştır. Farabi ile

⁵⁹ Karahisârî, age., v. 23b-24b.

⁶⁰ Bkz. Farabî, *Risale fî Arâ' Ehl el-Medine el-Fâdıla*, Lieden 1895.: Kasım Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, İFAV, İstanbul 1992.

⁶¹ Karahisârî, age., v. 25b.

⁶² David Ross, *Aristoteles*, Çev. İhsan Oktay Anar, Kabalcı Yay., İstanbul 2002 s. 112.

temel noktalarda benzerlik arz etmiş, ayrıntılarda ise farklı düşünmüştür.⁶³ Sudûr konusundaki fikirleri göz önüne alındığında, 15. yüzyıl mutasavvıfı olarak Karahisârî'nin üzerinden Osmanlı topraklarında Farabî'nin etkisinin olduğu söylenebilir.

Karahisârî'ye göre akıl, yıldızlar ve felekler canlı ve akıldır. Her varlığın bir yaratılış amacı vardır. Bunlar hayvanlar gibi değil, hepsi kâmil insanlar gibidir. Her birinin belirli bir işi vardır; bazen zorla bazen de isteyerek hareket ederler (Fussilet, 41/11.).⁶⁴ Karahisârî'nin akılları ve felekleri canlı ve akıllı sayması, Meşşâî paradigmayı ve özellikle Kindî'nin bu konudaki düşüncelerini hatırlatmaktadır.⁶⁵ Her yıldız, Hakk'ın hizmetinde döner. Kindî'de olduğu gibi yıldızlar canlı ve akıllı kabul edilir. Bu yıldızlar, hizmetlerini ne çoğaltırlar ne de zerre kadar değiştirirler. Hepsi şevk ve zevk ile hizmet ederler, Yaratıcıya iştiyak eder ve feyzin (sudûrun) lütfu ile yaratılıştan beri Hakk'ın emrinden çıkmazlar.⁶⁶

Dört unsurun dengeli olmasına “mîzac” denir. Eğer, dört unsur dengeli olmaz, kuvvet ve nitelikleri de eşit değilse, üstelik bazısında fazlalık olursa; biri diğerini bozar, mîzacını şerre döndürür. Allah'ın bir oluşun karşısına bir isteği yoksa, kanunu her zaman böyledir.⁶⁷ Hak âlemde bir nedensellik var etmiştir. Ancak istediği an nedensellik kanunu da bozabilir. Bu düşünce Gazâlî'nin nedenselliğe ilişkin tutumuna işaret etmektedir. Ayrıca şer, anasırdan yani maddeden kaynaklanmaktadır. Bu düşünce de Platon, Plotinos ve Farabî'nin theodise problemine dair çözümünü akla getirmektedir.⁶⁸

Yaratılışın konu edindiği *Vahdetname*'yi halk için yazması, şiir dilini kullanması, anlatırken belirli bir sıra takip etmemesi ve sınıflandır-

⁶³ Krş. Fahri, age., s. 112.

⁶⁴ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 24b.

⁶⁵ Bkz. Kindi, “Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, Çev. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler*, Klasik Yay., İstanbul 2006 s. 229-238.

⁶⁶ Karahisârî, age., v. 26a.

⁶⁷ Karahisârî, age., v. 26b.

⁶⁸ Mehmet Murat Karakaya, “Farabi Felsefesinde Kötülük”, *Diyanet İlmî Dergi*, c.52 S.1 2016 ss. 211-224.: Yaşar Türkben, *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, Elis Yay., Ankara 2012.

malarını sistematik olarak açıklamaması gibi etkenlerden dolayı yaratılışla ilgili görüşleri, açık ve net olarak ortaya konulamamaktadır. Ancak yaratılışa tasavvuf ve felsefe noktasından baktığı anlaşılmaktadır.

1.2.2. Hakikat-i Muhammediye Nazariyesi

Nûr-i Muhammedî veya Hakikat-i Muhammediye⁶⁹ farklı kavramlarmış gibi algılansa da esasta bunlar bütün isimleri kendisinde barındıran, varlıkların tamamının kendisinden ve kendisi için yaratıldığı nur veya hakikat anlamlarını barındırmaktadır.

Karahisârî'ye göre, ilk önce bilinmesi gereken, Hakikat-i Muhammediyenin yaratılışının tam olarak anlaşılabilir ve anlatılabilir oluşudur.⁷⁰ Gerçi o, her ne kadar ilk yaratılan varlığın keyfiyetinin bilinemeyeceğini söylese de onu nur, gevher (cevher), ruh, latif, şeffaf, münir, akıl, akl-ı küll, ruh-ı Muhammed, ruh-ı a'zam, nur-ı Ahmed, ehl-i dil, illet-i ûlâ, pak ve basit olarak vasıflandırmıştır. Allah, kendi kemâlâtını göstermek için, ilk önce olağanüstü özelliklere sahip nurlar nuru, gevher hazinesini ortaya çıkarmıştır. Nur ve gevher ise Muhammed'in ruhudur. Onun zatında Hakk'ın sıfatlarının feyzi tecelli etmiştir.⁷¹

Hız. Peygamberin nuru, binlerce yıl Hak tarafından terbiye edilmiştir. Çeşitli zikirlerle on iki bin perdeyi aşmış ve Hak tarafından⁷² âlemi gaybde vasıtasız olarak yaratılmıştır. Bâtını olarak diğer varlıkların ruhları da, o nurdan yaratılmıştır.⁷³ Öyle ki, Allah, onun ruhunun feyzinden ruhlar âlemini aydınlatmıştır.⁷⁴

⁶⁹ Bkz. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Kitap, Konya 2001 s. 274-284.; Mehmet Demirci, "Nûr-i Muhammedî," DEÜİF. Der., İzmir 1983 S. 1 s. 249.; Uludağ, age., s. 153.

⁷⁰ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 10b.

⁷¹ Karahisârî, age., v. 23a, 119a-b

⁷² Karahisârî, age., v. 9a-b.

⁷³ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 9a.

⁷⁴ Karahisârî, age., v. 119a.

Hız. Muhammed, ilk yaratılan ve aşktan gelen bir nurdur. Hak, sevgiyle ona nazar etmiştir. Onun nuru, Hakk'ın zatının nurunun feyzidir. Onun kaynağı aşk, mekanı ise mekansızlıktır, zira o nurdur.⁷⁵

Batınî alemde olduğu gibi zâhirî âlemde de onun nuru her şeyi kuşatmış ve âlemdeki her şey o nurdan varlık bulmuştur.⁷⁶ Hz. Muhammed'in nuru on kısımdır ve her biri bir âlemin ismidir. Birincisi kürsi, ikincisi arş ve levh, üçüncüsü kevn, dördüncüsü kalem, beşincisi cennet, altıncısı nüh felek, yedincisi melek, sekizincisi mihr, dokuzuncusu mah, onuncusu ise Ahmed'in ruhudur. Aynı zamanda on derya vardır; her bir deryada Ahmed'in nuru vardır. Hak, her birini (Muhammed'in nuruyla) eğitir. Bunlar: Şükür, seyr, takvâ, yakîn, havf, kurbet, tevekkül, hüccet, kanaat ve itaattir. Bu deryaların geçilmesi sonucu oluşan özelliğın, her bir katresinden bir nebinin temiz ve aydınlatıcı ruhu yaratılır; ilk önce Hak, Ahmed'in nurunu Âdem'in alnına koyar. Sonra da diğer nebilerin kafasına yerleştirir.⁷⁷ Elestteki secde ve şahitlikten sonra batinî varlıklardan âlemi şhadette ilk zuhur eden Hz. Âdem'dir. Hz. Muhammed'in nuru Âdem'den evlatlarına, onlardan Abdullah'a kadar gelir. O nur, kimde bulunmuşsa o insan zamanının kâmili olmuştur. O nuru bizzat Hak korumuştur.⁷⁸

Âlemdeki varlıklar o nurdan vücut bulduğu gibi, her şeyin özü, parçası, dirilik kuvveti ve mutluluğu da o nurdandır. Ahmed'in nuruyla arş ve ferş aydınlanır. Güneş o nurdan bir zerre, deniz ondan bir katredir. Âlemdeki varlıklar ondan huzur bulurlar.⁷⁹

Tasavvuf felsefesi açısından bilginin zâhirî ve batinî yönleri vardır ve bu bilgiler herkesçe malum değildir. Ancak Hz. Muhammed için gizli ve açık bilgi diye bir şey yoktur. O, ilklerin ve sonların bilgisine vâkıftır. Çünkü iki âlemde de Hakk'a lâyık olan O'dur.⁸⁰

⁷⁵ Karahisârî, age., v. 9a, 60b.

⁷⁶ Karahisârî, age., v. 23a-b.

⁷⁷ Karahisârî, age., v. 9b. Karahisârî, nur ve ruh kelimelerini ve Hz. Peygamberin isimlerini birbirlerinin yerine kullanmaktadır.

⁷⁸ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 10a.

⁷⁹ Karahisârî, age., v. 9a, 60b.

⁸⁰ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 8b.

Hız. Muhammed dinin şahı, âlemlerin rahmet sebebi, onu bilen herkesin aşka düştüğü bir aşk eri, O, Hakk'ın zatının zuhurudur. Onu bilen Hakk'ın ayetini bilir. O, Hakk'ın hakkıdır. Bu manayı anlayan Rabb'e yaklaşır. Âlemin rehberi O'dur; yol O'nundur ve O, yoldur. Hakk'ın sırrıdır.⁸¹

Hız. Muhammed'in ilk taayyünle birlikte vasıtasız olarak Aşk'tan var olan ruh, nur, gevher, Hakk'ın sıfatlarının tecellisi, zatının zuhuru, zatının nurunun feyzi, vb., sadece keyfiyetini Hakk'ın bilebileceği mânevî bir zât olması Hakikat-i Muhammediye veya Nûr-ı Muhammedî düşüncesinin hem bilinemezliğini hem de câzibesini arttırmaktadır. Hakikat-i Muhammediyenin zikirle yoğrulması ve bazı tasavvufî hallerin de onun nuruyla yoğrulması, o tasavvufî halleri daha canlı ve yaşanılır kılmaktadır. Buna göre Hız. Muhammed'in, Hakikat-i Muhammediye olarak hem ontolojik, hem epistemolojik hem de ahlaki bir ilke olarak ele alındığı sonucuna varılabilir.

1.2.3. Vahdet-i Vücûd Nazariyesi

Karahisârî, vahdet-i vücûd kelimesini kullanmamakla birlikte, eserlerinin genelinde, Allah-âlem/insan ilişkisine yönelik görüşlerini İbn Arabî tarafından sistemleştirilen ve mutasavvıfların devam ettirdiği vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutar.

Vahdet-i vücûd teorisinde varlıklar, anlam, tasavvur, irade ve değer bakımından "bir" kabul edilmiştir. Mevcutlar, Allah'ın sıfatlarının ve fiillerinin tezahürü görülmüştür. Allah, mevcudatın aşığıdır. Bununla birlikte, âlemin mahiyeti Allah'ın mahiyetine dahil edilemez, aksine âlemin varlığı Allah'ın varlığına dayandırılır.⁸² Bu düşünce sisteminde Allah-âlem ayniliğinden ve Allah'ın âleme izafesinden ziyade, âlemin varlığının Allah'a dayandırılması söz konusudur. Panteizmde olduğu

⁸¹ Karahisârî, age., v. 11a-b, 97a.

⁸² S. Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1997 s. 481.

gibi salt içkin birlik değil, aşkın ulûhiyet fikri de mevcuttur. Ayrıca vahdet-i vücud konusunda birlik, anlam ve değer açısından bahis mevzu edilmiştir.⁸³

“Hak sıfatı vahiddir. Bu nedenle varlıkta aded (sayı) yoktur. Bütün mevcudat Hak’tır, Hak’tan başka nesne yoktur. Ne görürsen O’nun zatıdır.”⁸⁴ Cümle mevcudat Hak’dur ser-be-ser.⁸⁵ Sûret ü ma’ni hep anun zatıdır.⁸⁶ Bu ifadelerde bütün varlıkların Allah’ın sıfat ve fiilinin tecellisi değil, zatının tecellisi olduğu görülmektedir. Ancak Karahisârî aynı zamanda Allah’ın eşinin, benzerinin, başlangıcının ve sonunun olmadığını ifade etmiştir. Ona göre Allah ve âlem farklı iki varlıktır. Allah yaratan, âlem yaratılandır ve âlemin varlığı Allah’a bağlıdır.⁸⁷ Hakk’ın yarattığı varlık, Hak’tan bir pay taşır ve bu pay, Allah’ın nurunun tecellisi olarak zuhur eder.⁸⁸ Buna göre Allah’ın zatı ile zatının tecellisinin de aynı olmadığı görülür.

Karahisârî, kesretin olduğunu ancak vahdet ve vuslat ehlinin indinde yüz binin bir olduğunu söylemektedir. Âlemde şekil yönünden çokluk olsa da mana yönünden birlik olduğunu iddia etmektedir.⁸⁹ O halde birlikten kasit epistemolojik birliktir, ontolojik birlik değildir.⁹⁰ Bununla birlikte İbn Arabî’de olduğu gibi ontolojik birliği çağrıştıran düşünceler de ileri sürmüştür.

⁸³ Krş. Mehmet S. Aydın, Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fak. Yay., İzmir 1999.: Hasan Tanrıverdi, “Vahdet-i Vücud-Panteizm Karşılaştırması,” *Dini Araştırmalar*, Ocak-Haziran 2012, C.14, S. 40. ss. 65-89.

⁸⁴ Karahisârî, *Vahdetname*, v. 69b.

⁸⁵ Karahisârî, age., v. 69a.

⁸⁶ Karahisârî, age. v. 69b.

⁸⁷ Karahisârî, age., v. 3b.

⁸⁸ Karahisârî, age., v. 3b, 4a, 21b.

⁸⁹ Karahisârî, age., v. 104b.

⁹⁰ Giritli Aziz Efendi, *Varidat*, Haz. M. Nedim Tan, Pan Yay., İstanbul 2011 s.144-145.: Uludağ, age., s. 364.:Tanrıverdi, agm., ss. 65-89.

Oldur ol, her ne ki dirsem ol degül⁹¹ Hem değilsin cümle sen, hem cümle sen⁹² Hak bilinmez akl ile mikyâs ile⁹³ Karahisârî'nin ifadelerindeki farklı görünümün sebebini bu mısralar açıkça ortaya koymaktadır. Ne kadar incelenirse incelensin, Allah ve varlığın ayniliğine veya ötekiliğine dair ileri sürülen fikirler, aklın alanını aştığından dolayı paradoksal ifadeler olarak görülmektedir. Hülûl ve ittihat anlayışını küfür⁹⁴ olarak nitelendiren Karahisârî'nin zâtın tecellisinden kastının varlık-Tanrı aynılığı olması mümkün değildir. Bu düşünceye itilme nedeni, Hakk'ın mutlak olarak bilinmeyeceği,⁹⁵ varlığın değer ve duyuş açısından her şeyiyle Allah'a dayandırılmak istenmesi, yaratılanın Yaratıcı'nın ilim, irade ve emrinin dışında ötekiliğinin anlaşılmasının mümkün olmaması olabilir. Varlıkların Hakk'ın zatının, sıfatlarının, isimlerinin ve fiillerinin tecellisi olduğunu söylemesi onun "her an her durumda Hak'la olma isteğinin yoğunluğu" olarak da değerlendirilebilir.

İslam düşüncesindeki zât ile ilgili genel anlayış Hakk'ın zât olarak tecelli etmeyeceğidir. Karahisârî'nin (Zâtıdır gayet zuhûrından hafî, Cümle oldur cümle andan muhteffi⁹⁶) "hem, hem de" mantığına göre "zât"ı anlamlandırmaya çalışması, tevhid-i sıfat ve tevhid-i zat, vahdet-kesret anlayışları dikkate alındığında Karahisârî'nin görüşlerinin, İbn Arabî'nin temsil ettiği vahdet-i vücud anlayışıyla örtüştüğü söylenebilir.⁹⁷

⁹¹ Karahisârî, age., v. 3b.

⁹² Karahisârî, age., v. 80a.

⁹³ Karahisârî, age., v. 4b.

⁹⁴ "Deme hem eşbahda kıldı hülûl / Kevn ile Hak müttehiddir derse kim, Eğer dersen ehl-i Hak kafirdir ol / Tevbe kıl sun mülhid oldu ol leîm. Karahisârî, age., v. 118b.

⁹⁵ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 21a.

⁹⁶ Karahisârî, age., v. 3b.

⁹⁷ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c.1 s. 255-257.

2. BİLGİ ANLAYIŞI

İnsan, bilgi sayesinde varlığının anlamını çözebileceğini idrak ettiği andan itibaren ilimle ilgilenmiştir. Kendisi ve âlem arasındaki ilişkiyi bilgi ile anlamlı hale getirmeye çalışmıştır. Tasavvufî düşüncede bilgi nazariyesi marifet kavramı altında incelenmiş,⁹⁸ ilim; ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn başlıkları altında değerlendirilmiştir.⁹⁹ Felsefi düşüncede ise ilmin vasıtaları olarak duyu (zahiri duyular ve batını duyular), akıl, vahiy ve sezgi incelenmiştir.

Mutasavvıfların ilim konusunu incelemeleri genel olarak birbirlerine benzer. İlmî iki kısma ayırırlar. Okuma ve öğrenme ile kazanılan aklî ilimler ve naklî ilimlerdir. Bunlara zahirî ilim kabul edilir. Riyazet ve takva sonucu Allah'ın kuluna ihsan edeceği ilim ki buna da batını ilim denir.¹⁰⁰

Karahisârî'ye göre bilgi kaynakları duyular, nakil (işitmek), akıl yürütme ve ilhamdır. Duyular zahirî ve batını duyular olmak üzere iki kısma ayrılır. Göz, kulak, burun, el ve ağız zahirî duyular; vehm, fikr, hıfz, hiss-i müşterek ve hayal ise batını duyulardır.¹⁰¹ Duyular, zahiri ve batını olarak İslam filozofları tarafından da bu şekilde ele alınmıştır.

Bilgi edinimi açısından zâhirî duyular birbirine eşit değildir. Ayrıca zahiri duyular da batını duyular da hata yapma potansiyeline sahiptir.¹⁰² Bilgi teorisi açısından zâhirî duyularla bilgi ediniminde, duyuları hatasız hale getirmek imkansızdır. Zira ontolojik bakımdan insanın sınırlılığı açıkça ortadadır. Batını duyuların ise hata payını azaltmanın

⁹⁸ Necip Taylan, *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV Yay., İstanbul 1989 s.14.; Mehmet Ali Aynî, *İslam Tasavvuf Tarihi*, Akabe Yay., İstanbul 1985 s.55.; Çatak, age., s.95.

⁹⁹ Uludağ, age., s.58, 153, 183.

¹⁰⁰ İbn Arabî, age., c. 9 s. 354-355.; Çatak, age., s.95-114.; Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992 s. 551.

¹⁰¹ Karahisârî, age., v. 35a-b.

¹⁰² Karahisârî, age., v. 40a.

yolu riyazet yapmaktır. Riyazet sonucunda elde edilen bilgi, kesin bilgi (yakîn) açısından ayne'l-yakîn grubuna girer.¹⁰³

Riyazetle kalp ve nefis temizlendiğinde bâtinî duyuların gözleri açılır, kalp sırları işitmeye uygun hale gelir. Neticede ilmin elde edilişi kolaylaşır. Mutasavvıflarda özellikle Gazâlî,¹⁰⁴ Sühreverdî¹⁰⁵ ve Maktul Sühreverdî'de¹⁰⁶ görüldüğü üzere ilmin elde edilmesinin şartı, kalp ve nefis temizliğidir.

Karahisârî, ilimleri zâhirî ilim ve bâtinî ilim olarak iki kısımda değerlendirmiştir. Bilgiyi kesinlik açısından İbn Arabî gibi¹⁰⁷ ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn ayrımına göre ele almıştır. Zahirî ilmin taksiminde, sırf sözden ibaret ilme taklidi ilim, akıl yürütme yoluyla elde edilen ilme ise tahkiki ilim demiştir. Bilginin değeri açısından taklidi, tahkiki¹⁰⁸ ve nakli ilmi şüpheden uzak görmemiştir.¹⁰⁹ Ayrıca nakilcilikle taklitçiliği birbirine yakın değerlendirmiştir. Zira nakilci sadece işittiğini anlatmakla, taklitçi sadece gördüğünü yapmakla meşguldür. İkisi de bilinçli bir öğrenmeden uzaktır.

“Bir delile dayanarak bir şeyden bir netice çıkarmak” anlamına gelen istidlâl ile bilgi edinmeye tahkîkî (doğru) bilgi denir. Ancak bu bilgide de şüphe olabilir. Bu ilim ehli, ilme'l-yakîn grubundandır.¹¹⁰ İstidlâlî bilgi ediniminde ‘akıl’ önemlidir. Karahisârî bununla ilgili ağaç analogisinden söz etmektedir. Bu analogide aklı ağaca benzetmekte ve eğer

¹⁰³ Karahisârî, *Vahdetname*, v. 35a-b. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çatak, age., s.108-114.

¹⁰⁴ Gazâlî, *İhya* c. 1 s.163.

¹⁰⁵ Sühreverdî, age., s. 6-7.

¹⁰⁶ Adem Çatak, “Sühreverdî'nin Felsefesi Tasavvufunda Marifet”, Ed. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*, OTTO Yay., Ankara 2014 ss. 153-179.

¹⁰⁷ İbn Arabî, age., c. 9 s.442-444.

¹⁰⁸ Karahisârî, age., v. 20a.

¹⁰⁹ Karahisârî, age., v. 40b.

¹¹⁰ Karahisârî, age., v. 20a-b.

ağaca bakılmazsa tahta olacağını ve tahtanın da meyve veremeyeceğini ifade etmektedir.¹¹¹

Karahisârî, genel olarak ilim derken tasavvufu kasteder. Ona göre ilim oldukça derin ve ince bir meseledir. İlm-i havâtır, ilm-i hâl ve ilm-i makâmât gibi bölümlere ayrılır. İlm-i hâl, tasavvufi bilgileri, ilm-i makâmât seyr ü sülûktaki makamlarla ilgili bilgileri kapsamaktadır. İlm-i havâtır ise bazı mutasavvıflarda olduğu gibi,¹¹² Rabbânî, nefsanî, melekî ve şeytânî olarak dört kısımda incelenir. Rabbani düşünce tevhid gibi Hak'la ilgili, melekî düşünce iyiliği emretmek ve kötülüğü nehyetmek gibi iyi düşüncelerle ilgili, nefsanî ve şeytanî düşünce ise fırsatını bulduğunda insanı isyana sürükleyen kötü düşüncelerle ilgilidir.¹¹³

Tasavvufi ilimlerin öğrenilerek yaşam boyutuna geçirilmesi sonucu, "halktan uzaklaşıp Hakk'a yönelenlerin kalbinde Allah'la konuşmanın bir çeşidi olan ledünnî ilimler (Rabbânî ve melekî düşünceler) meydana gelir. Ledünnî ilim, kırk gün az yemek, ihlas ve Hakk'a yönelmekle açığa çıkar.¹¹⁴ İlm-i ledünün ortaya çıkması için benzer gerekli şartlar birçok mutasavvıfta görülür.¹¹⁵

Seyr ü sülûk eğitimi sonucunda Hak vergisi olarak meydana gelen ledünnî ilme; ilham, vebî ilim veya irfânî ilim de denir.¹¹⁶ Karahisârî, ledünnî ilim sahiplerini zevk ehli ve mârifet ehli olarak isimlendirmektedir. Zevk ehlinin halini vecd ve şevk, mârifet ehlinin halini ise Hak'la ilgili olmak, diye açıklamaktadır.¹¹⁷

Karahisârî'nin bilgi felsefesinde, ledünnî bilginin elde edilmesi kalbe bağlıdır. Kalpte bütün bilgiler mevcuttur.¹¹⁸ Ancak bu bilginin keşfi için bir şeyhin yardımı ve halvet gereklidir. Kırk günlük halvetteki

¹¹¹ Karahisârî, age., v. 50a.

¹¹² Uludağ, age., s.160.

¹¹³ Karahisârî, *Münye*, v. 13b-14a.

¹¹⁴ Karahisârî, age., v. 44a.

¹¹⁵ İbn Haldun, age., c.2 s. 849-865.: Çatak, age., s. 105-108.

¹¹⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.188.: Ateş, age., s. 552.

¹¹⁷ Karahisârî, *Vahdetname* v. 20a.

¹¹⁸ "Yoksa onların kalpleri kilitli mi?" Muhammed, 47/24.

hakikat yolcusu, şeyhin yol göstericiliğiyle kalp temizliği sonucu âlemi melekûta nazar edebilir. Bazı manaları anlamaya başladığında gayb kapıları açılır, ilimler hakikat yolcusunun kalbine ilham olur, başkalarına gayb olan bilgiler hakikat yolcusuna zahir olur. Bu bilginin en önemli yönü hakikat yolcusuna ilâhî yasalara uygun hayat tarzı kazandırmasıdır.¹¹⁹ Seyr ü sülûk eğitimi sonucu elde edilen bilgiler, yakın derecesi bakımından hakka'l-yakîn derecesine girmektedir. Hakka'l-yakîn alanında ise aklın etkinliği yoktur ve ilim ehli gibi kalıplaşmış ritüellerle de amel edilemez.¹²⁰ Keşf tarzı bilgi hakka'l-yakîn bilgi kısmında değerlendirilmekle birlikte, Allah mutlak anlamda keşf ile de bilinemez.¹²¹ İbn Arabî'ye göre ise müşahede gerçekleşir ancak insanların halleri, Allah'ın isimlerinin hükümlerinin değişmesi nedeniyle değişir.¹²² Ayrıca Allah'ın zatını müşahede mümkün değildir. Olsa olsa manevi bir idrak olan mükâşefe mümkün olabilir.¹²³

Bâtınî duyuların arındırılması nihayetinde elde edinilen bilgi türü ile keşf yoluyla elde edilen bilgi türü görünürde birbirine benzemektedir.¹²⁴ Ancak, Karahisârî'ye göre bâtinî duyuların hata yapma ihtimali vardır, oysa keşf yoluyla gelen ilham Hak vergisidir ve hakikattir. Diğer taraftan bâtinî duyular, bütün insanlarda ortak olduğu için ahlâkî açıdan olumsuzluklardan kurtulan her insan bâtinî duyularla bilgi elde edebilir. Keşfi bilgiye ise sadece inanan, şeyhin rehberliğinde halvet yapan erdemli insan sahip olabilir.¹²⁵

Mutasavvıflar keşfi bilgilerin Allah katından geldiğine inanır. Karahisârî de klasik tasavvuf anlayışına uygun olarak ilmin kaynağını, Hakk'ın ihsanı olarak görür ve "Hakk'ın ihsanı olmadan ilim ve hikmet elde edilemez."¹²⁶ der. İnsan, ister duyularla, isterse nakil ve istidlal ile

¹¹⁹ Karahisârî, *Münye*, v. 9a-b.

¹²⁰ Er olan hakka'l-yakîne vursa el / Aklı gider, edemez zâhir amel. Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 50a.

¹²¹ Karahisârî, age., v. 21a. Bkz. İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c.1 s. 342-343.: Süleyman Uludağ, "Keşf", DİA, İstanbul 2002 c.25 s.315-317.

¹²² İbn Arabî, age., c. 9 s.354-356.

¹²³ İbn Arabî, age., c. 9 s.239.

¹²⁴ Karahisârî, *Münye*, v. 13a

¹²⁵ Karahisârî, age., v. 44b-45a.

¹²⁶ Karahisârî, age., v. 78a.

isterse seyr ü sülûk yoluyla bilgi edinmeye çalışsın ilk önce, her şeyin olduğu gibi bilginin de Hak vergisi olduğunu bilmesi gerekir ki “Allah, her an yeni bir iştedir.”¹²⁷ ayeti, bu duruma işaret etmektedir.

Karahisârî, bilgi kaynakları açısından Hakk’ın bilinip bilinmemesiyle ilgili olarak: “Hakk’ın keyfiyetini Hak bilir. Allah’ı Allah’tan başkası bilemez”¹²⁸ diyerek, bilgi felsefesinin kaynakları açısından Hakk’ın niteliğinin mutlak anlamda bilinemeyeceğini vurgulamıştır.

Karahisârî tasavvufi anlayışa uygun olarak ilmi, zâhirî ve bâtinî ilimler olarak iki kısma ayırmakta; zâhirî ilimlerin nefis aracılığıyla, bâtinî ilimlerin kalp aracılığıyla elde edildiğini söylemektedir.¹²⁹ Ancak, bâtinî duyularla elde edilen bilgiyi hem kalbin hem de nefsin aracı olduğu bilgi grubundan saymaktadır. Bilgi kaynağı olarak akıl, nakil, istidlal, zâhirî ve bâtinî duyuları ve ilhamı zikretmektedir. Yakîn açısından nakle ve zâhirî duyulara güvenilemeyeceğini, istidlâlî bilgiyi, ilme’l-yakîn bilgi; bâtinî duyuların riyazetten geçmesiyle “her insanın” elde edebileceği bilgiyi, ayne’l-yakîn bilgi; seyr ü sülûk eğitimi sonucu “inananın” Hak vergisi olarak nail olacağı bilgiyi de hakka’l-yakîn bilgi olarak değerlendirmektedir. Mutasavvıflar gibi¹³⁰ bilginin gerçek kaynağı olarak Hakk’ı görmektedir. İlimde ise teori ve pratik bütünlüğünden, eylemden ve toplumsal faydadan yanadır.¹³¹ Bilgi nazariyesine dair ileri sürülen fikirleri dikkate alındığında, felsefî ve tasavvufî düşüncedeki verileri telif ettiği görülmektedir.

Bilgi teorisinde nakil, akıl (istidlal), zahirî ve bâtinî duyular ve ilham birbirlerinin karşıtları değildir. Hepsinin alanı farklıdır. İlmi, yakın bakımından ayırma tabi tutması da bu düşüncede olduğunu göstermektedir. Ayrıca, akıl, zahirî duyular ve ilham hakkında söyledikleri ve şüpheciliği Gazâlî’nin bilgi teorisindeki tespit ve değerlendirmelerini çağrıştırmaktadır.¹³²

¹²⁷ Rahmân, 55/29.

¹²⁸ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 21b.

¹²⁹ Karahisârî, *Münye*, v. 45a-b.

¹³⁰ Çatak, s. 106.

¹³¹ Karahisârî, age., v. 13b.

¹³² Bkz., Gazâlî, *el-Munkız Mine’d-Dalâl*, Çev. Hilmi Güngör, MEBY., İstanbul 1990.: Necip Taylan, age., s. 265-267.

3. AHLÂK ANLAYIŞI

Ahlâk, insanın Yaratan'la, insanla, toplumla, doğayla ve kendisiyle olan bütün ilişkilerini düzenler. Bu ilişki ontolojik anlamda insanın varlık/insan olmasını sağlayan, insana özgü bir duyuş, düşünüş ve yaşayış tarzlarının ahlaki ilkeler çerçevesinde meleke haline getirilmesidir. Ahlak teorisi, doğru fiil ve kararların tabiat ve esaslarını ve bunların ahlakî olarak övgü ve yergiye değer oldukları iddiasını temellendiren prensiplerin aklı bir sunumudur. Bu anlamda ahlakın epistemolojik bir yanı da vardır.

Kur'ân, İslamî prensiplerin çoğunu içerse de ahlak felsefesinde olduğu gibi, kendisinin özgünlüğünden kaynaklanan bir tutumla sistematik bir ahlak teorisi ortaya koymamıştır. Bununla birlikte, hadisler de ahlakî ilkelerin temelini oluşturmuştur.¹³³

Karahisârî, ıstılah olarak ahlakî tanımlamamış, ancak Sühreverdî'den alıntıladığı "çün tasavvuf hep edebdir dediler."¹³⁴ sözüyle, tasavvufu edeb olarak yani iyi ahlak¹³⁵ olarak ifade etmiştir. Tasavvufun edeb olarak tarif edilmesi hem ahlaka verilen önemi, hem de tasavvufun içeriğinin ahlak olduğunu göstermektedir.

Tasavvuf-ahlak ilişkisindeki genel görünüme bakıldığında tasavvuf, ahlakın uygulanma alanıdır. Öyle ki, tasavvufun temel sistemlerinden olan ve Karahisârî'nin ortaya koyduğu tevhid mertebeleri, seyr ü sülûk, nefis mertebeleri kısacası tasavvufun genel anlamda konuları, güzel ahlakî oluşturmaya yönelik esaslı ve dinamik bir ahlakî faaliyet alanıdır.

¹³³ Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul 2004 s. 17.

¹³⁴ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 140a. "Tasavvuf, bütünüyle edepten ibarettir." Bu söz Ebû'l-Hafs el-Haddâd'a aittir. Sühreverdî, age., s. 66.

¹³⁵ Ethem Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul 2004. s. 180.

Karahisârî, ahlâk felsefesini din ile temellendirir, ahlâkî değerleri de dînî değerler olarak sevap ve günah kavramlarıyla açıklar. Ahlâkî özelliklerin anlatımında didaktik tarzda gereklilik kipini kullanır.¹³⁶

Karahisârî, ahlâkî ilkelerin belirlenmesinde aklın önemine “şerri terk et başında aklın var ise”¹³⁷ sözüyle değinmekle birlikte, “hayrun şerrin ola bî-kıyas”¹³⁸ sözüyle de ahlâkî ilkelerin mantıki yönden belirlenmesini reddeder. Dolayısıyla, Karahisârî ahlaki ilkenin belirleyicisinin akıl mı nakil mi olduğuna ilişkin tartışmada akla, ahlakî ilkeleri belirleme gücünden ziyade, dinin ortaya koyduğu iyinin kazanımında ve kötünün terkinde işlevsel yardımcı rol verir. Ona göre vahiy neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirler, akıl ise onları anlama, kavrama, yorumlama, içselleştirme ve uygulama yetisine sahiptir.

Ahlâk felsefesinde huyun (ahlakî özelliğin) değişip değişmeyeceği önemli bir tartışma konusudur; bir grup düşünürü göre huy değişir, bir gruba göre değişmez, üçüncü bir gruba göre tabii ahlak değişmez, alışkanlıklara bağlı olan huylar değişir.¹³⁹ Karahisârî, seyr u sülûk, nefis mücâhedesı ve riyazetle huyun değişeceğini, hal ve makam ifadeleriyle de onun değiştiğini vurgulamaktadır. Zira zikrolunan tasavvufî unsurlar ahlâkî davranışları değiştirmeye, en azından kötü ahlâkî özelliğin olumsuz yönlerini pasifize etmeye yönelik ruhî ve mânevî faaliyetler olarak görülmektedir.

Karahisârî’ye göre kötülüğü terk etmek akılla yani bilinçlilikle gerçekleşebilir. İyiliğin kazanımı veya kötülüğün terki aklın öncülüğünde yapıldığına göre, insan, yaptığı davranıştan “sorumlu” demektir. Sorumluluk ise ceza veya mükâfatı gerektirir.¹⁴⁰ Sorumluluk bilincinin oluşması ve sonsuz mutluluğun kazanılması anlamında ahiret anlayışı gündeme gelir. Ahiret, davranışın oluşumu, pekiştirilmesi ve hedefinin oluşması yönünde ahlakiliği destekler. Tevhidi bilinci ve ahiret inancı

¹³⁶ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 134b.

¹³⁷ Karahisârî, age., v. 142a.

¹³⁸ Karahisârî, age., v. 30a.

¹³⁹ İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1983 Ankara s.36-37.

¹⁴⁰ Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 84a.

yanında sonsuz mutluluğun kazanımını sağlayan husus “en güzel örnek” Hz. Muhammed’in yolunu takip etmektir.¹⁴¹ Buna bağlı olarak sonsuz mutluluk, Hakk’a layık olmak, özünü keşfetmek, Hz. Peygambere uygun yaşam ve ahireti kazanmak hedeflerine binaen manevi bir mutluluktur ve sonucunda elde edilecek haz da manevidir.

Karahisârî, “Kıl müzeyyen bâtınıyla zâhirîn”¹⁴² demek suretiyle söz ve eylem bütünlüğüne büyük önem vermiştir. Niyet, söz ve eylem bütünlüğünün birbirlerini tamamlaması, doğru, iyi ve yararlı bir halin ortaya çıkması önemlidir. İnsan, kendi sözünü uygulamaya koymazsa, sözleri etkin olamaz. Öyle ki kişi, sözünün karşılığını yerine getirirse, başkalarına faydası dokunabilir. Sırf konuşmak, boş bir yalandır. Kim kalbini saf kılsa, o erdemlidir. “Söz az ve öz olmalı, söz faydalı değilse, ona söz denmez. ... Akıllıların âdeti susmak, cahillerin endişesi konuşmaktır. Çok söz gyibete sebep olur ve yanlış çok olur. Garazlı söz söylemek, insana fayda sağlamaz. Şöhret hevesiyle belagatle konuşmak da sıkıntı verir, fayda vermez.”¹⁴³ O halde bir düşüncesinin sadece sözel kısmına odaklanmak yerine pratiğine yönelmek gerekir.

Karahisârî ahlâkî davranışların olumlu ve olumsuz özelliği üzerinde durmuştur. Bir anlamda bireysel ahlak üzerine yoğunlaşmıştır. Bireysel ahlak, ahlak eserlerinde¹⁴⁴ olumlu ahlâkî özellikler (fezail) ve olumsuz ahlâkî özellikler (rezail) olarak iki bölümde incelenir.¹⁴⁵ Düşünürümüz, olumlu ahlâkî özellikler içerisinde kulluk, niyet, söz ve eylem bütünlüğü, şükür, sabır, tövbe, tevekkül, tefviz, teslim, rıza, takva, tevazu, isar, dostluk gibi konuları incelemiştir. Şükür, sabır, rızâ, kanaat gibi özellikler hem seyr ü sülûkla hem de ahlâkla ilgilidir. Bilgisizce yapılan olumsuz özellikler ise dünya sevgisi, heves, itibar ve şöhret, gurur-kibir, hırs, ahmaklık, adavet, haram kazanç, kusur arama, fiske ve günah gibi kötülüklerdir.¹⁴⁶

¹⁴¹ “Çıkma yoldan gözle râh-ı Ahmed’i sen / Ta saâdet kesb edesin sermedî” Karahisârî, age., v. 11a.

¹⁴² Karahisârî, *Vahdetnâme*, v. 146a.

¹⁴³ Karahisârî, age., vr. 137b-144b.

¹⁴⁴ Bkz. Hayrani Altıntaş, *İslam Ahlakı*, Akçağ Yay., Ankara 1999 s.183-269.

¹⁴⁵ Bkz. Gazâlî, *İhya*, c. 4.

¹⁴⁶ Karahisârî, age., v. 28b, 38b, 39b, 42a, 55b, 143a, 147a.; *Münnye*, v. 35a, 40a, 47b, 55a.

Karahisârî'nin olumsuz ahlâkî özelliklerle ilgili düşüncelerindeki en önemli husus, olumsuz davranışların başlı başına hastalık kabul edilmesidir. Karahisârî, bir insan kötülük yapıyorsa, hasta demektir. Buna göre iyi insan kötülük yapmaz.¹⁴⁷ Bilgi ve erdem arasındaki bu ilişki Sokrates'in "hiç kimse bilerek kötülük işlemez. Erdem gerçekten bilgi, erdemsizlik de bilgisizliktir"¹⁴⁸ düşüncesini yansıtmaktadır. İnsan kötülük yapıyorsa hem neyin kötülük olduğunu bilmemekte, hem de zihnen hasta addedilmektedir. Ancak bilgili olan kişilerin de kötülük yaptığı dikkate alınır, Sokrates'in tespitinin gerçeği tam olarak yansıttığı ifade edilemez. Olsa olsa bir ideali dile getirmiş olabilir.

Karahisârî, erdemli ahlakın söz ve eylemde bütünleşmiş halini fütüvvet olarak adlandırır.¹⁴⁹ Fütüvvet ehlinin başkanı olarak Hz. Ali'yi görür.¹⁵⁰ Fütüvvet ehli olabilmek için erdem ve faziletlere sahip olmak ve rezilliklerden kaçınmak gerekir.¹⁵¹ Fütüvvet, İslamî düşüncenin ideal genç veya ideal insan modelidir.¹⁵² Bu rol model veya ideal insan anlayışı erdem, bilgi ve tecrübe üzerine kuruludur. Seyr ü sülûkun halka dönük dinamik halidir. Bu nedenle Karahisârî gibi ideal nesil yetiştirmek sorumluluğunda olan her mümin fütüvvet konusuna değinmiştir.

Karahisârî, genel olarak ahlâk ilmiyle ilgili teoriye yönelik sistemli bir bilgi vermemekte ve nazariyat açısından ahlâkî belirli sınıflamalara ayırmamaktadır. Detaya girmeden yüzeysel bir şekilde erdemlerden ve rezilliklerden bahsetmektedir. Bir kısım ahlâk kitaplarında, ahlâkın pratik konuları arasında ele alınan içtimai, devlet ve aile ahlâkından hiç söz etmemektedir. Ancak, ahlâkî davranışlarla Allah, insan ve toplum arasında ilgi kurmakta, Allah'ı hem insan hem de toplum ahlâkında ilkelere belirleyici etkin varlık olarak görmektedir. Bu açıdan Karahisârî'nin ahlâk felsefesi, dinamik zühd hayatını içeren tasavvufi ahlakıdır. Kaynağı ise Kur'an, hadis ve tasavvufî verilerdir. Ahlaki ilkelerin

¹⁴⁷ Karahisârî, age., v. 147a.

¹⁴⁸ Osman Elmalı, H. Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2011 s. 101-103.

¹⁴⁹ Karahisârî, *Münye*, v. 47a.

¹⁵⁰ Karahisârî, age., v. 47a.

¹⁵¹ Karahisârî, age., v. 46b-47a.

¹⁵² Bkz. Ebu Abdürrahman Sülemî, *Tasavvufta Fütüvvet*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1977.

belirlenmesinde akli bir ölçüt olmaktan ziyade, erdemın davranışa dökülmesinde yapılandırıcı faktör görmüştür. Kötülüğün kaynağını bilinçsizlik olarak görüp rezillikleri hastalık olarak ifade etmesi, insanın veya insani yetinin olumlu özelliklerle yaratıldığını ve donatıldığını göstermektedir.

SONUÇ

Karahisârî'nin düşüncelerinde büyük oranda tasavvuf ve felsefe sentezi görülmüştür. Duyu, akıl, nakil, kalp ve mantık ilkelerini kullanarak bir arayış felsefesi ortaya koymayı amaçlamıştır. Bilgi nazariyesini felsefi ve tasavvufi verilerle birlikte değerlendirdiğinden görüşlerinde hem filozofların hem de mutasavvıfların bakış açısını yansıtmıştır. Teori ve pratik alanda metodik şüpheciliğı ön plana almıştır. Bu şüphecilik onun anlam ve hakikat arayışına önemli katkılar sağlamıştır. İlmi, duyulara ve akla hapsetmemesi, bilgi kaynaklarından irfani bilgi ile hayatı anlamlandırmaya çalışması, bugün daha iyi anlaşılın akli ve duyuları kutsamanın yanlışlığına işaret etmektedir.

Bilgi anlayışında olduğı gibi, varlık felsefesi konusunda da hem tasavvufi hem de felsefi verilerden faydalanmıştır. Yaratılış konusunda Farabi ve Amiri açısından felsefi sudûr teorisini ve İbn Arabi açısından tasavvufi Hakikat-i Muhammediye ve Vahdet-i Vücut anlayışını sentezlemiştir. Vahid-ahad ilişkisinde İbn Sina'dan, gökler anlayışında Kindî'den etkilenmiştir. Ayrıca akli yadsır görünse de tevhid, vahdet-i vücut vb. konularda Gazali gibi, akli yürütmelerden faydalandığını, hatta tasavvufi akli en üst düzeyde ve işlevsel olarak dikkate aldığını ifade etmek mümkündür.

Karahisârî, ahlak alanında mutasavvıflar gibi teorik bilgi vermekten ziyade pratiğe yönelmiştir. Ahlakın oluşumunda Allah'ın emir ve yasalarını kaynak olarak kabul etmekte ve tasavvufi ahlak ekolünü benimsemektedir.

Genel anlamda Sokrates, Platon, Aristoteles, Kindî, Fârâbî, Âmirî, İbn Sînâ, Gazâlî, Hallac-ı Mansur, İbn Haldun, Yunus Emre, Mevlânâ, Sühreverdî, Akşemseddin gibi birçok düşünürün görüşleri Karahisârî'de görülmektedir. Buna göre Karahisârî, hem tasavvuf geleneğinin hem de tasavvuf-felsefe sentezinin devam ettiricisi konumundadır. Eklektizmi kendisine özgüdür.

Karahisârî örneğinden hareketle, bugünün düşünce ve ilim tarihi araştırmacılarına düşen görev, İslam ve Osmanlı tarihinde oldukça yekûn tutan düşünürlerin görüşlerini sistematik olarak incelemek ve bu sayede Türk-İslam düşüncesinin kültür ve medeniyet tarihini her yönüyle aydınlatmak olmalıdır.

Kaynakça

- Altıntaş, Hayrani, *İslam Ahlakı*, Akçağ Yay., Ankara 1999.
- Ateş, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fak. Yay., İzmir 1999.
- Ayni, Mehmet Ali, *İslam Tasavvuf Tarihi*, Akabe Yay., İstanbul 1985.
- Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1997.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Ferahu'r-Ruh*, Haz., Mustafa Kutlu, Uludağ Yay., İstanbul 2000.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul 2004.
- Çatak, Adem, *Şihabeddin Sühreverdi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, GÜ Yay., Ankara 2012.
- Çatak, Adem, Sühreverdi'nin Felsefesi Tasavvufunda Marifet, Ed. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, *Sühreverdi ve İşrak Felsefesi*, OTTO Yay., Ankara 2014.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul 2010.
- Demirci, Mehmet, "Nûr-ı Muhammedî," DEÜİF. Der., S. 1, İzmir 1983.
- Elmalı, Osman; Özden, H. Ömer, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2011.
- Erdem, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-er Yay., Konya 1999.
- Fahri, Macit, *İslam Ahlak Teorileri*, Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul 2004.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1992.
- Fârâbî, *Risale fî Arâ' Ehl el-Medine el-Fâdıla*, Lieden 1895.
- Fârâbî, Tahsîlu's-Sa'âde, Thk. Cafer Alu Yasin, Beyrut 1983.
- Gazâlî, İhya'ı Ulumi'd-dîn, Çev. Sıtkı Güllü, Huzur Yay., İstanbul 1998.
- Gazzâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, Çev. Hilmi Güngör, MEBY., İstanbul 1990.
- Giritli, Ali Aziz Efendi, *Varidat*, Haz. M. Nedim Tan, Pan Yay., İstanbul 2011.
- Gölcük, Şerafeddin; Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya 1998.

- Gölpınarlı, Abdülbaki, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1985.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, Devlet Matbaası, İstanbul 1931.
- İbn Arabî, *Günümüz İnsana Fususu'l-Hikem*, Haz. Hamza Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2015.
- İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2007.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2014.
- İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983.
- İbn Sina, *Arş Risalesi*, Çev. Enver Uysal, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi S.9 c.9 2000.
- İbn Sina, *İhlas Suresi Tefsiri*, Çev. Ahmet Hamdi Akseki, Haz. Ahmet Faruk Güney, DİB Yay., İstanbul 2014.
- Karahisârî, Abdürrahim, *Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahyâr*, Ankara Millet Genel Ktp., Reşit Efendi Bölümü, No:485.
- Karahisârî, Abdürrahim, *Vahdet-nâme*, Süleymâniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, No; 281.
- Mehmet Murat Karakaya, "Farabi Felsefesinde Kötülük", *Diyanet İlmî Dergi*, c.52 S.1 2016.
- Kılavuz, Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997.
- Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", Çev. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler*, Klasik Yay., İstanbul 2006.
- Kindî, "Fî'l-felsefeti'l-ûlâ", Thk. Ebû Ride, Resâilü'l-Kindî'l-Felsefiyye, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1950.
- Kindî, "Risâle fi'l-fâ'ili'l-hakkî'l-evveli't-tâm ve fâili'n-nâkis ellezi hüve bi'l-mecaz", Thk. Ebû Ride, Resâilü'l-Kindî'l-Felsefiyye, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1950.
- Mevlana, *Fihî Ma Fih*, Çev. Avni Konuk, İstanbul 1994.
- Ross, David, *Aristoteles*, Çev. İhsan Oktay Anar, Kabalcı Yay., İstanbul 2002.
- Sühreverdî, Şihâbeddin, *Avârifü'l-Maârif*, (*Gerçek Tasavvuf*), Ter. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2004.
- Sülemî, Ebu Abdürrahman, *Tasavvufta Fütüvvet*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1977.
- Tanrıverdi, Hasan, "Vahdet-i Vücut-Panteizm Karşılaştırması," *Dini Araştırmalar*, C.14, S. 40. Ocak-Haziran 2012.
- Taylan, Necip, *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV Yay., İstanbul 1989.
- Taylan, Necip, *İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat Yay., İstanbul 1997.

KAMİL SARITAŞ

- Turhan, Kasım, *Amiri ve Felsefesi*, İFAV Yay., İstanbul 1992.
- Türkben, Yaşar, *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, Elis Yay., Ankara 2012.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul 2001.
- Uludağ, Süleyman, "Keşf", İSAM, c.25. İstanbul 2002.
- Uslu, Ferit, "İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi", Ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, Grafiker Yayınları, Ankara 2014.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Kitap, Konya 2001.

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatı

Fatih TOK*

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatı

Özet ► Kur'ân-ı Kerim insanları hidayete erdirmek için bazı peygamberin hayatından çeşitli kesitler sunmuştur. Bu bağlamda genel olarak peygamberlerin tebliğleri ve iman edenlerle inkârcıların mücadeleleri üzerinde durulmuştur. Ancak bazı durumlarda peygamberlerin risalet öncesi hayatlarına da değinilmiştir. Hemen ifade edelim ki peygamberlerin söz konusu dönemdeki tasarrufları bağlayıcı değildir. Bununla birlikte Cenab-ı Hak onlar üzerinden hem peygamberlerine hem de muhataplarına çeşitli mesajlar vermiştir. Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in de risalet öncesi hayatına dair bazı atıflar olduğunu görüyoruz. Bu çerçevede onun kırk yıllık risalet öncesi hayatının dinî, ruhsal, sosyal, kültürel ve eğitimi ile ilgili bazı konulara kısaca temas edilmiştir. İşte bu araştırmada da söz konusu atıfların hangi minvalde ve niçin yapıldığı üzerine bir inceleme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Muhammed, Kur'ân, risalet

The pre-prophetic life of the Prophet (Muhammad) in the Qur'an

Abstract ► The Qur'an has presented various sections of the life of some of the prophets in order to make the people find the true path. In this context, the messages of the prophets and the struggles between the believers and the infidels are generally emphasized. However, the lives of the prophets were also mentioned in some cases. Let me say that what the prophets had done in that period is not binding. However, God Almighty has given various messages to both his prophets and his subjects through mentioning them. Likewise, it is also seen that there are some references to the pre-prophetic life of the Prophet (Muhammad) in the Qur'an. In this framework, some of the issues related to his religious, spiritual, social, cultural and educational aspects of his forty year-preprophetic life are briefly mentioned. In this study, I will examine why and in which manner aforementioned references were made.

Key Words: Muhammad, the Qur'an, prophethood

I. Giriş

Her elçi tebliğ ettiği kitabın öncelikle mümini sonra müfessiri daha sonra da örnek uygulayıcısı olmuştur. Bu bağlamda resullerin hayatlarının bilinmesi ilahi kitapların mesajlarının doğru anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerim önceki peygamber ve kavimlerin hayatından birçok örnek kesit sunmuştur. Keza Kur'ân'da Hz. Peygamber'e dair de bilgiler yer almıştır. Hatta onu müminler için üsve-i hasene¹ olarak göstermiş ve ona ittiba ve itaati emretmiştir.² Bundan dolayı da müslüman araştırmacılar Rasulü Allah'ın yapıp ettiklerini, söylediklerini hatta söylemediklerini (ikrarları) dahi önem ve özenle incelemeye tabi tutmuşlardır. Zira onun sözleri, fiilleri ve icrarları yani sünneti müslümanlar için İslam'ın örnek bir tablosu kabul edilmektedir.

Hemen ifade edelim ki buraya kadar dile getirdiğimiz değerlendirmeler Hz. Peygamber'in risâletten sonraki dönemleri için geçerlidir. Bir başka ifadeyle onun, vahyin kontrolüne girdikten sonraki tasarrufları inananlar için ittiba ve itaat mevzusu olarak görülmüştür. Fakat aynı şeyleri onun risâlet öncesi hayatı için söylememiz mümkün değildir. Bununla birlikte Rasulü Allah'ın risâlet hayatından daha uzun olan ve onun kişilik ve şahsiyetinin geliştiği kırk yıllık uzun sireti de bir tema olarak göz önünde durmaktadır. İşte bu araştırma, söz konusu dönemin ne anlam ifade ettiğine yönelik Kur'ân penceresinden bir bakış denemesi olacaktır.

Kur'ân-ı Kerim, beşer eli değen önceki kutsal kitaplarda olduğu gibi kendi tebliğcisi olan peygamberinin hayat hikâyesini detaylı bir şekilde anlatma gayreti içerisine girmemiştir. Ayetleri incelediğimizde özellikle peygamberlik öncesine dair bilgilerin çok az olduğunu görüyoruz. Bununla birlikte çeşitli ayetlerde Rasulü Allah'ın farklı yönlerine değinilmektedir. Aslında semavî kitapların bu tür kıssalardaki anlatım tarzları, onlar arasındaki üslup ve muhteva farklarını da ortaya koymaktadır. Zira Kur'ân-ı Kerim ne Hz. Peygamber'in ne de önceki peygamberlerin baştan sona hayat hikâyelerini anlatma gayesi gütmemiştir.

* ESOĞÜ İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ “Andolsun, Allah'ın Resülünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için **güzel bir örnek** vardır.” Ahzâb, 33/21.

² Rasulü Allah'a itaat ile ilgili bazı ayet-i kerimeler için bkz. Âl-i İmran, 3/31, 32; Nisa, 4/13, 69; Maide, 5/92; Enfal, 8/20; Muhammed, 47/33.

tir. Kur'ân-ı Kerim sadece İlahî vahyin nüzulünün genel amacına hizmet edecek kadar ve ona uygun bir üslupla peygamberlerin hayatlarından ve mücadelelerinden kesitler sunmuştur. Tevrat ve İncil'e baktığımızda ise, tıpkı bir tarih kitabı üslubuyla yazılmış peygamber siretleri görmekteyiz. Bu durum bizlere İslam tarihçilerinin Hz. Peygamber'in hayatını (siyer) yazma üslubunu hatırlatmaktadır. Kanaatimiz odur ki, bu husus Tevrat ve İncil'e beşer elinin değmesinin bir alametidir.

Öncelikle belirtelim ki araştırmamızda Rasulüallah'ın risâlet öncesi hayatını, yalnızca Kur'ân'da verilen bilgiler çerçevesinde inceleyeceğiz. Bu minvalde Kur'ân-ı Kerim'in, Rasulüallah'ın risâlet öncesine dair neler söylediğini, bunları hangi bağlamda niçin dile getirdiğini, hatta bu ayetlerin hangi mesajlar içerdiğini tespit etmeye çalışacağız.

II. Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatı

A. Dinî Hayatı

Kur'ân-ı Kerim'in incelendiğinde Rasulüallah'ın kırk yaşından önceki dini hayatına dair iki temel hususa değindiği görülecektir. Bu çerçevede ilk olarak onun, Duhâ suresinde vurgulanan dalalet halinde olmasını, ikinci olarak da farklı surelerde dile getirilen risâlet öncesinde onun herhangi bir kitap beklentisinin ve/veya peygamberlik iddiasının olup olmadığı meselesini ele alacağız.

1. Dalâlette Olması

Risaletin başlangıç dönemlerinde vahyin bir süre kesintiye uğraması üzerine müşrikler “Muhammed terkedildi”, “Ey Muhammed! Şeytanın seni terketti” gibi söylemlerde bulunmaya başladılar.³ Bunun üzerine Cenab-ı Hak Duhâ suresini indirerek elçisini asla yalnız bırakmayacağını ilan etti. Bu arada Hz. Peygamber'in yaşadığı hüznü de ona daha önceki nimetlerini hatırlatarak giderdi. Söz konusu nimetlerden biri de Allah tarafından dalâlet halinden kurtarılıp hidayete erdirilme-

³ Duhâ suresinin nüzul sebebine dair rivayetler için bkz. Bedrettin Çetiner, *Fatiha'dan Nas'a Esbab-ı Nüzul, Kur'ân Ayetlerinin İniş Sebepleri*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002, II, 954-956.

sidir. Bu bağlamda Cenâb-ı Hak, “*Seni dalâlette bulup da hidayete erdirmedi mi?*”⁴ buyurmuştur. Özellikle dalalet kelimesinin ıstılahî anlamından dolayı bu ayet üzerinde yani Hz. Peygamber’in dalâlet içerisinde olmasının ne anlama geldiğine dair çeşitli görüşler dile getirilmiştir. Zira dalâlet kelimesi ile ilgili akla gelen ilk mana, “Haktan yüz çevirip batıla yönelme, ilahi buyruklara aykırı davranma”dır.⁵ Bunun tam karşıtı olarak hidayet kelimesi kullanılmaktadır ki, zaten söz konusu ayet de dalâlet halinden hidayet haline geçişi vurgulamaktadır.

Kur’ân-ı Kerim’de yer alan bir kelimenin her yerde aynı anlamda veya kavramsal anlamında kullanıldığından bahsetmemiz mümkün değildir. İncelendiğinde görülür ki Kur’ân-ı Kerim’deki bazı kelimeler farklı yerlerde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu durum ayet-i kerime de geçen hem dalâlet hem de hidayet kavramı için de söz konusudur. Bu hususlarla ilgili “*el-Vucûh ve’n-Nazâir*” adlı bir eser kaleme alan Mukâtil b. Süleyman (150/767), “hüdâ” kelimesinin Kur’ân-ı Kerim’de on yedi, “dalâlet” kelimesinin ise sekiz farklı anlamda (vücûh) kullanıldığını ifade etmiştir.⁶

Rasulullah’ın risâlet öncesinde dalâlet halinde olmasını değerlendiren müfessirlerin, bu hususu farklı şekillerde izah etmeye çalıştıklarını görüyoruz. Öyle ki Fahreddin er-Razi dalâletin yirmi muhtemel manasının olduğundan bahsetmektedir. Bazı müfessirler dalâlet kelimesine “kaybolmak” anlamını vermişler ve söz konusu ayette de Rasulullah’ın çocukken kaybolup bulunmasına işaret edildiğini ifade etmişlerdir. Bu kelimeyi dini boyutuyla ele alan kimi alimler ise, Hz. Peygamber’in işin başında mümin olmadığını ve daha sonra hidayete erdirildiğini dile getirmişlerdir. Buna karşılık Rasulullah’ın hayatı boyunca hidayet üzere olduğunu iddia edenler de olmuştur. Yine söz konusu ayet bağlamında Rasulullah’ın kırk yıl boyunca kavminin dini üzere ol-

⁴ Duhâ, 93/7.

⁵ Ebu’l-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed, er-Ragıp el-İsfehâni, *el-Müfredât fi-Garibu’l-Kur’ân*, Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, trs., c. II, s. 388; Ömer Faruk Harman, “Dalâlet”, *DİA*, İstanbul: TDV, 1993, VIII, s. 427.

⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Kitabu’l-Vucûh ve’n-Nazâir*, Tahrir: Ali Özek, İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993, s. 13-18; 158-160. Mukâtil b. Süleyman, dalâlet kelimesinin Kur’ân-ı Kerim’de küfür, ayağını kaydırmak, hüsrân, şekâvet, iptal, hata, cehalet ve unutmak gibi anlamlara geldiğini ifade etmiştir. Hidayet kelimesi için ise, beyan, İslam dini, iman, davetçi, marifet, peygamberler ve kitaplar, rüşd, Kur’ân, Tevrat, tevhid, sünnet vs. gibi farklı anlamlar saymıştır.

duğu, sapkın bir kavim içerisinde bulunduğu veya o günkü halinin dışında bir durumda olup da hidayete erdirildiği şeklinde yorum yapanlar da olmuştur. Ayrıca dalâlet kelimesine cehalet, gaflet gibi manalar verilerek Rasulüllah'ın, peygamberlikten, Kur'ân ve muhtevasından veya önceki peygamberlerin haberlerinden habersiz, gafil olması şeklinde izahlar yapılmıştır.⁷

Dalâlet kelimesini dinî anlamda yorumlayanlar genelde Kur'ân-ı Kerim'in, "İşte sana da emrimizle, bir ruh (kalpleri dirilten bir kitap) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi, kendisiyle doğru yola erdirtireceğimiz bir nur yaptık."⁸ ayetini delil getirmişlerdir. Ancak Zemahşerî, "onun kırk yıl kavminin dini üzerinde olduğunu söyleyenlerin kastı, kavmi gibi semaî ilimlerden uzak oluşu ise doğrudur. Fakat onların dini yani küfürleri üzere olduğu kastediliyor ise, Allah korusun. Zira peygamberler hem risâlet öncesinde hem de sonrasında büyük günahlardan ve çirkin, kötü şeylerden masumdurlar" der.⁹

Allah'ın bazı nimet ve yardımlarının hatırlatıldığı Duhâ suresindeki ayet-i kerimede Rasulüllah'ın risâletten önceki hali dalâlet, sonraki hali ise hidayet olarak nitelendirilmektedir. Daha önce ifade edildiği gibi dalâlet kelimesi, kavramsal anlamıyla çerçevesinde hidayetin zıddı olarak dinî bir duruma işaret etmektedir. Bu kelime söz konusu ayet-i kerimede de hidayet kavramının zıddı olarak yer almaktadır. Öte

⁷ Söz konusu ayet ile ilgili zikredilen görüşler için bkz. et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (310/923), *Câmiu'l-Beyân an-Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Cize: Dâru Hicr, trs, XXIV, 489-490; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (333/944), *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne/Tefsiru'l-Mâturîdî*, Thk. Mecdî Bâsellûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005, X, 560-561; Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (538/1144), *Tefsiru'l-Keşşâf an-Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî-Vücûhi'-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006, IV, 756; Fahreddin er-Râzi (606/1210), *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1994, XXXI, 216-218; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kuraşî ed-Dimeşkî (774/1372), *Tefsiru'l-Kur'ân'il-Azîm*, Thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, 2. Baskı, Riyad: Dâru Taybe, 1999, VIII, 426-427; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, Sadeleştirilenler: Heyet, Azim Dağıtım, İstanbul: 1992, X, 280.

⁸ Şûra, 42/52.

⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 756. Aynı şekilde Maturîdî de böyle bir şeyin Hz. Peygamber'e nispet edilmesinin uygun olmayacağını ifade etmektedir. Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, X, 561.

yandan Rasulü Allah'ın peygamberlik öncesinde de kavmi gibi yaşamadığı, putlara tapmadığı, onlar adına kurban kesmediğini de biliyoruz.¹⁰ Bu bağlamda ayet-i kerimenin, Rasulü Allah'ın kitabı, şeriatı, yani Allah'a nasıl iman edeceğini ve kulluk görevini nasıl yerine getireceğini bilmemesine vurgu yaptığını söyleyebiliriz. Zira Rasulü Allah'ın Hira'da inzivaya çekildiğinde herhangi bir şeriata göre ibadet etmediğini,¹¹ bunun yanı sıra insanlara da herhangi bir tebliğde bulunmadığını görüyoruz. Oadaki bu bilmeme, gafil olma hali belli bir şaşkınlık haline dönüşmüştür. Söz konusu ayet-i kerime ise bu durumu dalâlet hali olarak nitelendirmiştir.

2. Kitap ve Peygamberlik Beklentisinin Olmaması

Kur'ân-ı Kerim, Rasulü Allah'ın risâlet öncesi dini hayatına dair bir başka hususa daha temas etmektedir. Bu bağlamda Kasas suresinde Cenab-ı Hak, "*Sen, bu kitabın sana verileceğini ummuyordun. Ancak o Rabbinden bir rahmet olarak sana verildi. Öyle ise kâfirlere sakın arka çıkma.*"¹² buyurarak, Rasulü Allah'ın kendisine gökten bir kitap ineceğine dair herhangi bir beklenti ve ümit içinde olmadığını haber vermektedir. Hatta Hz. Peygamber'den, Kur'ân-ı Kerim'i inkâr eden Mekkelilere; "...*Eğer Allah dileseydi, ben size onu okumazdım, Allah da size onu bildirmezdi. Ben sizin aranızda bundan (Kur'ân'ın inişinden) önce bir ömür (kırk yıl) yaşadım. Hiç düşünmüyor musunuz?*"¹³ demesini istemiştir. Bunun anlamı ise, 'bunca yıldır sizin aranızda yaşadım, sizlerle yedim içtim, ticaret yaptım, aranızda gezdim dolaştım. Bununla birlikte hiçbir zaman bana vahyolunuyor veya ben Allah'ın size gönderdiği bir elçiyim demedim. O yüzden tüm bu tebliğ ettiklerim

¹⁰ Muhammed Hamidullah, **İslam Peygamberi**, İrfan: İstanbul, 1993, I, 48-49. Hz. Peygamber'in risalet öncesi dini hayatını inceleyen Derveze ise onun, dönemin hanifleri gibi Hz. İbrahim'den gelen ve şirk unsurları içermeyen bir dini hayat üzere olduğu sonucuna varmıştır. Bkz. İzzet Derveze, **Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı**, İstanbul: Yarı yay., 2015, 6. Baskı, I, 538.

¹¹ Muhammed b. İsmail el-Buhari (256/869), **Bedü'l-Vahiy**, Thk. Muhammed Zühreir b. Nasır, Daru Tavku'n-Necat, I. Baskı, 1422 h., 3. Rasulü Allah'ın Hira mağarasındaki bu ibadet hali "tehannüs" olarak ifade edilmektedir. Bu kavram, şekli ve rükunları açıklanmamakla birlikte "taabbüd" yani ibadet etmek olarak anlaşılmaktadır. Dönemin bazı ibadet şekilleri ve Rasulü Allah'ın nasıl ibadet ettiğine dair bazı değerlendirmeler için bkz. İzzet Derveze, **Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı**, I, 541-544.

¹² Kasas, 28/86.

¹³ Yunus, 10/16.

benim uydurduğum şeyler değildir. Onlar tamamen Allah'ın bana vahyi ve emirleridir' demektir.

Zikrettiğimiz iki ayet-i kerimeden anlaşıldığına göre Rasulü Allah, kavminin dini ve sosyal hayatından uzak olmakla birlikte onları ıslah etmek için herhangi bir tebliğ faaliyetine girişmemiştir. Böyle bir amacı olmadığı gibi Allah'tan da böyle bir görev beklentisi içerisine girmemiştir. O, yalnızca kendisini şirk ve cehalet ortamından uzak tutmaya çalışmıştır. Keza Hz. Peygamber daha önce gelen peygamber ve şeriatlerden de tam olarak haberdar değildi. Anlaşılan o ki Rasulü Allah Hira mağarasına bir kitap beklentisi veya peygamber olma arzusuyla değil de, sadece Mekke'nin şirke, zulme, ahlaksızlık ve hukuksuzluğa boğulmuş ortamından uzaklaşmak için gitmiştir.

B. Sosyal Yaşantısı

Siyer kitaplarında genişçe ele alınan Rasulü Allah'ın risalet öncesi sosyal hayatıyla ilgili Kur'ân-ı Kerim'de iki hususiyetin dile getirildiği göze çarpmaktadır. Bu bağlamda Cenab-ı Hak, onun yaşadığı yetimlik, yoksulluk haline ve ardından da ona olan inayetine değinmektedir.

1. Yetimliği

Yetimlik bir insan için, hele de çocukluk dönemini yaşayan birisi için oldukça zor bir durumdur. Rasulü Allah ise çok küçük bir yaştan itibaren bu zorluğu yaşamıştır. Öyle ki Cenâb-ı Hak da onun bu haline ve ona sahip çıkışına Kur'ân-ı Kerim'de yer vermiştir. O, Duhâ suretinde, "*Seni yetim bulup da barındırmadı mı?*"¹⁴ buyurarak, yetim kalan Rasulü Allah'a, inayetiyle sahip çıktığını ifade etmiştir. Zira Hz. Peygamber henüz daha doğmadan babası Abdullah'ı, altı yaşına geldiğinde ise annesi Âmine'yi kaybetmiştir. Böylece o daha çocuk yaşta hem anasız hem de babasız, yani yuvasız kalmıştır. Ancak Cenab-ı Hak, peygamberine çeşitli yuvalar açarak daha çocukken ona sahip çıkmıştır.

Babasız dünyaya gelen Rasulü Allah'a öncelikle Kureyş kabilesinin lideri durumundaki dedesi Abdulmuttalip sahip çıkmıştır. Dedesinin vefatının ardından ise onu kendi çocuklarından ayrı tutmayan amcası Ebû Talip onun bakımını üstlenmiştir. Hatta amcası yeğeninin dinine girmemesi ve Mekke ileri gelenlerinin tehditlerine rağmen risâletten

¹⁴ Duhâ, 93/6.

sonra da onu koruyup kollamıştır. Öyle ki amcası vefatına kadar da hiçbir müşrik Rasulüallah'a şiddet uygulamaya veya onu öldürmeye kalkışmamıştır.

Cenâb-ı Hak amcasının vefatından sonra da Medine'yi Hz. Peygamber'e bir barınak kılmıştır. Rasulüallah 622 yılında, Akabe biatında kendisini çocukları, aileleri gibi koruyacaklarına söz veren Medineli Ensar'ın yanına hicret etti.¹⁵ Böylece Allah onu bir kez daha yetim yalnızlığından korumuştur.

Hemen ifade edelim ki Rasulüallah'ın yetim olmasına dair Zemahşerî'nin bidat tefsir olarak nitelediği farklı bir yorum daha nakledilmektedir.¹⁶ Buna göre ayet, 'Allah, seni benzersiz, yegâne bir yetim olarak buldu ve koruyup kolladı' manasına gelmektedir. Kanaatimizce bu yorum Taberî'de işaret edilen İbn Mesûd Mushaf'ında yer alan şâz bir kıraate dayanmaktadır. Zira söz konusu kıraatte "يتيما" lafzı yerinde "عديما" ibaresi vardır. Bu bağlamda Elmalı da, tek ve benzersiz veya pek az bulunur kıymetli şeylere de yetim denildiği için ona da bu manaya gelen "dürr-i yetim" sıfatının verildiğini ifade etmektedir.¹⁷

Kanaatimizce ayetteki vurgu Rasulüallah'ın benzersiz bir yetim olmasından ziyade barınmaya muhtaç bir yetimliği ifade etmektedir. Zira hemen üç ayet sonrasında ondan yetimleri incitmemesi istenmektedir.¹⁸ Hz. Peygamber'e verilmek istenen mesaj, yetimliği döneminde Allah nasıl birilerini vesile kılarak ona sahip çıkmışsa, kendisinden de aynı şekilde yetimlere kol kanat germesi ve onlara sahip çıkmasıdır. Onun hadis-i şeriflerinde yetimlere dair söyledikleri¹⁹ de bu mesajın onun tarafından gayet iyi anlaşıldığını göstermektedir.

Vahyin nüzul döneminde yetimler toplumun en çok mağdur olan kesimlerinden biri olmalı ki, Cenab-ı Hak Kur'ân-ı Kerim'de onların

¹⁵ Söz konusu ayetin tefsirinde onun nasıl barındırıldığına dair yorumlar için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 756; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ân'il-Azîm*, VIII, 426.

¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 756.

¹⁷ Elmalı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, X, 278.

¹⁸ "Öyleyse yetimi sakın ezme." Duha, 93/9.

¹⁹ Örneğin Rasulüallah şehadet parmağıyla orta parmağını göstererek yetimlerle ilgili, "Ben ve Allah'tan korktuğu takdirde yetime kefil olan kişi, (ahirette) şu ikisi gibiyiz" (Buhari, *Talak*, 25; Müslim, *Zühd*, 24) buyurmuştur.

haklarını korumaya, onlara destek olmaya yönelik birçok emir ve tavsiyelerde bulunmuştur.²⁰ Zira o dönemde kimsesiz ve desteksiz kalan yetimlerin mallarına, miraslarına, kişiliklerine yönelik çeşitli mağduriyetler ortaya çıkmaktaydı. Cenab-ı Allah Rasulüne kendi yetimliğini hatırlatarak onun toplumdaki bu mağdur ve mazlum kesimi unutmamasını, onların elinden tutmasını istemiştir.

2. Yoksulluğu

Cenâb-ı Hakk'ın Rasulüllah'ın sosyal hayatına dair bahsettiği ikinci husus ise onun özellikle çocukluk döneminde yaşamış olduğu yoksulluğudur. Bunun karşılığında bahsettiği nimet ise zenginliktir. Duhâ suresindeki ayet-i kerimede Allah (cc), "*Seni yoksul bulup da zengin etmedi mi?*"²¹ buyurmaktadır. Zira yetim kalan Rasulüllah'a ne babasından ne de annesinden onu zengin kılacak herhangi bir servet kalmamıştı.²² Bu bağlamda o hem bir yetim hem de bir yoksul idi. Ancak Cenab-ı Allah onu hem barındırdı hem de zenginleştirdi.

Yüce Allah'ın, peygamberini zenginleştirmesiyle ilgili tefsir kaynaklarında yer alan yorumlara baktığımızda, öncelikle onu Hatice'nin malıyla veya bahsettiği ganimet mallarıyla zengin kılmasından bahsedildiğini görüyoruz. Bu hususta üçüncü bir görüş olarak ise Allah'ın peygamberini kanaatkâr kılması zikredilmiştir. Zira kanaat en büyük zenginliktir.²³

Kanaatimizce ayet-i kerimede zenginleştirmekten kastedilen mana öncelikle ilk sırada zikredilen hususu (Hz. Hatice'nin mallarını) ifade etmektedir. Zira ikinci husus (ganimet malları) Duhâ suresinin indiği vahyin ilk dönemleri için değil de daha sonraki dönemler için mümkündür. Çünkü Mekke döneminde henüz daha savaş ve ganimet söz konusu değildir. Üçüncü hususu ise Rasulüllah'ın her dönem sahip olduğu bir haslet olarak zikredebiliriz.

²⁰ Yetimlerle ilgili bazı ayet-i kerimeler için bkz. Bakara, 2/177, 215, 220; Nisa, 4/2-10, 36; En'am, 6/152; Enfal, 8/41; Haşr, 59/7; İnsan, 76/8; Fecr, 89/17-18; Beled, 90/11-15; Maun, 107/1-3. Vahyin nüzulü döneminde yetimlerin durumu ile ilgili bkz. İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I, 161-162.

²¹ Duhâ, 93/8.

²² Babasından bir dişi deve ile bir cariye başka bir şey kalmamıştır. Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, X, 281.

²³ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 756; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, X, 280-281.

Zikredilen ilk iki hususun hatırlatılmasıyla Cenâb-ı Hak hem peygamberine hem de ashaba çok önemli bir mesaj vermektedir. Zira İslam'ın ilk dönemlerinde hidayete erenlerin büyük bir kısmı fakir, köle ve kimsesiz insanlar yani mustazaflardır. Önceki peygamberlerin döneminde olduğu gibi müşriklerin ileri gelenleri yoksul, zayıf, köle ve kimsesiz insanlardan rahatsız oluyorlardı. Bu yüzden Hz. Peygamber'le muhatap olduklarında onları yanından kovmasını istiyorlardı.²⁴ İşte böyle bir ortamda nazil olan bu ayetler hem Peygamberini hem de özellikle zengin Müslümanları uyarıyor ve onlardan iman eden fakir, köle ve kimsesiz insanlara sahip çıkmalarını istiyordu.

C. Ruhsal Durumu

Kur'ân-ı Kerim'de Rasulü Allah'ın risalet öncesi nasıl bir halet-i ruhiyeye sahip olduğuna dair İnşirah suresinde bazı bilgiler bulabiliyoruz. Söz konusu surenin hemen başında Cenab-ı Hak;

*“(Ey Muhammed!) Senin göğsünü açıp da seni ferahlatmadık mı? Hatta senin belini kıran yükünü de üzerinden kaldırdık”*²⁵

buyurarak, Rasulü Allah'ın göğsünün ferahlatılmasından, kendisine ağır gelen, hatta belini kıran bir yükün kaldırılmasından bahsetmektedir. Burada hemen belirtelim ki ayette bahsedilen hususların sadece risalet öncesine bakan yönü bizim açımızdan önem arz etmektedir.

Tefsir kaynaklarını incelediğimizde ayetlerde yer alan şerh-i sadr ile belini kıran yükün kaldırılması ifadelerinin müfessirler tarafından çeşitli şekillerde yorumlandığını görüyoruz. Kimi müfessirler, bazı nakiller de vererek şerh-i sadrın, Rasulü Allah'ın çocukluğunda ve/veya miraç

²⁴ Rasulü Allah onları kovmak gibi bir yola tevessül etmemesine rağmen Cenab-Hak onu şu şekilde uyarmıştır. “Rab'lerinin rızasını isteyerek sabah akşam ona dua edenleri yanından kovma. Onların hesabından sana bir şey yok, senin hesabından da onlara bir şey yok ki onları kovasın. Eğer kovarsan zalimlerden olursun.” (En'âm, 6/52); “Sabah akşam Rablerine, O'nun rızasını dileyerek dua edenlerle birlikte ol. Dünya hayatının zînetini arzu edip de gözlerini onlardan ayırma. Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, boş arzularına uymuş ve işi hep aşırılık olmuş kimselere boyun eğme.” (Kehf, 18/28). Keza daha önceki dönemlerde de inkârcıların ileri gelenleri, kendilerine gönderilen peygamberlerden benzer taleplerde bulunmuşlardır. Örneğin Hz. Nuh onların böyle bir talebine karşılık; “Ey kavmim! Eğer ben onları kovarsam, beni Allah'tan kim koruyabilir? Hiç düşünmüyor musunuz?” (Hûd, 11/30) demiştir. Ayrıca bkz. Şuara 26/111-115.

²⁵ İnşirah, 94/1-3.

gecesinde göğsünün yarılması (şakk-ı sadr) olayına atıf olduğunu ifade etmişlerdir. Bazı yorumlarda ise, Rasulüallah'ın göğsünün İslam'a, imana, marifetullah'a açılması hatta hem cin hem de insanlara peygamber olarak gönderilmesinin zorluğunun giderilmesi olarak değerlendirildiğini görüyoruz.²⁶

Anlaşılan o ki söz konusu surede Rasulüallah'a çok ağır gelen bir yükün kaldırılması ile onun göğsünün ferahlaması arasından bir bağ vardır. Bu durumda ikinci ayette geçen vizr (yük, günah) kelimesinin nasıl anlaşıldığı önem arz etmektedir. Kimi yorumlarda vizr kelimesinden kastedilenin Rasulüallah'ın cahiliye dönemi günahlarına ve/veya Fetih suresindeki, "Allah'ın geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlaması için"²⁷ ayetine atıfla sonraki günahlarının affedilmesine işaret edilmektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in risâletin hakkını verememekten duyduğu sıkıntı ya da cahiliye döneminde verilen tüm nimetlere karşılık yaratıcıya nasıl şükredeceğini ve ona nasıl kulluk yapacağını bilememenin verdiği manevi sıkıntı olarak da anlaşılmıştır.²⁸

İnşirah (Şerh) suresinin Duhâ ile birlikte tek bir sure olduğu veya kısa aralıklarla indiği rivayetleri²⁹ ışığında baktığımızda bu surenin ilk ayetini (*Senin göğsünü açıp genişletmedik mi?*), Duhâ suresinin ayetleriyle birlikte okumak mümkündür. Bu bağlamda onun yükünün kaldırılıp göğsünün ferahlatılmasını, cahiliye dönemi sıkıntılarının -onu inzivaya çekilmeye götüren cahiliye insanının şirk dolu tanrı anlayışı, zulüm üzerine bina edilmiş sosyal ve siyasi hayatı, her türlü rezilliğin aleni hale geldiği gayr-ı ahlaki davranışların- İslam'la, nübüvvetle birlikte giderilmesi olarak anlayabiliriz. Tüm bunlar karşısında bir şey yapamamak, neyi nasıl yapacağını bilememek, en önemlisi de Kâbe'nin rabbini tanıyamamak ve O'na hakkıyla kulluk edememek onun kalbinde ağır bir yük haline gelmişti. Ne zaman ki Allah Cebrail'i gönderip

²⁶ Şerh-i sadr ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an-Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, XXIV, 492; Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X, 564-565; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 759; Râzi, *Mefatihu'l-Gayb*, XXXII, 2-4; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ân'il-Azîm*, VIII, 429-430; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, X, 292-294.

²⁷ Fetih, 48/2.

²⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an-Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, XXIV, 492; Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X, 566; Râzi, *Mefatihu'l-Gayb*, XXXII, 3-4; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ân'il-Azîm*, VIII, 429-430; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, X, 297-298.

²⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, X, 288.

ona bu soru ve sorunlarının çözümünü bildirdi, işte ancak o zaman Rasulüllah'ın da göğsü ferahlamış oldu. Ardından Rabbi onu hiçbir zaman terk etmediği gibi maddi ve manevi desteğiyle de her zaman onun gönülünü teskin etti.

D. Eğitimi

Öncelikle ifade edelim ki, İslam öncesi dönem her ne kadar “cahiliye” olarak anılıyorsa da bu kavram, söz konusu dönemin insanların bilgi ve kültür seviyelerinden ziyade sosyal ve dini hayatlarını tanımlamak için kullanılmaktadır.³⁰ Zira bahsedilen dönemde okuma yazma bilenler hatta kültür düzeyi yüksek insanlar yanında birer kültür-edebiyat, özellikle de şiir şölenlerine dönüşen panayırlar da vardı.³¹ Bununla birlikte okur yazar ve bilgi düzeyi yüksek insanların sayısı, dönemin imkânları ve şartlarına da bağlı olarak az sayıdaydı.

Hz. Peygamber'in kırk yıl süren risalet öncesi hayatı da yukarıda bahsedilen Mekke şartlarında geçmişti. Bazı ayet-i kerimeler onun vahiy gelmeden önceki bilgi ve kültür düzeyine yönelik atıflarda bulunmaktadır. Aşağıda bu hususa işaret eden bazı ayet-i kerimeleri tahlil edip, Hz. Peygamber'in risalet öncesindeki eğitim durumu, genel kültür düzeyi bu bağlamda da ümmî oluşu hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmaya çalışacağız.

1. Ümmî Olması

Ümmî veya çoğul kalıbıyla ümmiyyûn kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'in altı ayetinde (Araf, 7/157, 158; Bakara, 2/78; Al-i İmran, 3/20, 75; 62/2) geçmektedir. Söz konusu kelimeye, ümm (anne), ümmet (toplum) veya Ümmü'l-Kura (Mekke) lafızlarına nispetle çeşitli anlamlar verilmiştir.³² Müsteşriklerin bu konudaki görüşlerini de dikkate aldığımızda bu husustaki değerlendirmeleri üç grupta toplayabiliriz. Bu bağlamda ümmî olmak; (1) okuma yazma bilmemek (2) ehl-i kitaptan olmamak (3) putperest olmak gibi anlamlara gelmektedir. İlk iki yorum ayetler çerçevesinde müfessirler tarafından dile getirilirken, üçüncü

³⁰ Cahiliye kavramının hangi manada kullanıldığına dair bkz. Mustafa Fayda, “Cahiliye”, *DİA*, İstanbul: TDV, 1993, VII, 17-19.

³¹ Cahiliye döneminin eğitim kültür düzeyi ile ilgili geniş bilgi için bkz. İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I, 277-312.

³² Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 146; Mehmet Suat Mertoğlu, “Ümmî”, *DİA*, İstanbul: TDV, 2012, XLII, 309.

yorum ise daha çok müsteşriklerce ileri sürülmüştür.³³ Bu bağlamda öncelikle söz konusu ayetleri zikretmek, ardından da bazı değerlendirmelerde bulunmak istiyoruz.

Tefsir kaynaklarını incelediğimizde çoğu müfessir tarafından;

*“O, ümmîlere, içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderendir. Hâlbuki onlar, bundan önce apaçık bir sapıklık içinde idiler.”*³⁴

*“Seninle tartışmaya girişirlerse de ki: “Ben, bana uyanlarla birlikte kendi özümü Allah'a teslim ettim.” Kendilerine kitap verilenlere ve ümmîlere de ki: “Siz de İslâm'ı kabul ettiniz mi?” Eğer İslâm'a girerlerse hidayete ermiş olurlar. Yok, eğer yüz çevirirlerse sana düşen şey ancak tebliğ etmektir. Allah kullarını hakkıyla görendir.”*³⁵

*“Kitap ehlinden öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emanet etsen, onu sana (eksiksiz) iade eder. Fakat onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet etsen, tepesine dikilip durmadıkça onu sana iade etmez. Bu da onların, ‘Ümmîlere karşı (yaptıklarımızdan) bize vebal yoktur’ demelerinden dolayıdır. Onlar, bile bile Allah'a karşı yalan söylerler.”*³⁶

mealindeki üç ayette geçen “ümmîler” kelimesine özellikle “ehl-i kitap olmayan Araplar” anlamının verildiğini görmekteyiz.³⁷ Zira onların Yahudi ve Hristiyanlar gibi ellerinde sosyal ve dinî hayatlarını nasıl tanzim edeceklerine dair bilgi veren herhangi bir kitapları bulunmaktaydı. Bu yüzden özellikle Yahudiler onları “ümmîler” diye nitelemişlerdir. Bununla birlikte Allah'ın evi olan Kâbe'nin hizmetlileri olan Arapların, atalarının dini olarak niteledikleri çeşitli ibadetleri vardı.

³³ Mehmet Suat Mertoğlu, “Ümmî”, *DİA*, XLII, 309.

³⁴ Cuma, 62/2.

³⁵ Al-i İmran, 3/20.

³⁶ Al-i İmran, 3/75.

³⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an-Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, V, 288, 51-513; XXII, 626; Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II, 338, 410; X, 4-5; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 341, 367; Elmahîlî, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII, 32; II, 334.

Onlar da tıpkı Ehl-i kitap gibi kendilerini İbrahimî geleneğe nispet ediyorlardı. Ancak ellerinde atalarından tevarüs ettikleri herhangi bir kitap, yazı veya bilgi bulunmuyordu.

Keza Bakara suresindeki;

*“Bunların bir de ümmî takımı vardır; Kitab’ı (Tevrat’ı) bilmezler. Onların bütün bildikleri bir sürü kuruntulardır. Onlar sadece zanda bulunurlar.”*³⁸

mealindeki ayetteki “ümmîler”den ise “Tevrat’ı okuyup anlamayan, ellerinde kitap olduğu halde ondan gafil olan” bir Yahudi grubun kastedildiği söylenmiştir.³⁹ Söz konusu olan bu topluluk Ehl-i kitaptan olmakla birlikte aynen kitap sahibi olmayan topluluklar (ümmîler) gibi kitaptan bihaber yaşamakta idiler. Bu yüzden de onlar gibi ümmî olarak nitelenmişlerdir.

Son olarak ümmî lafzının tekil olarak geçtiği;

“Onlar, yanlarındaki Tevrat’ta ve İncil’de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir. O, onlara iyiliği emreder, onları kötülükten alıkoyar. Onlara iyi ve temiz şeyleri helal, kötü ve pis şeyleri haram kılar. Üzerlerindeki ağır yükleri ve zincirleri kaldırır. Ona iman edenler, ona saygı gösterenler, ona yardım edenler ve ona indirilen nura (Kur’ân’a) uyanlar var ya, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.

*De ki: “Ey insanlar! Şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümrânlığı kendisine ait olan Allah’ın hepinize gönderdiği peygamberiyim. O’ndan başka hiçbir ilah yoktur. O, diriltir ve öldürür. O halde Allah’a ve O’nun sözlerine inanan Resûlüne, o ümmî peygambere iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız.”*⁴⁰

mealindeki ayetlere baktığımızda, bu ayetlerdeki ümmî kavramının doğrudan Rasulüllah’ı işaret ettiğini görürüz. İşin araştırmamız açısından önem arz eden yönü ise, Hz. Peygamber’in risâlet öncesinde

³⁸ Bakara, 2/78.

³⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân an-Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, II, 152; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 158; Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, I, 499; Râzi, *Mefâtihu’l-Gayb*, III, 148.

⁴⁰ Araf, 7/157, 158.

de ümmî olarak nitelenmiş olmasıdır. Bu bağlamda bazı tefsir kaynaklarını incelemeye ve Hz. Peygamber'in ümmîliğinden ne anlaşıldığını tespit etmeye çalışacağız.

Zikredilen ayetler bağlamında Rasulüallah'ın ümmî sıfatıyla ilgili yapılan yorumların özellikle iki husus etrafından toplandığını görmekteyiz. Bunlardan ilkinde, söz konusu ayetlerde onun hatta genel olarak Arap toplumunun okuma yazma bilmediğine,⁴¹ diğerinde ise onun/onların kitap ehli olmadıklarına işaret ettiği vurgulanmaktadır.⁴²

Kaynakları incelediğimizde görüyoruz ki Rasulüallah'ın okuma yazma bilip bilmemesi hususunda âlimler arasında çeşitli görüş ayrılıkları vardır. Bu bağlamda onun hayatı boyunca okuma yazma bilmediği, mucize olarak öğrendiği, okur-yazar denmeyecek kadar öğrendiği, sadece okumayı ya da yazmayı bildiği yahut da peygamberlikten sonra okuma yazma öğrendiği gibi birçok farklı görüş dile getirilmiştir.⁴³ Hem onun okuma yazmayı bildiğini hem de bilmediğini iddia edenler, dile getirdikleri bu görüşlerini ispat edebilmek için Kur'ân, sünnet ve çeşitli tarihi olaylardan deliller getirmeye çalışmışlardır.⁴⁴

Araştırmamızın konusu olan risâlet öncesi dönemle ilgili genel kanaat ise Rasulüallah'ın okuma yazma bilmediği şeklindedir.⁴⁵ Bu hususta özellikle, “*Sen şu Kur'ân'dan önce hiçbir kitap okumuyor ve onu*

⁴¹ Bu bağlamda Rasulüallah'tan nakledilen ve kendi toplumunu ümmî olarak niteleyen şöyle bir rivayet de söz konusudur: “*Biz ümmî bir topluluğuz, yazı ve hesabı bilmeyiz.*” Bkz. Buhari, *Savm*, 13; Müslim b. Haccac Ebu'l Hasan el-Kuşeyri (261/875), *Sıyam*, Thk: Muahammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, trs., 15.

⁴² Araf suresinin 157 ve 158. Ayetleri bağlamında ümmîlikle ilgili yapılan yorumlar için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an-Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, X, 491-499; Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, V, 54-59; Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 24-26; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 146.

⁴³ Önkal bunları yedi başlık halinde ifade etmiştir. Bkz. Ahmet Önkal, “Hz. Peygamber'in Ümmîliği”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Konya, 1975, s. 249.

⁴⁴ Ahmet Önkal, “Hz. Peygamber'in Ümmîliği”, s. 250-257; Remzi Kaya, “Kur'ân'da Hz. Peygamber'in Beşer ve Ümmî Oluşu”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 11, S. 1, 2002, s. 36-41.

⁴⁵ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 46; Ahmet Önkal, “Hz. Peygamber'in Ümmîliği”, s. 260.

elinle yazmıyordun. (Okuyup yazsaydın) o takdirde batıl peşinde koşanlar, şüpheye düşerlerdi⁴⁶ ayet-i kerimesi delil getirilmiştir. Zaten o günkü Mekke şartlarına baktığımızda yazılı kültür için gerekli olan mektep medrese imkânları ile yazı için gerekli olan malzemelerinin oldukça kıt olduğunu görürüz. Öyle ki bu durum nüzul döneminde Kur'ân-ı Kerîm'in yazı ile tespit edilmesine dair nakledilen rivayetlerde de müşahede edilmektedir.⁴⁷ Bilindiği gibi o dönemde Arap toplumunun sosyal ve kültürel hayatında yazılı kültürden ziyade sözlü kültür hâkimdi.

Yeri gelmişken belirtelim ki Rasulü Allah'ın risâlet sonrası hayatında belli bir oranda okuma yazma öğrenmiş olması mümkündür. Ancak bunun ileri derecede bir okur-yazarlık olarak değerlendirilmesi, dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda pek de olası görülmemektedir. Zira daha önce de bahsettiğimiz gibi iyi bir eğitim için gerekli olan okuma yazma imkân ve malzemeleri çok sınırlıydı.

Konuyla ilgili ifade edilmesi gereken bir diğer husus ise Rasulül-lah'da bulunan bu ümmîlik vasfının diğer insanlar için olumlu veya olumsuz nasıl bir sıfat olabileceğidir. Ayet-i kerimeleri incelediğimizde görüyoruz ki, ümmîlik özelliğinin herhangi tasvip ve takdir edilen bir yönü yoktur. Zira her iki anlamıyla da yani ne okuma yazma bilmemek ne de İlahi bir kitaptan haberdar olmamak, bir insan için İslam dininin onaylayacağı bir durum değildir. Tam aksine hem Kur'ân-ı Kerim hem de Rasulü Allah ilim sahibi olmayı ve İlahi Kitab'a sınıksız sarılmayı teşvik etmiştir. Zira daha önce mealini vermiş olduğumuz Cuma suresindeki ayet-i kerimede de Cenab-ı Hak, gönderdiği peygamberin ümmî topluma Kitap ve hikmeti öğrettiğinden bahsetmektedir.⁴⁸

2. Geçmişe Dair Bilgisi

Kur'ân-ı Kerim'de geçmiş peygamberler ile milletlere dair bahisler oldukça geniş yer tutmaktadır.⁴⁹ Hemen ifade edelim ki Rasulü Allah'ın dilinden dökülen bu tür anlatımlar için derin ve geniş bir tarih bilgisi

⁴⁶ Ankebût, 29/48.

⁴⁷ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 72.

⁴⁸ Cuma, 62/2.

⁴⁹ Kur'ân'ın üçte birinden daha fazlası bir oranının kıssalara dair olduğu görülmektedir. Bu konuda her bir peygamber ve kavim ile ilgili ayrı ayrı oranlar için bkz. Mustafa Kara, "Kur'ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz", *İslami İlimler Dergisi*, c. 9, S. 1, 2014, s. 91-93.

gerekmektedir. Ancak bizler Rasulü Allah'ın risâlet öncesinde okur-yazar olmadığını ya da herhangi bir hoca veya kitaba talebelik etmediğini biliyoruz. Zira daha önce zikri geçen bazı ayetler bu duruma işaret etmişti. Peki, Kur'ân-ı Kerim Rasulü Allah'ın önceki toplumlara dair bilgisi hakkında herhangi bir şey söylemekte midir?

Kur'ân-ı Kerim'i baştan sona incelediğimizde özellikle kıssaların anlatıldığı bölümlerde bu hususa değinen bazı ayet-i kerimelerin olduğunu görürüz. Örneğin:

*“Sana bu Kur'ân'ı vahy etmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Hâlbuki daha önce sen bunlardan habersiz idin.”*⁵⁰

*“(Ey Muhammed!) Bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Meryem'i kim himayesine alıp koruyacak diye kalemlerini (kur'a için) atarlarken sen yanlarında değildin. (Bu konuda) tartışırken de yanlarında değildin.”*⁵¹

*“Ey Muhammed! Mûsâ'ya o emri verdiğimiz zaman sen (vadinin) batı tarafında değildin. (O olayı) görenlerden de değildin. Fakat biz (Mûsâ'dan sonra) birçok nesiller meydana getirdik. Üzerlerinden uzun çağlar geçti. Sen Medyen halkı arasında yaşıyor değildin, âyetlerimizi onlardan okuyup öğreniyor da değildin. Fakat biz (bu haberi) göndereniz. Yine biz (Mûsâ'ya) seslendiğimiz zaman Tûr'un yan tarafında da değildin. Fakat Rabbinden bir rahmet olarak, senden önce kendilerine hiçbir uyarıcı gelmeyen bir kavmi, düşünüp öğüt alsınlar diye uyarman için (o haberleri) sana bildiriyoruz.”*⁵²

Görüldüğü üzere ayet-i kerimelerde hem Rasulü Allah'ın geçmiş toplumlarla ilgili bilgi düzeyine hem de sonradan edindiği bu bilginin kaynağına dair işaretler vardır. Söz konusu ayetlerden anlaşıldığına göre Rasulü Allah nübüvvet öncesinde, önceki peygamber veya toplumlara dair Kur'ân'da anlatıldığı şekilde detaylı bir bilgiye sahip değildi. Ancak bu konuda Arap toplumunun aşına olduğu kulaktan duyma bazı bilgi-

⁵⁰ Yusuf, 12/3

⁵¹ Al-i İmran, 3/44.

⁵² Kasas, 28/44-46.

leri onun da bilmesi mümkündür. Zira kıssalarda anlatılan birçok husus, Kur'ân'ın ilk muhataplarının bildiği veya az çok duyduğu ama tam doğrusu ve detayını bilmedikleri kişi ve toplumlarla ilgili gelmiştir.⁵³

Cenâb-ı Hak, Rasulü Allah'ın, Kur'ân'da anlatıldığı gibi geçmiş toplumlara dair bir bilgisinin olmadığını açıkça ifade etmiştir. Ardından da onun bu konularda insanlara sunduğu bilgilerin kaynağını açıklamıştır ki, bu da vahiydir. Böylelikle hem Rasulü Allah'ın nübüvveti ispat edilmiş hem de müşriklerin Kur'ân-ı Kerim'in kaynağına dair iddialarına cevap verilmiştir. Zira onlar;

*"İnkâr edenler, "Bu Kur'ân, Muhammed'in uydurduğu bir yalandan başka bir şey değildir. Başka bir topluluk da bu konuda ona yardım etmiştir" dediler. Böylece onlar haksız ve asılsız bir söz uydurdular. "(Bu Kur'ân, başkalarından) yazıp aldığı öncekilere ait efsanelerdir. Bunlar ona sabah akşam okunmaktadır" dediler."*⁵⁴

*"Andolsunki biz onların, "Kur'ân'ı ona bir insan öğretiyor" dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancısıdır. Bu Kur'ân ise gayet açık bir Arapça'dır."*⁵⁵

ayetlerinde ifade edildiği gibi çeşitli iddialarla insanların zihninde Kur'ân-ı Kerim'in kaynağına dair bazı şüpheler oluşturmaya çalışıyorlardı. Allah bu vesileyle onların ortaya attığı bu şüpheleri de gidermiş oluyordu.⁵⁶

Rasulü Allah'ın kırk yaşına kadar olan dönemle ilgili eğitim hayatını yukarıda zikredilen ayetler çerçevesinde değerlendirdiğimizde öncelikle onun hem okuma yazma bilmediğini hem de kitap ehli olmayan bir toplumun ferdi olduğunu söyleyebiliriz. Keza o, geçmiş toplumların hayatlarına dair tam ve doğru bir bilgiye sahip değildi. Kur'ân-ı Kerim de onun bu hususiyetini vahyin kaynağının bir beşer olmadığına delil getirmiştir. Böylece onun bu konudaki yegane bilgi kaynağının vahiy olduğu belirtilmiştir.

⁵³ İzzet Derveze, **Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı**, I, 295-299; Muhsin Demirci, **Tefsir Usûlü**, 52. Baskı, İstanbul: İfav, 2008, s. 214.

⁵⁴ Furkan, 25/4-5.

⁵⁵ Nahl, 16/103.

⁵⁶ Maturidî özellikle Araf, 7/157 ayetinin tefsiri bağlamında onun ümmiliğini, yani okuma yazma bilmemesini nübüvvetin bir ispatı olarak değerlendirmektedir. Bkz. Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, V, 54-59.

III. Sonuç

Hız. Muhammed Kur'ân-ı Kerîm'in tebliğ ve tebyin edicisi olmasına rağmen onun risalet öncesi hayatına Kur'ân'da az sayıda ayet-i kerîmede atıf yapılmıştır. Hatta öyle ki önceki bazı peygamberlerin (Hz. Musa ve Hz. Yusuf) risalet öncesi hayatlarına dair verilen bilgiler daha fazladır. Hâlbuki Hz. Peygamber, altmış üç yıllık hayatının büyük bir bölümü (kırk yılı) risalet öncesinde geçmiştir.

Kur'ân-ı Kerim hiçbir peygamberle ilgili tarihi bilgiler vermek amacıyla değildir. Bu yüzden anlatımlarda yer, zaman ve şahıs isimlerine dair birkaç istisna dışında değinmemiştir. O, yeri geldiğinde irşad, hidayet ve ibret için önceki toplumların hayatlarından bazı kesitleri, gerektiği kadarıyla aktarmıştır. Kur'ân aynı üslubu Hz. Peygamber ve ashâbı ile ilgili bilgiler verirken de kullanmıştır.

Kur'ân-ı Kerim'de Rasulü Allah'ın peygamberlik öncesi hayatına dair anlatılanların bir kısmı (yetim, yoksul, şaşkın, kalbin daralması vs.) Allah'ın nimetlerinin hatırlatılması, böylece de hem ona hem de ashâbına bazı mesajlar vermeyi amaçlamaktadır. Özellikle Allah'ın onu zor ve sıkıntılı durumlardan kurtarıp rahat ve geniş bir konuma erdirmesine dair yapılan vurgu, Allah'ın peygamberini hiçbir zaman terk etmediğini, bu yüzden O'ndan asla ümit kesmemesini ve verilen bütün bu nimetlere şükretmesini istemektedir. Ayrıca ondan, kendisi gibi yetim, yoksul, dalalette olanlara kol kanat germesini, onları asla terk etmemesini, incitmemesini ve her daim onların yanında olması istenmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Rasulü Allah'ın ümmîliğine ve okur-yazar olmasına yapılan vurgu ise, özellikle inkârcıların Kur'ân'ın kaynağı hakkındaki iddialarına yönelik bir cevap mahiyetinde zikredilmiştir. Ancak onun bu vasıfları ne övülmekte ne de insanlara örnek birer haslet olarak sunulmaktadır. Yalnızca kitap ehli olmayan ve okuma yazma bilmeyen bir kişiden böylesi bir eserin sadır olmasının mümkün olmadığını, dolayısıyla da Kur'ân-ı Kerîm'in Allah tarafından gönderildiği ifade edilmektedir. Böylece inkâr edenlerin sâhir, kâhin, kâzib, şâir ve mecnûn dedikleri Hz. Peygamber üzerinde oluşabilecek şüpheler giderilmekte ve onun nübüvveti ispat edilmiş olmaktadır.

Son olarak belirtelim ki, Kur'ân-ı Kerîm insanları hidayete erdirmek için hem önceki peygamberler ve toplulukların hem de Hz. Peygamber ve ashabının hayatından bazı kesitler sunmuştur. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in hayatının büyük bir bölümünü kapsayan risalet öncesine dair bilgiler oldukça azdır. Görünen o ki bu husus Kur'ân'ın kıssalarla ilgili takip ettiği anlatım üslubundan kaynaklanmaktadır. Bu araştırmada da söz konusu bu hususların tespiti ve değerlendirilmesi yapıldı. Böylece hem Kur'ân-ı Kerim hem de Hz. Peygamber ile ilgili yapılan çalışmalara bir nebze katkı sunulmuş oldu.

IV. Kaynakça

- Ahmet Önkal, "Hz. Peygamber'in Ümmîliği", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 1975.
- Bedrettin Çetiner, *Fatiha'dan Nas'a Esbab-ı Nüzul, Kur'ân Ayetlerinin İnş Sebepleri*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002.
- Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, (310/923), *Câmiu'l-Beyân an-Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Cize: Dâru Hicr, trs.
- Ebu'l-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed, er-Ragıp el-İsfehani, *el-Müfredât fi-Garibu'l-Kur'ân*, Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, trs.
- Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (333/944), *Te'vilâtü Ehli's-Sünne/Tefsiru'l-Mâturîdî*, Thk. Mecdî Bâsellûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kuraşî ed-Dimeşkî (774/1372), *Tefsiru'l-Kur'ân'il-Azîm*, Thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, 2. Baskı, Riyad: Dâru Taybe, 1999.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, Sadeleştirenler: Heyet, Azim Dağıtım, İstanbul: 1992.
- Fahredden er-Râzi (606/1210), *Mefatihu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1994.
- İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 6. Baskı, İstanbul: Yarın yay., 2015.
- Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (538/1144), *Tefsiru'l-Keşşâf an-Hakâiki Gavâmidit-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi-Vücûhi'-Te'vil*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Mehmet Suat Mertoğlu, "Ümmî", *DİA*, İstanbul: TDV, XLII, 2012.
- Muhammed b. İsmail el-Buhari (256/869), *el-Câmiu's-Sahih*, Thk. Muhammed Züheyir b. Nasır, Daru Tavku'n-Necat, I. Baskı, 1422 h.
- Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, İrfan: İstanbul, 1993.
- Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 52. Baskı, İstanbul: İfav, 2008.

KUR'ÂN-I KERİM'DE HZ. MUHAMMED'İN RİSÂLET ÖNCESİ HAYATI

- Mukâtil b. Süleyman, ***Kitabu'l-Vucûh ve'n-Nazâir***, Tahrir: Ali Özek, İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- Mustafa Fayda, "Cahiliye", ***DİA***, İstanbul: TDV, VII, 1993.
- Mustafa Kara, "Kur'ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz", ***İslami İlimler Dergisi***, c. 9, S. 1, 2014.
- Müslim b. Haccac Ebu'l Hasan el-Kuşeyri (261/875), ***el-Câmiu's-Sahih***, Thk: Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, trs.
- Ömer Faruk Harman, "Dalâlet", ***DİA***, İstanbul: TDV, VIII, 1993.
- Remzi Kaya, "Kur'ân'da Hz. Peygamber'in Beşer ve Ümmî Oluşu", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 11, S. 1, 2002.

Öğrencilerine Göre İlahiyat Lisans Programının Mesleğe Hazırlama Yönü* (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Örneği)

Aybiçe TOSUN** - Ayşe YORULMAZ***

*Öğrencilerine Göre İlahiyat Lisans Programının Mesleğe Hazırlama
Yönü
(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Örneği)*

Özet ▶ Üniversite eğitimi kişileri akademik ve entelektüel olarak geliştirmenin yanında bir mesleğe hazırlamayı da amaçlamaktadır. Bir mesleğe yönelik eğitim verme, lisans programlarının öğrenme çıktılarını, amaçlarını, dersleri ve ders içeriklerini şekillendiren temel unsurlardan biridir. Bununla birlikte bir lisans programı tek bir alan ile ilgili uzman yetiştirebileceği gibi birden fazla alana da odaklanabilmektedir.

Türkiye'deki İlahiyat Fakültesi programlarının birden çok meslek alanına öğrenci yetiştirdiği bilinmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı, Adalet Bakanlığı, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Sağlık Bakanlığı fakülte mezunlarının çalışma imkanı buldukları kurumlar olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla İlahiyat Fakülteleri lisans programlarının yukarıda yer alan kurumlarda çalışmayı mümkün kılacak yeterliklerle belirlenmiş öğrenme çıktılarına ve bu kazanımlara uygun içeriğe sahip olması beklenmektedir.

İlahiyat Fakültelerinin meslek alanlarındaki çeşitlilik öğrenci profilini de etkilemektedir. Öğrencilerin İlahiyat Fakültelerini tercih sebepleri, ilgi alanları, yönelmek istedikleri meslekler ve eğitimden beklentileri birbirinden farklılaşabilmektedir. Söz konusu bu farklılıkları tespit etmek ve eğitim öğretim sürecini, yöntemini ve içeriğini hem İlahiyat Fakültelerinin istihdam alanlarına hem de öğrencilerin beklentileri ve amaçlarına uygun olarak güncellenen İlahiyat eğitiminin kalitesini artıracakı söylenebilir.

* Bu makale 1. Din Eğitimi Kongresi'nde (26-28 Ekim, 2017, Darıca) "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Lisans Programlarının Meslek Edindirme Yönü ile İlgili Tutum ve Görüşleri (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Örneği)" başlığıyla bildiri olarak sunulmuştur.

** Yrd. Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aybicetosun@hotmail.com

*** Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yorulmaz.ayse@gmail.com

Bu araştırmada; Türkiye’de yürütülmekte olan İlahiyat Fakültesi lisans programlarının öğrenme çıktılarının incelenmesi için, programlardan mezun durumunda olan öğrencilerin fakülteyi tercih süreçlerindeki temel faktörler ve fakültede aldıkları eğitim ve bu eğitimin mesleğe hazırlanma ya katkıları ile ilgili görüşleri temel veri kaynakları olarak kullanılacaktır. Bu kapsamda ilk olarak İlahiyat Fakültelerinin lisans programları öğrenme çıktıları açısından incelenmiştir. Sonraki aşamada Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun durumunda olan öğrencilerin programla ilgili tutum ve görüşlerini tespit etmek amacıyla likert tipi bir ölçme aracı kullanılmıştır. Araştırmanın ilk bölümünde program incelemesi betimsel analiz yöntemi ile gerçekleştirilmiş, öğrencilerden toplanan veriler ise SPSS paket programı ile analiz edilmiştir.

Anahtar Kavramlar: İlahiyat Fakültesi, Program Çıktıları, Mesleki Yeterlikler,

Abstract ▶ Undergraduate education aims to academic and intellectual development of individual in addition to that it also provides professional training. The aim of professional training shapes the program outcomes, curriculum, courses and course contents. An undergraduate program ensures professional training for multiple areas.

Theology faculties in Turkey offers an education that prepare students to different occupational fields. Some of the main institutions for alumnus are Administration of Religious Affairs, ministry of Education, Ministry of Justice, Ministry of Family and Public Policy. so it is expected to faculty of theologies have learning outcome for these areas.

It can be said that this variety of fields affect the students’ profile and their motivation to enroll the program. And students’ expectation from faculty can become different with regard to their choice of profession. So it is really significant to determine these differences, and the missing point of undergraduate programs in regard of learning outcomes and possible career opportunities.

This research aims to examine the learning outcomes of faculty of theologies in Turkey, determine the motivations of students, and expectation on students from undergraduate program in regard of gaining knowledge and competence for possible working fields. For this purpose, a questionnaire has been conducted and 110 students from Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology participated to the survey.

Key Words: Faculty of Theologies, Program Outcomes, Professional Competence

Giriş

İlahiyat Fakülteleri Türk Yükseköğretim sisteminin bir parçası olarak 1924 yılında Tevhid-i Tedrisat kanunuyla birlikte Darulfünun'da resmen kurulmuştur. Kanunda İlahiyat Fakültesinin açılma gerekçesi olarak sunulan 'yüksek diniyyat mütehasısları yetiştirmek' ibaresi günümüze dek süren amaç tartışmalarının odağında yer almıştır. 'Diniyyat mütehasısları' ifadesinin; dini bilgiyi araştıran, sorgulayan ve bu alanda bilimsel bilgi üreten akademisyenleri mi, dini hizmet alanlarında çalışabilecek bilgi ve beceriye sahip din görevlilerini mi yoksa bu iki yeterliği de bir arada bulunduran din uzmanlarını mı kastettiği uzun yıllar boyunca tartışılmıştır.

İlahiyat Fakültesi ile birlikte aynı kanuna binaen 'cami ve mescitlerde dini hizmetlerin ifasıyla mükellef elemanlar yetiştirmek için' İmam Hatip mektepleri açılmıştır (Ayhan, 2014, s. 55). Böylece daha önce Şeriyeye Vekaleti tarafından idare edilen dini medreselerin bir kısmı imam hatip okullarına çevrilmiş ve bu eğitimin idaresi de Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanmıştır. Yukarıda ifade edilen gerekçede İmam-Hatip okullarının amacının din hizmetleri alanında istihdam edilecek eleman yetiştirmek olduğu ifade edilmektedir. Böyle bir ayrımın yapılması bizi İlahiyat Fakültelerinin dini hizmet alanlarından ziyade ilmi çalışmalar yapma amacını öncelediği fikrine götürebilir. Aynı zamanda İlahiyat Fakültesinin tartışmalı medrese eğitimini modernize etme gayesi taşıdığı düşünülürse, fakültenin açılma amacındaki bilimsellik vurgusu ve müfredatındaki sosyal bilimler ağırlığı manidar bulunabilir.

İlahiyat Fakülteleri açıldığı ilk dönemden itibaren ders içeriği, amaçları, ilmi görevleri, öğrenci yeterlikleri vb. yönüyle tartışmalara konu edilmiştir. Bu tartışmalara bir örnek olarak Yahya Afif'in dönemin gazetelerinden Sebilürreşad'da 'İlahiyat Fakültesi Nasıl Olmalıdır?' başlıklı yazısında Tevhid-i Tedrisat kanununun bir devamı olarak kurulmuş olan İlahiyat Fakültelerinin özellikle ders içeriklerini konu ettiğini görmekteyiz. Afif, dini ihtiyaçları karşılayacak kişilerin dini konularda uzmanlar olması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre bir alanda uzman olmak için de o ilmin hem asıl konularını hem de destekleyici konularının bilinmesi gerekmektedir. Ancak İlahiyat Fakültesi programı dini ilimlerin ne asıl ne de destekleyici konularını öğretmekten uzaktır. Afif buna ek olarak öğrenci profiline değinmektedir. Afif'e göre, İlahiyat Fakültelerine daha önce İslami ilimler ile ilgili hiç-

bir bilgi sahibi olmayan lise mezunlarının kabul edilmesiyle bu fakülteden değil uzman, aldığı bilgiyi bile aktaramayacak kişiler yetişecektir. Ayrıca Afif; müftü, vaiz vb. ihtisas sahibi kişilere ihtiyaç duyulduğunu ve İlahiyat Fakültesi programının içeriklerinin belirlenmesinde bu ihtiyacı göz önüne alarak ders ve ders içerikleri belirlenmesi gerektiğinin altını çizmektedir (Efe, 2004).

Aynı dönemde farklı amaçlarla açılan İmam-Hatip liselerinden mezun olanların İlahiyat dahil herhangi bir yükseköğretim kurumuna devam edememeleri, bununla birlikte İlahiyat Fakültelerinin yalnızca düz liseden mezun olanlara kayıt hakkı tanınması eğitimde devamlılığı sekteye uğratmış, bir müddet sonra arz talep dengesinin bozulmasına ve öğrenci eksikliğine sebep olmuştur. Bunun üzerine İmam-Hatip okulları 1930 yılında, İlahiyat Fakültesi ise 1933 yılında kapatılmıştır (Ayhan, 2014, s. 57, 69).

1949 yılında Ankara Üniversitesi bünyesinde kurulan İlahiyat Fakültesi'nin genel amaçlarına bakıldığında ise 'Din meselelerinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşüncesinde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için lüzumlu şartları sağlamak maksadıyla memleketimizde garptaki örneklerle benzer bir İlahiyat Fakültesi kurulması...' (Koçtaş, 1989) ifadesi yer almaktadır. Bu gerekçede bir taraftan ilmi bilgiye diğer taraftan ise meslek bilgisine atıf yapıldığı görülmektedir. Başlangıçta herhangi bir meslek dersi yer almamasına karşın 1953-54 yılından itibaren İlahiyat Fakülteleri programlarında değişiklik yapılarak pedagojik formasyon dersleri eklenmiştir. (Aydın, 1995). Bu durum İlahiyat Fakültelerinin öğrencilerini öğretmenlik mesleğine hazırlama misyonunu üstlendiğini göstermektedir. 1948/49 yıllarından itibaren kademeli olarak ilkököl, ortaokul, öğretmen okulu ve lise müfredatlarına program dışı ve seçmeli olarak yerleştirilen din dersleri ve Tevhid-i Tedrisat kanununa dayanarak 1951 yılında İmam-Hatip okullarının yeniden açılması bu alandaki öğretmen ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Özellikle bu aşamadan sonra İlahiyat Fakültelerinin İmam-Hatip okullarında meslek dersleri ve diğer ilk ve ortaöğretim kurumlarında din derslerini yürütecek öğretmen adayları yetiştirme misyonunu öne çıkmaya başladığı söylenebilir.

Fakat sınırlı sayıda mezun veren Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin istihdam alanlarındaki boşluğu doldurması mümkün değildi. Bunun üzerine 1959'dan itibaren 'İmam-Hatip okulları, ilk öğret-

men okulları, orta ve dengi okullar için din eğitimi öğretmeni yetiştirme, Diyanet İşleri Teşkilatının çeşitli kademelerinde görev yapacak din görevlileri yetiştirme ve İslami ilimler alanında araştırmalar yapma amaçlarını gerçekleştirmek üzere' (Aydın, 1995, s. 64) yalnızca İmam-Hatip okullarından mezun öğrencilerin gideceği bir yükseköğretim kurumu olan Yüksek İslam Enstitüleri açılmaya başlanmıştır.

Fakat Yüksek İslam Enstitülerinin kurulmasının hemen ardından programın içeriğinin ve derslerinin yukarıda zikredilen amaçları gerçekleştirmekten uzak olduğu ile ilgili eleştiriler ve tartışmalar kendini göstermiştir (Özakkaş, 1969). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi teolojik-akademik bilgi üreten ve din dersi öğretmeni yetiştiren bir misyon yüklenirken, Yüksek İslam Enstitüleri ise akademik bir müesseseden ziyade meslek dersi eğitimi verilen bir kurum olarak tanımlanmış gibi görünmektedir (Tosun & Doğan, 2004). Ancak din eğitimi alanındaki öğretmen ihtiyacına çözüm olarak yola çıkan enstitü açılışından ancak on yıl sonra programında öğretmenlik bilgisi derslerine yer verebilmiştir. (Öcal, 2011, s. 376-377). Bu noktada Yüksek İslam Enstitülerinin de alandaki ihtiyaçlara binaen öğretmen yetiştiren bir kuruma dönüştüğü söylenebilir.

Yüksek İslam Enstitülerinin 1982'de hem ders içeriklerini belirlemede bağımsızlaştırmak hem de akademik bir kimlik oluşturmak amacıyla İlahiyat Fakültesi'ne dönüştürülmesiyle amaç ve içerik ile ilgili sorun ve tartışmalar da yeni bir boyut kazanmıştır (Topaloğlu, 1973).¹ Günümüze kadar devam eden bu tartışmalarda ilmi amaçlarla açılan İlahiyat Fakültesi programlarının içeriği belirlenirken istihdam alanları ile ilgili ihtiyaçların göz önüne alınıp alınmayacağı sorunu sıkça dile getirilmiştir.

Yüksek din öğretimi ile ilgili tartışmalar 1998 yılında İlahiyat Fakültesi bünyesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği lisans programının kurulmasıyla yeniden alevlenmiştir. Bu yeni program ilk ve ortaokullarda görev yapacak DKAB öğretmeni yetiştirirken, İlahiyat lisans programı liselere DKAB öğretmeni İmam-Hatip liselerine meslek bilgisi öğretmeni yetiştirmekteydi (Yazıbaşı, 2007). Yeni programın açılmasıyla İlahiyat programındaki pedagojik formasyon dersleri müfredattan çıkarılmış, mezunların öğretmen olması Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde açılan tezsiz yüksek lisans

¹ Yüksek İslam Enstitülerinin İlahiyat Fakültesine dönüştürülmesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: Ayhan, Halis, Türkiye'de Din Eğitimi, DEM, İstanbul: 2014.

programı çerçevesinde alınacak formasyona bağlanmıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümlerinin 2006 yılında Eğitim Fakültelerine aktarılması zamanla iki program arasında derslerin içeriği ve istihdam alanları ile ilgili bir takım sorunların doğmasını da beraberinde getirmiştir. Bu sorunlar; 2012 yılında programın yeniden İlahiyat Fakültelerine aktarılması ve en sonunda 2014 yılında öğrenci alımının durdurulması ile sonuçlanmıştır. 1998 yılında İlahiyat programından çıkarılan pedagojik formasyon dersleri 2017 yılında yeniden programa dahil edilmiş ve İlahiyat Fakültelerinin öğretmen yetiştirme kurumu olarak yüklendiği misyon belirginlik kazanmıştır.

Din hizmetleri ve öğretmenlik mesleği ile ilgili misyon yukarıda zikredildiği gibi şekillenirken, ülkemizde ilk kez 1994 yılında sağlık alanında dini ve moral destek kapsamında gündeme gelen manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, 2012 yılında lisansüstü çalışmalarla teorik bağlamda, 2015 yılında Sağlık Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı arasında imzalanan protokolle saha çalışmaları olarak ele alınmaya başlamıştır. (Kılınçer, 2017). Bu durum İlahiyat Fakültelerine yeni bir misyon yüklemiştir. Manevi danışmanlığın toplumda dezavantajlı gruplar olarak adlandırılabilirler ağır hastalara, engellilere, yaşlılara, kimsesiz ve bakıma muhtaç çocuklara, hükümlülere yönelik bir danışmanlık ve rehberlik hizmeti olması bu gruplara yönelik yapılacak danışmanlık hizmetlerinde psikolojik boyutu ön plana çıkarmaktadır. Bu sebeple manevi danışmanlık, dini rehberlik hizmetlerine ek olarak dini bilginin sunumu konusunda yeni bir yeterlik alanı oluşturmuştur. Bu bağlamda hastane, cezaevi, SHÇEK'e bağlı kuruluşlar ve huzurevleri gibi sosyal hizmet alanlarında yürütülecek manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde içerik oluşturma ve yöntem belirleme çabaları ile ilgili akademik çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. (Özdemir, 2009; Ali, 2012).

YÖK tarafından belirlenen Türkiye Yükseköğretim Yeterlikler Çerçevesi temele alınarak oluşturulan bir lisans programından öğrencilerin hangi yeterliklere mezun olması gerektiğinin programın öğrenme çıktılarında belirtilmesi beklenmektedir. Bu noktada mezunlarının istihdam alanlarının çeşitliliği düşünüldüğünde İlahiyat Fakültelerinin amaç, içerik ve yeterlik belirlemedeki sorunları anlaşılacaktır. Bu tabloda MEB tarafından belirlenen öğretmen yeterliklerin, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) tarafından belirlenen din görevlisi yeterliklerinin, manevi danışmanlık ve rehberliğe yönelik yeterliklerin ve en temelde din alanında ihtisaslaşmaya dönük kazanımların tek bir program çatısı altında toplanmaya çalışıldığını görebiliriz.

İlahiyat Fakültesi programının amaçları, eğitim anlayışı, istihdam alanları, öğrenci profili, ders içerikleri vb. ile ilgili önerilerin ve tartışmaların Darülfünun'da İlahiyat Fakültesi'nin açılmasından günümüze kadar çeşitlenerek devam ettiği söylenebilir. Bu tartışmalar bağlamında Doğan (2015); İlahiyat Fakültelerinin eğitim anlayışlarının belli bir felsefeye dayandırılması ve öğrenciye bir dünya görüşü kazandırması gerektiğini söyleyerek nitelikli bir insan yetiştirme amacını vurgularken; Aşıkoğlu (2009) bunun yanında bilgiyi üretme ve ürettiği bilgiyi topluma sunma konusunda yeterlik kazanmayı da vurgulamaktadır.

İlahiyat Fakültesi programlarının toplumun ve istihdam alanlarının ihtiyaçları üzerinden yeniden şekillendirilmesi gerektiği ile ilgili tartışmalar da literatürde yer almaktadır. İlahiyat lisans programlarını vaizlik eğitimi açısından ele alan Korkmaz'a (2011) göre tüm lisans programları mesleğe eleman yetiştirme amacını taşıdığı gibi İlahiyat lisans programı da temelde istihdam alanlarına dönük eğitimi amaçlamalıdır. Bununla birlikte alanda uzmanlaşma ve alana akademisyen yetiştirme lisansüstü eğitiminin amacı ve konusudur. İlahiyat Fakültelerinin pratik din hizmetlerine katkısını değerlendiren Aşık (Aşık, 2008), meslek donanımını verecek derslerin ve din hizmetleri alanına dönük araştırma imkanlarının eksikliği sebebiyle İlahiyat programlarının pratik din hizmetleri konusunda eksik olduğunu ifade etmektedir.

İlahiyat Fakültesi lisans programlarını incelediğimizde fakülterde okutulan dersler arasında önemli farklar olmamasına rağmen öğrenme çıktıları noktasında dikkat çeken farkların olduğu tespit edilmiştir. Bu noktada Uludağ Üniversitesi ve 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrenme çıktılarını kıyaslayabiliriz.

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Program Yeterlikleri (Uludağ Üniversitesi, 2015):

- 1. Dinî ilimler alanında temel bilgileri, kavramları, görüşleri ve tarihsel süreçleri özümser.*
- 2. İslâm dininin temel kaynaklarından yararlanır ve günümüz için geçerli yorumlar yapar.*
- 3. Türk ve İslam tarihini bilir ve medeniyet bilincine sahip olur.*

4. İslâm sanatları ve edebiyatı alanındaki yeteneklerini geliştirebilir.

5. Kaynakları kullanabilecek derecede (Avrupa Dil Portföyü B1 genel düzeyinde) Arapça ve bir Batı diline sahip olur.

6. Felsefe ve din bilimleri alanında başlıca ekoller, kuramlar ve meseleler hakkında yeterli düzeyde bir kavrayışa sahip olur.

7. Din-birey-toplum ilişkilerini doğru bir şekilde anlama ve anlamlandırma yeteneği kazanır.

8. Dünya dinlerinin temel inanç esasları ve uygulamalarını tanır.

9. Çağdaş gelişme ve sorunlar karşısında objektif, eleştirel ve bütüncül bir yaklaşım ortaya koyabilir.

10. Din eğitimi ve hizmetlerinin gerektirdiği psikolojik yeterliliği ve ahlâkî olgunluğu gösterir.

11. Bilimsel araştırma yöntem ve tekniklerini uygular.

12. Dinî değerlerin toplumdaki bütünleştirici rolüne uygun tutum ve davranış gösterir.

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hazırlamış olduğu öğrenme çıktılarına bakıldığında sadece 10. maddede mesleki alana dönük bir çıktıya yer verildiği görülmektedir. Diğer yeterliklerin ise öğrenci ihtiyaçları ya da istihdam alanlarına göre değil programda yer alan derslere yönelik yazıldığı söylenebilir.

19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Program Çıktıları (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, tarih yok):

1. Bireysel ve toplumsal düzeyde etkili din hizmeti sunabilmek için gerekli olan genel kültür, alan bilgisi ve mesleki formasyona ilişkin bilgi ve becerilerini geliştirebilme.
2. Din bilimlerine ilişkin alanlarda, disiplinler arası çalışma becerisi.

ÖĞRENCİLERİNE GÖRE İLAHİYAT LİSANS PROGRAMININ MESLEĞE HAZIRLAMA YÖNÜ
(ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

3. *Bireysel, toplumsal ve küresel nitelikteki olay ve sorunlara, dini ve sosyal bilimlerin verileri doğrultusunda, tanımlama, kurgulama, değerlendirme ve çözüm önerileri getirebilme becerisi.*
4. *Örgün ve yaygın din eğitiminin hedef kitlesi olan çocuk, genç, yetişkin ve yaşlıları biyolojik, psikolojik, sosyal ve dini gelişim özelliklerine göre tanıyıp, uygun yöntem ve tekniklerle dini öğretileri sunabilme becerisi.*
5. *Din bilimlerine ilişkin araştırmalarda meslek etiğine riayet, bireysel ve toplumsal sorumluluk bilinci içinde hareket etme duyarlılığı edinme becerisi.*
6. *Milli ve dini değerler hususunda farkındalık oluşturarak, hurafelerden uzak, toplumsal örf ve adetlerin tanınmasını ve yaşatılmasını sağlayabilme.*
7. *Tarihi süreç içinde oluşmuş İslam Kültür ve Medeniyetini özgün nitelikleriyle kavratarak, tarihi ve kültürel mirasımıza ilişkin bir aidiyet duygusu ve bilinci geliştirebilme.*
8. *Toplumun dezavantajlı grubunu oluşturan (engelliler, mahkumlar, hasta ve yaşlılar, dul ve yetimler) kişilere yönelik, dini danışmanlık ve rehberlik yapabilme.*
9. *Toplumsal alandaki gelişme ve sorunlara bağlı olarak yaşam boyu öğrenme felsefesi oluşturabilme.*
10. *Din bilimlerine ilişkin tarihi bilgi birikimiyle birlikte, alanıyla ilgili güncel bilgi ve gelişmeleri izleyebilme ve sorunların çözümünde kullanabilme becerisi.*
11. *Aldığı eğitim ve öğretime paralel olarak, toplum içerisinde mesleğini temsil edebilme duygu ve becerisi.*
12. *Dini metinleri orijinal kaynaklarından okuyup, anlayabilecek düzeyde dil becerisi elde edebilme.*
13. *Her çeşit bireysel, toplumsal hatta küresel nitelikli, felsefi, sosyal, psikolojik ve dini içerikli sorunları, temel kaynaklardan yararlanarak, bilimsel düzeyde araştırıp, analiz ve sentez yaparak, rapor haline getirebilme.*

Yukarıdaki öğrenme çıktılarına bakıldığında; 1. maddede genel olarak din hizmetleri, 4. maddede örgün ve yaygın din eğitimi, 5. maddede meslek etiği, 8. maddede dezavantajlı gruplar için dini danışmanlık, 11. maddede mesleki temsil ve 13. maddede ise bilimsel araştırma yapabilme ile ilgili bilgi ve becerilere atıf yaptığı görülmektedir.

Yukarıdaki örneklere ek olarak bu araştırmanın yapıldığı Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Program Yeterlikleri ise şu şekildedir:

1. *Dinî ilimler alanında temel bilgileri, kavramları, görüşleri ve tarihsel süreçleri bilir.*
2. *İslâm dininin temel kaynaklarından yararlanır ve günümüz için geçerli yorumlar yapar.*
3. *Kaynakları kullanabilecek derecede (Avrupa Dil Portföyü B1 genel düzeyinde) Arapça bilgisine olur.*
4. *Kur' an-ı Kerim'i öğretebilecek düzeyde kurallarına uygun olarak okur ve doğru bir biçimde anlar, yorumlar ve tefsir ekollerini tanır.*
5. *İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak ile ilgili esaslarını ve bu konudaki tartışmaları bilir ve tartışır.*
6. *Hz. Peygamber'e ait söz ve uygulamaları bilir, anlar ve yorumlar.*
7. *İslam medeniyetinin kültür sanat ve edebiyat gibi unsurlarını tanır ve farklı kültürlerle karşılaştırma yapar.*
8. *Dini inanç ve yaşantıların bireysel, toplumsal, düşünsel ve tarihi biçimlerini analiz eder.*
9. *Farklı din, kültür ve değerlerle ilgili evrensel ve ahlaki ilkeler çerçevesinde anlayış geliştirir.*
10. *Örgün ve yaygın din eğitimi süreçlerini öğrencilerin gelişim düzeyleri ve öğretim ilke ve yöntemlerine göre planlar, uygular ve değerlendirir.*

11. *Dini bilgileri temel bilgi teknolojiler ve bilimsel araştırma yöntemlerini kullanarak eğitim-öğretim sürecinin parçası haline dönüştürür.*
12. *Çağdaş gelişme ve sorunlar karşısında objektif, eleştirel ve bütüncül bir yaklaşım ortaya koyabilir.*
13. *İslam dininin değerleri ışığında toplumun ve bireylerin dini ve ahlaki ihtiyaçlarına çözümler üretir.*

Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi program yeterliklerinde ise 10 ve 11. maddelerde öğretmenlik mesleğine atıf yapan ifadeler yer almaktadır. Üç farklı üniversiteye ait bu program yeterliklerinin/öğrenme çıktılarının birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Bununla birlikte fakültelerin lisans programlarında yer alan dersler açısından ise büyük ölçüde bir farklılığa rastlanmamaktadır. Bu durumda program yeterliklerinin program içeriğiyle uyumunun sağlanamadığı, yeterliklerin hangi amaçlar gözetilerek hazırlanacağı konusunda bir mutabakata varılamadığı söylenebilir. Bu tablo aynı kurumlarda çalışacak kişilerin yetiştirilmesinde bir standart oluşturulamadığı sonucunu göstermektedir. Ortaya çıkan bu durumla ilgili olarak İlahiyat Fakültelerinin kalite standartlarının belirlenmesinin gerekliliği alanyazındaki ilgili çalışmalarda vurgulanmaktadır (Turan, 2014).

1. Araştırmanın Amacı

İlk kurulduğu tarihten itibaren ilahiyat alanında temel bilgi kaynaklarına ulaşma, analiz etme, yeni bilgi üretme vb. akademik öğrenme çıktılarını gerçekleştirmek üzere eğitim vermekte olan İlahiyat Fakülteleri mezunlarına aynı zamanda; Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde öğretmenlik, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde İmam-Hatiplik, vazilik, müftülük vb. ve bunlara ek olarak çeşitli kurum ve kuruluşlarda manevi danışmanlık yapmak üzere istihdam edilme olanağı sunmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın amacı; İlahiyat Fakültesi lisans programlarının öğrencileri mesleğe hazırlama düzeyini tespit etmektir.

2. Yöntem

Nicel araştırma yöntemi ile gerçekleştirilen bu çalışmada; öğrenci görüşlerinden yola çıkarak program çıktılarını değerlendirmeye dönük olması sebebiyle tekli tarama modeli kullanılmıştır. Bilindiği üzere tarama modeli evrenin tamamı ya da bir kısmından elde edilen verilerle

yordamalar yapmayı amaçlamaktadır (Karasar, 2007). Araştırma verileri öğrencilere uygulanan bir anket ve görüşme formu aracılığıyla toplanmıştır.

Anket maddeleri ve görüşme soruları İlahiyat Fakültelerince belirlenmiş öğrenme çıktıları ve İlahiyat Fakültesi mezunlarının istihdam alanları göz önüne alınarak hazırlanmıştır. Bu çerçevede anket formunun oluşturulmasında ve görüşme sorularının belirlenmesinde İlahiyat Fakültesi programının; dini hizmet alanları, öğretmenlik mesleği, yaygın din hizmetleri alanı, bilimsel araştırma alanında uzmanlaşma ve manevi danışmanlık alanı ile ilgili temel bilgi ve becerileri kazandırma düzeylerini belirleyecek öğrenme çıktıları kullanılmıştır.

Öğrencilere üç bölümden oluşan bir anket uygulanmıştır. Birinci bölümde demografik bilgiler yer almıştır, ikinci bölümde 'kesinlikle katılmıyorum, katılmıyorum, kararsızım, katılıyorum, kesinlikle katılıyorum' seçeneklerinden oluşan beşli likert veri toplama aracı kullanılmış ve bu alanda 55 anket maddesine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise öğrencilere fakültede edindikleri kazanımlara dönük açık uçlu sorular yöneltilmiştir. Likert anket sorularına verilen cevaplar ve açık uçlu sorulara verilen cevaplar betimleyici analiz yöntemiyle değerlendirilmiştir.

2.1. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Türkiye'de İlahiyat Fakültesinde okuyan son sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Örneklem ise Eskişehir Osman-gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim görmekte olan ve 2017-2018 eğitim öğretim yılı itibarıyla mezun durumunda olan öğrencilerdir. Lisans programının bütünü ile ilgili daha kapsamlı bir bilgi ve bakış açısına sahip oldukları ön görüşüyle araştırma evrani mezun durumunda olan öğrenciler belirlenmiştir.

Anket formu ve görüşme soruları Ekim 2017'de Eskişehir Osman-gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin mezun durumundaki öğrencilerine uygulanmıştır. Anket uygulaması sırasında 110 öğrenciye ulaşılmış ve ulaşılan öğrencilerin tamamından elde edilen veriler analiz için kullanılmıştır.

2.2. Kapsam ve Sınırlıklar

Bu çalışma anket soruları ve görüşme formları aracılığıyla elde edilen bulguların betimsel olarak analiz edilmesi ile sınırlıdır. İlahiyat Fakültesi lisans programlarının mesleğe hazırlama yönü ile ilgili bir ölçek geliştirmek araştırmanın temel alanının dışında kalmaktadır. Fakat bu araştırma sonucunda elde edilecek bulguların bu alan ile ilgili bir ölçek geliştirme çalışmasına temel oluşturması beklenmektedir.

2.3. Verilerin Analizi

Verilerin analizi; anket formlarının analizi ve görüşme formlarının analizi olmak üzere iki temel aşamada gerçekleştirilmiştir. Anket formları ile elde edilen yanıtlar SPSS 24 paket programı ile kodlanmış ve ardından frekans değerleri alınmıştır. Görüşme formları ise araştırmacılar tarafından sınıflandırılmış ve kodlanmıştır. Verilerin kodlanmasının ardından her iki veri toplama aracı ile elde edilen bulgular karşılaştırılarak yeniden gruplandırılmıştır. Tüm bu işlemlerin ardından veriler betimsel analiz yöntemi ile analiz edilmiştir.

3. Bulgular ve Yorumlar

3.1. Katılımcılar ile İlgili Bilgiler

Cinsiyet	f	%
Kadın	75	68,2
Erkek	35	31,8
Toplam	110	100,0

Tablo 1. Katılımcıları Cinsiyet Dağılımları

Tablo 1 verilerine göre; çalışmaya katılan öğrencilerin %68,2'sini kız öğrenciler, %31'ini ise erkek öğrenciler oluşturmaktadır. Kız öğrencilerin oranının fazla olması; Türkiye genelinde İlahiyat Fakültelerinde öğrenim görmekte olan kız öğrencilerin oranı ile paralellik göstermektedir. YÖK'ün verilerine göre 2017 yılı itibarıyla Türkiye genelinde İlahiyat Fakültelerinde öğrenim görmekte olan kız öğrencilerin oranı %59, erkek öğrencilerin oranı ise %41'dir (YÖK, 2016).

Sınıf	f	%
-------	---	---

3	20	18,2
4	90	81,8
Toplam	110	100,0

Tablo 2. Katılımcıların Buldukları Sınıf

Çalışma katılımcıları fakülteden mezun durumunda olan öğrenciler olarak belirlenmiştir. Bu sebeple öğrenciler içinde farklı sınıflara devam edenler bulunmaktadır. Bunu tespit etmek amacıyla öğrencilerin hangi sınıfta oldukları sorusu yöneltilmiştir. Tablo 2'ye göre öğrencilerin %81,8'inin 4. sınıf öğrencisi, %18,2'sinin ise 3. sınıf öğrencisi olduğu tespit edilmiştir.

3.2. Öğrencilerin Fakülteyi Tercih Sebepleri ve Memnuniyet Düzeyleri

	Kesinlikle Katılmıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Katlıyorum		Kesinlikle Katlıyorum	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
İlahiyat Fakültesine kendi isteğimle geldim.	6	5,5	6	5,5	6	5,5	30	27,3	62	56,4
İlahiyat Fakültesine iyi bir iş sahibi olmak için geldim.	15	13,6	23	20,9	22	20,0	36	32,7	14	12,7
İlahiyat Fakültesini ailemin baskısıyla tercih ettim.	76	69,1	22	20,0	5	4,5	3	2,7	4	3,9
Mezun olduktan sonra çalışmayı düşünmüyorum.	53	48,2	30	27,3	19	17,3	7	6,4	1	,9

Tablo 3. Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini Tercih Sebepleri

İlahiyat lisans programının istihdam olanaklarının öğrencilerin fakülteyi tercihini nasıl şekillendiğinin tespit edilmesi amacıyla sorulara yer verilmiştir. Bu sorulardan elde edilen ve Tablo 3'te yer alan verilere göre; öğrencilerin %83'ü İlahiyat Fakültesine kendi isteğiyle gelmiştir. Bu veriyi destekleyecek bir şekilde; Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2009 yılında yapılan bir çalışmada da öğrencilerin %85'inin fakülteyi kendi istekleriyle tercih ettiği tespit edilmiştir (Korkmaz, 2010). İlahiyat Fakültesini tercih ederken iyi bir meslek sahibi olmak amacı ise %45,4 olarak belirlenmiştir. Bununla birlikte öğrencilerin %75'i mezun olduktan sonra çalışmayı istemektedir. Bu durum bize öğrencilerin fakülteyi tercihlerinde çalışma isteklerinin önemli bir rol oynadığını gösterebilir.

Açık uçlu sorulara verilen cevaplarda öğrencilerin tercih sebeplerini sıralarken kullandıkları ifadeler; dini doğru öğrenmek ve öğretmek, ilahiyat alanına duyulan ilgi, imam-hatip lisesi mezunu olmak, iş olanakları, öğretmenlik ve din hizmetleri alanında görev almak, aile ve çevrenin yönlendirmesi, kendisine uygun bulma, sınav sistemi, Arapça öğrenmek isteme şeklinde sıralanmıştır. Bu cevaplarda öğrencilerin İlahiyat Fakültesine gelmelerinin temel sebebi olarak dini daha iyi öğrenme gayesinin öne çıktığı görülmektedir. Tablo 3'teki verilerle birlikte değerlendirecek olursak öğrencilerin çalışmaya yönelik beklentileriyle dini öğrenme gayesinin bir arada önemli bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Burada dini öğrenme ve öğretme motivasyonunu besleyen bir diğer faktör alana duyulan ilgi olarak görülüyor. Bu ilginin oluşmasındaki temel etkenler ise aile çevresi ve imam hatip mezunu olmaktır diyebiliriz. Bu noktada anket verileriyle öğrenci görüşlerinin örtüştüğü söylenebilir. Öğrencilerde fakülte tercihi noktasında iş sahibi olma ve özellikle örgün ya da yaygın din eğitimi faaliyetlerini yürütme amacının yaygın olduğu gözlemlenmektedir. Öğrencilerdeki dini daha iyi öğrenme öğretme beklentisinin konu ile ilgili daha önce yapılmış benzer bilimsel araştırmalarda ön plana çıktığı görülmüştür (Özenç, 2017; Koç, 2003; Mehmedoğlu, 2000).

Katılımcıların fakülteyi tercih etme sebeplerinin yanında, fakülteye geliş amaçlarına ulaşip ulaşamadıklarını tespit etmek amacıyla aldıkları eğitim ile ilgili memnuniyet düzeyleri tablo 4'te yer alan verilerle sorgulanmıştır. İlahiyat Fakültesini kendi isteğiyle tercih eden öğrencilerin (%83,7) eğilimi yeniden tercih etme söz konusu olduğunda

	Kesinlikle Katılmıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Katılıyorum		Kesinlikle Katılıyorum	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Bu fakültede eğitim aldığım için mutluyum.	5	4,5	12	10,9	24	21,8	36	32,7	33	30,0
Tekrar sınavına girsem aynı bölümü tercih ederim.	5	4,5	11	10,0	20	18,2	35	31,8	39	35,5
Kendimi fakülteye ait hissediyorum.	7	6,4	7	6,4	24	21,8	43	39,1	29	26,4
Üniversite sınavına girecek olanlara İlahiyat Fakültesini tavsiye ederim.	2	1,8	5	4,5	19	17,3	48	43,6	36	32,7

Tablo 4. Öğrencilerin Fakültede Aldıkları eğitimden Memnuniyet Düzeyleri

%67 ve başkalarına tavsiye etme noktasında %76'ya olarak oranlanmaktadır. Fakültede eğitim aldığı için mutlu olanların düzeyi ise %62,7 olarak şekillenmektedir. Öğrencilerin büyük bir çoğunluğu fakülteyi kendi isteğiyle tercih etse de fakülteyi tekrar tercih etme ve tavsiye etme söz konusu olduğunda oranlarda bir düşüş yaşandığı görülmektedir. Bu noktada fakülteyi kendi isteğiyle tercih eden öğrencilerin fakültedeki eğitim deneyimlerinin ardından eğitime dönük tutumlarında negatif yönde bir değişimin yaşandığı söylenebilir. Öğrencilerin fakültede aldıkları eğitime dönük getirdikleri eleştiriler; aynı zamanda bu düşünün sebepleri olarak da karşımıza çıkmaktadır.

4. Kişisel Gelişim ile İlgili Bulgular

İlahiyat Fakültelerinin misyonlarının içinde önemli bir yer tutan kişisel ve ahlaki gelişim, topluma uyum kazanımlarına baktığımızda

ÖĞRENCİLERİNE GÖRE İLAHİYAT LİSANS PROGRAMININ MESLEĞE HAZIRLAMA YÖNÜ
(ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

öğrenci görüşlerinin büyük kısmının bu alanlarla ilgili fakültenin katkısını ön plana çıkardığını görmekteyiz. Öğrencilerin büyük bir kısmının fakülte tercihlerinde etkili olan hususun dini daha doğru öğrenmek ve öğretmek olduğunu önceki verilerde görmüştük. Fakat eğitimin kendisini daha dindar bir insan yaptığını söyleyen öğrencilerin oranının %48’de kaldığını görüyoruz.

Bununla birlikte öğrencilerin fakültede aldıkları eğitimin ardından özellikle farklı din ve inançlara karşı olumlu bir tutum düşünce geliştirdikleri görülmüştür. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin vizyon ve misyonlarında diğer dinleri tanıma, anlama vb. ile ilgili herhangi bir kazanım yer almazken öğrencilerin diğer dinlere karşı saygı ve hoşgörü ile ilgili kazanımlara katılım oranlarının %78 olduğunu görmekteyiz. Bunlara ek olarak farklı din mensuplarıyla iletişim kurma kazanımına %81, aldığı eğitimin kendisini bir dünya vatan-daşı yaptığı kazanımına %68,7 oranında katılım gösterdikleri tespit edilmiştir. Derslerin öğrencilerin ahlak konuları ile ilgili farkındalığını artırma oranını ise %69 olarak şekillendiği görülmüştür.

	Kesinlikle Katılmıyo-rum		Katılmıyo-rum		Kararsızım		Katılıyo-rum		Kesinlikle Katılıyo-rum	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Eğitim daha dindar olmamı sağ-ladı.	9	8,2	20	18,2	28	25,5	39	35,5	14	12,7
Eğitim diğer din-lere saygı duy-mamı sağladı.	4	3,6	7	6,4	13	11,8	59	53,6	27	24,5
Dersler ahlak ile ilgili farkındalı-ğımı artırdı.	3	2,7	10	9,1	21	19,1	51	46,4	25	22,7
Diğer dinleri öğ-renmek hoşgö-rümü artırdı.	2	1,8	11	10,0	11	10,0	66	60,0	20	18,2
Aldığım eğitim beni dünya va-tandaşı yapar.	5	4,5	7	6,4	23	20,9	58	52,7	17	15,5

Farklı din mensuplarıyla iletişim kurarım.	1	,9	2	1,8	17	15,5	52	47,3	38	34,5
--	---	----	---	-----	----	------	----	------	----	------

Tablo 5. Kişisel Gelişime Dönük Kazanımlar

Öğrencilere sorulan açık uçlu sorulardan elde edilen bulgulara göre; öğrencilerin fakülteden edindikleri kazanımlar içinde akademik bilgi birikiminin yanında ahlaki bir takım kazanımları da dile getirdikleri tespit edilmiştir. Öğrencilerin söz konusu bu ahlaki değerlerle ilgili yeni bakış açıları kazandıkları ya da bu değeri kendi zihinlerinde güçlendirdikleri anlaşılmaktadır. Öğrencilerin büyük bir çoğunluğunun hoşgörü kazanımını ön plana çıkardıkları görülmektedir. Bunun ardından sabır, sevgi ve saygı değerleri sıkça vurgulanan değerler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunların yanında; ahlaklı olmak, tevazu, takva ve dürüstlük öğrencilerin vurgu yaptığı kazanımlar arasındadır. Fakat meslek ahlakı konusunda ilk akla gelebilecek olan sorumluluk değeri hiç dillendirilmemiştir ve adalet ise sadece bir öğrenci tarafından ifade edilmiştir. Sorumluluk değeri temel eğitim düzeyinde edinilmesi gereken bir değer olduğu halde lisans öğrencilerinin bu değere cevaplarında hiç yer vermemiş olmaları dikkat çeken bir sonuçtur.

5. Toplumu Anlama

İlahiyat Fakültelerinin misyonlarında toplumu anlamaya dönük eğitim içeriğini yansıtan maddelere sıkça rastlanmaktadır. Bu konu ile ilgili fakülte öğrencilerinin toplumu daha iyi anlama maddesine %75,5, toplum sorunlarını anlama maddesine %70,9, farklı kültürleri tanıma maddesine ise %58,1 oranla olumlu cevap verdiklerini görmekteyiz. Bu noktada öğrencilerin içinde yaşadıkları toplum ile ilgili kazanımlara yüksek düzeyde katılım gösterirken farklı kültürleri tanıma noktasında oranın düştüğünü görmekteyiz.

	Kesinlikle Katılmıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Katılıyorum		Kesinlikle Katılıyorum	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%

ÖĞRENCİLERİNE GÖRE İLAHİYAT LİSANS PROGRAMININ MESLEĞE HAZIRLAMA YÖNÜ
(ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

Eğitim toplumu anlamamı sağladı.	2	1,8	10	9,1	15	13,6	65	59,1	18	16,4
Eğitim farklı kültürleri tanımamı sağladı.	4	3,6	15	13,6	27	24,5	49	44,5	15	13,6
Toplum sorunlarını anlarım.	2	1,8	6	5,5	24	21,8	59	53,6	19	17,3

Tablo 6. Toplum Anlamaya Dönük Kazanımlar

Öğrencilerin açık uçlu sorulara verdikleri cevaplarda ise fakülte eğitimiyle edindikleri kişisel ve toplumsal kazanımları; dini bilinç ve dini emirlere bağlılık, farklı insanlarla tanışma ve iletişim, topluma duyarlı olma, kitap okuma, diğer dinlere hoşgörü, farklı bakış açılarını anlama, çok çalışmak, çalışmanın önemi, disiplinli olma, zaman yönetimi, kültürü tanıma, dünya görüşünün değişimi olarak sıraladıkları tespit edilmiştir.

Açık uçlu sorulardan elde edilen cevapları incelediğimizde öğrencilerin üzerinde en çok durduğu kişisel kazanımın dini bilinç olduğunu görmekteyiz. Daha sonra farklı insanlarla tanışma, iletişim kurma, toplumsal olaylara duyarlı olma ve önyargılardan kurtulma olarak sıralanmaktadır. Bu noktada öğrencilerin özellikle toplumsal yaşam ile ilgili kazanımlarını önceliklendiklerini söylenebilir. Bu kategoride dini bilinç kazanma dışındaki toplumsal kazanımları özel alan olarak İlahiyat eğitiminin yanında üniversite eğitiminin bir parçası olarak da değerlendirilebilir. Öğrencilerin bu kategorideki cevapları ile anket sorularının paralellik gösterdiğini görülmektedir.

6. Alan Bilgisi ile İlgili Kazanımlar

İslam dininin ana kaynaklarına kendisi ulaşabilen, bunları okuyup anlayabilen ve zihin dünyasını oluştururken bunları referans alan ilahiyatçı yetiştirme amacı; tefsir, fıkıh, hadis alanında ana kaynakları okurum maddesine %30,9 gibi düşük bir oranla karşılık bulduğu tablo 7'de yer alan bulgularda görülmüştür. Bu madde ile ilişkili olarak Kur'an'ın mealini en az iki kez okudum maddesine katılım oranının %36,3 iken benzer bir biçimde ayetleri yorumlayabilme oranı %29,1 seviyesinde kalmıştır.

Programdaki felsefe grubu derslere karşı öğrencilerin olumlu bir tutum sergiledikleri söylenebilir. Buna göre felsefe dersleri gereklidir maddesine öğrencilerin katılım oranı %79,1, Din Felsefesi dersini

olumlu karşılayanların oranı %85,5 iken bu durum mantık dersi gereklidir ifadesinde %53,6 şeklinde oranlanmıştır. Bu noktada mantık dersinin bu düşüşü dersin içeriği ya da eğitim şekli gibi çeşitli faktörlere bağlı olarak açıklanabilir.

Öğrencilerin İslam Tarihi ve İslam Sanatları ile ilgili de olumlu bir tutum içinde oldukları görülmektedir. Buna göre İslam Tarihini bilmeye olumlu görüş bildirenlerin oranı %82,8, Hat, Tezhip gibi dersler program için gereklidir ifadesine katılanların oranı ise %82,7 olarak şekillenmiştir.

Farklı dinlerle ilgili bilgi sahibi olduğunu ifade eden öğrencilerin oranının %47,2 olduğu tespit edilmiştir. Bu noktada öğrencilerin farklı din ve inançlara karşı geliştirdikleri hoşgörü ve saygı ile bilgi düzeylerinin artmasının arasında güçlü bir ilişki olmadığı söylenebilir.

ÖĞRENCİLERİNE GÖRE İLAHİYAT LİSANS PROGRAMININ MESLEĞE HAZIRLAMA YÖNÜ
(ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

	Kesinlikle Katılmıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Katılıyorum		Kesinlikle Katılıyorum	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Tefsir, Fıkıh, Hadis alanında ana kaynakları okurum.	6	5,5	23	20,9	47	42,7	27	24,5	7	6,4
Felsefe grubu ilahiyat için gereksizdir.	57	51,8	30	27,3	12	10,9	6	5,5	5	4,5
Hat, Ebru, Tezhip gibi sanatlar ilahiyat programında olmalıdır.	4	3,6	4	3,6	11	10,0	42	38,2	49	44,5
İslam tarihini bilmek beni daha iyi bir dindar yapar.	2	1,8	5	4,5	12	10,9	52	47,3	39	35,5
Din felsefesi imanımı zayıflatır.	61	55,5	33	30,0	12	10,9	1	,9	3	2,7
Mantık dersi İlahiyat programı için gereklidir.	9	8,2	13	11,8	29	26,4	35	31,8	24	21,8
Kuran'da yer alan ayetleri yorumlayabilirim.	9	8,2	21	19,1	48	43,6	25	22,7	7	6,4
Kuran'ın mealini en az iki kez okudum.	14	12,7	41	37,3	15	13,6	27	24,5	13	11,8
Farklı din ve inançları bilirim.	4	3,6	14	12,7	40	36,4	37	33,6	15	13,6

Tablo 7. Alan Bilgisi ile İlgili Kazanımlar

Açık uçlu sorulardan elde edilen verilerde öğrencilerin İlahiyat eğitimi ile edindikleri temel bilgi ve beceriler arasında; Kuran okuma, Arapça öğrenme, temel din bilimlerini öğrenme gibi noktaları vurguladıkları görülmektedir. Bu noktada öğrencilerin kazanımlarının programın amaçlarına ve içeriğine örtüştüğü söylenebilir. Yukarıdaki temel

kazanımların yanında öğrencilerin; din ilimleri detaylı öğrenme, temel kaynaklardan yararlanarak dini konular hakkında yorum yapma, bilginin anlamı ve değeri, kendi dinini daha iyi anlamak, diğer dinleri daha detaylı inceleme, alanı ile ilgili araştırma yapabilme ve sorgulayıcı ve eleştirel bakış açısı kazanmayı dile getirdikleri görülmüştür.

Programdan elde edilen kazanımların yanında öğrencilerin İlahiyat eğitime içerik ve yöntemler açısından bir takım eleştiriler getirdikleri tespit edilmiştir. Öğrencilere göre; eğitimin farklı kaynaklar üzerinden yürütülmemesi ve farklı kaynaklar okumaya teşvikin az olması, yapılan okumaların ise daha çok sınavlara yönelik olması, güncel sorunlara dönük derslerin eksikliği, derslerin teorik bilgi düzeyinde devam etmesi ve bu bilgilerin hayattaki yansımalarının öğrenci tarafından anlaşılabilmesi temel sorunlardır. Bununla birlikte temel kaynakları okuma, anlama ve yazma düzeyinde Arapça bilgisine ulaşılabilmesi da sıkça dile getirilen eleştirilerdendir. İslam sanatları ile ilgili derslerin sayısının az olması ve kontenjanlarının sınırlı olması da öğrencilerin dile getirdiği sorunlardandır.

Bazı öğrenciler Kuran'ı güzel okuma ve anlama noktasında daha iyi bir seviyeye ulaştıklarını ifade ederken bir takım öğrenciler ise programın Kuran okuma ile ilgili eksikliklerden söz ettiği görülmüştür. Bu öğrencilerin dile getirdiği eksik noktalar ise tecvit ve mahreçlerle ilgili eğitim hakkındadır.

Açık uçlu sorulara verilen cevaplardan; öğrencilerin az zamanda çok farklı ve çeşitli dersleri bir arada almak zorunda olmaları dersleri yeterli düzeyde öğrenememe sorununu da beraberinde getirdiği görülmektedir. Bu durum bazı öğrencilerin ilgi alanlarına göre ders seçme isteklerini gündeme getirmeleriyle sonuçlanmaktadır. Bunun yanında bazı öğrencilerin felsefe grubu derslerinin azlığından şikâyet ettikleri tespit edilmiştir.

Öğrencilerin derslerin içeriği konusunda getirdikleri eleştirilerin yanında yöntem ile ilgili bahsettikleri eksikliklerin ise; ezberci ve yüzeysel anlatım, öğretmen merkezli olma, öğrenciyi geri planda tutma, bilginin anlaşılmasını değil aktarılmasını öncelikle, doğru yöntem ve tekniklerden yararlanmama olarak sıralanmaktadır.

Öğrencilerin alanları ile ilgili bilgi birikimini takip etme ve okuma ile ilgili tablo 8'de yer alan bulgulara göre; kendi alanıyla ilgili kitap okuma %71,8 iken akademik yayınları takip etme oranlarının %40'ta

ÖĞRENCİLERİNE GÖRE İLAHİYAT LİSANS PROGRAMININ MESLEĞE HAZIRLAMA YÖNÜ
(ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

kaldığı görülmektedir. Nasıl araştırma yapabileceği bilen öğrencilerin oranı %67,3 ve güncel sorunlara temel kaynaklardan cevap bulabilen öğrencilerin oranı %68,1 olarak şekillenmiştir. Öğrencilerin akademik yayınları takip seviyesi eğitimdeki eksiklikler bölümünde farklı türden kitaplar okumaya teşvikin olmaması olarak karşılık bulmuştur diyebiliriz.

	Kesinlikle Katılmıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Katılıyorum		Kesinlikle Katılıyorum	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Alanım ile ilgili nasıl araştırma yapılacağını biliyorum.	3	2,7	9	8,2	24	21,8	56	50,9	18	16,4
Güncel sorunlara temel kaynaklardan cevap veririm.	3	2,7	7	6,4	25	22,7	60	54,5	15	13,6
Alanım ile ilgili Akademik yayınları takip ederim.	9	8,2	28	25,5	29	26,4	34	30,9	10	9,1
Alanımla ilgili kitap okurum.	5	4,5	7	6,4	19	17,3	59	53,6	20	18,2

Tablo 8. Araştırmaya Dönük Kazanımlar

Açık uçlu sorulardan elde edilen verilerde öğrencilerin; farklı türden kitap okumaya teşvik edilmeme, farklı bakış açıları konusunda beslenebilecekleri bir kanal olan konferansların eksikliği, araştırmaya teşvikin olmaması ve akademik yazma becerisi kazandırılmaması konularında eleştiriler getirdikleri görülmektedir.

7. Meslek Tercihi ile İlgili Bulgular

Öğrencilere mezun olduktan sonra yapmak istedikleri ilk üç mesleği öncelik sırasına göre listelemeleri istenmiştir. Öğrencilerin meslek seçimi ile ilgili ilk tercihlerinde yer alan mesleğin öğretmenlik olduğunu görülmektedir. Bununla birlikte; kız öğrencilerde ev hanımlığının

ilk sıralarda yer alması, görece yeni bir meslek grubu olan manevi danışmanlığın yalnızca bir öğrencinin ilk tercihinde ve genel sıralamada ise ikinci tercihe yazılan üçüncü meslek olarak yer alması, akademisyenliğin erkeklerin kendilerini daha yakın hissettikleri bir çalışma alanı olarak şekillenmesi tablo 9'un bulgularındandır. Tablodan akademisyenliğin erkek öğrenciler, Kuran Kursu öğreticiliğinin ise kız öğrenciler tarafından daha çok tercih edildiği görülmektedir.

Cinsiyete Göre İlk Tercihe Yazılan Meslekler			
Kız	Öğretmenlik (%57,33)	Ev Hanımlığı (%16)	K.K. Öğreticiliği (%12)
Erkek	Öğretmenlik (%40)	Akademisyenlik (%28,57)	İmam-Hatiplik (%11,42)
Cinsiyete Göre İkinci Tercihe Yazılan Meslekler			
Kız	K.K. Öğreticiliği (%26,66)	Akademisyenlik (%24)	Öğretmenlik (%22,66)
Erkek	Öğretmenlik (%20)	Akademisyenlik (%17,14)	İmam-Hatiplik (%14,28) M. Danışmanlık (%14,28)
Cinsiyete Göre Üçüncü Tercihe Yazılan Meslekler			
Kız	M. Danışmanlık (%21,33)	Ev Hanımlığı (%16)	K.K. Öğreticiliği (%14,66) Vaizlik (%14,66)
Erkek	İmam-Hatiplik (%17,14) K.K. Öğreticiliği (%17,14)	Öğretmenlik (%14,28) Vaizlik (%14,28)	Akademisyenlik (%11,42)

Tablo 9. Öğrencilerin Meslek Tercihleri

8. Programın Mesleğe Hazırlama Yönü ile İlgili Bulgular

Öğrencilerin İlahiyat eğitiminden edindikleri kazanımlar içerisinde mesleğe dönük olanlar en alt sıralarda yer almıştır. Bu kazanımlar içerisinde; öğretmenlik yapabilme becerisi, dini hitabet, Kuran öğretme, dini konularda sorulan sorulara cevap verebilme, çocuklar hakkında bilgi sahibi olma, insanlara dini anlatırken nasıl yaklaşmak gerektiğini bilme ve son olarak bilgiyi aktarabilme yeterliklerinden bahsettikleri görüşmüştür.

Öğrencilerin İlahiyat eğitiminin mesleğe hazırlama yönü ile ilgili eksiklik olarak belirttikleri hususlar ise; derslerde uygulama yapma imkânının bulunamaması, uygulama derslerinin eksikliği, alanı ile ilgili staj yapma imkânının olmaması, mesleki gelişim ve mezun olduktan sonraki iş imkânları ile ilgili bilgilendirilmeme, istihdam alanları dikkate alınmadan eğitim içeriklerinin hazırlanması ve fakültede yapılan ders dışı etkinliklerin mesleğe dönük olmaması olarak sıralanmaktadır.

Öğrencilerden elde edilen Tablo 10 verilerine eğitimin mesleğe hazırlama durumu %67,2, çalışma hayatına hazırlama durumu %55,4 olarak yer alırken derslerin mesleki uygulamalar açısından yeterli olduğunu düşünen öğrencilerin oranı ise %14,5'tir. Buna ek olarak mezun olduktan sonra başka eğitime ihtiyaç duymayan öğrenci oranının ise %21,8 olduğunu görüyoruz. Ayrıca fakültede iş olanakları konusunda bilgilendirme yapıldığını düşünen öğrencilerin oranı %27,2 iken meslek ahlakı ile ilgili bilgilerin yer aldığını düşünen öğrencilerin oranı %71,8 olarak şekillenmiştir. Bu noktada programda direkt olarak meslek alanları, iş imkânları ya da mesleki eğitime dönük bir içerik yer almasa bile öğrencilerin genel ahlaki kazanımları meslek ahlakı alanına da yansıtıkları düşünülebilir.

Öğrencilerin fakültenin mesleğe hazırlama ile ilgili içeriğini değerlendirirken; fakültede verilen eğitimin yanı sıra fakülteden alınacak diplomanın kendilerine sağlayacağı istihdam olanağını ve derslerin teorik bilgi açısından daha iyi bir seviyede uygulanma alanının yetersiz kaldığını düşündükleri görülmektedir.

8.1. Din Hizmetleri ile İlgili Bulgular

Araştırmada İlahiyat Fakültesinin istihdam alanlarından birisi olan Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki mesleklere dönük yeterliklere yer verilmiştir. Tablo 10'da yer alan bulgulara göre; Kuran Kurslarında eğiticilik yapabilme becerisine olumlu yanıt veren öğrencilerin oranının %55,4 seviyesinde olduğunu görülmektedir, bu sonuç din hizmetleri yeterlikleri ile ilgili en yüksek oran olarak belirlenmiştir. Bununla birlikte topluluk karşısında dua okuyabilme %50,9, güncel konulara cevap verebilme oranı %35,4, büyük gruplara dini sohbet verme %32,7 ve cenaze yıkama %25,4 olarak şekillenmiştir. Din hizmetleri yeterlikleri ile ilgili en düşük oran ise %19,1 ile müftülüklerin işleyişini bilme olmuştur. Benzer bir biçimde Furat (2012) İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yürüttüğü araştırmada öğrencilerin dini hizmet

	Kesinlikle Katılmıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Katlıyorum		Kesinlikle Katlıyorum	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
İlahiyat eğitimi beni mesleğe hazırlar.	4	3,6	9	8,2	23	20,9	58	52,7	16	14,5
Mezun olduktan mesleğe başlamak için sonra başka eğitime ihtiyaç duymam.	17	15,5	31	28,2	38	34,5	19	17,3	5	4,5
Dersler beni çalışma hayatına hazırlar.	9	8,2	10	9,1	30	27,3	46	41,8	15	13,6
Dersler mesleki uygulama açısından yeterlidir.	23	20,9	45	40,9	26	23,6	15	13,6	1	,9
Fakülte iş olanakları hakkında bilgilendirir.	28	25,5	30	27,3	22	20,0	27	24,5	3	2,7
İlahiyat eğitimi beni mesleki ahlak konusunda bilgilendirir.	7	6,4	6	5,5	18	16,4	52	47,3	27	24,5

Tablo 10. Programın Mesleğe Hazırlama Yönü

alanlarında uygulamaya dönük yeterliklere düşük oranda katılım gösterdiklerini tespit etmiştir. Aynı şekilde Ankara Üniversitesinde Ege (2013) tarafından yapılan araştırmada da öğrencilerden sadece %10'unun vaaz verme becerisini geliştiren dersleri yeterli görürken %12'sinin kendisini vaizlik için hazır hissettiği tespit edilmiştir.

Öğrencilerin din hizmetlerine yönelik yeterlikleri konusunda ortaya çıkan tablo Tunç'un (Tunç, 2004) Diyanet İşleri Başkanlığı'nca

ÖĞRENCİLERİNE GÖRE İLAHİYAT LİSANS PROGRAMININ MESLEĞE HAZIRLAMA YÖNÜ
(ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

İlahiyat Fakülteleri mezunlarından İmam-Hatip olarak atadığı görevlilerin yaşadığı problemlerle örtüşmektedir.

Bu kategoride dini sohbet verme, dua okuyabilme ve güncel konulara cevap verme program içindeki Fıkıh, Dini Hitabet ve Kuran-ı Kerim derslerinin temelini oluşturmaktadır. Bu maddelere katılım oranının düşük olması bu derslerin kazanımlarını gerçekleştirme düzeylerinin de düşük olduğu sonucunu ortaya çıkarabilir.

	Kesinlikle Katılmıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Katılıyorum		Kesinlikle Katılıyorum	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Müftülüklerin işleyişini bilirim.	13	11,8	45	40,9	31	28,2	17	15,5	4	3,6
Kuran Kurslarında eğiticilik yapabilirim.	9	8,2	15	13,6	25	22,7	46	41,8	15	13,6
Topluluk karşısında dua okuyabilirim.	5	4,5	18	16,4	31	28,2	40	36,4	16	14,5
Cenaze yıkayabilirim.	33	30,0	23	20,9	26	23,6	15	13,6	13	11,8
Büyük gruplara dini sohbet (vaaz) veririm.	7	6,4	16	14,5	51	46,4	26	23,6	10	9,1
Güncel konularla ilgili sorulara cevap verebilirim.	5	4,5	15	13,6	51	46,4	36	32,7	3	2,7

Tablo 11. Din Hizmetleri ile İlgili Bulgular

8.2. Öğretmenlik Mesleği ile İlgili Bulgular

Öğretmenlik mesleği ile ilgili tablo 12'de yer alan maddelerden kendisini iyi bir öğretmen adayı olarak gören öğrenci oranının ise

%63,7 olarak şekillendiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte gelişim dönemlerine göre din eğitimi planlayabilme maddesine olumlu yanıt verenlerin oranı %41,9 iken öğrenme güçlüğü olan öğrencilere eğitim verebilmede bu oran %24,6 olarak şekillenmiştir. İyi bir öğretmen adayı olma fikri ile ilgili yüksek oranın uygulamaya dönük maddelerde kademeli olarak düştüğü gözlenmektedir. Bu durum bize öğrencilerin öğretmenlik mesleğine dönük özel alan bilgisinin dışında başka faktörlerin etkisiyle kendilerini iyi bir öğretmen adayı olarak gördükleri sonucuna ulaştırmaktadır. Gelişim dönemlerine göre din eğitimi planlamanın öğrenim güçlüğüne uygun plan yapmaktan daha yüksek düzeyde ortaya çıkması ESOGÜ İlahiyat Fakültesinde verilen Gelişim Dönemleri ve Din ve Din Eğitimi dersleri ile açıklanabilir. Ancak bu derslerde yalnızca teorik olarak gelişim dönemlerine göre dini eğitim ile ilgili bazı temel bilgiler yer almakta, uygulama alanına dönük bir içerikten söz edilememektedir.

	Kesinlikle Katılmıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Katılıyorum		Kesinlikle Katılıyorum	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Gelişim dönemlerine din eğitimi planlarım.	6	5,5	17	15,5	41	37,3	40	36,4	6	5,5
İyi bir öğretmen adayı olduğumu düşünüyorum.	2	1,8	7	6,4	31	28,2	40	36,4	30	27,3
Öğrenme güçlüğü olan öğrencilere eğitim verebilirim.	10	9,1	22	20,0	51	46,4	21	19,1	6	5,5

Tablo 12. Öğretmenlik Mesleği ile İlgili Bulgular

8.3. Manevi Danışmanlık ile İlgili Bulgular

Ankette manevi danışmanlık ile ilgili bazı temel alanlara dair maddelere yer verilmiştir. Tablo 13'te yer alan bulgulara göre; bu maddelerden en yüksek oranın %61,8 ile yakını kaybetmiş kişilere manevi

ÖĞRENCİLERİNE GÖRE İLAHİYAT LİSANS PROGRAMININ MESLEĞE HAZIRLAMA YÖNÜ
(ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

danışmanlık ve rehberlik olduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte öğrencilerin; %46,4'ünün fiziksel engeli olan bireye, %41,8'inin istismara uğramış çocuğa son olarak %31,8'inin mahkûmlara ile manevi danışmanlık ve rehberlik yapabileceklerini ifade etmişlerdir. İlahiyat Fakültelerinin birçoğunun program yeterliklerinde ya da öğrenme çıktılarında manevi danışmanlık ile ilgili bir kazanıma sınırlı şekilde yer verdikleri fakat uygulama yönünden büyük eksikliklerin olduğu söylenebilir. Bu durumun öğrenci kazanımlarına da yansıdığını manevi danışmanlık ve rehberlik ile ilgili maddelere düşük katılım göstermelerinden anlayabilmekteyiz.

Kılınçer'in (2017) İlahiyat, Psikoloji ve Tıp öğrencilerinin manevi danışmanlığa ilişkin algılarını konu ettiği tezinde üç alanda da bilgisel yetersizlikler olduğu, bu durumun manevi danışmanlığa ilişkin kuramsal ve teorik çerçevenin belirlenememesiyle ilişkili olduğu konularına değinilmiştir. Eksikliklerin giderilmesi için ilahiyat ve psikoloji alanında yeterli bilgi ve donanımı sağlayacak teorik ve bunun yanında uygulamaya dönük derslerle desteklenmiş lisans programlarına duyulan ihtiyacı tespit etmiştir. Bu tespit bir taraftan da tablo 13'te yer alan durumun sebeplerini ortaya koymaktadır.

	Kesinlikle Katılmıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Katılıyorum		Kesinlikle Katılıyorum	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
İstismara uğramış çocuğa Manevi Danışmanlık yapabilirim.	1	,9	13	11,8	50	45,5	34	30,9	12	10,9
Yakınına kaybedene Manevi Danışmanlık yapabilirim.	2	1,8	8	7,3	32	29,1	49	44,5	19	17,3
Fiziksel engeli olan biriye Manevi Danışmanlık yapabilirim.	3	2,7	9	8,2	47	42,7	39	35,5	12	10,9

Mahkûmlara Manevi Danışmanlık yapabilirim.	7	6,4	19	17,3	49	44,5	25	22,7	10	9,1
--	---	-----	----	------	----	------	----	------	----	-----

Tablo 13. Manevi Danışmanlık ile İlgili Bulgular

Sonuç

Dini doğru anlama ve anlatma misyonuyla İlahiyat Fakülteleri; din eğitimi, din hizmetleri ve dini rehberlik görevini yerine getirebilecek nitelikte öğrenciler mezun etme amacını da taşımaktadır. Ancak yükseköğretim sistemi içerisinde yer almaya başladığı günden itibaren amacı, müfredatı ve hatta öğretim metodolojisi tartışmalara konu olan İlahiyat Fakültelerinin bu mesleğe dönük amaçları yerine getirme konusundaki yeterlikleri sıkça sorgulanmıştır. Öğrencilerin İlahiyat Fakültelerini tercih etme sebeplerinden memnuniyet düzeylerine, mezunlarının öğretmenlik gibi örgün eğitim alanlarından vaizlik, imam-hatiplik gibi yaygın eğitim alanlarındaki yeterliklerine dair bilimsel çalışmalar yapılmıştır. Bununla birlikte temel sorunu 'Yüksek Din Eğitimi' olan çeşitli bilimsel toplantılar düzenlenmiş ve bu toplantılarda yukarıda sıralanan sorunlar dile getirilmiş ve çözüm önerileri sunulmuştur.

Tartışmalar çoğunlukla fakültelerin bilimsel bir alan olarak teolojik-akademik bilgi üretme misyonunu yerine getiremediği, öğrencilerinin dini öğrenme amacının yanında aynı zamanda bir meslek sahibi olma amacıyla da geldikleri fakültede meslek eğitimine dönük dersleri bulamamaları sonucu mesleki yeterlikleri gerçekleştirememiş olmaları üzerinden yürütülmektedir. Bu tabloyu ortaya çıkaran en temel sebeplerden bir tanesi İlahiyat Fakültesi mezunlarının birbirinden farklı alanlarda istihdam ediliyor olmaları ve her bir istihdam alanının farklı yeterlikleri gerektiriyor olmasıdır. Tek bir lisans programının öğretmenlik, dini hizmet (İmam-Hatiplik, Vaizlik, Kuran Kursu Öğreticiliği, Müftülük vb.) ve manevi danışmanlık ve rehberlik gibi birbirinden farklı alanlara dönük mesleki yeterlikleri kazandırması beklenemez.

Bu araştırmada yukarıda yer verilen soru ve sorunlara dönük tespitler yapmak amacıyla öğrenci görüşlerine başvurulmuştur. Öncelikle İlahiyat Fakültelerinin misyonlarından bağımsız olarak öğrencilerin fakülteyi tercih sebepleri sorgulanmıştır böylece öğrencilerin İlahiyat

Fakültesine geliş amaçları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu noktada öğrencilerin büyük bir çoğunluğunun fakülteyi kendi istekleriyle ve bilinçli bir şekilde tercih ettiği, yarısının fakülteye bir meslek sahibi olmak için geldiği ve büyük bir kısmının ise mezun olduktan sonra çalışmayı planladıkları ortaya çıkmıştır. Buna göre İlahiyat Fakültelerinin amaçları içinde öğrencileri bir meslek sahibi yapmak olsun ya da olmasın öğrencilerin mezuniyet sonrası çalışma isteğiyle bu fakülteleri tercih ettiği söylenebilir.

Fakültede eğitimiyle öğrencilerin kişisel gelişim, toplumu tanıma ve temel alan bilgisine yönelik kazanımlar edindikleri görülmüştür. Kişisel kazanımlardan; özgüven kazanma, düzenli çalışma, farklı insanlarla tanışma ve görüşlerine saygı duyma kazanımlarının ilahiyat eğitiminden bağımsız olarak bir yükseköğretim kurumunda eğitim alma sürecinde olduğu söylenebilir. Bununla birlikte içinde yaşadığı toplumun tanıma ve toplumsal sorunları anlama konusunda fakülte eğitiminin önemli katkılar sağladığı fakat farklı kültürleri tanıma noktasında yeterli olmadığı tespit edilmiştir. Bu durum; farklı din, inanç ya da kültürler ile ilgili İlahiyat eğitiminin içeriğinde bir takım eksikliklerin olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Öğrencilerin İlahiyat temel alan bilgisine ilişkin bilgi seviyesine yüksek oranda katılım gösterdikleri tespit edilmiştir. Fakat bu bilgilerin anlamlandırılması, günlük hayata aktarılması gibi hususlarda düşük katılım gösterdikleri ve açık uçlu sorulara verilen cevaplarda da bu eksiklikleri dile getirdikleri tespit edilmiştir. Öğrencilerin; temel alanlar ile ilgili aktarılan bilgileri eleştirel düşünme ya da analiz yapma gibi üst düzey düşünme becerilerini kullanarak dönüştürebilecekleri eğitim-öğretim imkanlarının eksikliğinin böyle bir sonucu doğurduğu söylenebilir. İlahiyat Fakültelerinin temel amacının din uzmanları yetiştirmek olduğu ifade edilirken öğrencilerin ayetleri yorumlama, İslami bilimlere yönelik ana kaynakları okuma, farklı din ve inançları bilme gibi temel alanlarda bilgi ve beceri eksikliklerinin tespit edilmesi ders içeriklerinin ve yöntemlerinin yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Öğrencilerin de fakültede aldıkları eğitimin ile ilgili ezberci yaklaşım, farklı kaynaklara ulaşamama, tek bir doğrunun dayatılması ve farklı yorumların kabul edilmemesi, öğrencinin derste ikinci planda yer alması gibi durumları ifade etmeleri İlahiyat Fakültelerinin eğitim anlayışı ile ilgili tartışmaların güncelliğini devam ettirdiğini göstermektedir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programlarının açılmasıyla birlikte İlahiyat lisans programından formasyona yönelik dersler kaldırılmış ve öğrenciler dışarıdan formasyon sertifikası alma yoluna gitmişlerdir. DKAB programının öğrenci alımını durdurmasından 3 sene sonra İlahiyat Lisans programına yeniden formasyon dersleri dahil edilmiştir. Formasyon dersleri lisans programının bir parçası olsun ya da olmasın öğrencilerin fakülteyi tercihlerinde öğretmenlik mesleğini yapma arzusunun diğer meslek tercihlerinin önüne geçtiği görülmektedir. Kız ve erkek öğrencilerin ilk tercihlerinde yer verdikleri meslek öğretmenlik iken diğer tercihlerinde farklılaşmanın olduğu tespit edilmiştir. Kız öğrenciler ev hanımlığını ve Kuran Kursu öğreticiliğini birinci sıradaki tercihleri arasında saymıştır bunun yanında erkek öğrenciler ise akademisyenlik ve İmam-Hatipliği tercih etmişlerdir. Kız ve erkek öğrencilerin mesleki yönelimleri arasındaki bu farklar başka bir araştırmaya konu edilebilir.

Öğrencilerin meslek tercihleri ile ilgili bulgulardan kız öğrencilerin ev hanımlığını öncelikli bir alternatif olarak görmeleri dikkate değer bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Kız öğrencilerinin bu tercihlerinin altında yatan sebepleri ortaya koymak bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Fakat kız öğrencilerin üniversite okuma amaçlarının, eğitimden beklentilerinin ve geleceğe dair hedeflerinin konu edildiği çalışmalarla bu konu derinlemesine araştırılabilir.

Öğrencilerin bir meslek olarak öğretmenliğe diğer meslek gruplarından daha yakın ve yatkın oldukları görülmüştür. Bu noktada kendilerini iyi bir öğretmen adayı olarak gören öğrencilerin oranı yüksektir fakat öğrencilerin eğitim mesleğine dönük uygulamalarda eksik yönlerinin bilincinde oldukları söylenebilir. Söz konusu eksikliklerin 2017 yılından itibaren İlahiyat lisans programına eklenen pedagojik formasyon dersleriyle giderilmesi beklenebilir.

Dini hizmet alanlarına yönelik meslekler ile ilgili yeterliklerde öğrencilerin orta ve altı düzeyde kaldığı görülmektedir. İlahiyat Fakültesi amaçlarından ve öğrencilerin tercih motivasyonlarından birisi olan 'dini doğru anlama ve anlatma' kazanımının düşük düzeyde gerçekleştiği görülmektedir. Öğrencilerin 'dini sohbet verme' ve 'güncel dini konulara cevap verme' kazanımlarına %35 civarında katılımı bu durumu gösteren bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada ilahiyat fakültesinin dini hizmet alanlarının en temel gerekliliklerinden birisi olan 'vaaz verme' yeterliğini sağlayamaması dikkate değer bir sonuçtur.

ÖĞRENCİLERİNE GÖRE İLAHİYAT LİSANS PROGRAMININ MESLEĞE HAZIRLAMA YÖNÜ
(ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

Araştırmaya katılan öğrencilerin mahkûmlara, istismara uğramış çocuklara, yakınını kaybedenlere ve engellilere manevi danışmanlık ve rehberlik yapma konusunda orta düzeyde katılım gösterdikleri görülmektedir. Bu özel alanlardan en yüksek katılım yakınını kaybetmiş kişilere danışmanlık yapma maddesinde olmaktadır. Bu durum yakınını kaybeden kişilere dini rehberlik yapmanın toplumda sıkça karşılaşılan bir durum olması ve öğrencilerin kendilerini bu yeterliğe daha yatkın olarak görmeleri olarak yorumlanabilir. Öğrencilerin bu tür özel alan bilgisi gerektiren ve hakkında direkt olarak bir eğitim almadıkları konular ile ilgili kendilerini orta düzeyde yeterli görmeleri dikkat çekicidir. Bu noktada öğrencilerin dini argümanları çeşitli ortamlarda kullanabilecekleri ile ilgili aldıkları temel eğitimi bu alanlara da aktarabileceklerini düşündükleri çıkarımı yapılabilir. Diğer taraftan bu orta düzey katılım öğrencilerin manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri ile ilgili mesleklerde yetersiz olduklarını düşündüklerini de göstermektedir. Bununla birlikte öğrencilerin meslek tercihleri ile ilgili sıralamada Manevi Danışmanlık ve Rehberlik mesleğine son sıralarda yer vermesinde lisans programında bu alan ile ilgili bir eğitimin olmamasının etkili olduğu söylenebilir.

Araştırma sonuçları öğrencilerin İlahiyat Fakültesi lisans programının dini mütehasıslık, dini hizmet alanları, öğretmenlik ve manevi danışmanlık alan yeterliklerinin hiç birisi ile ilgili yüksek düzeyde yeterlik seviyesine ulaşamadıklarını göstermektedir. Bu noktada program içeriğinin, programın temel yaklaşımının, müfredatın ve eğitim metotlarının akademik beklentiler, öğrencilerin amaçları, istihdam alanlarının gereklilikleri göz önüne alınarak yeniden yapılandırılmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Dikkat çeken bir başka husus ise İlahiyat alanı ile ilgili benzer tartışmaların uzun yıllardan beri yapıldığı fakat sorunlara çözüm olacak adımların atılmamış olduğudur.

Dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan bir tanesi “dini mütehasıs” ifadesinin teori ve uygulamaya eşit derecede işaret eden semsiye bir kavram olduğudur. Bu noktada hayatın içinde yer bulamayan salt bilginin atıl kalmaya mahkûm olduğu, temelinde sağlam bir teori olmayan uygulamaların ise hem İlahiyat alanına hem de bu alanın hedef kitlesi olanlara zarar verdiği unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Ali, S. (2012). Sosyal Hizmet ve Sosyal Pedagoji Odaklı Din Eğitimi Nasıl Olmalıdır? (Sosyal İlahiyat Mesleğinin Eğitimi). *Yaygın Din Öğretimi Sempozyumu II* (s. 323-350). Ankara: DİB Yayınları.
- Aşık, N. (2008). İlahiyat Fakültelerinin Pratik Din Hizmetlerine Katkısı. *I. Din Hizmetleri Sempozyumu* (s. 457-462). Ankara: DİB.
- Aşıkoğlu, N. (2009). Değişen Dünyada Değişmeyen Kurumlar: İlahiyat Fakülteleri. *4. Din Şurası* (s. 887-898). Ankara: DİB Yayınları.
- Aydın, M. Ş. (1995). Öğretmen Yetiştirme Kurumları Olarak İlahiyat Fakülteleri. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 59-98.
- Ayhan, H. (2014). *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: DEM.
- Doğan, R. (2015). İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Anlayışı Nasıl Olmalıdır? *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözümleri-*, (s. 351-370). İstanbul.
- Efe, A. (2004). İlahiyat Fakülteleri İle İlgili Bir Yazı. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(12), 159-162.
- Ege, R. (2013). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Vaaz ve Vaizlik Konularına Bakışları: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54(2), 129-158.
- Furat, A. Z. (2012). Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Konu Hakkındaki Görüşleri. *Marife*, 83-110.
- Karasar, N. (2007). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Kılınçer, H. (2017). Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Üzerine: Psikoloji, İlahiyat ve Tıp Alanlarında Maneviyat ve MDR Algısı. A. Ayten (Dü.) içinde, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* (s. 19-60). İstanbul: DEM.
- Kılınçer, H. (2017). Tıp, Psikoloji ve İlahiyat Öğrencilerinin Türkiye'deki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarına Yönelik Tutumları Üzerine Bir Araştırma. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Koç, A. (2003). İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25(2), 25-65.
- Koçtaş, M. (1989). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1-27.
- Korkmaz, M. (2010). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği. *Bilimname*, 18(1), 167-204.
- Korkmaz, M. (2011). Vaizlik eğitimi Açısından İlahiyat Lisans Programlarının Değerlendirilmesi ve Bir Sertifika Programı Önerisi. *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu* (s. 335-354). Ankara: DİB.
- Mehmedoğlu, Y. (2000). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri (M. Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği). Kolektif içinde, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (s. 121-150). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İ. F. (tarih yok). *Bilgi Paketi Ders Kataloğu*. 12 04, 2017 tarihinde Ondokuz Mayıs Üniversitesi:

ÖĞRENCİLERİNE GÖRE İLAHİYAT LİSANS PROGRAMININ MESLEĞE HAZIRLAMA YÖNÜ
(ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

<http://ebs.omu.edu.tr/ebs/program.php?dil=tr&mod=1&Program=2692>
adresinden alındı

- Öcal, M. (2011). Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi. İstanbul: Dergah.
- Özakkaş, M. (1969). Yüksek İslam Enstitüleri ve İslami İlimler Akademisi. *İslam Medeniyeti*(21), 2-4.
- Özdemir, S. (2009). AB Giriş Sürecinde İlahiyat Fakültelerinde Yeni Bir Bölüm Önerisi: Dini Sosyal Hizmetler Bölümü veya Sosyal İlahiyat Bölümü. *Günümüz Türkiye'sinde İslam Uluslararası Sempozyum* (s. 1-16). Kayseri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Özenc, A. (2017). Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği). *International Journal of Kurdish Studies*, 3(1), 1-30.
- Topaloğlu, B. (1973). Yüksek İslam Enstitülerinin 13. Kuruluş Yılı Münasebetiyle. *İslam Medeniyeti*, 3(28), 26-28.
- Tosun, C., & Doğan, R. (2004). İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılanması Üzerine. *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılandırılması ve Geleceği Sempozyumu* (s. 487-507). Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Baskı Merkezi.
- Tunç, C. (2004). Din Hizmetlerinde Görev Alacak İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Yetiştirilmesi ve Sorunları. *Türkiye'de Yüksek Din eğitiminin sorunları, Yeniden Yapılandırılması ve Geleceği Sempozyumu* (s. 343-352). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Turan, E. Z. (2014). İlahiyat Fakültelerinin Öğretim elemanlarını Din Öğretimine Yönelik Kalite Standartlarının Belirlenmesine İlişkin Görüşleri. *International Journal of Religious Sciences*(2), 1-20.
- Uludağ Üniversitesi, İ. F. (2015, 01 01). *Bilgi Paketi Ders Kataloğu*. 12 04, 2017 tarihinde Uludağ Üniversitesi: <http://bilgipaketi.uludag.edu.tr/Programlar/Detay/78> adresinden alındı
- Yazıbaşı, M. A. (2007). Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü Son Sınıf Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Dersi İle İlgili Görüşleri. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21(1), 297-320.
- YÖK. (2016). *Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi*. 12 04, 2017 tarihinde Yükseköğretim Kurulu: <https://istatistik.yok.gov.tr> adresinden alındı

منهجُ تخريجِ الفروعِ على الأصولِ

شاملُ الشَّاهين*

مُلخَص: أوضِح هذا البحثُ مكانةَ وأهميةَ منهجِ من مناهجِ تدوينِ علمِ أصولِ الفقه، ألا وهو منهجُ تخريجِ الفروعِ على الأصولِ أو طريقةَ بناءِ الفروعِ على الأصولِ، وهو المنهجُ الذي انبثقَ عن منهجِ الجمعِ بينِ الطريقتينِ (منهجِ المتكلمينِ ومنهجِ الفقهاء).

وأشارتِ هذه الدراسةُ إلى غايةِ هذه الطريقةِ؛ وهي ردُّ الفروعِ إلى المسألةِ أو القاعدةِ الفقهيَّةِ الأصليَّةِ، فهي تضعُ القاعدةَ الأصوليَّةَ أو الفقهيَّةَ مع الإشارةِ إلى اختلافِ الأصوليِّينِ أو الفقهاءِ فيها.

اشتملتِ هذه الدراسةُ علىِ المحاورِ والمباحثِ التاليَّةِ:

المبحثُ الأوَّل: مناهجُ تدوينِ أصولِ الفقه.

المبحثُ الثاني: منهجُ تخريجِ الفروعِ على الأصولِ (تعريفه، وبيانِ مباحثه، وموضوعاته).

المبحثُ الثالث: تاريخُ نشأةِ منهجِ تخريجِ الفروعِ على الأصولِ.

المبحثُ الرابع: أهمُّ ما أُلِفَ في طريقةِ تخريجِ الفروعِ على الأصولِ .

المبحثُ الخامس: أهمُّ خصائصِ وميِّزاتِ منهجِ تخريجِ الفروعِ على الأصولِ.

الخاتمةُ (نتائجُ البحث).

الكلماتُ المفتاحيَّة: أصولُ الفقه، مناهجُ تدوينِ أصولِ الفقه، تخريجِ الفروعِ على الأصولِ، منهجُ تخريجِ الفروعِ على الأصولِ، القواعدُ الأصوليَّةُ، القواعدُ الفقهيَّةُ، تدوينِ أصولِ الفقه، كتبُ أصولِ الفقه.

* الأستاذ المساعد في قسم اللغة العربيَّة وأدابها في كلية العلوم الإسلاميَّة بجامعة يالوا.

shamilshaheen@yahoo.com

شامل الشّاهين

Tahrîcu'l-Furû' ale'l-Usûl Yöntemi

Özet ► Bu çalışma, Fıkıh usulü ilminin en önemli tedvin metotlarından biri olan “Tahrîcu'l-Furû' Ale'l-Usûl Yöntemi”nin yeri ve önemini ortaya koymaktadır. “Binâu'l-Furû' Ale'l-Usûl Yöntemi” olarak da bilinen bu metot, kelamcılarının metoduyla fıkıhçıların metodunun bir arada incelenmesi neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu çalışma söz konusu yöntemin gayesi olan “furû'un, asıl olan fikhî meseleye veya kaideye döndürülmesi” konusunun yeni sıra usûl ve fıkıh âlimlerinin yöntemle ilgili ihtilaflarına işaret etmektedir.

Çalışmada aşağıdaki konular incelenmiştir:

BİRİNCİ BÖLÜM: Fıkıh usulünün tedvin metotları

İKİNCİ BÖLÜM: Fıkıh usulü ilminde “Tahrîcu'l-Furû' Ale'l-Usûl Yöntemi”nin ortaya çıkışı

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: “Tahrîcu'l-Furû' Ale'l-Usûl Yöntemi” ile telif edilen en önemli eserler

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: “Tahrîcu'l-Furû' Ale'l-Usûl Yöntemi”nin en önemli özellikleri

منهج تخريج الفروع على الأصول

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين الذي جعل للأئمة مناهج يسرون عليها في استنباط الأحكام وتفسير النصوص، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فهذه دراسة تتعلق بإحدى مناهج ومسالك التأليف الأصولي الخمسة، ألا وهي "منهج تخريج الفروع على الأصول، أو طريقة بناء الفروع على الأصول، أو المنهج الفرعي"، ولقد خصصتها بالذكر لما يتمتع به هذا المنهج من خصائص ومميزات، ولاسيما أنه انبثق عن منهج الجمع بين الطريقتين أو المنهجين (منهج المتكلمين، ومنهج الفقهاء)، وسعت هذه الطريقة إلى بيان المسائل والقواعد الأصولية التي ترتب عليها اختلاف في الفروع، وضبطها بضوابط من الأصول والقواعد الفقهية.

وجعلت دراستي في المحاور والمباحث التالية:

المبحث الأول: مناهج تدوين أصول الفقه.

المبحث الثاني: منهج تخريج الفروع على الأصول (تعريفه، وبيان مباحثه، وموضوعاته).

المبحث الثالث: تاريخ نشأة منهج تخريج الفروع على الأصول.

المبحث الرابع: أهم ما أُلّف في طريقة تخريج الفروع على الأصول.

المبحث الخامس: أهم خصائص ومميزات منهج تخريج الفروع على الأصول.

المبحث الأول: مناهج تدوين أصول الفقه

تبيّن من دراستنا لنشوء علم أصول الفقه وتطوّره أنّ هناك عدة مناهج وطرق ومسالك للأصوليين اتبعوها في مؤلفاتهم الأصولية، وأنّ الموضوعات التي بحثوها تتفق في

شامل الشّاهين

الغالب من حيث بحث الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، ومباحث الحكم الشرعيّ، وطرق الاستنباط وتفسير النصوص، والاجتهاد وشروطه، إلا أنّ الاختلاف حصل بينهم في كيفية دراسة هذه الموضوعات والبحث فيها من حيث المنهجية، وأنهم لم يسيروا وفق منهج معيّن واحد، وذلك نتيجة لاختلافهم في الأغراض والغايات والأهداف البحثية التي يرمي إليها كل منهم، فكان من وراء ذلك أن ظهرت خمس طرق أو مناهج أو مدارس في التأليف الأصولي، وهي:

الأول: منهج المتكلمين، أو طريقة الجمهور، أو طريقة المتكلمين، أو طريقة الشافعية، أو المنهج التأصيلي الكلي.

تقوم هذه الطريقة أو المنهج على تقرير القواعد الأصولية تقريراً نظرياً على ضوء المفاهيم اللغوية والاستدلالات العقلية، أي تقوم على تحقيق القواعد الأصولية تحقيقاً نظرياً منفصلاً عن الفقه. سميت هذه الطريقة بطريقة المتكلمين لأن أصحابها أقاموا حجّتهم على طريقة علماء الكلام، ولأنّ الكثير من علماء الكلام كتبوا على هذه الطريقة، وسميت أيضاً بطريقة الشافعية لأن أصحاب هذه الطريقة ارتضوا منهج الإمام الشافعيّ رحمه الله تعالى في أصول الفقه، وساروا عليها.

الثاني: منهج الفقهاء، أو طريقة الحنفية، أو المنهج الاستقرائي الجزئي.

يقوم هذا المنهج على الربط بين الفقه والأصول، فهو يضع القواعد الأصولية بناء على الفروع الفقهية، والأصول عند أصحاب هذه الطريقة مقررة للفروع الفقهية وليست حاكمة عليها؛ أي تقوم هذه الطريقة على تحقيق القواعد الأصولية تحقيقاً مرتبطاً بالفقه ومعتمداً عليه، كما سُمّيت هذه الطريقة بطريقة الحنفية؛ لأنّ فقهاء الحنفية هم الذين التزموا التأليف بها.

الثالث: منهج الجمع بين الطريقتين، أو طريقة المتأخرين، أو منهج المتأخرين.

يقوم هذا المنهج على الجمع بين طريقة المتكلمين وطريقة الحنفية، وقد سار على هذه الطريقة علماء من مختلف المذاهب.

تقوم هذه الطريقة على تحقيق القواعد الأصولية تحقيقاً نظرياً، وإقامة البراهين عليها مع العناية بتطبيق هذه القواعد على الفروع الفقهية وربطها بها.

منهج تخريج الفروع على الأصول

سميت هذه الطريقة بطريقة المتأخرين لأنها ظهرت في وقت متأخر عن طريقة المتكلمين وطريقة الحنفيّة.

الرابع: منهج تخريج الفروع على الأصول، أو طريقة بناء الفروع على الأصول، أو المنهج الفرعيّ.

تقوم هذه الطريقة على البحث عن العلل ومآخذ الأحكام الشرعيّة لرد الفرع إليها، وإنّ التّأليف على هذه الطريقة لا يعدّ تأليفاً في أصول الفقه المحضّة، ولا في الفروع المحضّة، وإنما هو مزيج من الأصول والفروع لبيان أثر الأصول في الفروع.

الخامس: منهج المقاصد، أو طريقة الشاطبيّ، أو المنهج الاستقرائيّ الكليّ. تقوم هذه الطريقة على منهجيّة الربط بين المقاصد وعلم أصول الفقه؛ أي اهتمت اهتماماً كبيراً بأسرار التشريع ومقاصده، وذلك بأسلوب تحليليّ استقرائيّ مغاير لما سبقه، وقد عرضت هذه الطريقة علم أصول الفقه من خلال مقاصد الشريعة وذلك من خلال منهج إبداعيّ جديد.

عُرِفَت هذه الطريقة بطريقة الشاطبيّ نسبة إلى الإمام الشاطبيّ (ت 790هـ)⁽¹⁾.

(1) هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخميّ الغرناطيّ الشاطبيّ. كان من أئمة المالكيّة وله مؤلفات عدة، منها: 1- الموافقات في أصول الفقه. 2- أصول النحو. 3- الاعتصام بالسنة. 4- الاتفاق في علم الاشتقاق. 5- الإفادات والإنشاءات.

انظر: ترجمته في نيل الابتهاج للتنبكي ص 46، الفكر السامي للثعالبي 4: 282، هدية العارفين 1: 18، الأعلام للزركلي 1: 275، معجم المؤلفين لكحالة 1: 118، الفتح المبين للمراغي 2: 704، معجم الأصوليين للبقا 1: 65.

شامل الشّاهين

المبحث الثاني: منهجُ تخريجِ الفروعِ على الأصولِ

(تعريفه، وبيان موضوعاته، ومباحثه)

تقوم هذه الطريقة على البحث عن العلل أو مآخذ الأحكام الشرعية لردّ الفروع إليها وبيان أسباب الخلاف فيها، أو لبيان حكم لم يردّ بشأنه نصّ عن الأئمة بإدخاله ضمن قواعدهم وأصولهم.

فالمراد بالتخريج هنا⁽²⁾ (أي في هذه الطريقة): رد الخلافات الفقهيّة إلى القواعد الأصوليّة، وبيان الأسباب والعلل التي دعت الفقهاء إلى الأخذ بما قالوه من أحكام. فهذه الطريقة تبيّن الأصول التي استند إليها الأئمة في الاستنباط وكيفية وجوه الاستنباط منها، وجمع الفروع المختلفة التي تستند إلى أصل واحد، كما أنها توضح وجه أو

(2) استعمل الفقهاء والأصوليون مصطلح التخريج في أكثر من معنى، ومنها:

- أ- إطلاق التخريج على التوصل إلى أصول الأئمة وقواعدهم التي بنوا عليها ما توصلوا إليه من أحكام في المسائل الفقهيّة المنقولة عنهم.
- ب- إطلاق التخريج على الاستنباط، أي بيان رأي الإمام في المسائل الجزئية التي لم يردّ عنه فيها نصّ، عن طريق إلحاقها بما يماثلها من المسائل المروية عنه، أو بإدخالها تحت قاعدة من قواعده.
- ت- إطلاق التخريج بمعنى التعليل، أو توجيه الآراء المنقولة عن الأئمة وبيان مأخذهم فيها عن طريق استخراج واستنباط العلة وإضافة الحكم إليها.

التخريج على ثلاثة ضروب أو أنواع:

الأول: تخريج الأصول على الفروع

الثاني: تخريج الفروع على الأصول

الثالث: تخريج الفروع من الفروع.

و ينبغي التفريق بين:

أولاً: التخريج الذي هو عملية اجتهادية استنباطية من نصوص الشارع ومن قواعده الأساسية، والتي يقوم بها المجتهد.

ثانياً: التخريج الذي هو منهج قائم بذاته يتناول التفريع على آراء الأئمة وقواعدهم وأصولهم، وبيان أساس الخلافات بينهم (وهو المراد هنا).

منهج تخريج الفروع على الأصول

وجوه الارتباط بين أحكام الفروع وأدلتها التي هي أصول الفقه، كما أنها ترشد إلى التفرع على الأصول وبيان أحكام ما لم ينص عليه استناداً إلى تلك الأصول أو العلل، أي بيان كيفية استخراج الفروع من تلك الأصول والعلل.

قال الزنجاني⁽³⁾: "لا يخفى عليك أنّ الفروع إنما تُبنى على الأصول، وأنّ من لا يفهم كيفية الاستنباط، ولا يهتدي إلى وجه الارتباط بين أحكام الفروع وأدلتها التي هي أصول الفقه، لا يتسع له المجال، ولا يمكنه التفرع عليها بحال. فإن المسائل الفرعية على اتساعها وتُعدّ غاياتها لها أصول معلومة وأوضاع منطوقة، ومن لا يعرف أصولها وأوضاعها لم يُحطّ بها علماً."⁽⁴⁾

ومثاله:

بعض الفروع المخرجة على قاعدة: "إنّ المطلق والمقيّد إذا وردا في حادثة واحدة لا يُحمّل المطلق على المقيّد".

يتفرّع عن هذا الأصل (القاعدة الأصولية) مسائل منها: "إنّ النكاح لا ينعقد بحضور الفاسقين" وذلك عند الشافعي رضي الله عنه، لقوله عليه الصلاة والسلام: "لا نكاح إلاّ بوليّ وشاهدي عدل"⁽⁵⁾.

وعند الحنفيّة ينعقد لمطلق قوله عليه السلام: "لا نكاح إلاّ بوليّ وشهود"⁽⁶⁾.

(3) هو محمود بن أحمد بن محمود الزنجاني البغدادي قاضي القضاة الشافعي (ت 656هـ)، له مؤلفات عدة منها:

تفسير القرآن، تخريج الفروع على الأصول، ترويح الأرواح في تهذيب الصحاح.

انظر: ترجمته في طبقات الشافعية للإسنوي 2: 15، معجم البلدان للحموي 3: 152، هدية العارفين 2: 405، سير أعلام النبلاء للذهبي 23: 345 - 346، الأعلام للزركلي 7: 161 - 162، معجم المؤلفين لكحالة 12: 148 - 149، أصول الفقه وتاريخه ورجاله لشعبان محمد إسماعيل ص 158.

(4) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 1 - 2.

(5) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل عن عمران بن حصين، كما أخرجه الإمام البيهقي في السنن الكبرى 7: 25 - 26، وابن حبان في صحيحه.

(6) انظر: مغني المحتاج للشريبي 3: 144، فتح القدير 2: 351، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 262.

شامل الشّاهين

ومنها: "إنَّ الفاسق لا يلي التزويج بالقرابة" وذلك عند الشافعية.

وعند الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه يليه⁽⁷⁾.

ومنها: "إنَّ إعتاق رقبة الكافر لا يجزي في كفارة الظهار".

عند الشافعية⁽⁸⁾.

ومثاله أيضاً:

قاعدة: "إنَّ قرب القرابة معتبرٌ في الاستقلال بالنكاح".

يتفرّع عن هذا الأصل مسائل منها:

"إنَّ غير الأب والجدّ لا يملك تزويج الصغير والصغيرة".

عند الشافعية، وعند الحنفية يملك.

ومنها:

"أنَّ الوليّ الأقرب إذا غاب غيبة لا تبطل ولايته ولا تنتقل إلى القريب، بل الحاكم يزوّجها نيابة عن الأقرب" وعند أبي حنيفة: يزوّجها الأبعد.

ومنها:

"إنَّ المعتق وابن العم لا يستقلّ بتوليّ طرفي العقد، ولا يزوّج من نفسه".

عند الشافعية، وعند الحنفية يستقلّ كالجدّ⁽⁹⁾.

(7) ذكره الزنجاني في تخرّيج الفروع على الأصول ص263.

(8) تخرّيج الفروع على الأصول للزنجاني 264، الهداية مع العناية وفتح القدير 3: 234، نهاية المحتاج للرملي 7: 86.

(9) تخرّيج الفروع على الأصول للزنجاني ص260-261، المهاج مع مغني المحتاج 3: 150-151، الهداية مع العناية وفتح القدير 2: 405، 415، 247.

منهج تخريج الفروع على الأصول

وعليه فإنّ موضوعات هذه الطريقة أو المنهج هي الأدلة والقواعد الأصولية، ومن ضمنها قواعد النحو واللغة، وكذلك الأحكام الفقهية، وصفات المخرج، والشروط التي لا بد من تحققها في بناء الفروع على الأصول.

أما أهمّ العلوم التي لها علاقة وثيقة بهذه الطريقة ومنهجها وتتصل بها اتصالاً مباشراً؛ فهي علم الخلاف⁽¹⁰⁾، أو أسباب الخلاف في الأدلة والقواعد والضوابط الأصولية أو الفقهية التي يترتب عليها الاختلاف في أحكام الفروع الفقهية.

ومما لا شكّ فيه أنّ التخريج نشأ نتيجة للخلافات المذهبية، ورغبة علماء كل مذهب في الدفاع عن آراء أئمتهم، وردّ استنباطاتهم الفقهية إلى أصول معينة، والدفاع عن تلك الأصول؛ لتسلم لهم قوة الفروع بقوة الأصول، وعليه يمكن أن نقول إنّ التخريج هو ثمرة من ثمرات علم الخلاف والجدل أو على صلة وثيقة بهما.

أما أهمّ مباحث هذه الطريقة ومسائلها فهي:

أولاً: المباحث المتعلقة بأحوال الأدلة أو القواعد المختلف فيها.

ثانياً: المباحث المتعلقة بكيفية استخراج الأحكام من أدلتها.

ثالثاً: أسباب الاختلاف بين الفقهاء.

رابعاً: المباحث المتعلقة بالفقيه الذي يخرج الأحكام بناء على قواعد الأئمة، وشروط أهل التخريج.

خامساً: مباحث الأحكام والفروع الفقهية.

المبحث الثالث: تاريخ نشأة منهج تخريج الفروع على الأصول

(10) قال صديق القنوجي في كتابه أبجد العلوم: "علم الخلاف علم باحث عن وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلة الإجمالية أو التفصيلية الذهاب إلى كل منها طائفة من العلماء" أبجد العلوم: 278.

شامل الشّاهين

لا نستطيع تحديد بداية نشأة هذا المنهج ولكن يمكن القول إنّ ظهوره كان في منتصف القرن الرابع الهجري؛ لأنّ علماء هذه الفترة أو الدور كانوا قد بدؤوا بجمع الآثار ورَجَّحوا بين الروايات، وخرَّجوا علل الأحكام، واستخرجوا من شتى المسائل والفروع أصول أئمتهم وقواعدهم.

وكانت بداية التّأليف في هذه الطريقة على يد أبي الليث نصر بن محمد السمرقنديّ الحنفيّ (ت 373هـ)⁽¹¹⁾ حيث أنّه أول من كتب في هذه الطريقة¹²، وسلك منهجها في كتابه "تأسيس النظر" في اختلاف الفقهاء، وأقامه على ثمانية أقسام شملت الاختلاف بين أبي حنيفة وبين أصحابه مجتمعين ومتفرقين، وبين الحنفيّة وبين الإمام مالك، وبينهم وبين الإمام الشافعيّ، وألحق بالأقسام الثمانية قسماً ذكر فيه أصولاً اشتملت على مسائل خلافيّة متفرقة.

ويعدّ هذا الكتاب امتداداً لما كتبه أبو الحسن الكرخي⁽¹³⁾ والجصاص⁽¹⁴⁾.

كانت غاية أبي الليث السمرقنديّ في كتابه هذا: بيان الأصول التي إليها مرّد الاختلاف بشكل عام، كما أنّه لم يلتزم السير وراء أبواب الفقه، ولم يحرص على أن تكون المسائل التي ذكرها تنتهي إلى باب معين من أبواب الفقه.

(11) انظر: ترجمته في وفيات الأعيان 1، 438، الجواهر المضيئة 1: 416، تاج التراجم ص 36، سير أعلام النبلاء 17: 521، شذرات الذهب 3: 245.

(12) حسب اطلاعي والله أعلم.

(13) هو الإمام الزاهد أبو الحسن عبيد الله بن الحسن بن دلال البغداديّ الكرخيّ الفقيه المجتهد الحنفيّ، انتهت إليه رئاسة المذهب في العراق (ت 340هـ) من مصنفاته رسالة الأصول (وهي في القواعد الفقهيّة)، شرح الجامع الصغير والكبير، المختصر في الفقه.

انظر: ترجمته في تاريخ بغداد 10: 303، طبقات الفقهاء للشيرازيّ ص 142، الجواهر المضيئة 1: 337، شذرات الذهب 2: 358، تاج التراجم ص 39، سير أعلام النبلاء 15: 426.

(14) هو أحمد بن علي الرازي الجصاص، انتهت إليه رئاسة وإمامة الحنفيّة، تفقه على الكرخيّ والزرّاج والرازيّ وغيرهم، وله عدد من المؤلفات، ومنها: الفصول في الأصول، شرح مختصر الكرخيّ، شرح الجامع الصغير.

انظر: ترجمته في الجواهر المضيئة، 1، 84، الأعلام للزركلي 1: 165.

منهج تخريج الفروع على الأصول

ثم كتب أبو زيد الدبوسي⁽¹⁵⁾ "تعليقته على كتاب تأسيس النظر" حيث تضمنت هذه التعليقة زيادة أصل في آخرها يتضمن بعض الأصول اليسيرة.

وبعد ما يزيد على القرنين كتب الإمام شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني الشافعي^(ت 656هـ)⁽¹⁶⁾ كتابه المشهور "تخريج الفروع على الأصول"⁽¹⁷⁾؛ حيث جمع فيه بين الأصول والفروع في مسلك متميز لم يسبقه أحد في ذلك محاولاً أن يرسم علاقة الفروع والجزئيات من أحكام الفقه بأصولها وضوابطها من القواعد والكليات؛ أي رد الجزئيات إلى الكليات وبيان الأصول التي ينتمي إليها الاختلاف⁽¹⁸⁾.

وجاء بعده الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي بن يحيى الشريف التلمساني المالكي⁽¹⁹⁾ (ت 771هـ) فكتب كتابه الموسوم "مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول"⁽²⁰⁾؛ والذي اقتصر فيه على ثلاثة مذاهب وهي: المذهب الحنفي والمذهب المالكي والمذهب الشافعي، كما أنه اقتصر فيه على ذكر القواعد الأصولية دون الفقهية، ويعدّ

⁽¹⁵⁾ هو أبو زيد عبید الله بن عيسى القاضي الحنفي (ت 430هـ)، من مؤلفاته: الأسرار في الأصول والفروع، تقويم الأدلة في الأصول، تعليقة على تأسيس النظر، الأمد الأقصى، وغيرها.

انظر: ترجمته في الجواهر المضية 1: 339، النجوم الزاهرة 5: 76، مفتاح السعادة 2: 164، هدية العارفين 1: 648، تاج التراجم ص 36.

طبع الكتاب "تعليقة تأسيس النظر" طبعات عدة.

انظر: الدليل الجامع إلى كتب أصول الفقه المطبوعة ص 196.

وبحثنا "التحقيق المعتبر في نسبة تأسيس النظر".

⁽¹⁶⁾ تقدمت ترجمته.

⁽¹⁷⁾ انظر: طبعات هذا الكتاب في الدليل الجامع إلى كتب أصول الفقه المطبوعة ص 200-201.

⁽¹⁸⁾ انظر: تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص 34-35.

⁽¹⁹⁾ انظر: ترجمته في نيل الإبهاج للتنبكي ص 255، شجرة النور الزكية ص 234، أصول الفقه ورجاله ص 362، معجم المؤلفين 8: 240، الأعلام للزركلي 5: 375.

⁽²⁰⁾ انظر: طبعات الكتاب في الدليل الجامع إلى كتب أصول الفقه المطبوعة ص 318 – 319.

شامل الشّاهين

هذا الكتاب من أجود ما كتب في بيان أثر الأصول في الفروع على المذاهب الثلاثة المالكيّ والحنفيّ والشافعيّ.

ثم جاء بعده عبد الرحيم بن الحسن بن علي بن عمر القرشيّ الإسنيّ (ت 772هـ)⁽²¹⁾ فكتب كتابه المشهور "التمهيد في تخريج الفروع على الأصول"⁽²²⁾ والذي اقتصر فيه على المذهب الشافعيّ، ولم يتعرّض لمذاهب غيره إلا نادراً، شمل الكتاب معظم القواعد الأصوليّة، فلم يترك قاعدة أصوليّة إلا وتعرض لها، كما أنه يذهب للترجيح بين القواعد التي ذكرها، وهو من أفضل كتب تخريج الفروع على الأصول المقتصرة على مذهب واحد، وهو مذهب الإمام الشافعيّ فقط.

ثم ألّف الإمام علي بن محمد بن عباس بن شيان الدمشقيّ الحنبليّ المعروف بابن اللحام (ت 803هـ)⁽²³⁾ كتابه "القواعد والفوائد الأصوليّة"⁽²⁴⁾ حيث ذكر فيه القواعد الأصوليّة دون الاحتجاج لها بالصحة أو عدمها، وقد جمع أحياناً بين الآراء المختلفة في القاعدة الأصوليّة، كما أن الفروع الفقهيّة التي يذكرها على القاعدة الأصوليّة من مختلف أبواب الفقه.

واحتوى الكتاب على القواعد والمسائل والفوائد والتنبيهات المفيدة وفق أصول المذهب الحنبليّ، ثم جاء بعده الإمام محمد بن عبد الله بن أحمد الخطيب التمرتاشيّ

(21) انظر: ترجمته في الدرر الكامنة لابن حجر، 2، 354، شذرات الذهب لابن العماد 6: 223، حسن المحاضرة للسيوطي 1: 201، البدر الطالع للشوكاني 1: 352، الأعلام للزركلي 4: 119.

(22) انظر: طبقات الكتاب في الدليل الجامع إلى كتب أصول الفقه المطبوعة ص 257.

(23) انظر: ترجمته في شذرات الذهب 7: 31، الضوء اللامع للسخاوي 5: 320، الجواهر المضيئة ص 81، الأعلام للزركلي 5: 7.

(24) انظر: طبقات الكتاب في الدليل الجامع إلى كتب أصول الفقه المطبوعة.

منهج تخريج الفروع على الأصول

الغزّي الحنفيّ (ت 1004هـ)⁽²⁵⁾، فألّف كتابه الذي سمّاه "الوصول إلى قواعد الأصول"⁽²⁶⁾، ذكر التمرتاشي في كتابه هذه القواعد الأصوليّة ثم ذكر فروعها من المذهب الحنفيّ، ولقد أشار في مقدّمة كتابه أنه أعجب بفكرة كتاب التمهيد للإسنويّ، وأنّه أراد أن يخدم المذهب الحنفيّ فوضع هذا الكتاب⁽²⁷⁾.

المبحث الرابع: أهمُّ ما أُلّف في طريقة تخريج الفروع على الأصول

1- تأسيس النظر⁽²⁸⁾ لأبي الليث نصر بن محمد السمرقنديّ (ت 373هـ)⁽²⁹⁾.

تضمّن الكتاب مجموعة من الضوابط والقواعد الفقهيّة، وعدداً يسيراً من القواعد الأصوليّة التي يرجع إليها في الخلاف بين أئمة المذهب الحنفيّ فيما بينهم، وفيما بينهم وبين الإمام الشافعيّ، وفيما بينهم وبين الإمام مالك رحمهم الله جميعاً.

⁽²⁵⁾ انظر: ترجمته في الكواكب السائرة للغزّي 3: 187، شذرات الذهب لابن العماد 8: 388، هدية العارفين 1: 748، معجم المؤلفين لكحالة 7: 34، الأعلام للزركلي 4: 264.

⁽²⁶⁾ طبع الكتاب بتحقيق: محمد شريف بن مصطفى أحمد سليمان، ط 1- بيروت: دار الكتب العلميّة، 142هـ/2000م.

⁽²⁷⁾ والذي لم يكتب على متواله في المذهب الحنفيّ.

⁽²⁸⁾ توجد نسخة مخطوطة من كتاب تأسيس النظر لأبي الليث السمرقنديّ في المكتبة السليمانية بإستانبول، قسم مكتبة أحمد الثالث برقم 1197، ونسخة أخرى باسم: "تأسيس النظائر" في مكتبة السليمانية أيضاً في إستانبول، قسم الحافظ إبراهيم برقم 1501.

انظر: بحثنا "التحقيق المعتبر في نسبة تأسيس النظر

إن كتاب السمرقنديّ هذا والمعروف بتأسيس النظر أو تأسيس النظائر لم يطبع، وإنما قام بتحقيقه علي محمد رمضان للحصول على درجة الماجستير في كلية الشريعة في جامعة الأزهر، كما حُقّق كرسالة ماجستير في كلية الإلهيات في جامعة مرمرة.

⁽²⁹⁾ تقدمت ترجمته في المبحث الثالث.

شامل الشّاهين

إنّ هذه الضوابط والقواعد لم يُسمّها المؤلّف قواعد أو ضوابط، وإنما أطلق عليها لفظ (الأصل)⁽³⁰⁾ شأنه في ذلك شأن أبي الحسن الكرخي، فالأصول عنده تعني الضوابط أو القواعد⁽³¹⁾.

صرّح الإمام أبو الليث السمرقنديّ في مقدمة كتابه بأن هذه الأصول التي تُسهّل حفظ الفروع وبيان مأخذها تمكّن من قياس غيرها عليها، قائلاً: "أما بعد، فإني لما رأيت تصعب الأمر في حفظ مسائل الخلاف على المتفكّمة- وقّعهم الله تعالى لمرضاته- وتعرّس طرق استنباطهم عليهم، وقصور معرفتهم عن الاطلاع على حقيقة مأخذها، واشتباها مواضع الكلام عند التناظر فيها، جمعت في كتابي هذا أحرفاً إذا تدبّر الناظر فيها، وتأمّلها عرف مجال التنازع، ومدار التناطح عند التخاصم، فيصرف عنايته إلى ترتيب الكلام، وتقوية الحجج في المواضع التي عرف أنّها مدار القول ومجال التنازع في موضع النزاع، فيسهل عليهم حفظها، ويتيسر لهم سبيل الوصول إلى عرفان مأخذها، فأمكنهم قياس غيرها عليها"⁽³²⁾.

جمع هذا الكتاب أربعة وسبعين أصلاً مختلفاً فيه، وقد جعل المؤلّف هذه الأصول في ثمانية أقسام، خمسة منها بين علماء المذهب اشتملت على واحد وأربعين أصلاً، والأقسام الباقية بين الحنفيّة وغيرهم من العلماء.

ورتب جميع هذه الأصول ضمن الأقسام التالية:

القسم الأول: في الخلاف بين أبي حنيفة وبين صاحبيه، ذكر فيه اثنين وعشرين أصلاً⁽³³⁾.

⁽³⁰⁾ انظر: على سبيل المثال الصفحة التاسعة من الكتاب قوله: "الأصل عند أبي حنيفة". وكذلك قوله في الصفحة السابعة والستين: "الأصل عند أبي يوسف".

⁽³¹⁾ انظر: أصول الكرخي (رسالة الكرخي في الأصول والمطبوعة مع كتاب تأسيس النظر)، وكذلك أصول الكرخي مع ذكر أمثلتها ونظائرها وشواهداها من الإمام النسفيّ (طبعت بهامش كتاب أصول البردويّ، 19 طبعة كراچي ، باكستان: مكتبة مير محمد).

⁽³²⁾ تأسيس النظر، ص 9.

⁽³³⁾ تأسيس النظر ص 14 – 15.

منهج تخريج الفروع على الأصول

القسم الثاني: في الخلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف وبين محمد بن الحسن، وفيه أربعة أصول⁽³⁴⁾.

القسم الثالث: في الخلاف بين أبي حنيفة ومحمد بن الحسن وبين أبي يوسف، وفيه ثلاثة أصول⁽³⁵⁾.

القسم الرابع: في الخلاف بين أبي يوسف وبين محمد بن الحسن، وفيه أربعة أصول⁽³⁶⁾.

القسم الخامس: في الخلاف بين أئمة الحنفيّة الثلاثة أبي حنيفة ومحمد بن الحسن وأبي يوسف وبين زفر، وفيه ثمانية أصول⁽³⁷⁾.

القسم السادس: في الخلاف بين أئمة الحنفيّة الثلاثة أبي حنيفة ومحمد بن الحسن وأبي يوسف وبين الإمام مالك وفيه أصلان⁽³⁸⁾.

القسم السابع: في الخلاف بين أئمة الحنفيّة الثلاثة أبي حنيفة ومحمد بن الحسن وأبي يوسف، وبين ابن أبي ليلى وفيه خمسة أصول⁽³⁹⁾.

القسم الثامن: في الخلاف بين أئمة الحنفيّة أبي حنيفة ومحمد بن الحسن وأبي يوسف، وبين الإمام الشافعيّ وفيه ستة وعشرون أصلاً⁽⁴⁰⁾.

أجاد المؤلف السمرقنديّ في تقسيمه للأصول وترتيبها وتنظيمها، وعليه يعدّ هذا الكتاب من أفضل وأنفس ما كتبه الفقهاء في نهاية القرن الرابع الهجريّ، وهو من المؤلّفات

⁽³⁴⁾ تأسيس النظر ص 59 – 60.

⁽³⁵⁾ تأسيس النظر ص 67 – 68.

⁽³⁶⁾ تأسيس النظر ص 78 – 79.

⁽³⁷⁾ تأسيس النظر ص 95.

⁽³⁸⁾ تأسيس النظر 102 – 103.

⁽³⁹⁾ تأسيس النظر ص 105.

⁽⁴⁰⁾ تأسيس النظر ص 119 – 121.

شامل الشّاهين

الأولى في علم الخلاف وتخريج الفروع على الأصول، ولقد برزت فيه شخصية السمرقنديّ المستوعبة لأراء أئمة الفقه الحنفيّ الأوائل؛ كأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن، وكذلك لأراء مالك والشافعيّ وابن أبي ليلى رحمهم الله.

لم يهتم المؤلّف بتحرير القواعد الفقهيّة أو الأصوليّة من حيث الاحتجاج لها، بل اقتصر على ذكر القاعدة فقط، وأكثر من المسائل الفقهيّة المبنيّة على تلك القواعد ومن مختلف أبواب الفقه، وكان منهجه استقرائياً وصفيّاً، حيث أنّه ذكر الأصل وآراء العلماء بشأنه دون أن يرجّح وجهة نظر منها.

2- تعليقة على تأسيس النظر⁽⁴¹⁾: لأبي زيد عبّيد الله بن عيسى الدبوسيّ (ت430هـ)⁽⁴²⁾

بما أنّ هذا الكتاب هو تعليقة الدرس على كتاب تأسيس النظر للسمرقنديّ؛ فإنّ منهج الكتّابين واحد، والأصول والأمثلة التابعة لهما ليس فيها اختلاف مهمّ يذكر، أي الكتابان متطابقان إلا في أمور قليلة وزيادات محدودة في الأمثلة أو الأصول وهي تمثل تعليقة الدبوسيّ، كما أورد الدبوسيّ قسماً تاسعاً زاده على الأقسام الثمانية لكتاب السمرقنديّ.

ولقد تضمّن القسم التاسع الذي أضافه الدبوسيّ اثني عشر أصلاً، وبهذا تكون الأصول المذكورة عند الدبوسيّ في كتابه تعليقة تأسيس النظر ستة وثمانين أصلاً، بينما الأصول المذكورة عند السمرقنديّ هي أربعة وسبعون أصلاً.

(41) انظر: طبعات الكتب في الدليل الجامع إلى كتب أصول الفقه المطبوعة ص 65.

وبحثنا: التحقيق المعترف في نسبة كتاب تأسيس النظر.

(42) تقدمت ترجمته في المبحث الثالث.

منهج تخريج الفروع على الأصول

3- تخريج الفروع على الأصول⁽⁴³⁾: لشهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني (ت 656هـ)⁽⁴⁴⁾

يبين الزنجاني في هذا الكتاب العلاقة ما بين الأصول والفروع في المذهبين الشافعي والحنفي⁽⁴⁵⁾، وأوضح أنّ الاختلاف في الفروع قائم على الأسس التي بُنيت عليها هذه الفروع، كما أشار إلى ذلك بقوله: "ثم لا يخفى عليك أنّ الفروع إنما تُبنى على الأصول، وأنّ من لا يفهم كيفية الاستنباط ولا يهتدي إلى وجه الارتباط بين أحكام الفروع وأدلتها التي هي أصول الفقه، لا يتسع له المجال، ولا يمكنه التفرّيع عليها بحال، فإن المسائل الفرعية على اتساعها، وتُعدّ غاياتها، لها أصول معلومة، وأوضاع منظومة، ومن لم يعرف أصولها لم يحطّ بها علماً"⁽⁴⁶⁾.

كان منهج المؤلف الزنجاني في هذا الكتاب أن يذكر المسألة الأصولية أو الفقهية⁽⁴⁷⁾ التي تُردُّ إليها الفروع، ويذكر وجهات نظر المختلفين بشأنها، ثم يبيّن ما يُبنى على ذلك من اختلاف الفقهاء، وكان ترتيبه لتلك المسائل وفق الأبواب الفقهية بدءاً من كتاب الطهارة والصلاة والزكاة... وانتهاءً بمسائل الكتابة من غير استيعاب لجميع الأبواب الفقهية، وفي كل ذلك يذكر مسألة (قاعدة) أو مجموعة مسائل أصولية أو فقهية مع ذكر دليل

⁽⁴³⁾ طبع الكتاب طبعات عدة بتحقيق محمد أديب الصالح. انظر: الدليل الجامع إلى كتب أصول الفقه المطبوعة ص 70.

⁽⁴⁴⁾ تقدمت ترجمته في المبحث الثالث

⁽⁴⁵⁾ ولم يذكر غيرهما من أصحاب المذاهب الفقهية، إلا في مسألتين ذكر فهما الإمام مالكاً، وهما: أولاً: "في المسألة الرابعة من كتاب الطهارة" (ص12). ثانياً: "في المسألة الثانية من كتاب السير المتعلقة باختصاص اللفظ العام بسببه" (ص139).

⁽⁴⁶⁾ تخريج الفروع على الأصول ص 34.

⁽⁴⁷⁾ مع أنه يجمع أحياناً في الموضوع الفقهي الواحد بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية، كما هو الحال في كتاب الصلاة حيث ذكر فيه خمساً من القواعد الأصولية، وقاعدتين من القواعد الفقهية.

شامل الشّاهين

الشافعيّة والحنفيّة، دون الانتصار لأحد المذهبين إلا في النادر، ثم يذكر فروعاً فقهية متعلقة بالباب الفقهيّ في الأغلب⁽⁴⁸⁾.

يقول الإمام الزنجانيّ في بيان منهجه:

"فبدأتُ بالمسألة الأصوليّة التي تُردُّ إليها الفروع في كل قاعدة وضمتها ذكر الحجّة الأصوليّة من الجانبين أي (الشافعيّة والحنفيّة) ثم رددتُ الفروع الناشئة منها إليها، فتحرر الكتاب مع صغر حجمه، حاوياً لقواعد الأصول، جامعاً لقوانين الفروع، واقتصرتُ على ذكر المسائل التي تشتمل عليها تعاليق الخلاف، روماً للاختصار، وجعلت ما ذكرته أنموذجاً لما لم أذكره، ودليلاً على الذي لا تراه من الذي ترى، ووسمته بـ"تخريج الأصول الفروع على الأصول" تطبيقاً للاسم على المعنى"⁽⁴⁹⁾.

تضمّن الكتاب واحداً وثلاثين موضوعاً هي مجموع كتبه ومسائله، وتضمّنت هذه المسائل خمسة وتسعين أصلاً، وفرع على كل أصل أو مسألة عدداً من الفروع الفقهية المختلف فيها بناء على الاختلاف في تلك الأصول، واشتمل الكتاب على خمس وستين قاعدة أصوليّة، وأربع وثلاثين قاعدة فقهية.

قال شيخنا محمد أديب الصالح رحمه الله تعالى محقق هذا الكتاب:

"الكتاب محاولة منهجية ناجحة، وأنموذج رائع لمخطط يرسم علاقة الفروع والجزئيات من أحكام الفقه بأصولها وضوابطها من القواعد والكلّيات ضمن إطار لتقييد الاختلاف بين المذهبين الشافعيّ والحنفيّ، وبيان الأصل الذي تُردُّ إليه كل مسألة خلافية فمهما.

⁽⁴⁸⁾ لم يلتزم الإمام الزنجانيّ بإيراد الفروع الفقهية من نفس موضوع الكتاب، انظر: مثلاً الصفحات: 64 ، 66 ، 69 ، 165 ، 209.

⁽⁴⁹⁾ تخريج الفروع على الأصول ص34.

منهج تخريج الفروع على الأصول

وفي ردّ الجزئيات إلى الكليات ، وبيان الأصول التي ينتهي إليها الاختلاف تعريف بأنّ الاختلاف في جملته لم يكن من الاختلاف المحرم، لأنّه لم ينشأ عن عبثٍ أو هوى، وإنما كان في حدود ما يحلّ الاختلاف فيه.

كما أنّ في ذلك تربية للملكة الفقهية المؤهلة للاستدلال والترجيح القادرة على تفريع المسائل من قواعدها الكبرى، وإمكان ردّ الجديد من أحكام الحوادث الطارئة إلى ما يثبت نسبها إليه من الأصول⁽⁵⁰⁾.

4- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول⁵¹: لأبي عبد الله محمد بن أحمد المالكيّ الشريف التلمسانيّ (ت 771هـ)⁽⁵²⁾.

يُعدّ هذا الكتاب من الكتب التي ربطت بين الفروع والأصول، حيث اتّبع المؤلف في كتابه هذا خطة مرتّبة وقسمه إلى جنسين:

الجنس الأول: دليل بنفسه، وهو نوعان:

النوع الأول: أصل بنفسه، وهو صنفان:

الصنف الأول: أصل نقليّ (الكتاب والسنة).

الصنف الثاني: أصل عقليّ (الاستصحاب).

النوع الثاني: اللازم عن الأصل: (القياس).

الجنس الثاني: المتضمّن الدليل، وهو نوعان:

النوع الأول: الإجماع.

النوع الثاني: قول الصحابيّ (وهو آخر موضوع في الكتاب)

⁽⁵⁰⁾ مقدمة تحقيق تخريج الفروع على الأصول ص 13 – 14.

⁽⁵¹⁾ طبع الكتاب طبعات عدة بتحقيقات مختلفة. انظر: الدليل الجامع إلى كتب أصول الفقه المطبوعة ص 3018 – 319.

⁽⁵²⁾ تقدمت ترجمته في المبحث الثالث.

شامل الشّاهين

ونجد أنّ المؤلّف أكثر في هذا الكتاب من ذكر الفروع الفقهيّة في مواضع كثيرة، والتي ابتعد فيها عن الأسلوب الجدليّ والحجاج المنطقيّ، فكانت تعريفاته بسيطة مختارة، ولم يكن يأتي بتعاريف كثيرة بل يكتفي بتعريف واحد يوضح المقصود، وكانت استدلالاته للآراء قليلة، وإذا استدلّ فإنّه يستدلّ بإيجاز دون الدخول بالتفصيلات والاعتراضات.

اقتصر المؤلّف في كتابه على ذكر القواعد الأصوليّة دون الفقهيّة، وكان تعرضه لأثر الخلاف في المسائل الأصوليّة بين المذاهب الثلاثة: الحنفيّ، والمالكيّ، والشافعيّ، ولم يذكر غيرهم إلا نادراً كذكره رأي أصحاب الإمام أحمد في تأويل ما ورد عنه صلّى الله عليه وسلم بشأن المسح على الناصية والعمامة⁽⁵³⁾.

أي كان يذكر أحياناً القاعدة الأصوليّة والخلاف فيها دون ترجيح، ثم يذكر فروعاً بناءً على الاختلاف في القاعدة الأصوليّة⁽⁵⁴⁾.

كما يرجح الإمام التلمسانيّ أحياناً بين القواعد الأصوليّة ويذكر في بعضها أمثلة من المذهب المالكيّ، ثم ردّ الحنفيّة أو الشافعيّة على المالكيّة ثم يذكر جواب المالكيّة على ذلك، ويذكر أحياناً القاعدة الأصوليّة دون الاحتجاج لها. وعلى الرغم من أنّ الكتاب غير شامل لموضوعات الأصول جميعها إلا أنّه يعدّ من أهم الكتب التي بيّنت أثر الأصول في الفروع على المذاهب الثلاثة المالكيّ والحنفيّ والشافعيّ، وهو من أحسن ما كتب في بابه.

5- التمهيد في تخرّيج الفروع على الأصول⁽⁵⁵⁾: لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن القرشيّ الإسنويّ (ت772هـ)⁽⁵⁶⁾

ذكر المؤلّف الإسنويّ في مقدّمة كتابه نهجه في التّأليف والغرض والغاية من تأليفه لهذا الكتاب، فقال: "ثمّ إنني استخرت الله تعالى في تأليف كتاب يشتمل على غالب مسائله،

⁽⁵³⁾ انظر: مفتاح الوصول ص 51.

⁽⁵⁴⁾ انظر: مسألة "هل النبي يدل على فساد المنهبيّ عنه"، في مفتاح الوصول الصفحات 141 - 142

⁽⁵⁵⁾ طبع الكتاب طبعات عدة، منها طبعة بتحقيق: محمد حسن هيتو. انظر: الدليل الجامع إلى كتب أصول الفقه المطبوعة باللغة العربيّة ص85.

⁽⁵⁶⁾ تقدمت ترجمته في المبحث الثالث.

منهج تخريج الفروع على الأصول

وعلى المقصود منه، وهو كيفية استخراج الفروع منها، فأذكر أولاً المسألة الأصولية بأطرافها جميعاً، منقحة مهذبة ملخصة، ثم أتبعها بذكر شيء مما يتفرع عنها، ليكون ذلك تنبيهاً على ما لم أذكره، والذي أذكره على أقسام، فمنه ما يكون جواب أصحابنا فيه موافقاً للقاعدة، ومنه ما يكون مخالفاً لها، ومنه ما لم أقف فيه على نقل بالكلية، فأذكر فيه ما تقتضيه قاعدتنا الأصولية، ملاحظاً أيضاً للقاعدة المذهبية، والنظائر الفروعية، وحينئذ يعرف الناظر في ذلك مأخذ ما نص عليه أصحابنا وأصلوه وأجملوه أو فصلوه، ويتنبه به على استخراج ما أهملوه، ويكون سلاحاً وعدة للمفتين، وعمدة للمدرسين، خصوصاً المشروط في حقهم إلقاء العلمين، والقيام بالوظيفتين، فإن المذكور جامع لذلك، واف بما هنالك، لاسيما أن الفروع المشار إليها مهمة مقصودة في نفسها بالنظر، وكثير منها قد ظفرت به في كتب غريبة، أو عثرت به في غير مظنته، أو استخرجته أنا وصورته، وكل ذلك ستراه مبيناً إن شاء الله تعالى.

وقد مهّدتُ بكتابي هذا طريق التخرّيج لكلّ ذي مذهب، وفتحت به باب التفرّيع لكل ذي مطلب، فلتستحضر أرباب المذاهب قواعدها الأصولية وتفاريحها، ثم تسلك ماسلكته، فيحصل به إن شاء الله تعالى لجميعهم التمرّن على تحرير الأدلة وتهذيبها، والتبيّن لمأخذ تضعيفها وتصويبها، وتهيئاً لأكثر المستعدين الملازمين للنظر فيه نهاية الأرب، وغاية الطلب، وهو تمهيد الوصول إلى مقام استخراج الفروع من قواعد الأصول، والتعريح إلى ارتقاء مقام ذوي التخرّيج، حَقَّقَ اللهُ تعالى ذلك بمنّته وكرمه، فلذلك سمّيته بالتمهيد⁽⁵⁷⁾.

وقد جعل كتابه في باين وسبعة كتب:

أما الباب الأول؛ فتحدّث فيه عن الحكم الشرعيّ وأقسامه وجعله في تسع عشرة مسألة.

وأما الباب الثاني؛ فتحدّث فيه عن أركان الحكم، وهي الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم به، وجعله في ست مسائل:

وأما الكتاب الأول؛ فهو يتحدّث عن "الكتاب"، وجعله في خمسة أبواب:

(57) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص 46 - 47.

شامل الشّاهين

الباب الأول: في اللغات، وجعله في تسعة فصول.
الباب الثاني: في الأوامر والنواهي، وجعله في فصلين.
الباب الثالث: في العموم والخصوص، وجعله في ثلاثة فصول.
الباب الرابع: في المجمل والمبيّن، وبه مسألان.
الباب الخامس: في الناسخ والمنسوخ، وبه مسألة واحدة.

وأما الكتاب الثاني: وهو السّنة، فجعله في بايين:
الباب الأول: في أفعاله عليه الصلاة والسلام، وبه ثلاث مسائل.
الباب الثاني: في الأخبار، وبه أربع مسائل.

وأما الكتاب الثالث: فهو في الإجماع، وجعله في أربع مسائل.

وأما الكتاب الرابع: فهو في القياس، وجعله في تسع مسائل.

وأما الكتاب الخامس: فهو في دلائل اختلف فيها، وجعله في بايين:
الباب الأول: في المقبول منها، وبه مسألان.
الباب الثاني: في المردودة، وبه مسألة واحدة.

وأما الكتاب السادس: فهو في التعادل والترجيح، وبه ست مسائل.

وأما الكتاب السابع: فهو في الاجتهاد والإفتاء، وبه تسع مسائل.

هذا وقد ذكر بعد كل مسألة عدداً من الفروع الفقهيّة المتفرّعة عن المسألة الأصوليّة.

يُلاحظ أن المؤلّف رتب كتابه على منهاج كتب الأصول، فبدأ بالأحكام ثم الأدلة وما يتعلق بها، ثم التعارض والترجيح، ثم مباحث الاجتهاد والفتوى، وفرّع عليها المسائل الفقهيّة ولم يرتبها على الأبواب الفقهيّة⁽⁵⁸⁾.

اقتصرت المؤلّف الإسنويّ في كتابه هذا على المذهب الشافعيّ ولم يتعرض لمذاهب غيره إلا نادراً.

⁽⁵⁸⁾ كصنيع الزنجانيّ في كتابه تخريج الفروع على الأصول.

منهج تخريج الفروع على الأصول

والكتاب من أفضل كتب تخريج الفروع على الأصول المقتصرة على مذهب واحد (وهو المذهب الشافعي)، وشمل الكتاب كل القواعد الأصولية ولم يترك قاعدة أصولية إلا وتعرض لها؛ ولهذا يعدّ من أهمّ الكتب والمؤلفات التي أُلِّفت في تخريج الفروع على الأصول، وخاصة في المذهب الشافعي.

والمتبّع لكتاب التمهيد يجد أنّ معظم الفروع الفقهية التي يذكرها كأثر للقاعدة الأصولية تدور حول الطلاق وألفاظه، وقد بلغت ما يقارب الثمانين بالمئة من مجموع الفروع الفقهية التي ذكرها الكتاب⁽⁵⁹⁾.

حاول الإسنويّ في كثير من المسائل الفقهية أن يتعرض لجميع جوانب المسألة ويستطرد في تقريرها، كما عمد في بعض الأحيان إلى الترجيح في نفس القاعدة الأصولية وهو خروج عن موضوع الكتاب⁽⁶⁰⁾.

ومما امتازت به القواعد الأصولية المذكورة في هذا الكتاب أنّها مختصرة واضحة، مع التثبّت التام من النقول التي ينقلها عن الأئمة.

لقد تأثر بهذا الكتاب طائفة من علماء المذاهب الفقهية الأخرى، أرادوا بما ألقوه أن يتابعوا ما فعله الإسنويّ في المذهب الشافعي، لاسيما أنه في مقدّمة كتابه حثّ علماء المذاهب الأخرى على الاقتداء بما فعله، في نطاق مذاهبهم⁽⁶¹⁾.

ومنهم الإمام محمد بن عبد الله التمرتاشي الحنفيّ (ت 1004هـ)⁽⁶²⁾ في كتابه "الوصول إلى قواعد الأصول"، وقد ذكر كل منهما في كتابه أنّه أُلِّف كتابه على نمط كتاب الإسنويّ.

⁽⁵⁹⁾ محمد حسن هيتو: مقدّمة التمهيد، ص 34.

⁽⁶⁰⁾ انظر: على سبيل المثال: المسألة السادسة عشرة من الباب الأول: "الواجب إذا لم يكن معلقاً بمقدار معين". انظر: التمهيد ص 506 – 507.

⁽⁶¹⁾ انظر: التمهيد ص 47.

⁽⁶²⁾ تقدمت ترجمته في المبحث الثالث.

شامل الشّاهين

وعليه يبقى كتاب الإسْنويّ هذا "التمهيد في تخريج الفروع على الأصول" نموذجاً يحتذى به في منهج أو طريقة تخريج الفروع على الأصول.

6- القواعد والفوائد الأصوليّة⁽⁶³⁾ لأبي الحسن علاء الدين بن محمد البعلبيّ المعروف بابن اللحام (ت83هـ)⁽⁶⁴⁾

يعدّ هذا الكتاب من كتب تخريج الفروع على الأصول في المذهب الحنبليّ، وقد ذكر ابن اللحام السبب في تأليفه منهجه فقال: "أما بعد: فإن علم أصول الفقه لما كان في علم الشريعة كواسطة النظام، متوسطاً بين رتبتي الفروع وعلم الكلام، وهو علم عظيم شأنه وقدره، وعلا في العالم شرفه ومخبره، إذ ثمرته: ما تضمّنته الشريعة المطهّرة من الأحكام، وبه تُحكّم الأئمة الفضلاء مباحثهم غاية الإحكام استخرت الله تعالى في تأليف كتاب أذكر فيه قواعد وفوائد أصولية وأردف كل قاعدة بمسائل تتعلق بها من الأحكام الفرعيّة"⁽⁶⁵⁾.

والكتاب مكوّن من ست وستين قاعدة تتخللها بعض الفوائد والتنبيهات، وبعد أن يذكر كل قاعدة يذكر مجموعة من الفروع الفقهيّة المبنية عليها.

أي أنّ من هذه القواعد ما تضمّن الفوائد(كالقواعد: 36، 42، 43، 46، 50، 51، 59، 65، 66).

ومنها القواعد المتضمّنة التنبيهات أو الضوابط (كالقواعد: 2، 5، 6، 22، 35، 59، 62، 64).

⁽⁶³⁾ طبع هذا الكتاب باسم: "القواعد والفوائد الأصوليّة وما يتعلق بها من الأحكام الفرعيّة"، بتحقيق محمد حامد الفقي، بمطبعة السنّة المحمدية، في عام 1375هـ/1956.

⁽⁶⁴⁾ تقدمت ترجمته في المبحث الثالث.

⁽⁶⁵⁾ القواعد والفوائد الأصوليّة ص33.

منهج تخريج الفروع على الأصول

والمتبّع لكتاب ابن اللحام يجد أنّه يذكر القاعدة الأصوليّة دون الاحتجاج لها بالصحة ، أو عدمها، كما أنه يجمع أحياناً بين الآراء المختلفة في القاعدة الأصوليّة⁽⁶⁶⁾، ويذكر الفروع الفقهيّة التي يذكرها على القاعدة الأصوليّة من مختلف أبواب الفقه⁽⁶⁷⁾، وكان بعض الأحيان يسهب في تقرير القاعدة ولا يذكر من تفرعاتها إلا القليل.

كما نجده يذكر أحياناً آراء للحنفيّة والمالكيّة والشافعيّة، كما في القاعدة السابعة حيث يقول: "الكفّار مخاطبون بالإيمان إجماعاً، ونقله القرافي وبفروع الإسلام في الصحيح عن أحمد رحمه الله تعالى، وقاله الشافعيّ أيضاً، واختاره أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعيّ، والرازيّ، والكرخيّ، وجماعة الحنفيّة، وبعض المالكيّة، وجمهور الأشعريّة والمعتزلة"⁽⁶⁸⁾ وفي بعض الأحيان نراه ناقداً لما بنى من الفروع على الأصول، وكان تارة لا يذكر لنقده تعليلاً، ومن ذلك أنّه بشأن مخاطبة الكفّار بالفروع، ذكر استنجار الكفّار للجهاد، وقال: "إنّه يصح بناء بعضهم على القاعدة، وليس بناءً صحيحاً"⁽⁶⁹⁾، ولم تكن جميع الآراء التي يذكرها في مسألة من المسائل مما يُبنى عليه خلاف، مما يفقد قيمة ذكرها ، وأهميتها في بناء الفروع على الأصول.

وعلى الرغم من أنّ ابن اللحام كان يذكر المذاهب المختلفة في تقريره لقواعده الأصوليّة- كما ذكرنا سابقاً- إلا أنّه عند التفرع والبناء على الخلاف كان يقتصر على ذكر

⁽⁶⁶⁾ كما فعل في القاعدة الثالثة، حيث قال: لا تكليف على الناس حال نسيانه، واختاره الحويني، وأبو محمد المقدسيّ، ومن الناس من قال: هو مكلف. قلت: يحتمل قول من قال "ليس بمكلف حال نسيانه" على أنه لا إثم عليه في تلك الحال في فعل أو ترك، وأنّ الخطاب لم يتوجه إليه. وما ثبت له من الأحكام المعلقة به بدليل خارج، ويحتمل قول من قال "هو مكلف" على أنّ الخطاب توجه إليه وتناوله، وتأخر الفعل إلى حال ذكره، وامتنع تأييمه لعدم ترك قصده لهذا" (القواعد والفوائد الأصوليّة ص 30-31)

⁽⁶⁷⁾ مثلاً: القاعدة الرابعة عشر ذكر عليها اثني عشر فرعاً فقهيّاً موزعة على سبعة أبواب. انظر: القواعد والفوائد الأصوليّة ص 71-75.

⁽⁶⁸⁾ القواعد والفوائد الأصوليّة ص 49.

⁽⁶⁹⁾ القواعد والفوائد ص 53.

شامل الشّاهين

الأراء في المذهب وما يوجد من تخريجات على نصوص إلا من أحمد، وقلما يرد ذكر تفريعات المذاهب الأخرى.

إنّ هذا الكتاب احتوى على القواعد والمسائل والفوائد والتنبيهات ما يجعله من الكتب المفيدة في التخرّيج، وخاصة في تخرّيج الفروع على الأصول في المذهب الحنبيّ.

7- الوصول إلى قواعد الأصول⁽⁷⁰⁾: لمحمد بن عبد الله بن أحمد الخطيب التمرتاشي الغزّي الحنفيّ (ت 1007هـ)⁽⁷¹⁾

ذكر التمرتاشي في كتابه هذا القواعد الأصوليّة ثم ذكر فروعها من المذهب الحنفيّ، ولقد أشار (كما تقدّم) في بداية كتابه أنّه أعجب بفكرة كتاب التمهيد للإسنويّ، وأنّه أراد أن يخدم المذهب الحنفيّ فوضع هذا الكتاب.

قال التمرتاشي: "لما كان كتاب تمهيد الأصول للشيخ الإمام والحبر البحر الهمام شيخ الإسلام، مفتي الأنام جمال الدين عبد الرحيم الإسنويّ الشافعيّ تغمّده الله برحمته وأسكنه فسيح جنّته، كتاباً في بابه عديم النظير، حاوياً من القواعد الأصوليّة والفروع الفقهيّة للجمّ الغفير، لم أقف على كتاب من مؤلّفات مشائخنا يشبهه في الترتيب ووضاهيه في حسن التهذيب، سنع لي أن أصنّف كتاباً على منواله الغريب، وأسلوبه العجيب، ليكون عدّة في الباب للمحصّلين والطلاب"⁽⁷²⁾.

أما منهج المؤلّف التمرتاشي في الكتاب فكان على النحو التالي: بدأ كتابه بذكر سبب تأليفه للكتاب، ثم عرّف بأصول الفقه وموضوعه وغايته واستمداده، وبالفقه والفقهاء، وذكر مسائل من الأوقاف والوصايا والتعليقات متفرّعة عن تعريف الفقه والفقهاء، وعرف بالشكّ والظنّ والوهم وغالب الظنّ، وذكر مسائل يجب العمل بها بغالب الظنّ، ثم تحدث في مسألتين؛ عن الحكم الشرعيّ بقسميه التكليفيّ والوضعيّ، والفرض والواجب عند

⁽⁷⁰⁾ طبع الكتاب بتحقيق: محمد شريف بن مصطفى أحمد سليمان في بيروت: دار الكتب العلميّة، 1420هـ/2000م.

⁽⁷¹⁾ تقدمت ترجمته في المبحث الثالث.

⁽⁷²⁾ الوصول إلى قواعد الأصول للتمرّاشي ص 13.

منهج تخريج الفروع على الأصول

الحنفية والشافعية، وقد جعل كتابه مكوناً من خمسة أبواب وزاد عليها باباً تحدّث فيه عن الأمور المعترضة على الأهلية، وختمه بفصل في المتفرقات.

أما الباب الأول: كتاب بحث القرآن الكريم، فعرف بالقرآن الكريم، وأنه اسم للنظم والمعنى معاً، وذكر أقسام النظم الأربعة، وهي: الخاصّ والعامّ والمشارك والمؤول.

وجعل في هذا الباب فصلاً في تفسير حروف المعاني، كما اشتمل على ست وسبعين مسألة، وفائدة: لا يكون الجمع الواحد إلا في مسائل.

وأما الباب الثاني: أقسام السنّة والخبر، وقبول خبر الصبيّ، وتعارض الجرح والتعديل، وتكذيب الأصل الفرع، وتعارض خبر الواحد والقياس، والزيادة على النصّ نسخ، وقد اشتمل هذا الباب على خمس عشرة مسألة وفائدة في الخلاف بين المتكلمين في أنّ النبي عليه الصلاة والسلام هل كان متعبداً بشريعة من قبله قبل نزول الوحي.

وأما الباب الثالث: الإجماع، فعرف الإجماع، وسببه الداعي إليه، وهل الإجماع المتأخّر يرفع الخلاف المتقدّم، والإجماع السكوتي، واشتمل هذا الباب على مسألتين.

وأما الباب الرابع: القياس، فعرف القياس، والخلاف في تخصيص العلة، وأنّ القياس لا يجري في اللغة، وشرائط القياس، وقد اشتمل هذا الباب على سبع مسائل.

وأما الباب الخامس: في الاجتهاد والإفتاء، فعرف الاجتهاد، وهل يجوز الاجتهاد في عصر رسول الله صلّى الله عليه وسلم وتحريّ الاجتهاد، وتقليد الميت، وهل يلزم المجتهد إذا تكررت الواقعة أن يكرر النظر فيها، وعدم جواز تقليد المجتهد لغيره، وقد اشتمل هذا الباب على ثمان مسائل.

ثم تحدّث في باب عن الأمور المعترضة على الأهلية، وهي نوعان: سماويّ ومكتسب، فبدأ بتعريف السماويّ، وتحدّث عن أقسامه، ثم انتقل للحديث عن النوع الثاني وهو المكتسب من نفس المكلف أو من غيره، وقد اشتمل هذا الباب على تسع عشرة مسألة.

شامل الشّاهين

وختم الكتاب بفصل من المتفرقات، تحدّث فيه عن: الإلهام وحكاية الحال، والأصل في الأشياء الإباحة، والدليل، والنظر، والاستدلال، والحجّة، والعرف والعادة، والجدل، وقد اشتمل هذا الفصل على ثلاث مسائل.

يعدّ هذا الكتاب من أهمّ كتب تخريج الفروع على الأصول والتي كُتبت على المذهب الحنفيّ، ولقد اتّبع المؤلّف فيه منهج الإسْنويّ في كتابه التمهيد في تخريج الفروع⁽⁷³⁾، كما أشار إلى ذلك في مقدّمة كتابه هذا.

وقد تأثر التمرتاشيّ بالإسْنويّ في أغلب المسائل التي ذكرها، ويمكن أن نلاحظ أيضاً أن التمرتاشيّ يسعى إلى ذكر القاعدة الأصوليّة تحت عنوان مسألة، ثم يذكر ما يتفرّع عنها من الفروع الفقهيّة، وكان له في ذلك (أي في عرضه للقاعدة الأصوليّة) أكثر من أسلوب، منها: إنه يذكر أحياناً القاعدة الأصوليّة بشكل مباشر وبدون أن يعلّق عليها أو يشرحها⁽⁷⁴⁾، ويذكر أحياناً القاعدة الأصوليّة مهذّبة منقّحة ثم يقوم بشرحها أو التعليق عليها، وقد يذكر بصيغة السؤال ويذكر الخلاف فيها دون الترجيح⁽⁷⁵⁾، أو يذكر القاعدة الأصوليّة بصيغة تبيّن الخلاف بين الحنفيّة والشافعيّة، كما يذكر في بعضها رأي الشافعيّة⁽⁷⁶⁾، أما الفروع التي ذكرها التمرتاشيّ في هذا الكتاب كأثر للمسائل الأصوليّة فغالها كانت من باب الطلاق.

وفي ختامنا عن هذا الكتاب نقول: إنّ لكتاب الوصول إلى قواعد الأصول أهمية كبيرة في تخريج الفروع على الأصول من جهة، كما له أهمية وتفرّد في طريقة تخريج الفروع على الأصول على المذهب الحنفيّ من جهة أخرى.

⁽⁷³⁾ انظر: الوصول إلى قواعد الأصول للتمرتاشيّ ص 13.

⁽⁷⁴⁾ انظر: استعمال القاعدة في العلل ص 178.

⁽⁷⁵⁾ انظر: ص 163.

⁽⁷⁶⁾ انظر: ص 125، وص 270.

منهج تخريج الفروع على الأصول

8- أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء⁽⁷⁷⁾: لمصطفى سعيد الخن
الدمشقي الشافعي (ت1429هـ/2008م)⁽⁷⁸⁾

الكتاب من المؤلفات المعاصرة في تخريج الفروع على الأصول، وأصل هذا الكتاب رسالة تقدّم بها صاحبها لنيل شهادة الدكتوراه من كلية الشريعة بجامعة الأزهر في القاهرة عام 1391هـ/1971م.

جعل المؤلف كتابه هذا في بحث تمهيدّي وستة أبواب وخاتمة، أما البحث التمهيديّ فتناول فيه:

1- التشريع ومصادره في عصر الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تحدّث فيه عن القرآن والسنة المطهرة في عصر الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثم عن الاجتهاد فعرفه، وهل اجتهد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في بعض المسائل، وإذنه لأصحابه بالاجتهاد، ووقوع الاجتهاد منهم، وأنّ الاجتهاد لا يعدّ من مصادر التشريع في عصر الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

(77) انظر: طبعات الكتاب في الدليل الجامع إلى كتب أصول الفقه المطبوعة ص 9.

(78) هو العالم الأصولي مصطفى بن سعيد الخن وُلد بدمشق عام 1923م، درس على الشيخ محمد حبنكة الميداني، والشيخ محمد زور، والشيخ حسن خطاب، والشيخ علي الدقر، والشيخ محمد أمين السويد، والشيخ إبراهيم بن محمد الغلابي، وشارك في مختلف العلوم الشرعية ولكنه تخصص في علوم الفقه. ترجمة الشيخ الخن: وفي عام 1929 ذهب إلى القاهرة للدراسة في جامعة الأزهر وتخرج فيها عام 1952م. واستفاد من علماء الأزهر كالشيخ عيسى منون والشيخ عبد الله أوس، والشيخ مصطفى عبد الخالق، والشيخ عبد الغني عبد الخالق، ثم رجع إل دمشق وعمل مدرّساً حتى حصل على شهادة الدكتوراه من الأزهر في عام 1971م، وكانت رسالته بعنوان "أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف العلماء"، ثم عمل محاضراً في كلية الشريعة بجامعة دمشق ثم عُيّن رئيساً لقسم العقائد والأديان حتى عام 1404هـ/1983م. ولقد التقيت به في منزله في الميدان والتي كانت وفاته فيها 1429هـ/2008م.

من مؤلفاته: فقه المعاملات، مبادئ في العقيدة الإسلامية، التفسير العام، لمحة تاريخية عن الفقه وأصوله، طرق تدريس التربية الإسلامية، الكافي الوافي في أصول الفقه الإسلامية، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، الحسن بن يسار البصري، الأدلة الشرعية وموقف الفقهاء من الاحتجاج بها، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي (بالاشتراك مع الشيخ مصطفى البغا والشيخ علي الشريحي).

شامل الشّاهين

2- نشوء الخلاف في الفروع وأهمّ أسبابه: تحدّث فيه عن نشوء الخلاف وأهمّ أسبابه، وجعلها في ثمانية أسباب وهي:

السبب الأول: اختلاف القراءات.

السبب الثاني: عدم الاطّلاع على الحديث.

السبب الثالث: الشكّ في ثبوت الحديث.

السبب الرابع: الاختلاف في فهم النّصّ وتفسيره.

السبب الخامس: الاشتراك في اللفظ.

السبب السادس: تعارض الأدلّة.

السبب السابع: عدم وجود نصّ في المسألة.

وذكر بعد كلّ سبب من هذه الأسباب السبعة مجموعة من المسائل الفقهيّة على السبب.

السبب الثامن: الاختلاف في القواعد الأصوليّة.

أما الباب الأول: وهو في القواعد الأصوليّة المتعلقة بطرق دلالة الالفاظ على الأحكام ، واشتمل على :

1- نشوء القواعد الأصوليّة: تحدّث فيه عن المنهج الأصوليّ للصحابه رضي الله عنهم، وعن أول من ألف في أصول الفقه.

2- طرق دلالة الألفاظ على الأحكام: وتحدّث فيه عن ثلاثة موضوعات هي: أولاً: منهج الحنفيّة في طرق الدلالة.

ثانياً: منهج المتكلمين في طرق الدلالة.

ثالثاً: المقارنة بين منهجي الأحناف والمتكلمين، عرض فيه لأوجه الاتفاق والاختلاف بين المنهجين.

3- القواعد المختلف فيها من طرق الدلالة.

الباب الثاني: في القواعد المتعلقة بدلالة الألفاظ من حيث الشمول وعدمه، واشتمل على:

1- العامّ والخاصّ.

منهج تخريج الفروع على الأصول

2- المطلق والمقيّد.

3- الزيادة على النصّ تعتبر نسخاً أولاً.

الباب الثالث: في الأمر والنهيّ.

1- الأمر. 2- النهيّ.

الباب الرابع: في القواعد التي يختصّ بها القرآن الكريم، والقواعد التي تختصّ بها السنّة، واشتمل على:

1- القواعد التي تتعلّق بالقرآن الكريم خاصّة، وهما قاعدتان:

القاعدة الأولى: القرآن اسم للنظم والمعنى معاً.

القاعدة الثانية: الاحتجاج بالقراءة الشاذّة.

2- القواعد التي تتعلّق بالسنّة خاصّة، وهي أربعة:

القاعدة الأولى: الاحتجاج بالحديث المرسل.

القاعدة الثانية: العمل بخبر الواحد إذا خالف القياس.

القاعدة الثالثة: قبول خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى.

القاعدة الرابعة: ردّ الحديث لإنكار الراوي أو لعمله بخلافه.

الباب الخامس: الإجماع والقياس، واشتمل على:

1- الإجماع. 2- القياس.

أما الإجماع فتكلم عن تعريفه وحجّيته وإجماع أهل المدينة وما يتعلّق به.

وأما القياس فتكلم عن أربع قواعد متعلّقة به، وهي:

القاعدة الأولى: الخلاف في حجّة القياس، وما يترتب على ذلك.

القاعدة الثانية: الاختلاف في العلة عند الجمهور وأثره.

القاعدة الثالثة: جريان القياس في الحدود والكفّارات.

القاعدة الرابعة: جريان القياس في الأسماء اللغويّة.

الباب السادس: في الأدلّة المختلف فيها، ويشتمل على:

1- قول الصحابيّ.

شامل الشّاهين

2- الاستصحاب

3- المصالح المرسلّة.

الخاتمة: باب تطبيقيّ، وهو في النكاح، وقد تناول فيه عشرين مسألة من مسائل النكاح، يذكر آراء العلماء في المسألة ثم القاعدة أو القواعد الأصوليّة التي بنى عليها الخلاف.

سعى المؤلّف في كتابه هذا إلى جمع أسباب اختلاف الفقهاء، وجعلها في ثمانية أسباب (كما تقدّم) مع ذكر أمثلة من مختلف أبواب الفقه.

لم يستوعب هذا الكتاب جميع القواعد الأصوليّة، فمثلاً لم يذكر القواعد الأصوليّة المتعلّقة بالحكم الشرعيّ، والاجتهاد، والتقليد والتعارض، والترجيح بين الأدلة، كما أن المؤلّف لم يرحّب بين آراء العلماء في القاعدة الأصوليّة إلا في أحيان نادرة، وأكثر من ذكر الأمثلة من مختلف الأبواب الفقهية.

يعدّ هذا الكتاب أفضل ما كُتب في تخرّج الفروع على الأصول في هذا العصر⁽⁷⁹⁾.

⁽⁷⁹⁾ لم نذكر هنا مجموعة من المؤلفات تناولت موضوع تخرّج الفروع على الأصول، ولكنه لم يكن هدفها الأساس، وإنما كان التخرّج يأتي فيها بطريق التبعية، أو أنه كان جزءاً من موضوع متشعب.

منهج تخريج الفروع على الأصول

المبحث الخامس: أهم خصائص وميزات منهج تخريج الفروع على الأصول

أولاً- بيان المسائل والقواعد الأصولية والفقهية التي ترتب عليها اختلاف في الفروع.

ثانياً- ذكر جملة من المسائل الفقهية التي انبثقت عن القواعد الأصولية.

ثالثاً- الوقوف على كيفية تفرع الأحكام عن أصولها وضوابطها في المذاهب الفقهية.

رابعاً- ربط الفروع المتعددة والمتنوعة والمنتشرة في أبواب الفقه بأصولها التي استنبطت منها.

خامساً- تخريج الفروع على قواعد الأصول أو القواعد الفقهية، وذلك بذكر القواعد الأصولية والفقهية وما يتعلق بها من أحكام فرعية.

سادساً- ذكر القواعد الأصولية، مع الإشارة إلى خلاف الأصوليين فيها، ثم ذكر عدد من المسائل الفقهية التي تأثرت بهذا الخلاف.

سابعاً- ضبط الفروع الفقهية بضوابط من أصول الفقه والقواعد الفقهية.

ثامناً- ردُّ الاختلاف في الفروع إلى الاختلاف في الأصول والضوابط الفقهية.

تاسعاً- الوقوف على القواعد الأصولية وما يتفرع عنها من المسائل الفقهية.

عاشراً- بيان ورسم علاقة الفروع والجزئيات من أحكام الفقه بأصولها وضوابطها.

الحادي عشر: تقييد الاختلاف بين المذاهب، وبين الأصل الذي تُردُّ إليه كل مسألة خلافية.

الثاني عشر- تدريب الفقيه والعالم على الاستنباط والترجيح وتفرع المسائل وبنائها على الأدلة، والتعرف على آراء الأئمة في المسائل التي لم يرد عنهم نصٌّ بشأنها، وكذلك أحكام النوازل الطارئة أيضاً.

شامل الشّاهين

الثالث عشر- تنمية القدرة على تفرّيع المسائل من قواعدها الكبرى.

الرابع عشر- إمكانية ردّ الجديد من أحكام الحوادث الطارئة إلى ما يثبت نسبتها وصلتها إليه من الأصول، أي إمكان إيجاد الحلول لما يستجدُّ من حوادث لا تنتهي مع الزمن.

الخامس عشر- لا يكون الفقيه فقيهاً ما لم يعرف طريقة تخريج الفروع على الأصول، ومن ثم معرفة مردّ وأساس الاختلاف بين الأئمة.

السادس عشر- الوقوف بهذا المنهج على ثمرة الاختلاف في الجزئيات وتباين الأنظار أو تباينها في الحكم أو الأحكام على الأسس التي تفرّعت عنها تلك الجزئيات.

السابع عشر- إعطاء القدرة على التفرّيع، وذلك بمعرفة وجه الارتباط بين الأحكام الفرعية وأدلتها (فالذي لا يهتدي إلى وجه الارتباط بين أحكام الفروع وأدلتها لا يتسع له المجال لتفريع المسائل).

الثامن عشر- الوقوف على منح الأئمة وفهمهم وإدراك ما ذهبوا إليه عند استنباط الأحكام وأغراضهم ومراميمهم في الاجتهاد.

التاسع عشر- سلك العلماء في ضبط مسائل الأصول وقوانين الفروع (بعد الزنجاني) مسلكين:

الأول: ضبط الفروع عن طريق القواعد، وهذا ما نراه عند من كتب في قواعد الفقه أو الأشباه والنظائر أو الفروق⁽⁸⁰⁾.

الثاني: تحرير مسائل الأصول وبيان ما يمكن أن يتفرّع عنها من مسائل الفقه⁽⁸¹⁾.

⁽⁸⁰⁾ مثل: كتاب قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعزّ بن عبد السلام (ت660هـ)، والأشباه والنظائر لابن الوكيل، والأشباه والنظائر للسبكي (ت771هـ)، والأشباه والنظائر لابن الملقن (ت804هـ)، وإدراك الشروق على أنواع الفروق لابن الشاط (ت723هـ)، المقاصد السنّية في القواعد الشرعية لعبد الوهاب الشعرائي (ت938هـ).

⁽⁸¹⁾ مثل: كتاب التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي (ت772هـ)، والوصول إلى قواعد الأصول للتمرتاشي (ت1007هـ).

منهج تخريج الفروع على الأصول

العشرون- إنَّ القواعد والأصول في هذه الطريقة لم تكن مقصودة لذاتها، بل لتخريج الأقوال عليها، ولمعرفة أسباب الخلاف بين العلماء فيما توصلوا إليه من الأحكام.

الواحد والعشرون- الربط بين علمي الفقه والأصول وذلك عن طريق إخراج علم الأصول من جانبه النظريّ إلى جانبه التطبيقيّ، مما يزيل ذلك الانفكاك بين علم الفقه وعلم أصول الفقه، والذي خيم عليهما قروناً عدّة نتيجة حتميّة للدراسة النظرية وحدها في مجال الأصول.

الثاني والعشرون- معرفة الراجح والمرجوح من قواعد الأصول، وعليه يعرف الراجح من المرجوح من آراء العلماء وبالتالي يساعد ذلك في أحيان كثيرة على التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، ويقلّل مساحة الخلاف والتنافر بينها.

الثالث والعشرون- معرفة الخلاف الواقع بين الفقهاء فيما استنبطوه من أحكام فقهية، وهو خلاف راجع إلى أسس علمية ومناهج مختلفة في الاستنباط، وإلى إقرار بعض الأدلّة وأنواعها.

الرابع والعشرون- إخراج علم الأصول من جانبه النظريّ إلى مجال تطبيقيّ عمليّ، تبيّن به الثمرات المترتبة على القواعد الأصولية والفقهية.

الخامس والعشرون- يزود العالم والفقيه بالفهم العميق والدقيق لما يدرسه، وذلك عن طريق ربط الكثير من الجزئيات بعد معرفته لمآخذها في مسلك واحد، مما يساعد أيضاً على فهم وحفظ وضبط المسائل الفقهية.

السادس والعشرون- الربط بين أصول الفقه والفروع الفقهية المختلفة المرتبطة بواقع الحياة وفقه المعاصرة.

السابع والعشرون- بيان أنّ الخلاف بين العلماء في الفروع الفقهية كان قائماً على اختلافهم في الأصول، وليس تابعاً لأرائهم الشخصية أو هوى النفس، أي كانوا يعتمدون على مصادر وأدلة شرعية.

شامل الشّاهين

السابع والعشرون- تبين جهود العلماء السابقين رحمهم الله تعالى المخلصة والمتفانية في خدمة العلم ووضع القواعد الأصولية التي بُنيت عليها الفروع.

الثامن والعشرون- تربية الملكة الفقهية لدى طلبة العلم الشرعيّ، فطالب الفقه لا يمكن أن يكون فقيهاً مالم يعرف كيفية بحث واستدلال الأئمة وكيف بنوا الفروع على الأصول.

التاسع والعشرون- الردّ على من يتخذ الاختلاف بين الأئمة في الفروع الفقهية وسيلة للانتقاص منهم أو محاولة الطعن فيهم.

الثلاثون- يمكن اعتبار هذا المنهج دليلاً للعلماء حتى يستطيعوا أن يلحقوا بما يستجدّ من المسائل والوقائع والجزئيات بناء على هذه القواعد (في كل زمن نجد وقائع ومسائل لم تكن في الزمن الذي قبله وهي بحاجة لمعرفة حكم الله فيها).

الواحد والثلاثون: هذا المنهج ودراسته وما كتب فيه مفيد وضروريّ لكلّ من يتصدّى للدراسة المقارنة بين مختلف المذاهب الإسلامية.

الخاتمة (نتائج البحث):

1- يُعدُّ منهج تخريج الفروع على الأصول أحد المناهج الأصولية الذي انبثق عن منهج الجمع بين الطريقتين (منهج المتكلمين ومنهج الفقهاء).

2- إنّ غاية طريقة تخريج الفروع على الأصول هي: ردّ الفروع إلى القاعدة الأصولية؛ فهي تضع القاعدة الأصولية مع الإشارة إلى اختلاف الأصوليين فيها وفي المسائل التي تخرّج عليها.

3- بيّنت هذه الدراسة أنّ هذه الطريقة تقوم على البحث عن العلل ومآخذ الأحكام الشرعية لردّ الفروع إليها، وبيان أسباب الخلاف فيها.

منهج تخريج الفروع على الأصول

- 4- التعريف بهذه الطريقة والمراد بالتخريج وأنواعه مع ذكر أمثلة لهذه الطريقة.
- 5- ذكر أهم مباحث طريقة تخريج الفروع على الأصول.
- 6- تعرّض البحث إلى تاريخ نشأة هذه الطريقة وبداية التأليف فيها، والتعريف بأهم مؤلفاتها في المذاهب الأربعة إلى وقتنا الحاضر.
- 7- ذكر البحث أهم خصائص وميزات منهج تخريج الفروع على الأصول والتي بلغ عددها إحدى وثلاثين ميزة (وهو تفرّد امتاز به هذا البحث).

أهم المصادر والمراجع

- 1- استنباط الأحكام من النصوص: أحمد الحصري. الطبعة الثانية. بيروت: دار الجيل، 1417هـ/1997م.
- 2- الأشباه والنظائر: ابن الملقن، عمر بن علي الأنصاري (ت 804هـ)، تحقيق: أحمد الخضيرى. الطبعة الأولى. باكستان: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 1417هـ/1997م.
- 3- الأشباه والنظائر: ابن الوكيل. تحقيق: أحمد الفتوي، عادل الشوخ. الطبعة الأولى. الرياض: مكتبة الرشد، 1413هـ/1993م.
- 4- الأشباه والنظائر: ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم الحنفي المصري، ت 97هـ. بيروت: دار الكتب العلمية، 1400هـ/1980م.
- 5- الأشباه والنظائر: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت 771هـ). بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ/1991م.
- 6- الأشباه والنظائر: السيوطي، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، ت 911هـ. تحقيق: محمد محمد تامر. الطبعة الأولى. القاهرة: دار السلام، 1418هـ/1998م.
- 7- الأقسام المغنية شرح القواعد الفقهية: إبراهيم بن محمد بن القاسم الأهدل. الطبعة الأولى. جدة: مكتبة جدة، 1407هـ/1986م.
- 8- التخريج عند الفقهاء الأصوليين: يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين. ط.1. الرياض، 1414هـ/1993م.

شامل الشّاهين

- 9- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: جمال الدين عبد الرحيم بن حسن الإسنوي (ت772هـ). تحقيق: محمد حسن هيتو. الطبعة الثالثة. بيروت: مطبعة مؤسسة الرسالة، 1404هـ/1984م.
- 10- الفوائد المهيّبة في القواعد الفقهيّة (مطبوع مع شرحه الأقمار المضيئة): الأهدل، أبو بكر بن أبي القاسم الأهدل الشافعيّ، (ت1305هـ). الطبعة الأولى. جدة: مكتبة جدة، 1407هـ/1956م.
- 11- الفروق: القرافي، شهاب الدين أبو العباس، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، (ت684هـ). بيروت: دار المعرفة. د.ت.
- 12- الفوائد المهيّبة في القواعد والفرائد الفقهيّة: محمود حمزة، (ت1305هـ). الطبعة الأولى. دمشق: دار الفكر، 1401هـ/1986م.
- 13- القواعد الفقهيّة الكبرى وما تفرّع عنها: صالح بن غانم السدلان. الطبعة الأولى. الرياض: دار بلنسية، 1417هـ/1991م.
- 14- القواعد الفقهيّة المستخرجة من إعلام الموقعين لابن القيم: عبد المجيد جمعة الجزائريّ. الطبعة الأولى. دمشق: دار ابن القيم، دار ابن عقّان، د.ت.
- 15- القواعد الفقهيّة بين الأصالة والتوجيه: محمد بكر إسماعيل. الطبعة الأولى. القاهرة: دار المنار، 1417هـ/1997م.
- 16- القواعد والفوائد الأصوليّة وما يتعلق بها من الأحكام الفرعيّة: علاء الدين علي بن محمد بن عباس شيبان البعلبيّ الحنبليّ (ت803هـ). تحقيق: محمد حامد الفقي. الطبعة الثالثة. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1403هـ/1983م.
- 17- القواعد: الحصنيّ، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن (ت829هـ)، تحقيق: عبد الرحمن الشعلان، جبريل البصيلي. الطبعة الأولى. الرياض: مكتبة الرشد، 1418هـ/1997م.
- 18- القواعد: المقرّي، محمد بن أحمد (ت758هـ)، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد. الطبعة الأولى. مكة المكرمة: جامعة أم القرى: مركز إحياء التراث الإسلاميّ، د.ت.
- 19- المجلة أو جامع الأدلة على مواد المجلة: نجيب بك هواويني (ت1295هـ). الطبعة الأولى. بيروت: المطبعة الشريقيّة، 1323هـ/1905م.
- 20- المجموع المذهب في قواعد المذهب: خليل بن كيكليدي، أبو سعيد العلائيّ الشافعيّ، تحقيق: محمد عبد الغفار الشريف. الطبعة الأولى. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، 1414هـ/1994م.
- 21- المدخل الفقهيّ العام: مصطفى الزرقا. الطبعة التاسعة- بيروت: دار الفكر، 1976م-1968م.

منهج تخريج الفروع على الأصول

- 22- المنثور في القواعد: الزركشي، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر (ت794هـ)، تحقيق: تيسير فائق أحمد. الطبعة الثانية. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار الكويت للصحافة، 1405هـ/1985م.
- 23- الوصول إلى قواعد الأصول: التمرتاشي، محمد بن عبد الله بن أحمد الخطيب الغزي الحنفي (ت1007هـ) تحقيق: محمد شريف مصطفى أحمد سليمان. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/2000م.
- 24- إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك: الونشريسي، أحمد بن يحيى (ت942هـ)، دراسة وتحقيق: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني. الطبعة الأولى. طرابلس الغرب: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، 1411هـ/1991م.
- 25- أثر اختلاف القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: مصطفى سعيد الخن. الطبعة الثانية. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401هـ/1981م.
- 26- أصول الكرخي: أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال الكرخي البغدادي (ت340هـ). الطبعة الأولى. القاهرة: المطبعة الأدبية، د.ت. طبعت معها رسالة في الأصول للكرخي.
- 27- تخريج الفروع على الأصول: عثمان محمد الأخضر شوشان. الطبعة الأولى. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1419هـ/1998م.
- 28- تخريج الفروع على الأصول: شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني الشافعي (ت656هـ). تحقيق: محمد أديب الصالح. الطبعة الرابعة. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1402هـ/1982م.
- 29- ترتيب اللآلي في سلك الأمالي: محمد بن سليمان ناظر زاده، كان حياً عام 1061هـ. دراسة وتحقيق: خالد بن عبد العزيز بن سليمان آل سليمان. الطبعة الأولى. الرياض: مكتبة ناشرون، 1425هـ/2004م.
- 30- تشريح شرح المجلة: عبد الستار أفندي بن عبد الله القريبي الحنفي قاضي مكة المكرمة (ت1304هـ). ترجمة: إلياس مطر. الطبعة الأولى. إستانبول: دن.، 1295هـ/1889م.
- 31- تعليقة تأسيس النظر: أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي (ت430هـ). الطبعة الأولى. القاهرة: المطبعة الأدبية، د.ت.
- 32- تقرير القواعد و تحرير الفوائد "قواعد ابن رجب": ابن رجب الحنبلي، زين الدين أبو عبد الرحمن بن أحمد (ت779هـ)، تحقيق: مشهور آل سلمان. الطبعة الأولى. الرياض: دار ابن عقان، 1419هـ/1998م.
- 33- جيب مجلة الأحكام العدلية للمحامين. الطبعة الأولى. إستانبول: د.م.، 1296هـ/1878م.

شامل الشّاهين

- 34- دراسة موجزة عن مجلة الأحكام العدليّة (بيبلوغرافيا شاملة، ومقدّمة مشروع): شامل الشّاهين. الطبعة الأولى. دمشق: دار غار حراء، 1424هـ/2005م.
- 35- درر الحكام شرح مجلة الأحكام: علي حيدر. ترجمة: أحمد الحسيني المحامي. الطبعة الخامسة. بيروت: دار إحياء التراث، دار الكتب العلميّة، 1407هـ/1986م.
- 36- درر الحكام في شرح مجلة الأحكام: علي حيدر، تعريب: فهمي الحسيني. بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ت.
- 37- رسالة في القواعد الفقهيّة: عبد الرحمن بن ناصر السعديّ. الطبعة الأولى. الرياض: المؤسسة السعديّة، د.ت.
- 38- روح المجلة: حاجي أحمد رشيد باشا بن سيد نعمان فكري (والي الموصل). الطبعة الثانية. إستانبول: المطبعة الخيريّة، 1328هـ/1910م.
- 39- سبل الاستنباط من الكتاب والسنة: محمد توفيق محمد سعد. الطبعة الأولى. القاهرة: مطبعة الأمانة، 1413هـ/1992م.
- 40- شرح القواعد الفقهيّة: أحمد محمد الزرقا. الطبعة الثالثة. دمشق: دار الكلم، 1409هـ/1989م.
- 41- شرح المجلة: سليم رستم باز اللبناني (ت1328هـ). الطبعة الثالثة. بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ت.
- 42- شرح المجلة: محمد خالد الأتاسي (ت1326هـ)، وابنه: محمد طاهر الأتاسي (ت1341هـ). الطبعة الأولى. حمص: مطبعة السلامة، 1348هـ/1355هـ-1930-1937م.
- 43- شرح المجلة: محمد عاطف قويو جاقلي زاده بن عبد الرحمن بن نافع (ت1316هـ). الطبعة الرابعة. إستانبول: مطبعة الأوقاف الإسلاميّة، 1430هـ/1926م.
- 44- شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب: المنجوريّ، أحمد بن علي (ت995هـ)، تحقيق: محمد الشيخ محمد الأمين. الطبعة الأولى. د.م. دار عبد الله الشنقيطي للنشر، د.ت.
- 45- غمر عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر: الحمويّ، أحمد بن محمد الحنفيّ، (ت1098هـ). الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1405هـ/1985م.
- 46- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: العزّ بن عبد السلام، عز الدين بن عبد السلام السليّ، (ت660هـ).
- 47- قواعد الفقه: محمد عميم الإحسان البركتي (ت1402هـ). الطبعة الأولى. كراتشي (باكستان): لجنة النقابة للنشر والتأليف، 1407هـ/1987م.

منهج تخريج الفروع على الأصول

- 48- مجلة أحكام عدلية (باللغة العثمانية) الطبعة الأولى. إستانبول: مطبعة محمود بك ، 1327هـ/1909م.
- 49- مجلة طالب رهبر (باللغة العثمانية). الطبعة الأولى. إستانبول: مطبعة محمود بك، 1305هـ.
- 50- مرآة مجلة الأحكام عدلية: مسعود أفندي القيصري (ت1310هـ). الطبعة الأولى. إستانبول: المطبعة العثمانية، 1302هـ/1882م.
- 51- مفتاح المجلة (باللغة العثمانية): سركيس وربان. الطبعة الأولى. إستانبول: المطبعة العثمانية، 1299هـ/1891م.
- 52- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي التلمساني (ت771هـ). الطبعة الثانية. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1382هـ/1962م.

Bir Zühhd Şairi Olarak Ebu'l-Esved Ed-Düelî

Muhammed Recai GÜNDÜZ*

Bir Zühhd Şairi Olarak Ebu'l-Esved Ed-Düelî

Özet ▶ Ebu'l-Esved ed-Düelî, Erken İslâmî dönemde yaşamış, Hz. Ali'nin öğrencisi ve en büyük destekçisi olan, nahiv ilminin kurucuları arasında gösterilen bir tabidir. Bu özellikleri yanında Emevi döneminin zühhd şairlerinden biri olarak ön plana çıkmıştır. Klasik kaynaklarda birçok şiirine yer verilmiştir.

Ebü'l-Esved ed-Düelî el-Cerîr, Ferazdak gibi döneminin otoriter şairleri içinde değerlendirilmemiştir. Ancak şiirinde kendine has bir üslubu ve konuları ele alış biçimi ile değerlendirilebilecek bir şairdir. Ancak şair yönü ihmal edilmiş ve bu yönü üzerinde detaylı çalışılmamıştır. Bu çalışmada ed-Düelî'nin şair yönü üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Emevi dönemi şiiri, Ebu'l-Esved ed-Düelî, zühhd şiiri, tabiun, muhadram

Abstract ▶ Ebu'l-Esved ed-Düelî, is a shown among the founders of syntax rules who lived in early Islamic era and who was student and greatest supporter of Hz.Ali. Besides these features, he came to forefront as one of the ascetic poets of Emevi era. Many of his poems are took place in classis sources.

Ebü'l-Esved ed-Düelî was not considered among the dominant poets of the era like Ferazdak and el-Cerîr. However, he is a poet who may be appreciated with his specific wording and manner of dealing with the subjects in his poems. But, his poet side was ignored and no studies were conducted in details thereon. In this study, emphasis will be put on the poet side of ed-Düelî.

Keywords: Umayyad poetry, Ebu'l-Esved, poem of asceticism, tabiun, muhadram

GİRİŞ

Ebü'l-Esved ed-Düelî denilince ilk olarak akla gelen, nahiv ilminin kurucusu ve Kur'an-ı Kerimin ilk noktalama işaretlerini koyan kişi olmasındır. İslam adına bu denli büyük bir hizmeti olmasına rağmen pek

* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belağatı Ana Bilim Dalı Okutmanı. gunduzz@gmail.com

tanınmayıp hakkında detaylı bilgiler bulunmamaktadır. İslâm âlemine bakıldığında ed-Düelî hakkında çok az çalışmalar yapılmıştır. Arap dünyasında yapılan çalışmalarda da genellikle ed-Düelî'nin dilci olması yönü ele alınmıştır. Ancak ed-Düelî'nin hayatı incelendiğinde, dilci ve hadisçi olmasının yanı sıra en büyük özelliklerinden birinin şair olduğu görülmektedir

Ebû'l-Esved ed-Düelî, hem Sadru'l-İslam hem de Emevi döneminin şairlerinden sayılmaktadır. Ancak çoğu tabakât kitabı onu Emevi döneminin zühd şairleri arasında göstermiştir. Bunun nedeni ise Sadru'l-İslam döneminde dini ve zühd şiirleri ve şairlerinin çok olup Emevi döneminde zühd şairlerinin çok az olmasıdır. Dolayısıyla az olması onu ön plana çıkarmaktadır. Edebiyatçılar, Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin hem şair yönüne pek önem vermediler hem de Emevi dönemindeki zühd şiirlerini ele almadılar.

1. HAYATI

1.1. İsmi ve Nesebi

Ebû'l-Esved'in ismi, künyesi ve lakabı konusunda âlimler arasında ihtilaf vardır. Bu ihtilafın nedeni de yaşadığı dönemlerde şöhret bulunduğu lakabının kullanılıp kendisinin ve babasının isminin kullanılmamasıdır.¹ Dolayısıyla isim ve nesep bilgisi bize net bir şekilde ulaşmamıştır. el-İsâbe'de ismi Zalim b. Amr b. Süfyan olarak geçmektedir.² İbn'ul-Hacer el-Askalanî (ö.852/h.) ise isminin Amr b. Osman veya Osman b. Amr olarak geçtiğini ancak daha çok künyesi ile meşhur olduğunu belirtmektedir.³ Ebû'l-Esved'in Ailesi Hz. Peygamber'in de soyu olan Kinâne kabilesine dayanmaktadır.⁴

¹ es-Sükkerî, Ebû Saïd el-Hasen b. el-Hüseyn b. Ubeydillâh el-Atekî (1998), *Divanu Ebi'l-Esved ed-düelî*, Mektebet'ül-hilal, thk. Şeyh Muhammed Hasan Âl Yasin, s. 18.

² el-Askalanî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer, *el-İsâbe Fi Temyizi's-Sahâbe*, Maktabat'ül-asriyye, Beyrut ty, I.baskı, I, s. 739.

³ el-Askalanî, İbnü'l-Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, Müessesetü'r-risale, Beyrut ty, II, s. 249.

⁴ el-Kalkaşandî, Ebu Abbas Ahmad, *Nihayet'ül Ereb Fi Marifeti Ensabi'l-Arab*, Dar'ül-kütüb'ül Lübnanî, Beyrut ty, s. 408.

1.2. Müslümanlığı

Âlimler arasında Ebû'l-Esved Ed-Düelî'nin sahabî⁵, tabî⁶ ve Muhadram⁷ olma hususunda görüş ayrılıkları vardır. Âlimlerin çoğu Tabiinden veya Muhadramundan olduğunu söylemektedirler. Ancak Sahabi olduğuna dair rivayetler çok azdır. el-İsfahanî (ö.356/h.) kitabı *el-Egânî*'de şöyle demektedir: "Ebû'l-Esved ed-Düelî tabîunun önemli kişilerinden, fıkıhçı ve muhaddislerindedir. Ömer b. Hattab (r.a.) ve Ali b. Ebi Talib (r.a.) ve birçok sahabeden hadis rivayet etmiştir. Hz. Ali taraftarlarından biriydi."⁸ İbn Cezerî (ö.833/h.) ve Şeyh Mamakanî⁹ (ö.1351/h.) ise Ebû'l-Esved'in Muhadramdan olduğunu söylemektedirler.¹⁰ Ancak İsfehânî, Süyûtî ve daha birçok âlim Tabiun'dan olduğunu söylemektedir.

Âlimler arasında farklı görüşler ortaya çıkmasına yol açan diğer bir konu ise, Hz. Peygamber zamanında mı yoksa Hz. Peygamber'den sonra mı Müslüman olduğu bahsidir. Çünkü Tabii veya Muhadram olması onun Peygamber döneminde Müslüman olmuş olmasına bir engel değildir. İbnü'l-Hacer kitabında Vakidî'den şöyle aktarımda bulun-

⁵ İlk dönemlerden itibaren birçok âlim tarafından sahabenin çeşitli tanımları yapılmışsa da bunların bir kısmı pek çok sahabeyi dışarıda bırakacak kadar dar, bir kısmı sahabe olmayanları da kapsayacak kadar geniş tutulduğu için tenkit edilmiştir. Hadis âlimlerinin sahabe tanımı daha kapsamlıdır. İbn Hacer el-Askalânî sahabeyi "Hz. Peygamber'e mümin olarak erişen ve Müslüman olarak ölen kimse" şeklinde tarif etmiştir. Bkz. Mehmet İpşirli, "Sahabe", *DİA* c. XXXV, s.45.

⁶ Sahâbeyi Müslüman olarak gören ve Müslüman olarak ölen ikinci nesli ifade eden terimdir. Bkz. Arif Ulu, "Tabiîn" *DİA*, 2010, c. XXXIX, s. 328.

⁷ Cahili dönemde yaşayıp İslam geldikten sonra şirk inancı ile ilişkisini keserek Müslüman olmuş kişilere denilmektedir. Bkz. Dursun Hazer, *Hz. Peygamberin (a.s.) şairleri*, Hitit Kitap, Ankara 2008, s. 17.

⁸ el-İsfahanî, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin, *Kitabu'l-eğani*, Daru's-sadir, Beyrut ty, XII, s.112.

⁹ el-Mamekânî, Abdullah, *Tankihu'l-mekal Fi İtmi'r-rical, Müeessese al Beyt li İh-yai't-tüuras*, 1. Baskı, XII, s.111.

¹⁰ İbnu'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye fi Tabakati'l-kurra*, Darü'l-kütüb'îl-ilmiyye, Beyrut ty. I, s. 314.

muştur: “Ebû'l-Esved Peygamber döneminde Müslüman olanlardandır”.¹¹ İbnu'l-Cezerî de yine Hz. Peygamber döneminde Müslüman olduğunu söyleyen âlimlerdendir.¹² Süyûtî Ebû'l-Esved'in tabiûnun büyüklerinden olduğunu belirtmiştir.¹³ Miğravî ise; Ebû'l-Esved'in Peygamber zamanında Müslüman olduğunu ancak Peygamber'i görmediğini ifade etmektedir.¹⁴ Bu görüşler ışığında onun Hz. Peygamber döneminde yaşadığı, döneminde Müslüman olduğu ancak onu görmediği için Tabiun'dan sayıldığı görüşü ağır basmaktadır.

1.3. İlmi

İmam Suyuti onun hakkında şöyle demiştir: “Ebû'l-Esved, nahiv ilminin kurucusu, görüş yönünden insanların en kâmillerinden, akıl olarak en üstünlerindedir. Ali taraftarlarından olan bir şairdir. Ömer b. el-Hattab, Ali b. Ebi Talib, İbn Abbas ve Ebu Zer gibi birçok büyük sahabeden hadis rivayet etmiştir.¹⁵ el-Askalânî de “Ebû'l-Esved akıl, din, zekâ, beyan sahibidir” demiştir.¹⁶ Muhammed el-Azami ise Ebû'l-Esved'in sika¹⁷ olduğunu, Ali taraftarlarından olsa da asla aşırılığa kaçmadığını, Rafiziler gibi Sahabilere dil uzatmadığını belirtmektedir. Zira böyle olsaydı hadisçiler onun rivayetlerine asla önem vermezdi.¹⁸

1.4. Nahiv İlminin Kurucusu Olması

Ebû'l-Esved'in nahiv ilminin kurucusu olduğu konusunda birçok rivayet vardır. Bu rivayetlerin bazıları Ebû'l-Esved'in tek başına nahiv

¹¹ Askalanî, İbnü'l-Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, Müessesetü'r-risale, IV, s. 481.

¹² İbnu'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye fi Tabakati'l-kurra*, Darü'l-kütüb'îl-ilmiyye, Beyrut ty, I, s.314.

¹³ es-Suyutî, Celaluddin Abdurrahman, *Buğyetü'l-vu'a Fi Tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nuhât*, Dâr'ül-fikr, Beyrut 1979, 2.baskı, II, s. 22.

¹⁴ el-Miğravî, Muhammed b. Abdurrahman, *Mevsûatu Mevakifi's-selef Fi'l-akideti ve'l-menheci ve't-Terbiyeti*, Maktabatü'l-islamiyye, Kahire 2007, I, s. 368.

¹⁵ es-Suyutî, *Buğyetü'l-vu'a Fi Tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nuhât*, II, s. 22.

¹⁶ el-Askalanî, İbnü'l-Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, IV, s. 481.

¹⁷ Râvinin güvenilir olduğunu ifade eden hadis terimidir. Bkz. Ahmet Yücel, “Sika”, *DİA*, 2010, XXXVII, s. 175.

¹⁸ el-Azamî, Ebu Meryem b. Muhammed, *el-Hicecu'd-Damiğat li Nakdi Kitabi'l-meraciat*, Daru's-sadik-Daru'l-iman, I, s. 285.

ilmini inşa ettiğini iddia ederken, bazı rivayetler ise bunu Hz. Ali'ye dayandırmaktadır.¹⁹ Zebîdî (ö.379/h.)'ye göre Ebû'l-Esved, nahiv ilmini ilk olarak kuran ve kısımlara ayırandır. Bunu Arapların, Arapçayı konuşurlarken yaptıkları hataların çoğalmasından sonra yapmıştır. Fail, Mef'ûl, Muzâf ve nasb, cer, cezm ve ref' eden harfleri konularını belirlemiştir. Ayrıca nahvi ilk kurduğu gibi harfleri noktalama ve harekelemenin de kurucusudur.²⁰ Ziriklî, dilciliği ile ilgili şöyle demiştir: "Nahiv İlminin kurucusudur. Ali b. Ebû Talib, nahiv ile ilgili bazı kurallar yazmış, Ebû'l-Esved ise bunun üzerine ilave ederek bunu ilerletmiştir. Bazı âlimler ise onun sadece hareke ve tenvinleri koyduğunu söylemiştir".²¹

1.5. Zühhd Şiiri

Zühhd, sözlükte "dünyaya olan hırsın ve arzunun zıddı" manasındadır.²² Bir şeye meyletmeyi terk etmektir. "ez-Zuhd, ez-zehâde" (الزهد و الزهادة) kelimesi "bir rahatsızlık sonucu bir şeyden yüz çevirmek manasına da gelmektedir.²³ المزهد kökünden olan "az mülke sahip" olan demektir. Peygamberimiz (a.s.) şöyle buyurmuştur: "أفضل الناس أفضّل الناس" "insanların en faziletlisi mülkü az olanıdır".²⁴

İstilahtaki anlamı ise; günahattan uzak durmak, ihtiyaç fazlasını almamak, Allah'tan alıkoyan şeyleri terk etmek ve yüz çevirmek, ahirette rahat etmek için dünyadaki rahatlığı bırakmaktır. Kanaat ile yakın malalarda olsalar da kanaatten daha geniş anlamı vardır. Kanaat orta

¹⁹ Dayf, Ahmed Şevkî Abdüsselâm, *el-Medarisü'n-nahviyye*, Darü'l-mearif, Mısır ty, 7.Baskı, s. 13.

²⁰ ez-Zebîdî, Muhammed b. El-hasan, *Tabakat'ün-nahviyyin ve'l-lügaviyyin*, Darü'l-mearif 1984, 2. Baskı s. 21.

²¹ ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris, *el-A'lam Kamus Teracim Li Eşheri'r-rical ve'n-Nisa min'l-Arab ve'l-mustag-rabin ve'l-müştetrikîn*, III, s. 236.

²² İbn Manzur, Muhammed b. Mukrim, *Lisan'ul-Arab*, Zühhd maddesi.

²³ Mecme'u'l-luğati'l-Arabiyya, *Mu'cem'ul-Vasit*, Zühhd maddesi.

²⁴ Er-Râzi, Ebu Bekir b. Abdulkadir, *Muhtaru's-sihah*, Zühhd Maddesi.

yolda olmayı, zühd ise korkmayı, helal olan şeylerden dahi kaçınmayı ve şehveti bastırmayı gerektirir.²⁵

2. EBÛ'L-ESVED ED-DÜELÎ'NİN ŞİİRİ VE ÖZELLİKLERİ

Ebû'l-Esved ed-Düelî Sadr'ul-İslam ve Emevi dönemi zühd şairlerinden birisi olarak görülmektedir. Curcî Zeydan (ö. 1914) bu dönemin şairleri hakkında şöyle demiştir: “Şairleri doğruluğa, adalete ve fikir bağımsızlığına alıştılar. Muaviye'nin hilafeti hak etmediğini, onu zorla ve cebren aldığını düşünüyorlardı. Ebû'l-Esved Ed-Düelî de İslam kültürünün bir parçasını inşa eden bu şairlerden birisidir. Şüphesiz onun uzun hayatı, olaylar, değişimler ve tecrübelerle doludur. Diğer bir gerçek ise; Ebû'l-Esved Ed-Düelî otoriter bir şair değildi, ancak belli bir metodu olan ve elinden gelenin en iyisini ortaya çıkaran bir şairdir. Divanına baktığımızda Arap şiir sanatının hemen hemen her konusunu ele almıştır. Şiirleri daha çok etrafında meydana gelen olayları gücü nispetinde doğru bir şekilde aktarmaya çalışmıştır.²⁶

2.1. Şiir Sanatı*

2.1.1. Vasıf (Betimleme)

Genellikle özel hayatında yeri olan bir hayvanın, devenin, güvercinin veya bir vadinin tasvirini yapmıştır. Yolculuğuna atı ile çıktığı bir sabah, çölün tasvirini yapmaktadır:

إلى أن بدا فجر الصباح ونجمه وزال سواد الليل عما يغيب
وصحراء سختيت يحارها القطا ويرتد فيها الطرف أو يتقصب
قطعت إذا كان السراب كأنه سحاب على أعجازه متنصب

*Ta ki sabahın ışıkları görünür ve yıldızları
Ardından gecenin karalığı örttüğü şeylerin üzerinden kalker*

²⁵ Şeyhânî, Muhammed, *et-Terbiyet'ur-ruhiyyah Beyne's-sufiyyin ve's-selefiyyin*, Dar'ul-kuteybe, s.155.

²⁶ Curcî Zeydân, *Tarih'ul-edeb'il-Arabi*, s. 276.

* Şairin divanından aktardığımız beyitler için bkz. es-Sükkerî, Ebû Saîd el-Hasen b. el-Hüseyn b. Ubeydillâh el-Atekî (1998), *Divânu Ebi'l-Esved ed-Düelî*, Mektebetü'l-Hilâl, thk. Şeyh Muhammed Hasan Âl Yasin.

*Güvercinlerin şaşakaldığı un misali dümdüz bir sahra
Orada bakışlar ya dalga dalga dalgaları ya da kesik kesik
olur*

*Yol aldım bir de baktım ki serap sanki
Bulut olmuş arkasından yükseliyor*

2.1.2. Medih (Övme)

Ebû'l-Esved'in şiirlerinde övdüğü konular daha çok dinî değerler ve davranışlardır. Şiirleri doğruluk, sözünde durmak, Ehl-i Beyti ve özellikle de Hz. Ali'ye sevgi beslemek konularını barındırır. Ebû'l-Esved sadece akrabalarını, dostlarını ve tanıdıklarını övmüştür. Medih şiirlerinde sanat hedefi güdülmemiş, içinde canlanan duyguları doğru bir şekilde şiire dökmüştür. Dolayısıyla bu konudaki şiirlerinin sanat-sal yönleri zayıf kalmıştır.

Bir kasidesinde kendisine iyilik eden bir arkadaşını, yaptığı iyilik-ten dolayı minnet duyup methediyor:

جَزَى اللهُ رَبُّ النَّاسِ خَيْرَ جَزَائِهِ أَبَا مَاعِزٍ مِنْ عَامِلٍ وَصَدِيقٍ

قَضَى حَاجَتِي بِالْحَقِّ ثُمَّ أَجَارَهَا بِصَدَقٍ وَبِعِضِّ الْقَوْمِ غَيْرُ صَدُوقٍ

*İnsanların Rabbi olan Allah onu mükâfatlandırsın
Arkadaşım ve yardım sever arkadaş olarak*

*Bazı kavimler samimi değilken o samimiyetle
Sıkıntımı gerçekten giderdi*

Ebû'l-Esved, şiirlerinde İslam ile birlikte ortaya çıkan dini kavramlar üzerine odaklanmıştır. Bu şiirlerinde Allah'a olan inancı ile övündüğü gibi hayâ, bağışlama ve doğru yol gibi sahip olduğu güzel davranışları ile de övünmüştür. Şu beyitte sahip olduğu güzel ahlakın, kendisini kötü huylardan koruduğunu ifade etmiştir:

وَإِنِّي لَيْثْنِي عَنِ الْجَهْلِ وَالْخَنَا وَعَنْ شَتْمِ ذِي الْقُرْبَى خَلَاتِقُ أَرْبَعٍ

حَيَاءٌ وَإِسْلَامٌ وَتَقْوَى وَإِنِّي كَرِيمٌ، وَمَثَلِي قَدْ يَضُرُّ وَيَنْفَعُ

Ben cehaletten, ağızımı bozmaktan, akrabalara kötü söz söylemekten alı koyan dört davranış sahibiyim

Hayâ, İslam, takva ve cömert olmamdır. Beni gibi olanlar da zarar verip fayda sağlayabilir.

2.1.3. Mersiye

Ebû'l-Esved, şiirlerinde sadece Hz. Ali ve Ehli beyte mersiyeler düzmüş, bunlar dışında hiç kimseye mersiye nazmetmemiştir. Mersiyelerinde Hz. Aliye ve Ehl-i beyt'ine olan sevgisini, samimiyetle olan bağını ifade etmektedir. Bu konudaki en önemli şiiri Ehl-i beyt hakkında olan sevgisini ifade eden, Ehl-i beyt ve onlara tabi olanların İslam'ı temsil ettiğini savunduğu, kendilerinin hak üzere olduklarını, bunların dışında kalanların ise batıl üzere olduklarını ve Ehl-i beyt'ten uzak kalmanın küfür olduğunu söylediği şu mersiyesidir:

يا نَاعِي الدِّينِ الَّذِي يَنْعَى التَّقِيَّ قُمْ فَانْعِهِ وَالْبَيْتُ ذَا الْاِسْتَارِ
أَبِي عَلِيٍّ آلِ بَيْتِ مُحَمَّدٍ بِالطَّفِّ تَقْتَلِهِمْ جَفَاةً نَزَارِ
سَبْحَانَ ذَا الْعَرْشِ الْعَلِيِّ مَكَانِهِ أَنِي يَكْأَبِرُهُ ذَوُوا الْاَوْزَارِ
أَبِي (قَشِيرٍ) إِنِّي ادْعُوكُمْ لَلْحَقِّ قَبْلَ ضَلَالَةٍ وَخَسَارِ
كُونُوا لَهُمْ جَنًّا وَذُودُوا عَنْهُمْ أَشْيَاعَ كُلِّ مَنَافِقٍ جَبَّارِ
وَتَقَدَّمُوا فِي سَهْمِكُمْ مِنْ هَاشِمٍ خَيْرَ الْبَرِيَّةِ فِي كِتَابِ الْبَارِي
بِهِمْ اهْتَدَيْتُمْ فَاكْفَرُوا إِنْ شِئْتُمْ وَهَمُّ الْخِيَارِ وَهَمُّ بَنِي الْاِخْيَارِ

*Ey takvalılara baş sağlığı dileyen dine başsağlığı dileyen
Kalk başsağlığı dile ona ve o Örtülü Eve*

*Muhammed'in Ehli beyti Ali oğulları mı?
Taff'ta Nizar'ın eşkıyaları tarafından öldürülüyor?*

*Makamı yüce arş sahibi ne yücedir
Onu hiç yüceltir mi günah işleyenler*

*Ey Kuşeyroğulları! Sizi ben davet ediyorum
Hakk'ka, sapkınlığa düşüp zarara uğramadan*

Soylu atları sürün Muhammed soyuna yardım etmeye

Ta ki payınız Ensar'la bir olsun

*Onlara muhafız olup kendilerini koruyun
Her zorba münafığın destekçilerine karşı*

*Allah kitabında insanların en hayırlısı olan
Haşim'den payınıza düşeni almak için öne geçin*

*Siz onlar sayesinde buldunuz doğru yolu isterseniz küfre
düşün
Oysa onlar en iyi olanlardır ve en iyi olanların evladıdır.*

2.1.4. Yerme

Yerme, Ebû'l-Esved'in şiirlerinde en çok kullanılan konulardan bir tanesidir. Çünkü onu kıskananlar çok olduğu gibi, kendi çevresindeki birçok arkadaşlarının yaptıkları davranışları beğenmemesinden dolayı sürekli onlara şiirle eleştiriler yapmıştır. Birçok beytinde künyesi Ebu Carud olan Salim b. Seleme isimli arkadaşını kınamıştır. Ebû'l-Esved bir vilayete vali olarak atandığında bu arkadaşı kendisi ile ilişkiyi kesmişti, bunun üzerine ona hitaben şöyle dedi:

ألا يا أبا الجارود هل أنت مخبري بأي زناد يورين عندكم قدحي

سكّتُ فلم يبلغ بي السكت نقرة وقلت فلم أبلغ بدم ولا مدح

وأنت قد علّمتني فعلمته فراق الخليل في جمال وفي صفح

*Sen ey Ebu Carud söyler misin bana,
Sizde hangi çakmakla yakarlar ateşimi.*

*Sessiz kaldım ama sessiz kalmak beni bir gagalama kadar ileri
götürmedi,
Söyledim ama söyleyerek ne bir kınamaya vardım ne de bir
övgüye.*

*Sen bana öğretmiş idin ben de ona öğrettim,
Dostla nasıl güzellikle ve iyilikle ayrılık olacağımı.*

2.1.5. Gazel

Ebû'l-Esved'in gazel şiirleri, Cahiliye dönemindeki gazel şiirleri gibi daha çok sevgiliyi övmek ve benzeri aşk konuları içerir. Aşağıdaki beyitte, satın aldığı bir cariye'nin şaşılığı sebebiyle insanların ayıplamasından dolayı ona gazel söylemiş ve onu beğenip güzelliğine hayran kaldığını belirtmiştir:

يعيبونها عندي ولا عيب عندها سوي أن في العينين بعض التأخر

فإن يك في العينين شيء فإنها مهفهفة الأعلى رداح المؤخر

*Onu yanımda kötülüyorlar ancak
Gözlerindeki biraz gerileme hariç hiçbir kusuru yoktur*

*Gözlerinde bir şey olsa bile onun
Beli ince, kalçaları dolgundur*

2.1.6. Hiciv

Ebû'l-Esved'in hiciv şiirlerinin konuları belli sınırlar içerisindedir. Kötülük eden bir arkadaşını ya da borç vermeyen bir dostunu yerdığı şiirlerdir. Hiciv şiirlerinin bir başka konusu ise İslami değerler ve anlamlardır. İffet, emanet, doğruluk ve benzeri İslami değerler konusunda düşmanlarını ve hasımlarını yermiştir.

Bu beyitlerde Ebû'l-Esved, bir arkadaşını kötüleyerek onu yalancılıkla itham ediyor:

لَعَمْرُكَ مَا وَجَدْتُ ابَا عُمَيْرٍ صَدُوقاً فِي الْحَدِيثِ وَلَا عَلِيمَا

يُكَلِّمُنِي وَيَخْلُجُ حَاجِيَتِيهِ لِأَحْسِبَ عِنْدَهُ عِلْمًا قَدِيمًا

جَزَاكَ اللَّهُ مَا يَجْزِي كَذُوبًا أَثِيمًا قَالَ بُهْتَانًا عَظِيمًا

*Ömrüne yemin olsun ki Ebu Amr'ı
Sözünde doğru ve âlim olarak görmedim*

*Benle konuşurken kaşlarını çatar ki
Büyük bir ilim sahibi olduğunu düşünmem için*

*Allah senin mükâfatını versin
Yalancılardan ve büyük iftira atanların mükâfatı ne ise*

2.2. Zühd Şiirleri

2.2.1. Allah'a Tevekkül

Ebû'l-Esved, AllahTeâlâ'ya tam ve şüphesiz bir şekilde iman edilmesi, iman eden her Müslümanın ona tevekkül etmesi gerektiğine ve kanaat ehli olmasına inanmıştır;

توكل وحمل أمرك الله إنما تراد به أتيتك فاقنع بذي الفضل

*Allah'a Tevekkül et ve işini Ona bırak
Şüphesiz istediğin gelecek, fazilet sahibine karşı kanaatkâr ol*

2.2.2. Rızık Endişesi

Ebû'l-Esved'in bu konu ile ilgili şiirlerine baktığımızda, insanların rızık konusunda endişe etmemelerini, ellerinden geleni yaparak sonucu Allah'a bırakmaları gerektiğini savunmaktadır. Rızıkın Allah katında zaten dağıtılmış olduğunu, insan ne kadar çabalarsa çabalasın kendisine ayrılmış olanın asla değişmeyeceğine inanmıştır.

وفض إلى الله الأمور فإنه تروح بأرزاق عليك حدود

عجبت الدنيا ورغبة أهلها والرزق فيما بينهم مقسوم

*İşleri Allah'a havale et çünkü O,
Sana rızıklarımı getirecektir.*

*Rızıkları kendilerine pay edilmişken,
Dünyaya ve insanların heveslerine şaşırdım.*

2.2.3. Tevekkül Ve Çalışmak

Ebû'l-Esved, bir işi istediğinde elinden geleni yaptıktan sonra en doğru şeyin Allah'a tevekkül etmek olduğuna inanmıştır. Bir şeyi Allah takdir etmişse hiç kimse engelleyemez.

BİR ZÜHD ŞAİRİ OLARAK EBU'L-ESVED ED-DÜELÎ

إِذَا كُنْتَ مَعْنِيَّ بِأَمْرٍ تُرِيدُهُ فَمَا لِلْمَضَاءِ وَالتَّوَكُّلِ مِنْ مِثْلِ

تَوَكُّلٍ وَحَوَّلٍ أَمْرِكَ اللَّهُ إِنْ مَا يُرَادُ لَهُ أَتَيْكَ أَنْتَ لَهُ مُخْلِ

*Eğer yapmak istediğin bir iş olur ise
Yoluna devam edip tevekkül etmekten iyisi yok*

*Tevekkül et Allah'a bel bağla çünkü
Olacak olan olur, ona engel olacak kimse yoktur*

2.2.4. Takva Ve Allah'a Dua

Ebû'l-Esved, Allah'a inanan, Allah'tan korkan, muttaki kişide mutlaka bulunması gereken davranışlar olduğunu savunuyor. Ona göre Allah'a dua etmek onun Rab olduğuna, kendisinin de onun kulu olduğuna inanmasının bir göstergesidir:

وإذا طلبت من الحوائج حاجة فادع الإله وأحسن الأعمال

فليعطينك ما أراد بقدره فهو اللطيف لما أراد فعلاً

إن العباد وشأنهم وأمرهم بيد الإله يقرب الأحوال

*Herhangi bir ihtiyacın olduğunda,
Allah'a dua et ve amellerini güzelleştir.*

*Gücü ile sana istediğini verecektir,
O latif ve her istediğini yapabildir.*

*Kullar, işleri ve durumları,
Halleri döndüren Allah'ın elindedir.*

2.2.5. Doğruluk

حقق القول إذا ما قلت واحذرن مخزاته في المجمعه

لا يكن برقك برقاً خلباً إن خير البرق ما الغيث معه

*Bir söz söylemiş isen onu gerçekleştir
Ve toplumda seni rezil etmesinden sakın*

*Senin şimşeğin sadece cezbeden bir şimşek olmasın
En hayırlı şimşek yağmur ile olandır*

2.2.6. Sevgi Ve Nefrette Orta Yol

Ebû'l-Esved, İmam Ali'nin "Sevdiğin zaman aşırıya kaçma bir gün ona kızabilirsin, kızdığında da aşırıya kaçma bir gün onu sevebilirsin" sözünü esas alarak dostluğun ve kızgınlığın sınırlı olması gerektiğini şu beyitlerle ifade ediyor:

أَحِبِّ إِذَا أَحَبَّبْتَ حُبًّا مُقَارِبًا فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي مَتَى أَنْتَ نَازِعٌ
وَأَبْغُضْ إِذَا أَبْغَضْتَ بُغْضًا مُقَارِبًا فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي مَتَى أَنْتَ رَاجِعٌ
وَكُنْ مَعَدَّنَا لِلْجَلْمِ وَاصْفَحْ عَنِ الْأَذَى فَإِنَّكَ رَأَى مَا عَمِلْتَ وَسَامِعٌ

*Sevdiğin zaman dengeli bir şekilde sev
Ondan ne zaman vazgeçeceğini bilemezsin*

*Kızdığında da dengeli bir şekilde kız
Ona ne zaman döneceğini bilemezsin*

*Güzel huyun madeni ol, eziyetten de uzak
Yaptıklarını görür ve işitirsin*

2.2.7. Arkadaşlık

Ebû'l-Esved, akıllı olan bir kişinin aptal olan bir insanla arkadaşlık etmekten, onunla tartışmaktan ve onu kötülemekten uzak durması gerektiğini düşünüyor.

فَاتِرُكَ مُحَاوَرَةَ السَّفِيهِ فَإِنَّهَا نَدَمٌ وَغَيْبٌ بَعْدَ ذَلِكَ وَخِيمٌ
وَإِذَا جَرَيْتَ مَعَ السَّفِيهِ كَمَا جَرَى فَكِلَاكُمَا فِي جَرِيهِ مَذْمُومٌ
وَإِذَا عَتَبْتَ عَلَى السَّفِيهِ وَوَلْتَهُ فِي مِثْلِ مَا تَأْتِي فَأَنْتَ ظَلُومٌ

*Aptal ile tartışmayı bırak, çünkü o
Pişmanlık, sıkıntı sonrası ise vahimdir*

*Aptal ile bir iş yaptığın zaman
İkiniz de bu yolda kınanansınız*

*Aptalı kötüler ve kınarsan
Sonra ona uyarsan doğru davranmamış olursun*

3. EBÛ'L-ESVED ED-DÜELÎ'NİN ŞİİRİNİN KONUMU VE DERECESİ

Âlimler ve edebiyatçılar Ebû'l-Esved Ed-Düelî'nin şiirine beğeni ve takdirle bakmışlar hiçbir araştırma ve tahlil yapmaksızın ve görüşlerini destekleyecek deliller zikretmeden onu methedip övmüşlerdir.

İbn Hallikan da : “ Onun divanı, asırlar boyunca edebiyat bilginlerinin önem verdiği (bir divandı)” demiştir.²⁷

İbn-i Esir: “ Onun şiiri güzeldir”²⁸, Suyutî ise: “ O hazır cevap bir şairdir”²⁹ demişlerdir.

Günümüz âlimleri ise Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin şiirine, ince eleyip sık dokuyan araştırmacı ve inceleyici bir gözle bakmışlardır. Şiirinin konularıyla ilgili olarak günümüz âlimlerinin görüşlerine önceden işaret etmiştik ve yine bu meyanda Ebû'l-Esved Ed-Düelî'nin sanatsal, tarihi ve sosyolojik açıdan şiirinin değerine dair günümüz âlimlerinin görüşlerine de işaret edilmesi gerekir.

Alman oryantalist Nöldeke, şöyle söylemektedir: “ Ebu'l Esved'in tarihi karakterlerle olan alakası ve yine kendi meşhur karakteri sebebiyle onun şiirine tarihsel bir etkiye sahip olması nazarıyla bakılır” ve şöyle diyerek de devam etmiştir: “Onun şiiri mana ve şiir değeri açısından zayıftır ancak çok az yerde şiiri yüksek seviyededir veya en azından sıradan bir haldedir.”³⁰

Carl Brockelmann onu Muhadram şairlerle birlikte zikretmiş ve şiiri hakkında şöyle demiştir: “Sanatsal açıdan üstün bir seviyede değildir ve ayrıca çağının durumlarına dair kayda değer tarihi bir birikim sunmamaktadır.”³¹

²⁷ İbn Hallikan, ebu Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebubekir, *Vefeyat'ül-Ayan ve Ebnau Enbau zaman*, Daru Sadır, Beyrut ty, I s. 241,

²⁸ el-Cezeri, İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gabe fi Ma'rifeti's-sahabe*, III, s. 70.

²⁹ es-Suyutî, *Buğyetü'l-vu'at Fi Tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nuhat*, II s. 22.

³⁰ Nöldeke,Theodor, “Ebû'l-Esved Şiiri”, *Alman Doğu Dergisi*, 1864, c.8, s. 232.

³¹ Carl, Brockelmann, *Tarih'u-l-edebi'l-Arabi*, Dar'ül-mearif, Mısır ty, 7. Baskı, I, s. 172.

Abdulkerim ed-Düceylî de Ebû'l-Esved'in şiirini şu şekilde yorumluyor: "Gerçek şudur ki, bize ulaşan şiiri yaşadığı toplumu ve çevreyi tam bir şekilde temsil edememektedir. Toplumun içinde bulunduğu sorun ve sıkıntıları çözememektedir. Yaşadığı toplumda ümmeti ilgilendiren derin olaylar olmuşken bunun yansıması nerede? Dört halife döneminden sonra Emevi devletine olan geçişte ve sonrasında ümmeti yaralayan fitneler nerede? Allah resulünün vefatı ve sonrasında meydana gelen hadiseler nerede? Hz. Osman'ın halifeliği zamanında ortaya çıkan olaylar nerede?"³²

SONUÇ

Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin hayatını ve şiirini işlenirken çıkardığımız sonuçlar şu şekildedir:

Ebû'l-Esved'in ismi ve künyesinde pek çok ihtilaf bulunsa da çoğu tabakât kitaplarında ismi; Zalim b. Amr b. Süfyan b. Cendel b. Yamer olarak geçmektedir.

Ebû'l-Esved birçok ilim dalı ile meşhur olmuştur. Muhaddis, Ravî, şair ve dilci yönleri ön plana çıkmıştır

Zühd şiiri Sadr'ul-İslam döneminde her ne kadar gelişmeye başlamış olsa da, Emevi döneminde olduğu kadar ön plana çıkmamıştır. Bunun en önemli nedeni dinî ve siyasî etkenlerdir.

Yapılan araştırma ve incelemelerde, şiirlerinin sanatsal yönü veya şiir sanatı anlamında çok da takdir edilen bir şair değildir.

Şiirinde Cahiliye dönemi sanatlarını kullanmış olsa da, cahiliye dönemi şiirleri ve şairleri mertebesine ulaşmamış Edebi yönden zayıf kalmıştır.

Ebû'l-Esved uzun yıllar yaşamasına, Hz. Peygamber, dört halife ve sonrasındaki döneme şahit olmasına rağmen ve İslam dünyasının başına gelen büyük musibet ve olayları görmesine rağmen şiirlerinde tarihe tanıklık edecek hiç bir şeyi ele almamıştır. Şiirlerinde daha çok

³² Düceyli, Abdulkerim, *Divanu Ebi'l-esved*, s. 32.

kendisinden bahsetmekte olup, günlük hayatında karşılaştığı durumlara atfen yazdığı konuları işlemiştir. Ayrıca şiirinde ahlak, takva, Allah'a tevekkül etmek gibi dini ve zühd konularını işlemiştir.

Ebû'l-Esved'in şiirlerinin en büyük özelliklerinden birisi de Hz. Ali'yi övmesi ve Hz. Ali'ye dil uzatanları da kınamasıdır. Çünkü Ebû'l-Esved, Hz. Ali'yi ve Ehli Beyti sevdiğinden ötürü onun taraftarlarından sayılıyordu.

Ebû'l-Esved, dilci ve nahivci olmasından dolayı şiirlerinde, şiirin sanatsal ve edebi özelliklerinden çok şiirlerini dil ve dilin güzellikleri ile yazmıştır. Dolayısı ile şiirleri edebi açıdan yüksek bir mertebeye sahip olmasa da dil açısından kusursuzdur. Birçok nahiv âlimi, kitaplarında onun şiirlerini şahit olarak göstermiştir. Bu da şiirlerinin dil açısından ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir.

Ebû'l-Esved, hikmet, Allah'a tevekkül, takva, doğruluk gibi İslam dininin güzel saydığı amelleri şiirlerine konu etmiştir.

Ebû'l-Esved şiirlerinde, Vasıf, Medih, Yerm ve Hiciv gibi cahiliye dönemi şairlerinin kullandığı bütün şiir sanatlarını kullanmıştır. Ancak islamî bir kimliğe sahip olduğu için hiciv şiirleri çok azdır. Ancak bu türleri kullanmış olması, onun cahiliye dönemi şiirleri ile aynı değerde tutmak doğru değildir. Çünkü şiirleri edebi yönden onlardan çok düşük seviyededir. Arap şiirine edebi ve üslup açısından yeni bir şey katmamıştır.

Ebû'l-Esved'in şiirlerinde eski Arap geleneği olan Cahilî şiirinde var olan geleneksel kaside yapısı yoktur. Doğrudan maksadını ortaya koyar. Günlük yaşantısında karşılaştığı olaylara doğrudan verdiği cevaplardır. Cahiliye döneminden etkilenmiş olması nedeniyle şiirlerinde bu dönemin etkileri görülmektedir.

Şiirleri dil bilgisi açısından eksiksiz ve doğru olsa da, şiirin ana temalarından olan his ve hayalden yoksundur.

KAYNAKÇA

- Carl, Brockelmann, *Tarih'u-l-edebi'l-Arabi*, Dar'ül-mearif, Mısır, t.y.
- Dayf, Ahmed Şevkî Abdüsselâm, el-Medarisü'n-nahviyye, Darü'l-mearif, Mısır, t.y.
- Dücenî, Fethi Abdulfettah, *Ebu'l-Esved ed-Düeli ve Neşet'ün-nahv'il-Arabi*, Maktabat'ül-camiat'ül-melik Abdulaziz 1974, 1.baskı.
- el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer, *el-İsâbe Fi Temyizi's-Sahâbe*, Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, t.y.
- el-Askalanî, İbnü'l-Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, Müessesetü'r-risale, Beyrut, t.y.
- el-Azamî, Ebu Meryem b. Muhammed, *el-Hicecu'd-Damiğat li Nakdi Kitabi'l-meraciat*, Daru's-sadik-Daru'l-iman, b.y.y, t.y.
- el-Cezeri, İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gabe fi Ma'rifati's-sahabe*, b.y.y, t.y.
- el-İsfahanî, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin, *Kitabu'l-eğani*, Daru Sadır, Beyrut, t.y.
- el-Kalkaşandî, Ebu Abbas Ahmed, *Nihayet'ül Ereb Fi Marifeti Ensabi'l-Arab*, daru'l-kitab Lübnanî, Beyrut, t.y.
- el-Mamekânî, Abdullah, *Tenkihu'l-mekal Fi İlmi'r-ricat*, Müeessese Al Beyt li İhyai't-türas, b.y.y, t.y.
- el-Miğravî, Muhammed b. Abdurrahman, *Mevsûatu Mevakifi's-selef Fi'l-akidetü ve'l-menheci ve't-Terbiyeti*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Kahire 2007.
- es-Suyutî, Buğyetü'l-vu'at Fi Tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nuhat, II b.y.y, t.y.
- es-Suyutî, Celaluddin Abdurrahman, *Buğyetü'l-vu'at Fi Tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nuhat*, Dâr'ül-fikr, Beyrut, t.y.
- es-Sükkerî, Ebû Saîd el-Hasen b. el-Hüseyin b. Ubeydillâh el-Atekî (1998), *Divanu Ebi'l-Esved ed-düelî*, Mektebet'ül-hilal, thk. Şeyh Muhammed Hasan Âl Yasin.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. El-hasan, *Tabakat'ün-nahviyyin ve'l-luğaviyyin*, Darü'l-mearif, b.y.y,1984.
- ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris, el-A'lam Kamus Teracim Li Eşheri'r-ricat ve'n-Nisa min'l-Arab ve'l- mustağribin ve'l-müsteşrikin. b.y.y, t.y.
- İbn Hallikan, ebu Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebubekir, *Vefeyat'ül-Ayan ve Ebnau Ebnai'z zaman*, Dar'us-sadır, Beyrut, t.y.
- İbnu'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye fi Tabakati'l-kurra*, Darü'l-kütüb'i'l-ilmiiyye, Beyrut, t.y.
- Nöldeke,Theodor, *Ebû'l-Esved Şiiri Makalesi*, Alman doğu dergisi, 1864.

Zen Budizmi: Tanımı ve ABD’de Yaygınlaşması

Nihat KOÇAK*

Zen Budizmi: Tanımı ve ABD’de Yaygınlaşması

Özet ▶ Kelime olarak meditasyon manasına gelen Zen kelimesi, Çince’deki Ch’an kelimesinin Japonca telaffuzudur. Zen, Mahayana Budizmi’nin bir okuludur. Meditasyon okulu olarak da adlandırılmaktadır. Meditasyon yoluyla kişinin sahip olduğu ‘Buda Doğası’nın farkına varması anlayışına dayanır. Zazen denen Zen meditasyon uygulaması Zen Budizm’inin temelini oluşturur. İlk olarak 1893 yılındaki Dünya Dinleri Paramentosu toplantısında adından söz ettirse de Zen Budizm’i, ABD’de 1960’lı yıllarda yaygınlık kazanmıştır. Bu dönem, Zen’e ilgi açısından entelektüel bir seviyeden, uygulamaya geçildiği bir dönem olmuştur. Suzuki Shunryu, Philip Kapleau gibi Zen üstadları Zen’in ABD’de yayılmasında öncü olmuşlardır. Altmışlı yıllarda ABD’deki sosyal durum da Zen’e ilgiyi arttırmıştır. Günümüzde Zen, Budizm’in ABD’de en çok bilinen mezheplerinden biridir.

Anahtar Kelimeler: Zen Budizmi, ABD, Zazen, Koan, Suzuki Shunryu

Zen Buddhism: Its Definition and Popularization in US.

Abstract ▶ The Word ‘Zen’ is a Japanese pronunciation of Chinese word ‘Ch’an’ which means meditation. Zen is one of the school of Mahayana Buddhism. It often referred as meditation school. According to Zen understanding, one can realize ‘The Buddha Nature’ through meditation. The practice of Zen meditation called Zazen is the essence of Zen Buddhism. Zazen literally means seated meditation. Even though Zen was introduced in US in World Religion Parliament held in 1893, Zen become more popular in sixties. Suzuki Shunryu, Philip Kapleau could be considered pioneers for popularization of Zen in that time. Intellectual interest turned to the Practical during the sixties in US. Social environment of time in sixties also increased the interest toward practice of Zen. Today, Zen is the one of the best known schools of Buddhism in US.

Key Words: Zen Buddhism, USA, Zazen, Koan Suzuki Shunryu

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi.

Giriş

Budizm, M.Ö. 566-486 yıllarında Hindistan'da yaşadığı düşünülen Siddharta Gautama Sakyamuni'nin öğretilerine dayanan bir dindir.¹ Budizm kelimesi daha çok Batı'da yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu dinin takipçileri ise, kendi dinlerini, Budizm yerine Budda-dharma (Buda'nın şeriatı) diye adlandırmaktadırlar.²

Buda öldüğünde arkasında yazılmış bir kitap bırakmadığından, onun öğretisi başlangıçta sözlü olarak yayılmıştır. Onun mesajını Shangha adı verilen teşkilat yaymıştır. Buda'nın cenazesinde onun mesajının unutulmaması için konsil toplanması temayülü oluşmuş ve Buda'nın ölümünden bir ay sonra bir konsil toplanmıştır. Daha sonra bu konsilin devamı niteliğinde başka bir konsil daha gerçekleştirilmiştir.³ Sonraki yüzyıllarda ise, Kral Aşoka (m.ö. 232) gibi liderlerin himayesinde gelişip yayılmaya başlayan Budizm'de, diğer dinlerde olduğu gibi, farklı mezhepler ve anlayışlar ortaya çıkmıştır.⁴ Geleneksel Budizm'i temsil eden Hinayana (Küçük Taşıt) Budizm'ine karşı, Mahayana (Büyük Taşıt) Budizm'i ortaya çıkmıştır. Mahayana Budizmi, Buda, ideal insan (arhat/bodhisattva) ve Nirvana gibi konularda yeni yaklaşımlar ortaya koymuştur. Mahayana Budizm'i birbirine benzemeyen birçok farklı okulu içinde barındırmaktadır. Yogachara, Huayen, Tendai, Temiz Ülke ve Zen Budizm'i gibi farklı anlayışları olan okullar buna örnek olarak gösterilebilir.⁵

¹ Helen J. Baroni, *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, The Rosen Publishing Group Inc, New York 2002, s. vi.

² Ali İhsan Yitik, "Budizm" *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ed. Şinasi Gündüz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3.Baskı, Ankara 2010, s.307; Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 1.

³ Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1993, ss.156-157.

⁴ Baroni, *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, 13.

⁵ Baroni, *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, 211.

Budizm, somut olarak ABD'de 1840'lı yıllarda Çinli göçmenlerin ABD'ye gitmesi ile görünür olmaya başlamıştır. Zen Budizmi'nin ABD'deki ilk varlığı ise, 1893 yılında Şikago şehrinde toplanan Dünya Dinleri Parlemtosu'na dayandırılmaktadır.⁶

Bu çalışmamızda ilk olarak, Zen Budizm'i ele alınmıştır. Daha sonra, 1960'lı yıllardan başlayarak günümüze kadar Zen'in ABD'deki yayılma süreci incelenmiştir.

Budist okullar içinde ön plana çıkan ve Japonya'dan Batı'ya yayılan ve hakkında çok sayıda akademik çalışma yapılan Zen Budizm hakkında ülkemizde yeterince çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma ile, söz konusu boşluk bir nebze de olsa doldurulmak istenmiştir.

A. Zen Budizmi'nin Tanımı

Zen, Japonca bir kelimedir ve meditasyon anlamına gelir. Bu kelime, Japonca'daki Zenna kelimesinin kısaltması, Sanskritçe'deki dhayana teriminin karşılığıdır. Zen, Kore dilinde Son, Vietnam dilinde Thien, Çince'de Ch'an şeklinde ifade edilir. Zen, Batı'ya Japonya'dan yayıldığı için, Japoncadaki ifadesi ile bilinmektedir.⁷

D.T.Suzuki'ye göre, dhayana kelimesinin meditasyon olarak tercüme edilmesi, bir bakıma Zen'in anlamını daraltmaktadır. Çünkü meditasyonda bir düşünce üzerine yoğunlaşma söz konusudur. Bu Zen açısından yapay bir şeydir ve Zen bunu onaylamaz. Zen'in tüm gücü ile amaçladığı şey, özgürlüğü elde etmek, tüm yapay engellerden kurtulmaktır. Meditasyonda yapay bir yük söz konusudur ve bu, zihnin doğal

⁶ Charles S.Prebish, Kenneth K. Tanaka (ed.), *The Faces of Buddhism in America*, University of California Press Ltd,1998, ss.3-4.

⁷ John Jorgensen "Chan School", *Encyclopedia of Buddhism*, Robert E. Buswell, Jr. Editor in Chief, Mac Millan Reference USA, C.I, 2004.; Masao Abe, "Buddhism"Ed.Sharma Arvind, *Our Religions*, Harper Collins Publishers 1993, s.71; Jean- Luc Toula-Breysse, *Zen*, Çev. Işık Ergüden, Dost Yayınevi,1.baskı, 2014, s.23; Alan Robert Lopez, *Buddhist Revivalist Movements, Comparing Zen Buddhism and the Thai Forest Movement*, Palgrave Macmillan, 2016, s.60.

olarak gerçekleştirdiği bir eylem değildir⁸. Zen Budizmi hakkında ülkemizde yazan ilk yazarlardan biri olan İlhan Güngören'e göre, meditasyon kelimesi derin derin düşünmek, düşünmeye dalmak gibi anlamları da içerdiği için yanıltıcı olabilir. Ona göre Zen'de vurgulanan şey, bir konu üzerinde derin derin düşünüp tefekkür etmek değil, zihni, düşüncenin de ötesine taşımaktır.⁹ Alan Watts'ın kelimenin tercümesi konusundaki yaklaşımı makul gözükmektedir. Ona göre, dhayana kelimesini tercüme etmeden aslını korumak ve öylece aktarmak, Nirvana ve Tao örneklerinde olduğu gibi dile kazandırmak, en iyi alternatiftir.¹⁰

Meditasyon, Budizm içinde en temel uygulamalardan biridir. Budist dünyada, meditasyonun farklı okullarca nefes alıp verme teknikleri, oturma pozisyonları ve hayal gücüne dayanan teknik ve uygulamalar bulunmaktadır. Zen'de uygulanan meditasyon uygulamasına ise 'oturma meditasyonu' manasına gelen zazen denir. Zazen lotus pozisyonu denen bir oturuş tarzı ile gerçekleştirilir.¹¹ Yani zazen bir çeşit oturma meditasyonu demektir ve Zen okulunun karakteristik bir özelliğidir. Zazen de doğru uygulama için belli kurallar vardır. Mesela zazenin, bol elbiseler ve kalın bir şilte üzerine oturularak uygulandığı ve bu oturuş sırasında düşünce akışının kontrol edilmeye çalışılmadığı ifade edilmektedir. Yani düşüncelerin gelip geçmesine izin verilir. Yapay bir çaba ile kontrol edilmeye çalışılmaz.¹² Zazen, Zen meditasyonunun en çok bilinen şeklidir. Tam bir farkındalıkla uygulanır. Bir çok kaynakta nasıl oturulacağına dair detaylı açıklamalar olmasına rağmen

⁸ D.T.Suzuki, *Büyük Kurtuluş, Zen Budizm'ine Giriş*, Çev.Sedat Umran, Ruh ve Madde Yayınları, 1980 ss.35-36.

⁹ İlhan Güngören, *Zen Budizm, Bir Yaşama Sanatı*, Yol Yayınları, 6.Baskı, 2013, s.24.

¹⁰ Alan Watts, *Zen Yolu: Zen Budizm'in İlkeleri*, çev. Sena Uğur, Şule Yayınları, İstanbul 1998, s.80.

¹¹ Baroni, *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, s.219.

¹² Baroni, *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, s.385.

zazen uygulaması kişiye nasıl kolay geliyorsa o şekilde yapılabilir. Nitekim geleneksel olarak şilte de oturularak icra edilen zazen, ABD'de sandalye üzerinde oturularak da yapılmıştır.¹³

Meditasyon okulu olan Zen'de¹⁴ meditasyonun önemi ve önceliği, ilk üstad kabul edilen Bodhidharma'nın manastırın yakınlarındaki bir mağarada duvara bakarak yıllarca meditasyon yapmasında görülmektedir. Duvara bakarak yapılan meditasyon uygulaması, Zen'in Soto mezhebinde günümüze kadar uygulanagelmıştır.¹⁵

Zen Budizmi'nde görülen uygulamalarda biri de koandır. Koan, kelime olarak 'kamu dokümanı' (Public Document) manasına gelmektedir. Koan, özellikle Zen'in Rinzai mezhebinde yaygın olarak uygulanmaktadır. Koan meditasyonda aydınlanmayı elde etmek ve ikici (dualistic) düşünceyi aşmak için kullanılmaktadır.¹⁶Koan bir 'Zen Problemi' sistemidir. Koan sisteminde, eski üstadların sorularını geçmek amaçlanmaktadır. Basitçe bir soru-cevap uygulamasıdır. Bununla birlikte öğrencinin, koanın manasını sezgi yoluyla ve genelde sözcüklerle ifade edilemeyen bir tarzda tecrübe edip cevaplandırması beklenir.¹⁷

Koan uygulamasını gerçekleştiren birinde ne tür haller yaşanır ve bu tecrübe nasıl bir şeydir? Heinrich Dumoulin, bu tecrübeyi şu şekilde anlatır:“Koanlar mantık kurallarının alaya alınmasıdır. Genellikle Zen takipçisi sorulan sorulara mantıksal cevap vererek çözmeye çalışır fakat bunun imkansız olduğu anlaşılır. Zira üstadın talebesini şiddetle geri çevirmesi ve sert darbesi söz konusudur. Soruyu çözmek için gösterilen şiddetli çabayı, 'sanki kişi amansız bir düşmana karşı savaşıyormuş' ya da 'kişinin her tarafı amansız ateş tarafından sarılmış' gibidir.” Dumoulin'e göre insanın akıl duvarına karşı yapılan böyle bir

¹³ Rick Fields, *How Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*, 3rd edition, Shambala Publications, 1992, s. 181.

¹⁴ Lopez, *Comparing Zen Buddhism and the Thai Forest Movement*, s.60.

¹⁵ Lopez, *Comparing Zen Buddhism and the Thai Forest Movement*, s.63.

¹⁶ Baroni, *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, ss.191-192.

¹⁷ Watts, *Zen Yolu*, s.138.

saldırı kaçınılmaz olarak bütün mantıklı değerlendirmelere karşı bir şüphenin ortaya çıkmasına sebep olur. Bu şüphe, ortaya çok yoğun kurtuluş arzusu ve isteği meydana getirir. Bu gerilim, günler haftalar hatta yıllarca sürebilir ama mutlaka bir reaksiyon olmalıdır. Ancak, akla doğal olmayan bir şekilde yapılan baskı bir kumar gibidir. Kişinin ruhsal yapısını tedavi edilemez ve daimi olarak yok edebilir.¹⁸

Breysse, şu soruları da koana örnek olarak göstermektedir: “Anne babanızın doğumundan önce yüzünüz nasıldı? Bir kız köprüden geçiyor, ablası kimdir? Her şey tek bir şeye indirgenebilir, ya o neye indirgenebilir? Bir manda bir pencereden geçer. Kafası, gövdesi ve dört ayağı içeri girmiştir. Kuyruğu neden geçmez?”¹⁹

Zen’in tarihine bakıldığında, Zen üstatlarının Zen’i farklı tanımlamalarla ifade ettiği görülmektedir. Mesela, Zen’in önemli üstatlarından Hui Neng, (638-713)²⁰ kendisine atfedilen *Platform Sutra*’da²¹ Zen’i, ‘Buda-doğası’ veya ‘kişinin kendi doğasını içsel olarak görme kabiliyeti’ olarak tanımlamıştır. Zen okulu doktrinin temeli, her canlının Buda olma potansiyelini taşıdığı ve bu potansiyelin meditasyon veya bağımlılığın yok edilmesi yolu ile gerçekleştirilebileceği düşüncesine dayanır. Zen mevcut meditasyon uygulamalarının tatmin edicilikten uzak oluşu sebebiyle yoğun meditasyon ve koan uygulaması

¹⁸ Heinrich Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, Pantheon Books by Random House Inc., 1963, ss.130-131.

¹⁹ Breysse, *Zen*, s.42.

²⁰ Zen’in altıncı üstadı Hui-Neng, Zen tarihinde ikinci ve gerçek kurucu olarak Bodhidharma’nın yanında önemli bir kişi olarak konumlandırılır. Sakyamuni ve Bodhidharma da olduğu gibi, onun otoritesini arttırmak için kendisine mucizevi güçler atfedilmiştir. T’ang ve Sung dönemlerinde birçok biyografik eser olmasına rağmen, ona ait bilgilerimiz net değildir. (Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, s.88.)

²¹ Sutra, genellikle Sakyamuni Buda’nın vaazlarını içeren dini metinleri ifade eder. Platform Sutra olarak adlandırılan Zen metni, Zen’i Çin’de yayan altıncı üstat Hui neng’e atfedilir. Bu, Buda’ya atfedilmeyen tek sutradır. (Baroni, *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, ss.327-328.)

ile kişinin içinde var olan Budalığı (Buddhahood) aracısız olarak görebileceğini öne sürmüştür.²²

Nirvana Sutra'da, "kişi Buda-doğasının tohumunu taşır" şeklinde açıkça ifade edilen anlayışa göre ²³ bütün insanlar, aydınlanmayı elde etme ve Buda olma potansiyeline sahiptir. Budist uygulamalarla, kişinin özünde var olan tohum ekilip biçilirse sonuç olarak aydınlanma elde edilebilir. Bu anlayış, daha sonra Zen okulu'nun dayandığı en temel öğreti haline gelmiştir. Zen anlayışına göre Buda doğası, içinde potansiyel bulunan bir tohumdan ziyade var olan bir gerçekliktir. Kişinin kendi doğasını görmesi, Buda olmak demek değil, kişinin zaten bir Buda olduğunun farkına varmasıdır.²⁴

Zen'i anlamada teorik bilgilerden ziyade uygulamanın önemli olduğu ifade edilmektedir. Bu gerçeği, Thomas Hoover, 'Zen Tecrübesi' adlı eserinde "Zen ancak kişisel tecrübeden ortaya çıkar ve öğretiler sadece uygulamanın yolunu açmaya yarayan vasıtalarlardır. Tecrübe edilen Zen tasvir edilse bile, aynı tecrübeyi başkasına aktarmak mümkün değildir" şeklinde dile getirmiştir.²⁵Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi, Zen'i uygulama olmaksızın sadece yazınsal olarak anlamak mümkün değildir. Onun ne olduğunu anlamak için uygulamak, pratiğe dökmek gerekir.²⁶Zen'in ABD'deki ilk tanıtıcılarından D.T. Suzuki'nin yaklaşımı da aynıdır: "Kişisel tecrübe Zen'de her şeydir. Tecrübe ile desteklenmeyen hiçbir bir düşünce kavranabilir değildir. Bir şey hakkında gerçek ve açık ilgiye sahip olmak onu tecrübe etmeye bağlıdır. Zen bu deneyime büyük önem vermektedir ve tüm kavramsal söz yapısını bu

²² John Jorgensen, Chan School,(ed.)Buswell, *Encyclopedia of Buddhism*, C. I, s.130.

²³ Kosho Yamamoto (Translated by), *The Mahayana MahaParinirvana Sutra*, Nirvana Publications, London 1999-2000, s.91.

²⁴Baroni, *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, s.37.

²⁵Thomas Hoover,*The Zen Experience*, Penguin Group, New York 1980, s.1.

²⁶Watts, *Zen Yolu*, s.14.

tecrübeye dayandırmaktadır. Zen güçlü bir şekilde içsel ruhi tecrübe konusunda ısrarcıdır.”²⁷

Zen’in amaçlarından biri de insanın iç derinliğini ortaya çıkarmaktır. İnsan, iç derinliğine ulaştıkça, kendini sınırlayan şartlanmışlık ve bağımlılıklardan kurtulur. Böylece özgürlüğünü elde eder. Bu yüzden Zen, ahlaki ve dini kurallara ait meselelere kişiyi sınırladığı ve koşullandırdığı gerekçesiyle mesafeli yaklaşmaktadır.²⁸

Zen’in tecrübe ile bilinebilen, sözlerle ifade edilemeyen bir ekol olarak tasvir edildiğinden bahsetmiştik. Bu yaklaşım onun hakkında oluşan literatürün sınırlı ve dar bir çerçevede kaldığı izlenimi verebilir. Aksine, Budizm’in bu kolu, Batı’da diğer Budist ekollerle karşılaştırıldığında, kendisi hakkında en çok yazılan bir ekoldür.²⁹

Zen’in diğer Budist okullarından farkı nedir? Bu soruyu cevaplandıran Alan Watts ile D.T.Suzuki’nin³⁰ bakışları birbirine yakındır. Alan Watts’a göre meditasyon, Zen Budizmi’nde merkezi bir öneme sahiptir. Aynı şekilde, meditasyon diğer Budist okullarında da önemlidir. Peki, aralarındaki fark nedir? Watts’a göre diğer Budist okullarında uyanma ve aydınlanma herkesin kolayca elde edebileceği bir şey değil-

²⁷Suzuki, *Zen Budizm’ine Giriş*, ss.28-29.

²⁸Güngören, *Zen Budizmi*, s.27.

²⁹Budizm’in ABD’deki gelişimini ele alan ‘American Encounter with Buddhism 1844-1912’ adlı kitabın yazarı Thomas Tweed’in araştırmasına göre 1960’lı yıllarda yazılan 1997 eserden 197’sinin başlığında Zen kelimesi geçmektedir.(Bkz. David Allen Cook *Zen and The West: Deluded in Realization*, Yüksek Lisans Tezi, California State University, California, 2005, ss.7-8.)

³⁰Alan Watts (1916-1973) Uzakdoğu ve kültürü konusunda bilimsel çalışmaları olan ve Batı’da Zen’in tanınmasını sağlayan kişilerden biridir. D.T.Suzuki (1870-1966), Zen’in Batı’da tanınmasında öncü kişidir. Sanskrit, Pali ve Çin kaynaklarına hâkimdir. ABD’de uzun yıllar yaşaması sebebiyle Batı kültür ve dilini de iyi bilen Suzuki, ABD’nin saygın üniversitelerinde ve kurumlarında verdiği konferanslarla Batı’da Zen’i tanınmasını sağlamıştır. Zen hakkında yazdığı eserlerin sayısı yirmi beşi geçmektedir. Çalışmamızda bu şahısların eserlerine sıklıkla atıf yapılmıştır.

dir ve büyük çabalar sonucu ulaşılabilir. Zen'de ise uyanış ve aydınlanma her an gerçekleşebilecek bir şeydir. Bu açıdan bakıldığında, teori ve yazınsal malzemelerle meşguliyet ortadan kalktığı için, Zen uygulaması oldukça basit ve doğal bir hal alır.³¹ Suzuki de Zen'in bu sadeliği ve aracısızlığını, diğer Budist okullarından Zen'i ayıran bir özellik olarak zikreder.³²

Budizm'de çeşitli meditasyon türleri ön plana çıkmaktadır. Bu meditasyon türleri şu şekilde özetlenebilir: 1-Sadece oturma meditasyonu 2-Sadece yürüyüş meditasyonu 3-Yarı oturma yarı yürüme meditasyonu 4-Şekle bağlı olmayan meditasyon. Dördüncü meditasyon aktif meditasyon'dur. Bu meditasyonların en yüksek derecelisidir ve günlük yaşama ait aktiviteler sırasında yapılan meditasyonu temsil eder.³³Zen'de şekle bağlı olmayan meditasyon ön plandadır. Şekilsel meditasyon Zen'de gerekli bir uygulama değildir.³⁴Mesela el emeği ile yapılan bir iş, Zen'de önemli bir meditasyon şeklidir. Bu özellik de, Zen'i diğer Budist okullarından farklı kılan bir özelliktir.³⁵Mahayana mezhebinde manastır yaşamına ait net kurallar olmaması sebebiyle Çin'de Zen keşişleri dahil bütün keşişler, katı kuralları olan Hinayana mezhebi kurallarını takip etmişlerdir. Pai-chang(749-814), bu uygulamayı değiştiren kişi olmuştur. Huai-Hai olarak da adlandırılan bu Zen üstadı, mevcut Mahayana ve Hinayana kurallarını birleştirip Zen keşişlerinin uyması gereken kuralları yeniden düzenlemiştir³⁶ ve böylece Zen'i diğer Budist mezheplerine bağımlı olmaktan kurtarmıştır. Bu yaklaşımıyla o aynı zamanda Zen'e diğer Budist okullarından farklı bir

³¹ Watts, *Zen Yolu*, ss.107-108.

³² Suzuki, *Zen Budizm'ine Giriş*, s.32.

³³ Bernard Faure, *Unmasking Buddhism*, John Wiley & Sons, 2009, s.77.

³⁴ Watts, *Zen Yolu*, s.107.

³⁵ Faure, *Unmasking Buddhism*, s.77.

³⁶ Pai-chang'ın düzenlediği kurallar hakkında detaylı değerlendirme için bkz. Theodore Griffith Foulk, *The "Ch'an School" And Its Place In The Buddhist Monastic Tradition*, Doktora Tezi, The University of Michigan, 1987, s.298 ve devamı.

nitelik kazandırmıştır. Yeni kurallardan en önemlisi, el işçiliğine dayanan ve Pai-chang'ın "çalışmaya yemek yok" şeklinde özetlediği çalışma kuralıdır. Pai-chang'tan sonra keşişlerin manastır yaşamında meditasyon ibadet ve el işçiliği birbirinin yerine tutacak şekilde uygulanmaya başlanmıştır.³⁷ Böylece Zen manastırlarındaki bu çalışmaya dayalı eğitim, Zen için bir temel bir yapı taşı haline almıştır.³⁸ Normalde Budist manastır kurallarına uyan topluluklarda dünyevi işlerle meşgul olmak veya el işçiliğine değer verip kutsamak yaygın bir uygulama değildir. Zen ise bunun istisnasıdır. Zen manastırlarında keşişler erken kalkıp tarım işleri ile uğraşmaları söz konusudur.³⁹ Diğer taraftan, Zen manastırlarındaki el işçiliğine dayanan çalışmanın, Zen'i diğer Budist okullarından farklı kılan bir özellik olup olmadığını, tezinde detaylı bir şekilde ele alan Theodore Griffith Foulk, manastırlarda uygulanan el işçiliğinin, Zen takipçilerince, bilinçli olarak Zen okulunun, diğer okullardan ayırt edici bir özelliğe sahip olduğunu göstermek için ortaya konduğunu ifade etmektedir. Foulk'a göre bunun sebebi Konfüçyüsçülerden gelen eleştirilerdir. Konfüçyüsçüler tarafından Budistlerin ülkede verimsizlikle suçlanmasına karşı el işçiliğine dayanan bu uygulamayı Zen takipçileri ön plana çıkarmışlardır. Diğer Zen yazarlarından farklı bir bakış açısına sahip olan Foulk, Zen manastırlarındaki el işçiliğine dayalı çalışmalarını Zen'in ayırt edici özelliği olduğu konusuna mesafeli yaklaşmaktadır. Foulk, sadece dokuzuncu yüzyılın erken döneminde böyle bir uygulamanın var olduğunu savunmaktadır.⁴⁰

Oturma meditasyonu, günümüzde kaynaklardaki yoğun vurguya sahip olmasına ve merkezi bir yer işgal etmesine rağmen, Japonya'da sadece bir kaç manastırda uygulanmaktadır.⁴¹ Diğer mezheplerin ma-

³⁷ Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, s.103.

³⁸ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, s.11.

³⁹ Charles Eliot, *Japanese Buddhism*, Kegan Paul Limited, 2005, s.406.

⁴⁰ Foulk, *The "Ch'an School" And Its Place In The Buddhist Monastic Tradition*, s.313 ve devamı.

⁴¹ Meditasyon uygulaması ABD'deki Zen merkezlerinde Japonya'dan farklı olarak çok yoğun olarak uygulanmaktadır. San Francisco Zen merkezi buna

nastırlarında olduğu gibi Zen manastırlarında da görevli rahipler, zamanlarının büyük çoğunluğunu cenaze işleri ile uğraşarak geçirmektedirler. Bernard Faure, Japonya'daki bu durumu ifade ettikten sonra, zazenin Batı'daki konumuna dikkat çekmiştir. Ona göre, Zen'in ABD ve Avrupa'da yayılması ile beraber onun dini ve ritüel boyutu görmezden gelinip geri planda tutulurken, zazen gibi özellikleri ön plana çıkarılmıştır. Adeta zazen, Hint yoga uygulaması muamelesi görmüştür.⁴²Zen'i diğer Budist okullardan ayıran önemli bir özellik de onun sutralara olan yaklaşımıdır. Zen sutralara değer vermez. Zen okulu, kişinin sahip olduğu Buda doğasını aracısız bir şekilde dini metinlere başvurmadan elde edebileceğini öğretir.⁴³Özellikle yeni takipçiler için sutraları okumanın zihni kirlettiği ve böldüğü gerekçesiyle sutralardan uzak durulur. Dini metinlere önem vermemekten maksat, meditasyonun önünü açmaktır. Sutralar sadece meditasyon uygulamasında kuvvetli temel edinildikten sonra izne tabi olarak okunabilmektedir.⁴⁴Zen'in özünü ifade ettiği söylenen ve Bodhidharma'ya atfedilen şu dörtlükte de Zen'in sutralara yaklaşımını görmek mümkündür:

*Kutsal kitapların dışında özel bir yol,
Kelime ve harflerle bağlantısı olmayan,
İnsanın iç varlığına doğrudan bir yaklaşım,
Kendi gerçek doğasına bakıp Budalığı elde etmek.* ⁴⁵

Zen'in başlangıcı, miladi 520'li yıllarda Çin'e sayahat ettiği düşünülen Hint asıllı Bodhidharma'ya atfedilmektedir. O, Çin'e yaptığı seyahatte, imparator Wu'ya öğretisini aktarmış fakat bu öğretiyi imparatorun hoşuna gitmemiştir. Bunun üzerine bir manastıra çekilip öğretisini

örnek olarak gösterilebilir.Meditasyonun merkezi konumunu görmek için bkz. www.sfzc.org

⁴² Faure, *Unmasking Buddhism*, s.78.

⁴³ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, s.11.

⁴⁴ Jose Ignacio Cabezon, "Scripture", (ed.)Buswell, *Encyclopedia of Buddhism*, C.II., s.758.

⁴⁵ Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, First Series, Rider & Company, 1949, s.176; Dumoulin, *Zen Buddhism*, s.67; Nyogen Senzaki ve Ruth S.Mccandless, *Buddhism and Zen*, Philosephical Library, New York 1953, s. 4.

aktarabileceği bir keşiş bulana kadar duvara bakarak meditasyon uygulaması yapmıştır.⁴⁶Ancak Zen'in Hint kökenli olduğunu gösteren açık bir delil olmadığı ifade edilmektedir. Bodhidharma'nın tarihi olarak yaşamadığını öne sürmek abartılı gözükse de onun tarihteki yerini tanımlamak zor gözükmektedir. Zira Bodhidharman'ın adına Sanskrit ve Tibet kaynaklarında rastlanmadığı ifade edilmektedir. Budist mezhepleri hakkında yazdığı eseriyle konuya dikkat çeken Baruah da Bodhidharma'nın Hintli olabileceğine mesafeli yaklaşmaktadır. Baruah, hiçbir mezhep ile bağının olmaması, ayrıca kendisine atfedilen dörtlükte de görüldüğü gibi kutsal kitapların dışında, tamamen içsel bir ilhama dayalı doktrine sahip olması gibi yaklaşımları nedeniyle, Bodhidharma hakkında 'oldukça Hint dışı' ifadesini kullanmaktadır.⁴⁷ Watts da Zen'in Çin'deki uzun geçmişinden hareketle Zen'i, Hint kökenli bir Budizm yerine, bir 'Çin Budizm'i olarak değerlendirmektedir.⁴⁸

Zen, öğretisinin nesilden nesile aktarılan ve bir birbirine bağlı aracı bir silsile ile günümüze kadar ulaştığını iddia etmektedir. Üstad-tan talebeye aktarılan öğreti ancak uygun ortam oluşursa gerçekleşebilmektedir ve üstad, öğrencisine sadece gidilecek yolu işaret edebilmektedir. Asıl işin öğrencinin kapasite ve hazır bulunuşluluğuyla ilgili olduğu ifade edilmektedir.⁴⁹

D.T.Suzuki'nin Zen'i tasviri de konumuz açısından önemlidir. Suzuki'nin şu ifadeleri, aynı zamanda Zen'in Batı'da tanınmasında nasıl bir yaklaşım sergilendiğini de göstermektedir: "Zen, herhangi bir felsefi ve ahlaki doktrine son derece uyum gösterebilme esnekliğine sahiptir. Öyle ki anarşizm veya faşizm, komünizm veya demokrasi, idealizm veya herhangi bir siyasi ve ekonomik dogmatizm ile ilişki kurabilir."⁵⁰Yine D.T. Suzuki, Zen'i ne bir felsefe ne de bir din olarak görür.

⁴⁶ Watts, *Zen Yolu*, s.115.

⁴⁷ Bibhuti Baruah, *Buddhist Sects and Sectarianism*, Sarup & Sons Publications, First Publication, New Delhi 2001, s.385.

⁴⁸ Watts, *Zen Yolu*, s.86.

⁴⁹ Senzaki, *Mccandless, Budizm and Zen*, s. 6.

⁵⁰ Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, Princeton Univeristy Press, 1959, s.63.

O'na göre Zen, bütün dinlerin ve felsefenin ruhudur. Bundan dolayı Zen, herkes tarafından uygulanabilir. Kişinin Budist veya Hıristiyan olması şart değildir.⁵¹

B. 1960'lardan Günümüze Zen'in ABD'de Yaygınlık Kazanması

Budizm, ABD'de 1893'te toplanan Dünya Dinleri Parlamentosu'nda temsil edilmiştir.⁵² Japon temsilciler de, bu parlamentoya katılmış ve kendi kültürünü tanıtmaya çalışmıştır. Zen'den burada Japon estetik kültürünün bir parçası olarak bahsedilmiştir.⁵³

Zen Budizmi, ABD'de en bilinen Budist mezhebidir.⁵⁴Hatta bir çok Batılı, Japon Budizm'i denince Zen Budizm'ini anlamaktadır.⁵⁵Acaba Zen'in ABD'de yaygınlık kazanması hangi sebeplerle olmuştur ve Zen'in popülerlik kazanmasında ne tür bir arka plan vardır? David L. McMahan, Zen'in Batı'ya uygun hale nasıl getirildiğini ve sunumunun nasıl yapıldığını çok çarpıcı şekilde bizlere aktarır. McMahan öncelikle Zen ve Batı arasındaki farklılıktan bahseder: "Çok farklı bir kültürün ürünü olması, sıkı disiplin kuralları, esnekliğe yer vermemesi ve manastırlarda kişinin aydınlanmasını tetiklemek için gerektiğinde keşişlerin sopa ile darbe yemeyi göze alabilmesi gibi özellikleriyle Zen'in, ABD gibi, bireysel özgürlüğü, demokrasiyi önceleyen, otorite ve hiyerarşiye şüphe ile yaklaşan bir ülkede yayılması pek olağan gözükmemektedir." Yine ona göre, bundan daha olağan olmayan ve mümkün gözükmeyen şey, Zen'in ABD'de öncelikle şairler, sanatçılar, artistler

⁵¹ Faure, *Unmasking Buddhism*, s.79.

⁵² Walters, Christine. L., *American Buddhism As Identity And Practice: Scholarly Classifications Of Buddhists In The United States*, Yüksek Lisans Tezi, University of Hawaii, 2009, s.16.

⁵³ Jane E. Falk, *The Beat Avant-garde, The 50's, And Popularization of Zen Buddhism in United States of America*, Doktora Tezi, Ohio State University, 2002, s. 39.

⁵⁴ Peter W. Williams, *America's Religions, From Their Origins To The Twenty-First Century*, University of Illinois Press, 3rd Edition, 2008, s.474.

⁵⁵ Esben Andreasen, *Popular Buddhism in Japan, Shin Buddhist Religion & Culture*, Japan Library, 1998, s. ix.

ve Yahudi ve Hıristiyan inancından sıkılmış olanlara cazip gelmesi ve onları etkilemesidir. Böyle bir etkilemenin nasıl bir çaba ile gerçekleştiğine değinen McMahan süreci şu şekilde özetlemiştir: “Şüphesiz Zen’in Batı’da özellikle de ABD’de yayılması Zen’in Batı kültürüne adapte edilmesi gayretleri ve çabalarının bir ürünüdür. Bu adaptasyon gayretleri sadece Asyalı değil, Zen’in Batılı yorumcuları tarafından da gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Zen’i bağlamından koparma, çok fazla ‘Asyalı’ görünen kısımları ya da ‘geleneksel’ olduğu düşünülen yönlerinin geri planda tutulması, bu adaptasyon gayretlerinin önemli bölümünü oluşturmuştur.” Mc Mahan’a göre, Zen’i modernlik ve Batı ile uyumlu gösterme çabaları Batı kültürünü ve değerlerini iyi bilen Japon Zen üstadları sayesinde olmuştur. Yani Zen’in Batı’ya adaptasyonu, bir Batı icadı değildir. Meici dönemi ve İkinci dünya savaşı sonrası dönemde, Japonya’daki birçok Zen takipçisi Zen’in yeniden canlandırılmasını savunmuştur. Soyen Shaku gibi Zen üstadları, bu canlandırmanın Batı’da, özellikle de ABD’de gerçekleşebileceğine inanmıştır. Zen’in ABD’deki ilk misyoneri kabul edilen Soyen Shaku, Zen hakkında İngilizce basılan ilk eseriyle Zen’in ABD’de nasıl yorumlanması gerektiğine zemin hazırlamıştır.⁵⁶ David Allen Cook, yazdığı yüksek lisan tezinde altmışlı yıllardaki ABD toplumunun yapısı ve dini ihtiyacın da Zen’in yayılmasında önemli etken olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, altmışlı yıllarda, endüstrileşmiş Batı insanı, sorunlarına çabuk çözümler arayan sabırsız bir topluma dönüşmüştür. Bu dönemin insanlarına hitab eden Yahudi-Hıristiyan (Judeo-Christian) dinleri insanları manevi olarak tatmin edememiştir. Buna karşılık, inançtan çok tecrübeye vurgu yapan ve somut sonuçlar öneren Zen, Batılılar için bir alternatif olmuştur. Cook, bu dönemdeki birçok eserin, Zen’in yayılmasında etkili olduğundan da bahseder ve bir araştırma ile konuyu delillendirir: “Bir çok Batılı bu dönemde Zen’i, onu cazip olarak anlatan kitap, dergi ve filmlerle tanımıştır. Zen, modern toplumun sorunlu zihni için mistik bir tedavi sunmuştur. Thomas Tweed’in araştırmasına göre, bu dönemde basılan 1997 eserin 197’sinin başlığında Zen kelimesi geçmektedir.” David Alan Cook’a göre, kaynaklarda geçen, Buda’nın kendisine Tanrı ve ahiret hakkında soru soranlara cevap vermekten kaçınması, onun yerine öğrencilerinin ruhi şüphelerini iyileştirmeye yardımcı olmaya çalışması ve spekülasyonlarla vakit kaybedilmemesi gerektiğine

⁵⁶ David L. McMahan, *Repackaging Zen for the West, Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*, ed. Charles S. Prebish, Martin Baumann, University of California Press Ltd., 2002, ss.218-220.

dair yaklaşımı, bir inanç, dogma ve dini kurallara bağlanmak istemeyen Batılılara cazip gelmiştir. Yine ona göre, Budizm'de, bir tanrı anlayışının olmayışını Batılılar yanlış anlamışlar ve istedikleri gibi yaşamayı tercih edip buna Zen ismini vermişlerdir. Bu aynı zamanda Batılı şahsi ve bağımsız hareket tarzına uysa da, Zen'i önemli ölçüde zedelemiştir.⁵⁷ Yani tamamen ateizmi seçip dinden uzaklaşmanın da bir çözüm olmadığını düşünen ABD insanı, bir dönem Zen'i kendi istediği gibi kullanmak istemiştir.

Helen Tworok'un verdiği bilgilere göre, 1960'lı yıllarda ABD'de, Zen daha çok kadınlar tarafından uygulanmıştır. Ona göre, Zen Japonya'da samuray geleneği ile ilişkilendirilip erkeklere ait bir ideal olarak öne çıkarken, 1960'ların Amerikasında zazen uygulamasıyla çoğunlukla kadınlara cazip gelmiştir. Bu dönemde, Amerika'da entellektüel olarak hem kadın hem erkekler Zen hakkında kitaplar okusa da erkeklerin bir şilte üzerine oturup meditasyon yaptığına pek rastlanmaz. Kadınlarda ise durum farklıdır. Zen ile hat sanatı, seramik, çay seromonileri, çiçek düzenleme sanatı arasındaki varolan bağ, bir çok kadını cezbetmiştir.⁵⁸

Gary McClain ve Eve Adamson, dönemin ruhunun Zen'in kadınlar arasında yayılmasındaki rolüne değinmiştir: ABD'de Zen'in önemli bir ivme kazandığı bu dönem, aynı zamanda feminizmin de yaygınlaşmaya başladığı döneme denk gelir. Dolayısıyla bu dönem, kadınların Zen'e ilgi duyması için mükemmel bir zamandır. Günümüzde de ABD'de bir çok Zen merkezinin başında kadınların varlığı dikkat çekmektedir.⁵⁹

Bu dönemin genç neslinin manevi yapısı da Zen'in ABD'de popülerleşmesinde önemli bir etkidir. Politeist, çöşkün, duygusal ve vizyoner özellikler taşıyan bu neslin⁶⁰ Zen'e olan ilgisi on yıllar süren ahlaki

⁵⁷ Cook, *Zen and The West*, ss.7-8.

⁵⁸ Helen Tworok, *Zen in America, Five Teachers and Search for American Buddhism*, Kodansha International Inc., 1994, s.13.

⁵⁹ Gary McClain, Eve Adamson, *The Complete Idiot's Guide, Zen Living*, by Alpha Books, 2001, s.38.

⁶⁰ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, s.248.

bozulmadan kaynaklanmaktaydı. Tworokov'a göre, uyuşturucu kullanımının etkisi ve Doğu dinlerinin yardımıyla, mevcut düzene karşı olanlar, kişisel dönüşümün peşinden koşmuşlardır. Zen çalışmaları manevi arayış ile toplumsal ahlakiliğe olan ihtiyacı birleştirmiş ve Zen öğreticileri, Amerikan düzeninde ahlaki rolün temsilcileri olmuşlardır. Ancak Amerikan ahlaki değerleri ile Zen öğreticilerin geleneksel otoritesi her zaman uyumlu olmamıştır. Zen öğreticilerinin yanlış ahlaki davranışları onların manevi otoritelerinin sorgulanması, ancak Amerikalı Zen üstadlarının yetişmesi ve onların öğrencilerinin olgunlaşması ile gerçekleşmiştir.⁶¹

Altmışlı yıllarda çeşitli Zen üstadları ön plana çıkmış ve Zen'in yayılmasında ve tanıtılmasında öncü olmuşlardır.

Shunryu Suzuki'(ö.1971)

Zen Budizm'inin altmışlı yıllarda ABD'deki en önemli temsilcilerinden birisi şüphesiz Shunryu Suzuki'(ö.1971)'dir. İngilizceye hakim olan ve her türlü entellektüelliği reddeden Suzuki, zazen uygulamasını öğretisinin merkezine yerleştirmiştir. Soto mezhebinin kurucusu Dogen'in çizgisinden gelen Suzuki'nin "Yeni başlayan birinin yepyeni zihnine sahip olmalıyız." sözü, Zen zihnine sahip kişiyi tarif etmesi açısından çok önemlidir.⁶² Ona göre işe yeni başlayan birinin zihnine sahip olan kişide her şeye hazır bir zihni durum vardır. Bu zihin herşeye karşı açıktır. Bu zihin, olguları oldukları gibi görebilecek bir Zen zihnini ifade etmektedir.⁶³ Batı'da manevi uygulamalar genellikle büyük başarılar ve kolay anlaşılabilen doğa üstü güçlerle ilişkilendirilmiştir. Suzuki, bu yaklaşıma karşıdır: "Başlangıç zihnine sahip birinde (Beginner's mind) hiç bir düşünce yoktur" demiştir.⁶⁴ Suzuki'nin "Uygulamanın olduğu yerde aydınlanma vardır" sözü onun zazen uygulamasına verdiği değeri ortaya koymaktadır. ABD'deki önceki dönem Zen üstadlarından Sen-

⁶¹ Tworokov, *Zen in America*, s.15.

⁶² Breysse, *Zen*, s.103.

⁶³ Shunryu Suzuki, *Zen Zihni başlangıç Zihnidir*, Çev. Cem Şen, Dharma Yayınları, İstanbul 1992, s.24.

⁶⁴ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, s.230.

zaki ve Sokei-an, zazen uygulamasında fiziki duruşa çok önem vermişlerdir. Öğrencileri sandalyede oturarak zazen uygulamışlarken Suzuki ise oturuşu ve buna bağlı olarak ayak pozisyonunu, ellerin nasıl bağlanacağını, vücudun dik durmasını, meditasyon sırasında nefesin sayılmasını en ince detayına kadar uygulamalı olarak göstermiş ve bu konuda çok hassas davranmıştır.⁶⁵

Suzuki, 1959 yılında Tokyo'dan San Francisco'ya gelmiş ve daha önce orada kurulmuş olan Sokoji adında Soto mezhebine ait manastır mensuplarınca karşılanmıştır. Suzuki, Sokoji manastırında sevinçle karşılandığı ve az sayıda üyesi olan manastırın Suzuki'nin gelişiyle Amerikalı üye sayısının, ciddi bir şekilde artış gösterdiği ifade edilmektedir.⁶⁶Suzuki, göreve başladığında kendisine meditasyon için gelen Amerikalılara her sabah 05:40'ta zazen oturuşu yaptığını ve bu saatte gelebileceklerini söylemiştir. Tworokow'a göre, Zen eğitimi için bu kadar erken saatte gelen samimi Amerikalılar, Suzuki'nin kabiliyetinden istifade etmişlerdir. Bu kişilerin yeniliğe açık halleri, Zen'e karşı saf duygular beslemeleri ve istekli durumları bahsedilen 'başlangıç zihni'ne sahip olduklarını göstermektedir.⁶⁷

Hakuun Yasutani (ö.1973)

Aslen ilk okul öğretmeni olan Hakuun Yasutani, 1925 yılından itibaren Zen eğitimi almaya başlamış, 1938 yılında koan çalışmasını bitirmiş ve 1943 yılında da üstadından inka'sını (aydınlandığını gösteren resmi belge) almıştır.⁶⁸ Hakuun Yasutani, Shunryu Suzuki'den üç yıl sonra (1962) Amerika'ya ulaşmıştır. Yasutani özellikle manastır yaşamı

⁶⁵ Zazen uygulamasına ait kişinin uygulaması gereken fiziki kurallar için bkz. Suzuki, *Zen Zihni başlangıç Zihnidir*, s.28 ve devamı.

⁶⁶ Lauren M. Schiller, *Buddhism in Contemporary America*, Southern Connecticut State University, Yüksek Lisans Tezi, 1994, s.17.

⁶⁷ Tworokow, *Zen in America*, s.83.

⁶⁸ İnka, Zen talebeleri açısından önemlidir. Dünyanın bir yerinden başka bir yere seyahat eden Zen talebesine hangi manastırdan geldiği değil, inkasını hangi hocadan aldığı sorulur. (Lopez, *Buddhist Revivalist Movements*, s.28.)

dışında olan insanlara (lay people) ulaşmaya çalışmıştır.⁶⁹ Yasutani, Japonya'daki Zen yapılanmasından rahatsız olmuş ve kendini küçük kırsal alandaki bir manastıra adanmış, orada kendi evlerinde yaşayan ve çalışan ancak manastıra da gelen öğrencilerle (lay students) ilgilenmiştir. Burada Sanbo Kyodan (Üç Hazine Cemiyeti) adlı kuruluşu kurmuştur. Bu organizasyon, manastır dışı yaşamı olan öğrencilere hasredilmiştir.⁷⁰ Bu yüzden Robert Aitken ve Philip Kapleau gibi Amerikan Budizm'ine ait önemli figürlerin ona ulaştığı ve sekiz yıl onun eğitiminden geçtiği ifade edilmektedir.⁷¹ Yasutani, Zen'in iki önemli mezhebi arasındaki tartışmalara katılmamıştır. O'nun "Rinzai ve Soto'nun kendine göre zayıf ve kuvvetli tarafları var ancak kuvvetli kısımlar zayıf kısımlara dönüşebilir", dediği ve mezhepsel tartışmalardan uzak kaldığı söylenmektedir.⁷²

Philip Kapleau (ö. 2004)

Philip Kapleau, Japonya'da Yasutani'den Zen eğitimi almıştır. Bir Japon arkadaşının "Zen bir felsefe değil, yaşam için sağlıklı bir yol, eğer gerçekten Budizm hakkında sadece konuşmak değil, onu Japonya'da öğrenmek istiyorsan, bütün yaşamını dönüştürebilirsin," şeklindeki konuşması üzerine, Kapleau'nun kırk dört yaşında Japonya'ya geri döndüğü ifade edilmektedir. Yasutani'nin, Kapleau'ya "Zen'i Batıya taşımak senin kaderindir, her türlü acı ve zorluğa rağmen pes etme" dediği anlatılmaktadır. Kapleau, Yasutani'nin yanında kalıp Zen eğitimine devam etmiş ve sonunda Yasutani onu Zen keşişi ilan etmiştir. Kapleau, dil bilmeyen ve Japonya'ya Zen'i araştırmak için gelen bir çok Batılıya Yasutani'nin tercümanlığını yapmıştır.⁷³

⁶⁹ Charles Prebish, *Luminous Passage; The Practice and Study of Buddhism in America*, University of California Press, 1999, s.17.

⁷⁰ Tworkov, *Zen in America*, ss.12-13.

⁷¹ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, ss. 232-233.

⁷² Prebish, *The Practice and Study of Buddhism in America*, s.17.

⁷³ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, s.240.

Kapleau, Yasutani'den eğitim alırken üstadının izniyle çeşitli notlar almıştır. 'The three Pillars of Zen'(Zen'in Üç Esası) adlı kitabı aldığı bu notlardan oluşmuştur.⁷⁴Kapleau, bu kitabında, zazenin, Zen'in kalbi olduğunu açıkça belirtmiş ve bir Zen öğretmeni olmadan zazen uygulamasına nasıl başlanacağını detaylı olarak anlatmıştır. Bu eser ilk defa 1965 yılında Japonya'da basılmıştır. ABD'li bir iş adamı bu kitaptan etkilenmiş ve beş bin adetini satın alarak ABD'deki çeşitli kütüphanelere ücretsiz olarak dağıtmıştır. Yasutani'nin Amerika'da tanınması, bu kitap sayesinde olmuştur. Zen eğitimini detaylı olarak anlatan ilk Batılı eser, Kapleau'nun Zen'in Üç Esası adlı bu eseridir. Bu kitabın giriş kısmında, yeni öğrenciler için Yasutani'nin konferanslarından alıntılar vardır. 1965 yılında ise Kapleau onüç yıl kaldığı Japonya'dan dönmeye karar vermiştir. ABD'ye döndükten sonra Zen hakkında yazdığı eserini tanıtmak için çeşitli seyahatler gerçekleştirmiştir. Kitabını okuyup etkilenen ve binlerce adet satın alıp kütüphanere dağıtan iş adamının eşi, onu yirmi kadın ve iki erkekten oluşan bir gruba Zen'i anlatması ve uygulaması için davet etmiştir. Kapleau, zazen oturuşunu bu gruba öğretmiş ve daha önce sandalyede oturan bu grup bir problem yaşamadan uygun bir şekilde zazen oturuşunu gerçekleştirmişlerdir. Kapleau, pazar sabahları zazen uygulamasına katılmayan kadınların kiliseye gittiğini farketmiştir.⁷⁵Bu tavır, aynı zamanda o dönemde Zen'e ilgi duyan kesimin yaklaşımını da ortaya koymaktadır. Öyle görünüyor ki bu kimseler, Zen'i uygulamada başka bir dine mensup olmanın bir problem teşkil etmeyeceğini düşünmüşlerdir.

Kapleau, Zen'i tam olarak ABD'ye uyarlamak istemiştir. O, Zen'i bir Amerikan dini uygulaması olarak lanse etmeye çalışmıştır. Kapleau, zazen sırasında Amerikan tarzı giyim ve İngilizce olarak ilahi söyleme gibi uygulamalarla bunu gerçekleştirmeye çalışmıştır.⁷⁶

Steven M Tipton, 1960'lı yılların, Amerikan Zen'inin entellektüel bir oluşumdan uygulamaya geçildiği yıllar olduğunu söylemektedir. Gerçekten de 1960'lı yıllar ABD'nin çeşitli eyaletlerinde Zen merkezlerinin açılmaya başladığı ve buna bağlı olarak yeni Zen gruplarının şekillenmeye başladığı bir dönem olmuştur. Tipton, hangi eyalette ne gibi gelişmeler olduğunu detaylı olarak bize aktarır: Boston'da Cambridge

⁷⁴ Prebish, *The Practice and Study of Buddhism in America*, s.18.

⁷⁵ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, s.241.

⁷⁶ Prebish, *The Practice and Study of Buddhism in America*, s.18

Budist Society faaliyetlerine devam etmiş ve burasını Yasutani, Shaku ve Suzuki gibi dönemin önemli Zen üstadları ziyaret etmişlerdir. New York'taki 'First Zen Institute of America', yeni adresine taşınmış ve Mary Farkas'ın liderliğinde faaliyetlerini sürdürmüştür. Philadelphia eyaletinde Dr. Albert Stunkard, Yasutani ve Soen ile bağı olan yeni bir Zen grubu kurmuştur. Washington'da, 'Zen Studies Society' ile bağlantılı yeni bir Zen grubu kurulmuştur. Rochester bölgesinde Kapleau'nun 'Zen Meditasyon Merkezi' büyümeye ve yeni üyeler kazanmaya devam etmiştir. Chicago'da Gyomay Kubose adlı Zen takipçisi, bir zazen grubu kurmuştur. San Francisco'da Suzuki'nin artan sayıdaki öğrenci grubuna ilaveten Hsuan Hua adında Çinli üstadın etrafında da yeni bir grup oluşmaya başlamıştır. Hawaii'de 'Diamond Sangha', Robert Aitken rehberliğinde büyümeye devam etmiştir. Los Angeles'ta 1967 yılında Maezumi-sensei'nin grubu yeni bir adrese taşınmış ve bu grup, bugün 'Los Angeles Zen Merkezi' adı altında faaliyet göstermektedir. Bu dönemde Joshu Sasaki adında bir Zen üstadı Los Angeles'a gelmiştir. San Francisco körfez bölgesinin önemli Zen merkezlerinden birisi olan 'Pasific Zen Center' 1961'de faaliyete başlamış ve gelecek bir kaç yılda mütevazı bir büyüme gerçekleştirse de altmışlı yılların sonlarında yüzlerle ifade edilen üye sayısına ulaşmıştır.⁷⁷

Bu dönemde ABD'ye gelen Zen üstadlarının ortak bir noktasının olduğunu fark eden Fields'e göre bu dönemdeki Zen üstadlarının hepsi, ABD'ye geçici bir süreliğine değil, kalıcı olarak gelmişlerdir. Joshu Sasaki'yi örnek olarak gösteren Fields, Sasaki'nin geleneksel bir seromoni ile Japonya'dan ayrıldığını ve 1962'de Los Angeles'a vardığını belirtir ve onun şu kararlı sözlerini nakleder: Sasaki, "Kemiklerimi Amerika'da gömmeye geldim" demiştir.⁷⁸

Fields 1960' yıllarda Zen'e olan ilginin artmasıyla Zen'in Rinzai ve Soto mezhepleri arasındaki rekabete de değinmiştir: O dönem insanına cazip gelen Zen, üstadlarının etrafından kenetlenmiş tek vücut bir karaktere sahip değildir. Zen üstadları arasında çeşitli skandallar, anlaşmazlıklar ve düşmanlıklar yaşanmıştır. Mesela Japonya'dan yeni gelen bir keşiş, öğrencileri ile gayri meşru bir ilişki yaşamış, bir diğeri Zen'i öğretme ve ders verme konusunda şartları yerine getirmediği halde bu

⁷⁷ Steven M. Tipton, *Getting Saved From The Sixties*, University of California Press, 1984, s.96.

⁷⁸ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, s.245.

işe girişmiş, bir başkasının da koan hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadığı ortaya çıkmıştır. Ayrıca, Budizm'de merkezi bir otoritenin olmayışı, öğretinin aktarılmasında kimin ehil olup olmadığı konusunda karışıklığa yol açmıştır. Diğer taraftan bir kişinin, 'aydınlanmış üstad' diye baktığı Zen keşişi, başka birisi tarafından kabul edilemez bir kişi olarak görülebilmiştir. Bütün bunlar Amerikalı öğrencilerin bu inancı bütün boyutları ile kavramalarına mani olmuştur. Joshu Sasaki'nin, bir konferans sırasında sorulan bir soruya verdiği cevap, mezhepsel rekabeti göstermesi açısından önemlidir. Rinzai mezhebine mensup Joshu Sasaki, Kaliforniya Üniversitesinde verdiği konferans sırasında kendisine Zen çalışabilecekleri bir yer sorulunca, herhangi bir yer bilmediğini söylemiş halbuki Soto mezhebine bağlı Suzuki'nin kurduğu San Francisco Zen Merkezi'nin⁷⁹ bölgede birden fazla şubesi vardır ancak Sasaki bunlardan hiç bahsetmemiştir.⁸⁰

Suzuki, Zen uygulamasını insanların günlük yaşamlarında gerçekleştirmek istemiş ve bu ortamı onlara sağlamaya çalışmıştır.⁸¹ Ona göre gerçek Mahayana uygulaması sokaklarda insanların normal günlük yaşamlarında uygulanması gerekir. Ancak beş yıl gibi süre içinde öğrencileri arasında, bir manastıra çekilmeden Zen uygulamasını gerçekleştiren sadece Richard Baker olmuştur. Bu yüzden daha önceki uygulamadan vazgeçip insanlardan uzak, şehir dışında bir yer arayışına girmiştir. Bu sırada, Tassajara Kaplıcaları denilen ve San Francisco'ya 160 mil mesafede bulunan, ormanın içindeki bu yer uygun görülmüştür. Tassajara, İspanyolca 'kurutma yeri' manasına gelir. İspanyollar çok eskiden etlerini burada kuruttuklarından, bölgeyi bu şekilde isimlendirmişlerdir.⁸² Tassajara ABD'de, ilk Zen manastırı olmuştur. Çin veya Japon manastırları gibi şehirlerden çok uzak dağlık bir yerdedir. Ayrıca, kabinler ve mutfağın da olduğu çeşitli mekanlara sahiptir. Tassajara'yı 1963 yılında satın alan Bob ve Ann Becks, buranın bir Zen manastırı için uygun olacağını düşünmüşlerdir. Bu yerin, yazları kaplıcalar için dışarıdan gelen insanlara da açılmasını istemişlerdir. Zen manastırı

⁷⁹ Bu merkez günümüzde de aktif olarak Zen Budizmi'nin uygulandığı en önemli Zen merkezlerinden biridir. Bu merkez hakkında detaylı bilgi için bkz. www.sfzc.org

⁸⁰ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, s.247.

⁸¹ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, s.258

⁸² Tworokov, *Zen in America*, s.218.

açısından da bu uygundu. Böylece Zen, Amerikan yaşamında daha gerçekçi bir şekilde gelişebilecekti. Ancak Beck ailesinin yaptığı indirime rağmen çok ciddi miktarda paraya ihtiyaç duyulmuştur. Dez avantaj olarak, Zen grubu üyeleri gençlerden oluşuyordu ve büyük maddi imkanlara sahip değillerdi. İlk manastır olması sebebiyle insanların yaklaşımı duygusaldı. Bu sırada çevreden çeşitli destek mesajları gelmeye başlamıştı. Hawaii'den Robert Aitken, "Bir Amerikan ormanında gelişmeye başlayan Tassajara Zen Manastırı, yabancı olan Budizm'in yerli Budizm'e dönüşmesine işaret etmektedir," demiştir. Yine California Üniversitesi Felsefe Profesörü Paul Lee, bu satın alma çabası için "Amerikan Dini tarihinde önemli bir olay" demiştir. Destek sadece sözlü olmamış binden fazla insan yardımında bulunmuş ve bazı sanatçılarda bu manastır yararına organizasyonlar gerçekleştirmişlerdir. Bu çabalar sonunda 1966 yılında Tassajara Zen Manastırı açılmıştır. Fields'e göre yoğun Zen eğitiminin verildiği bu manastır, aslında alışılmış manada bir manastır değildir. Dünyadan elin eteğin çekildiği bir inziva yeri de değildir. Bu yönüyle Japon ve Çin manastırlarına benzemektedir. Ancak önemli bir fark söz konusudur. Bu manastırda erkeklerle beraber kadınlar da vardır. Evliler bir kabinde kalırken, bekarlar öğrenci yurtlarını andıran bir tarzda, onlara özel yerlerde kalmışlardır. Fields'e göre bu tür bir uygulama Asya Budizm'inden köklü bir uzaklaşmadır.⁸³1967 yılında bu manastıra dışarıdan talep ciddi olarak artmıştır. Üç aylık sesshin⁸⁴ uygulamasına ikiyüz kişi baş vurmuştur. Manastırın aylık ödemeleri için Tassajara kaplıcaları yılın belli dönemleri bir hotel gibi kullanılmış ve buradan önemli gelirler elde edilmiştir. Bu Zen merkezinin dahil olduğu ilk ticari iştir. Zaten daha önce iş amaçlı, aktif olarak kullanılan kaplıcalara Zen yönetimi müdahale etmemiş, bu yer popülerliğini devam ettirmiştir. Zen manastırının giriştiği ikinci ticaret, ekmek üretimi olmuştur. Gelen misafirler için üretilen ekmek çok beğenilmiş ve daha sonra Tassajara Ekmek Kitabı basılmış ve bu alanda dünyada en çok satan kitaplardan biri olmuştur.⁸⁵Tassajara Yemek

⁸³ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, s.261.

⁸⁴ Sesshin, yoğun meditasyon uygulamasını ifade eder. Geleneksel olarak Zen manastırlarında yedi gün yedi gece süren bu uygulama, yılda iki defa uygulanır. Günün tamamına yakını meditasyonla geçirilir. (Baroni, *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, s.37.)

⁸⁵ Tworikov, *Zen in America*, s.223.

Yapma Kitabı da basılmış ve bu kitaplar sayesinde Tassajara ve onun arkasındaki ruh, ABD'de tanınmıştır.⁸⁶ Bu kitabı takiben Tassajara Ekmek Fırını açılmıştır. Ancak, Suzuki bu işlerin arkasında durmamıştır.⁸⁷

Tassajara her öğrenci için istenilen sonucu vermemiş, uygulanan sesshin'ler sonrasında, The Windbell adlı Zen dergisine göre, birçok öğrenci Tassajara'dan ayrılmış sebep olarak da sadece tatmin edici şekilde yemek yemenin nasıl olacağı dışında bir şey öğrenmediklerini ifade etmişlerdir.⁸⁸

Bu dönemde Zen takipçileri, Tassajara'dan sonra organik sebzele-
rin satıldığı Green Gulch adında 115 dönümlük yeni bir çiftlik satın almışlardır.⁸⁹ Çalışanları Zen merkezine bağlı öğrencilerden oluşan bu çiftlikteki manavda işler yolunda gitmiş ve gelen talep üzerine alkol ve sigara hariç diğer ürünlerde satılmaya başlanmıştır. Kısa bir süre içinde girilen bu işler ve elde edilen başarılar Fields'e göre yükselen Amerikan Budizm'i için bir vitrin özelliği görmüştür.⁹⁰

Zen'in bu şekilde ticaretle içiçe oluşunu Bernard Glassman da desteklemiş ve uygulamıştır. 1979 yılında New York Zen Merkezi'nin başına geçen Bernard Glassman, 1970 yılında Soto üstadı ünvanını almıştır. O aynı zamanda Zen merkezine bağlı Greystone fırınının başındadır. Yönetim kurulu tarafından bu iki görevi yürüttüğü için eleştirilmektedir. O ise tek bir iş yönettiğini iddia etmektedir. Greystone fırını, Tassajara fırının başarısından sonra orasının örnek alınmasıyla kurulmuştur.⁹¹ Bernard Glassman girdiği ticari işlere çevresindekileri ikna etmekte zorlanmıştır. Farklı yerlerdeki Zen merkezlerinden gelen öğ-

⁸⁶ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, s.263.

⁸⁷ Tworokov, *Zen in America*, s.223

⁸⁸ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, s.264

⁸⁹ Tworokov, *Zen in America*, s.228.

⁹⁰ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, s.268.

⁹¹ Tworokov, *Zen in America*, ss.112-114.

renciler, oralarda yoğun çalışmanın olduğu bir ortamda bulunmamışlardır. Öğrenciler, Glassman'ın 'Amerikan tarzı Zen denemesine' direnmişlerdir. Bernard Glassman, "Neyin işe yaradığı keşfetmelisin. Dogen zamanında seshin uygulaması bile yoktu. Sonra şartlar değişti ve seshin uygulanmaya başladı. Eskiden Çin'de öğrenci ve öğretmenler beraber tarla ve bahçelerde çalışırlarmış" diyerek yeni uygulamaları savunmuştur.⁹² Glassman mezhep kaygısı gütmeyen farklı kesimden kişileri Zen merkezine çağırması ve bu yapıyla Zen merkezini dinler arası hizmet salonuna dönüştürmüştür. Bu uygulamalar onun destekçileri tarafından yaratıcı ve özgürce bulunurken, onu eleştirenler tarafından rahatsız edici bulunmuştur. Glassman'ın iş ve ticarete yönelmesi ve bunu Zen'in bir parçası olarak addetmesi yetmemiş, Zen'in en temel uygulamalarından olan zazen ve koan çalışmasının yerine yoğun-çalışma uygulamasını yerleştirmiştir. Glassman, "Beraber oturma kişileri yakın kılan bir metod. Fakat çalışma-uygulaması öğrencilerin kim olduklarını tanıyamamı, onların potansiyellerini görmemi sağlıyor. Zazen uygulaması ise bir öğretmen olarak bana yeteri kadar insanlar arası iletişim sağlamıyor." diyerek bu konudaki yaklaşımını ortaya koymuştur.⁹³ Glassman'ın zazen ve koanı ortadan kaldırması çok radikal bir adım olmuştur. Dışarıdan bakan bir kişi onları bir fırında çalışan insanlar olarak görmektedir. Oysa Glassman bu çalışmaya Zen'in bir uygulaması olarak bakmaktadır. Bu şekilde yoğun bir çalışma Glassman için öğrencilerini tanıma adına önemli bir fırsat doğursa da zazen ve koanın olmadığı bir ortamda Zen ruhunu muhafaza etmek oldukça zor gözükmektedir. Zaten bu tarz bir Zen uygulamasına daha önce bahsettiğimiz gibi bir direniş olması bu düşüncemizi destekler mahiyettedir. Glassman'ın bu yaklaşımında, D.T. Suzuki'nin etkilerini de görmek bize göre mümkündür. Zira hatırlanacağı üzere Suzuki, Zen'in tarifini yaptığımız kısımda belirttiğimiz üzere, Zen'i herhangi bir doktrine veya inanca ba-

⁹² Normalde Budist manastır kurallarına uyan topluluklarda dünyevi işlerle meşgul olmak veya el işçiliğine değer verip kutsamak yaygın bir uygulama değildir. Zen ise bunun istisnasıdır. Zen manastırlarında keşişler erken kalkıp tarım işleri ile uğraşmaları söz konusudur. (Charles Eliot, *Japanese Buddhism*, Kegan Paul Limited, 2005, s.406.) Bernard Glassman bu anlayışa atıf yapmış gözüküyor.

⁹³ Tworikov, *Zen in America*, s.116-118.

ğimli kılmamaktadır. Ona göre Zen herkes tarafından uygulanabilmektedir. Bu yaklaşımıyla Zen'i oldukça esnek bir yapıya bürümüştür. Glassman'ın da bundan etkilendiği düşünülebilir.

Altmışlı yılların sonlarına doğru Zen'in ABD'de yayılması ve tanınmasını sağlayan önemli kişiler ölmüş onların yetiştirdiği talebeler ön plana çıkmaya başlamışlardır. 1966 yılında D.T. Suzuki, Kamakura'da (Japonya) 96 yaşında ölmüştür. 1967 yılında Zen metinlerinin tercümesini gerçekleştiren Ruth Fuller Sasaki ölmüştür.⁹⁴1971 yılında Suzuki Shunryu ölmüştür. Suzuki Shunryu, ABD'de oniki yıl kalmıştır. ABD'deki ilk budist topluluğunun oluşması için çalışmış ve bu oluşumun önünü açmıştır. Yasutani'de iki yıl sonra 1973'te ölmüştür. O'nun misyonunu ABD'de, Taizan Maezumi devam ettirmiştir. Sonuç olarak altmışlı yıllar Zen'in gelişimi açısından önemli olaylara sahne olmuştur. Zen bu dönemde ABD'de kök salmaya başlamıştır. 1906 yılında ABD'ye gelen Zen'in öncüsü Sokei-an, bu gerçeği "Zen'i ABD'ye getirip tanıtmak, Lotus çiçeğinin kökünü bir taşa tutup onun kök salmasını beklemek gibi bir şey," diyerek ifade etmiştir. Altmışlı yılların sonuna gelindiğinde Suzuki ve Yasutani'nin çabaları sayesinde hiç kuşkusuz Lotus çiçeği kök salmıştır.⁹⁵

Glassman ve Richard Baker gibi ön plana çıkan Zen üstadları örneğinde görüldüğü gibi altmışlı ve yetmişli yıllarda Zen'in yayılmasında önemli rol oynayan Asya doğumlu Zen öncüleri, yerlerini Amerikalı üstaplara bırakmışlardır. Schiller'e göre bu, aynı zamanda Amerikalılara kendi geleneklerini oluşturma ve geliştirme manasına geliyordu. Ona göre, Amerikan Budizmi'nin bu genişlemesi sancılı olmuştur. 1980'li yıllarda Zen'in Amerikalı ve Asyalı öğretmenleri, elde ettikleri güçleri, özellikle cinsellik ve para konularında kötüye kullanmışlardır.⁹⁶Uzun süreden beri örnek bir Zen merkezi olarak bakılan San Francisco Zen merkezinde, elde edilen maddi gücü kötüye kullanma sorunu 1983 yılında herkes tarafından bilinecek kadar açık hale gelmiştir. Suzuki Sunryu'nun varisi Richard Baker yönetimindeki Zen merkezi, etkisini arttırmış ve bir çok açıdan çok büyümüştür. Zen merkezine bağlı olarak açılan ve Zen öğrencilerinin çalıştığı, doğal ürünlerin satıldığı manav, ekmek fırını ve vejeteryanlara yönelik restoran gibi ticari işler büyük

⁹⁴ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, s.265.

⁹⁵ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, s.272.

⁹⁶ Schiller, *Buddhism in Contemporary America*, s.53.

ilgi görmüş ve maddi olarak başarılı olmuşlardır. Ancak Zen merkezinin üstadı Richard Baker'ın merkeze gelen evli bir öğrenci ile ilişki yaşadığı ortaya çıkmış ve bu, alevi ateşleyen ilk kıvılcım olmuştur. Daha sonra Zen merkezinde yönetim kurulu ile çeşitli toplantılar yapılmış ve bu toplantılarda bazı öğrenciler de gizli ilişkilerden bahsetmişlerdir. Richard Baker'a ait olduğu anlaşılan üç ev, lüks bir araba, çeşitli pahalı koleksiyonların olması ve ayrıca maddi konularda da çeşitli yolsuzlukların olduğunun ortaya çıkması onu zor durumda bırakmıştır. Richard Baker'a yöneltilen diğer eleştirilerden biri de onun Zen merkezini kendi arkadaşları ile kullanması ve kendi Zen uygulama ve öğretme işini ihmal etmesidir. Kısaca, kendisi lüks bir yaşama sahip iken, altında çalışan Zen öğrencileri çok düşük ücretlere Zen merkezine ait işlerde çalıştırılmıştır. Bütün bu olanlardan sonra Baker, San Francisco Zen Merkezi'nden ayrılmak zorunda kalmış, oradan Colorado eyaletine gidip faaliyetlerine orada devam etmiştir. Fields'e göre, problem, Amerikan Zen'ine ait kadın ve erkekli bir merkez anlayışından kaynaklanmaktaydı. Ayrıca, Japonya'da Zen keşişleri genellikle evlidirler ve bir manastırda üç-dört yıllık bir eğitimden sonra vazifeye getirilirlerken, ABD'de ise eğitim sonsuza dek sürüyor gibi gözükmektedir. On-onbeş yıl sonra öğrenci Zen merkezini artık evi gibi görmeye başlamaktadır. Ayrıca bu Zen öğrencilerinin çevrelerinde vazifeye başlayabilecekleri çok az sayıda manastır vardır. Buyüzden çok azı bu merkezlerde görevlere başlama imkanı bulabilmektedirler. Verdikleri uzun yıllar ve sonunda elde etmek istedikleri aydınlanmanın yıldırım hızıyla gelip bütün sorunları çözemeyeceğini gören Zen keşişlerinden bazıları, zazen oturmasını öğrendiklerini ama buna bedel dünyevi meslek ve kariyerleri ihmal ettiklerinin farkına varmışlardır.⁹⁷

San Fransisco Zen merkezinde yaşanan bu kötü uygulamalar sonucunda Zen merkezini daha açık ve demokratik yapmanın yolları araştırılmıştır. Bu çerçevede yönetim kurulu üyeleri atama yerine seçimle göreve getirilmeye başlanmıştır.⁹⁸ Gelenekten en büyük uzaklaşma da Baker'ın yerine Reb Anderson'un dört yıllığına göreve getirilmesi ile olmuştur. Bu Japonya'da görülmüş bir şey değildir. Tamamen kendi inisiyatifleri ile buldukları bu çözüm işe yaramış gözükmektedir. Zira bu

⁹⁷ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, ss.362-363.

⁹⁸ Varant Nerces Arslanian, *Leaving Home, Staying Home: A Case Study of An American Zen Monastery*, McGill University, Yüksek Lisans Tezi, 2005, ss.32-33.

merkez günümüze kadar varlığını sürdürmüş ve halen ABD'deki en aktif Zen merkezlerinden biridir.

Üstadların yanlış uygulamaları sadece San Fransisco Zen Merkezi ile sınırlı kalmamış bir kaç yıl içinde çok sayıdaki Zen üstadı kendini Richard Baker'ın konumunda bulmuştur. Mesela, Üstad Maezumi, bir öğrencisi ile ilişki yaşadığını itiraf etmek zorunda kalmış ve alkol bağımlılığını azaltmak için tedavi merkezine gitmiştir. 1985 yılında Jack Kornfield, 'Yoga Journal' adlı dergide Budist, Hindu ve Cayinistlerden oluşan ellidört din adamıyla yaptığı röportajda ilginç sonuçlara ulaşmıştır. Görüştüğü bu kişilerden otuz dördü, öğrencileri ile cinsel ilişki yaşadığını itiraf etmiştir. Kornfield, öğrencilerle de görüşmüştür. Konuştuğu öğrencilerin yarısı, yaşadıkları ilişkinin Zen uygulamalarını ve duygularını etkilediğini söylemişlerdir. Zen öğretici ve üstadların sebep olduğu problemler bununla sınırlı kalmamıştır. En şok edici gelişme ise 1988 yılında yaşanmıştır. Osel Tedzin adındaki bir Zen üstadının AIDS taşıdığı anlaşılmıştır. Üstelik bu Zen öğreticisi, ilişki yaşadığı kişilere AIDS taşıdığını bildirmemiştir. Bağlı bulunduğu yönetim kurulu bu kişilere çağrıda bulunup risk altında bulunanların bir test tabi tutulmaları gerektiğini ilan etmek zorunda kalmıştır. Bütün bu gayri meşru cinsel ilişki haberlerine tepki olarak bazı önlemler alınmıştır. Manastırlar tarafından ahlaki kurallar belirlenmiş ve cinsel istismarların tolere edilmeyeceği ilan edilmiştir. Fields, yaşanan bu ahlaki problemin sebebini Budizm ve Judeo-Hıristiyan ahlak anlayışı arasındaki farktan kaynaklandığını düşünmektedir: "Budizm'e göre Hıristiyanlık'tan farklı olarak, şerrin kaynağı ve sebebi günah değil cehalettir. Her canlı, gerçek doğasını fark etmediği sürece cehalet maruz kalır."⁹⁹Bize göre bu açıklama tatmin edici değildir.Yaşanan skandallar tamamen nefislerine uyan keşişlerin ve Zen üstadlarının zayıf karakterlerinden kaynaklanmıştır. Yoksa onların günah kavramına kayıtsız yaklaşımı veya gerçek doğalarının farkına varamamaları ile ilgili bir sorun değildir.Kornfield'in skandala karışan öğrencilerle yaptığı bire bir görüşmedeki itiraflarda bizim görüşümüzü destekler mahiyettedir.

Seksenli yıllarda Amerikalı Budistlerin karşılaştığı en büyük sorunlardan olan öğreticilerin ahlak dışı uygulama ve davranışları konusunda Dalai Lama, öğrencilerin, öğreticileri uzun yıllar test etmesi ge-

⁹⁹ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, ss.364-369.

rektiğini söylemiş ve “Problemin bir kısmı öğrencilerden kaynaklanmaktadır. Öğretmene çok fazla güven, itaat ve her dediğini kabul etme, onu bozar.” demiştir.¹⁰⁰

Doksanlı yıllarda San Francisco Zen merkezi yaşadığı kötü tecrübe sonrası merkezin başına üyeleri arasından seçtiği birini başa geçirmiştir. Bu da Zen geleneğinin ‘Amerikanlaştırılması’na örnek olarak gösterilebilir. Japonya’daki Zen merkezlerinde uygulanmayan bir diğer uygulama da doksanlı yıllarda kadınların Zen merkezlerinin başına geçmeye başlamış olmasıdır. 1996 yılında, Zenkai Blanche Hartman adında bir kadın Francisco Zen merkezi’nin başına atanmıştır.¹⁰¹ Bu ve benzeri uygulamalarla ABD ve Japonya’daki Zen merkezlerinde ya da manastırlarında ciddi olarak farklar oluşmaya başlamıştır.

Budizm bu dönemde Amerika’da kültürel olarak da etkisini artırmaya başlamıştır. Fields’in belirttiğine göre, California, Hawaii ve Boston’da düzenlenen konferanslarda Budist-Amerikan diyalogu başlatılmıştır. Masao Abe adlı Japon akademisyen bu diyalog toplantılarında öne çıkmıştır.¹⁰² Yine Fields’in bildirdiğine göre bu dönemde Budizm hakkında akademik çalışmalar hızlanmış ve birçok genç akademisyen üniversite eğitimleri ile Budist uygulamaları bir arada sürdürmeyi başarmıştır. Kanaatimize göre bu önceki nesillerde görülen bir uygulama değildir. Los Angeles Zen Merkezi ile bağlantılı olan Kuroda Enstitüsü, Zen ve Japon Budizm hakkında tercümelerin yanı sıra çeşitli konferanslarda düzenlemiştir. 1974 yılında, kurulan Naropa Enstitüsü, ‘Budizm’den esinlenmiş’ ilk üniversite olmuş ve ABD’de denkliği 1986 yılında onaylanmıştır.¹⁰³

¹⁰⁰ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, s.379.

¹⁰¹ Ishhi Fumiko, *Japanese Religions in The United States: History And Current Practices*, California State University, Yüksek Lisans Tezi, 2001, ss.36-37.

¹⁰² Masao Abe’nin Budist-Hıristiyan diyalogu ile ilgili yaklaşımı için bkz. Abe, “Buddhism”, *Our Religions*, Ed. Arvind Sharma, Harper Collins Publishers, 1993, ss.131-132.

¹⁰³ Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, ss.369-371.

1990'lı yılların sonlarında ve 2000'li yılların başlarından itibaren Zen merkezlerinin ABD'deki sayıları ciddi oranda artış göstermiştir. Mesela günümüzde Soto mezhebinin kendi internet sitelerinde verdiği bilgilere göre neredeyse her bir eyalette bir Zen merkezine rastlamak mümkündür.¹⁰⁴ ABD'deki Zen takipçileri toplam nüfus içinde küçük bir azınlığa tekabül etmektedir.¹⁰⁵ Sosyal yapı olarak incelendiğinde Zen mezhebine mensup olanların çoğunlukla başka bir dine mensup iken sonradan çeşitli sebeplerle Zen'i seçmiş kişilerden oluştuğu ve bu kişilerin belli bir etnik guruba ait olmayan bir özellikte olduğu gözlemlenmektedir. Zen'in ABD'de merkezi bir yönetimi olmaması sebebiyle tam olarak ne kadar takipçisi olduğu bilinmemektedir. Amerikan Nüfus Dairesi (US Census Bureau)'nin insanlara dini tercihleri konusunda soru sormayı bırakması da Zen takipçi sayısını bilmememiz de önemli bir etkidir.¹⁰⁶ Sonuç olarak Amerikan Budizm'i kendini değiştiren şartlara göre şekillendirmiştir. Amerikan Budizm'inde, bir keşiş yerine aile reisine, manastır yerine topluma, hayatın her alanına yayılmış ve entegre olmuş bir uygulamaya ve toplumda cinsiyet ayrımı yapmadan kadın erkek herkese açık bir yaklaşım söz konusudur.¹⁰⁷

Öyle anlaşılıyor ki Zen, Amerika'daki karşılaştığı yeni ortamda büyük oranda değişikliğe uğramıştır. Ayrıca Zen'in Amerikalılar tarafından kavranıp anlaşılma çabası da onun 'Amerikanlaşma'sına katkı sağlamıştır. Bu haliyle Amerikalıların uyguladığı Zen, zaten 'Amerikanlaştırılmış' Zen'dir. Uzun ve yavaş süren kültürel etkileşimde, misafir din

¹⁰⁴Soto mezhebinin resmi internet sitesi www.global.sotozen-net.or.jp (07.08.2017)'da yer alan bilgilere göre ABD'deki Soto mezhebine ait manastır sayısı 49'dur.

¹⁰⁵ABD'de 3 ila 4 milyon arasında Budist'in yaşadığı tahmin edilmektedir.(Charles S. Prebish, Religion and Ethics Newsweekly, "The directions of Buddhism in America Today")Bu konuya (www.urbandharma.org) adlı siteden ulaşılabilir.(18.08.17) ABD'deki Budist takipçi sayısı içinde kaç kişinin Zen mezhebi üyesi olduğu belli değildir.

¹⁰⁶Diane Morgan, *The Buddhist Experience in America*, Greenwood Press, 2004, s.178.

¹⁰⁷Fields, *A Narrative History of Buddhism in America*, s.380.

ile, ağırlayan kültür birbirini değiştirmiştir. Dolayısıyla, Budizm Amerika'da Amerikan kültürünü etkilediği gibi, Amerikan kültürü de Budizm'i şekillendirmiştir.¹⁰⁸

Sonuç

Bu çalışmada, ülkemizde pek tanınmayan ancak Batı'da, özellikle de ABD'de yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaygınlaşan Mahayana Budizmi'nin bir kolu olan Zen Budizm'i tanıtılmıştır.

Zen okulunun ana felsefesi, her canlının Buda olma potansiyeli taşıdığı ön kabulüne dayanır. Zen'e göre bu potansiyel, meditasyon ile gerçekleştirilebilir. Zen, mevcut meditasyon uygulamalarının yetersiz oluşu sebebiyle yoğun meditasyon uygulamasına ilaveten koan uygulaması ile kişinin içinde var olan Buda doğasının aracısız olarak görülebileceğini öne sürmüştür. Zen'in, Bodhidharma'ya atfedilen dörtlüğünde Zen'in aracısızlığına atıf yapılmıştır. Zen, kutsal kabul edilen sutraları ikincil derecede görmüş, hatta onları aydınlanmayı engelleyen değersiz kâğıt parçalarına indirgemıştır.

Zazen ve Koan kavramları Japonca ifadeleri ile meşhur olmuştur. Zen uygulamasına ait bu kavramlar, aydınlanmayı elde etme yolunda, Zen'in kelime ve kavramlardan ziyade, uygulamaya verdiği önemi vurgulamaktadır.

Sıkı bir disiplin gerektiren zazen ve koan uygulamalarıyla ön plana çıkan Zen, ABD'de 1960'lı yıllardan itibaren yaygınlaşmaya başlayınca bu uygulamalar özünü yitirmeye başlamış ve ABD'deki takipçilerine uygun hale getirilmeye çalışılmıştır. Bu da kaçınılmaz olarak Zen'in özünden uzaklaşması sonucunu doğurmuştur. Farklı bir kültürde aldığı yeni şekliyle de olsa Zen, ABD'de Budizm'in en çok bilinen bir şeklidir.

Bir düşünce ve akımın din olarak değerlendirilebilmesi için, genellikle içinde tanrı, inanç, ibadet, ahlak, kutsal kitap, vahiy- ilham, peygamber-kurucu ve cemaat gibi unsurları içermesi gerektiği vurgulanır.¹⁰⁹ Zen ise tanrı ve ahiret inancı ile ilgilenmez. Bu açıdan, onu, bir

¹⁰⁸Prebish, Tanaka(ed.), *The Faces of Buddhism in America*, s.77.

¹⁰⁹ Tümer, Küçük, *Dinler Tarihi*, s.7.

din olarak değerlendirmemek gerekir. Zen bir dinden ziyade, bir mediyasyon okulu olarak anlaşılmalıdır. Bu durumun farkında olan Zen'in kendi temsilcileri de başka bir dine mensup olup, Zen'i takip etmenin mümkün olacağını ifade etmişlerdir. Bu anlayış, uygulamaya da yansımıştır. Günümüzde, ABD'de pazar günleri kiliseye gidip aynı zamanda Zen uygulamalarını takip eden birçok insana rastlamak mümkündür. Bu tür bir yaklaşım, beraberinde aidiyet ve kurumsallaşma gibi bazı sorunlar getirirse de bu akımın hızla yayılmasını sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Abe, Masao, *Our Religions*, Ed. Sharma Arvind, Harper Collins Publishers, 1993.
- Baroni, Helen J, *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, The Rosen Publishing Group Inc, New York, 2002.
- Baruah, Bibhuti, *Buddhist Sects and Sectarianism*, Sarup & Sons Publications, New Delhi, First Publication, 2001.
- Breyse, Jean- Luc Toula, *Zen*, Çev. Işık Ergüden, Dost Yayınevi, 1.baskı, 2014.
- Buswell, Robert E, Jr. Editor in Chief, *Encyclopedia of Buddhism*, Mac Millan Reference USA, 2004.
- Eliot, Charles, *Japanese Buddhism*, Kegan Paul Limited, 2005.
- Esben, Andreasen, *Popular Buddhism in Japan*, Shin Buddhist Religion & Culture, Japan Library, 1998.
- Cook, David Allen, *Zen and The West: Deluded in Realization*, Yüksek Lisans Tezi, California State University, California, 2005.
- Dumoulin, Heinrich, *Zen Buddhism, A History of Zen Buddhism*, Pantheon Books by Random house Inc., 1963.
- Falk, Jane E., *The Beat Avant-garde, The 50's, And Popularization of Zen Buddhism in United States of America*, Doktora Tezi, Ohio State University, 2002.
- Fumiko, Ishii, *Japanese Religions in The United States: History And Current Practices*, California State University, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Faure, Bernard, *Unmasking Buddhism*, John Wiley & Sons, 2009.
- Fields, Rick, *How Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*, 3rd edition, Shambala Publications, 1992.
- Foult, Theodore Griffith, *The "Ch'an School" And Its Place In The Buddhist Monastic Tradition*, Doktora Tezi, The University of Michigan, 1987.
- Güngören, İlhan, *Zen Budizm, Bir Yaşama Sanatı*, Yol Yayınları, 6.Baskı, 2013.
- , *D.T. Suzuki'den Seçme yazılar*, Yol Yayınları, İstanbul, 1997.
- Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998,
- Herrigel, Eugene, *Zen Budizmi Yolu*, Çev. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yayınları, 2. Baskı 1995.
- Hoover, Thomas, *The Zen Experience*, Penguin Group, New York, 1980.

- Lopez, Alan Ropert, *Buddhist Revivalist Movements, Comparing Zen Buddhism and the Thai Forest Movement*, Palgrave Macmillan, 2016.
- Mc Clain, Gary, Adamson, Eve, *The Complete Idiot's Guide, Zen Living*, by Alpha Books, 2001.
- Mc Mahan, L., David, *Repackaging Zen for the West, Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*, edited by Charles S. Prebish, Martin Baumann, University of California Press Ltd., 2002.
- Morgan, Diane, *The Buddhist Experience in America*, Greenwood Press, 2004.
- Nyogen, Senzaki ve R.S. McCandless, *Budizm and Zen*, Philosophical Library New York, 1953.
- Prebish, S. Charles, *Luminous Passage The Practice and Study of Buddhism in America*, University of California Press, 1999.
- Prebish, S. Charles, Kenneth K. Tanaka (editors.), *The Faces of Buddhism in America*, University of California Press Ltd, 1998.
- Schiller, Lauren M., *Buddhism in Contemporary America*, Southern Connecticut State University, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Suzuki, D.T., *Büyük Kurtuluş, Zen Budizm'ine Giriş*, Ruh ve Madde Yayınları Çev. Sedat Umran, 1980.
- , *Essays in Zen Buddhism*, First Series, Rider & Company, 1949.
- , *Zen and Japanese Culture*, Princeton University Press, 1959.
- Suzuki, Shunryu, *Zen Zihni başlangıç Zihnidir*, Çev. Cem Şen, Dharma Yayınları, İstanbul 1992.
- Tipton, Steven M., *Getting Saved From The Sixties*, University of California Press, 1984.
- Tümer, Günay, Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara, 1993.
- Twoerkov, Helen, *Zen in America, Five Teachers and Search for American Buddhism* Kodansha International Inc. 1994.
- Varant, Nerces Arslanian, *Leaving Home, Staying Home: A Case Study of An American Zen Monastery*, McGill University, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Walters, Christine. L., *American Buddhism As Identity And Practice: Scholarly Classifications Of Buddhists In The United States*, Yüksek Lisans Tezi, University of Hawaii, 2009.
- Watts, Alan, *Zen Yolu: Zen Budizm'in İlkeleri*, çev. Sena Uğur, Şule Yayınları, İstanbul, 1998.
- Williams, Peter W., *America's Religions, From Their Origins To The Twenty-First Century*, University of Illinois Press, 3rd Edition, 2008.
- Yamada, Ko'un, *On Zen Practice*, Ed. Taizan Maezumi & Bernie Glassman, Wisdom Publications, London, 2002.
- Yamamoto Kosho, *The Mahayana MahaParinirvana Sutra*, Nirvana Publications, London, 1999-2000.
- Yitik, Ali İhsan, "Budizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ed. Şinasi Gündüz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2010.

İnternet Kaynakları

<http://www.sfzc.org/> (07.08.2017)

http://global.sotozen-net.or.jp/eng/temples/outside_jp/America/ (07.08.2017)

<http://www.urbandharma.org/buddhala.html> (18.08.2017)

Kendini Kur'an'a Adayan ve Hayatını Ona Göre Şekillendiren Bir İmam Portresi

Yusuf ALEMDAR*

Kendini Kur'an'a Adayan ve Hayatını Ona Göre Şekillendiren Bir İmam Portresi

Özet ▶ Lisans öğrenimim sırasında bir yazı okumuştum. Beyrut'ta bir kilisede görev yapan bir vaizin bir haftalık yaşam öyküsünü konu alıyordu. Harp muhabiri olan Müslüman bir gazetecinin kaleminden çıkan bu çalışmanın daha sonraları kitaba dönüştüğünü duymuştum. Yazarın, Lübnan iç savaşını izlediği tarihlerde ilgisini çeken ve kendisinin konduğu olarak beraber geçirdikleri anları ve anıları; yani misafiri olduğu kişiyi bizzat gözlemleyerek gece ve gündüz, ev içi ve dışı, işbaşı ve harici ayrımı yapmaksızın bir bütün hâlinde anlattığı bu Hristiyan rahibin kısa süreli hayatını okuduğumda ilk etapta kendi kendime hayıflanmıştım; "Acaba bizde de böyle bir din hizmetlisi/gönüllüsü var mı?" diye. Bu yöndeki merakımı yıllarca içimde sakladım. Sonunda buna benzer bir örneğe rastlamış, bir tanesini bile görmüş/bulmuş olmanın rahatlığıyla geçmişten kalan o ukdeyi gidermiş, öykünmeyi de bırakmış oldum. Aşağıda okuyacağınız makaleden esinlenerek kısaca şunları söylemekle yetinmek, sanırım yeterli olacaktır: Eğitim, çok ciddi ve zor bir iştir. İlgi, sevgi, emek, zaman ve sabır ister. Çocuk, ergen ve genç pedagojisi ile psikolojisinden anlamayana öğretmenlik yaptırılmamalı, hele din bilimleri öğreticiliği hiç verilmemelidir. "Kem âlattan kemâlât olmaz." Aynı şekilde "Kötü öğrenci yoktur, kötü öğretmen vardır." Bunun anlamı, kendisi iyi yetişmemiş olan bir hocanın rahle-i tedrisinden kaliteli/nitelikli talebenin çıkması düşünülemez ve beklenemez. Hiç kimseye umutsuz vak'a gözüyle bakılmamalıdır. Çünkü her insanın yaratılışının bir hikmeti (amacı ve misyonu) vardır. Tıpkı diğer bütün varlıklar gibi hiçbir beşer, boşuna ve lüzumsuz yaratılmamıştır. "Her insan bir cevherdir." Yeter ki o kişi, gerçek sarrafının eline düşsün/geçsin ve onun tarafından keşfedilsin.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim, Namaz, Cami, İmam, Cemaat, Eğitim-Öğretim, Meal-Tefsir, Hadis/Sünnet.

The Portrait of an Imam (Leader of Prayer) Who Dedicated Himself to the Qur'an and Shaped his Life According to it

* Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (h.yusuf.alemdar@gmail.com).

Abstract ▶ I read a paper during my graduate/university education. It was about a one-week life story of a preacher worked at a church in Beirut. I heard that this story, written by a Muslim war-reporter, turned to a book. I bewailed, wondering whether there is a similar religious officer among us, when I read the short-time life story of the priest, whom the author told about, without distinguishing any time with him, daytime or night, at home or outside, at work or not, as a guest of him, while he was reporting the civil war in Laban. I kept my curiosity in this direction for years. Finally, running across a similar man and by the content of finding a unique example, I removed the regret of the past and stopped bewailing. I think it will be enough content to say these, originating from the article you will read below: Education is a very serious and difficult profession. It needs love, labor, time and patience. Those, who don't know about the child, adolescent and teen/young pedagogy and psychology shouldn't be permitted for teaching, especially for religious education. "Perfection cannot be obtained by bad devices." Similarly, "There isn't a bad student. There is bad teacher." It means that the production of qualified student by the hand of unqualified teacher cannot be expected. Nobody should be seen as hopeless case. Because, there is a mystery and mission in the creation of any person. None of the mankind has been created worthlessly, as all the other creatures. "Every person is a jewel." As long as he should fall into hands of a jeweler and be discovered by him.

Keywords: The Holy Qur'an, Prayer, Mosque, The Imam (Leader of Prayer), Community, Education-Teaching, Translation-Tafseer (Commentary of the Holy Qur'an), Hadith/Sunnah.

Bir süre önce oğlumun hayırlı işi için görev yerimin bulunduğu, dolayısıyla hâlen ikamet ettiğim şehirden bir başka kente üç hafta üst üste gitmek suretiyle orada bir müddet kalma zorunluluğu baş göstermişti.¹ Yeni bir yere gittiğimde –vakit namazları için cemaate iştirak ve biraz da meslekî merak saikiyle yakında bulunanlardan başlamak üzere- çevredeki cami ve mescitleri ziyaret etme âdetimin gereği olarak burada da aynı şeyi yaptım ve öncelikle cemaate katılmaya mahalle camiinden başladım. Ancak benim için çok şaşırtıcı bir gelişme oldu: Orada misafir olarak kaldığım zaman zarfında başka bir camiye gitme ihtiyacı duy-

1 Bu tarihler sırasıyla 09.10.2016 Pazar (karşı tarafın ailesiyle tanışma faslı), 15.10.2016 Cumartesi (kız isteme seremonisinin gerçekleştiği) ve 22.10.2016 Cumartesi (nişan töreninin yapıldığı) önemli günlerdi bizim için.

KENDİNİ KUR'AN'A ADAYAN VE HAYATINI ONA GÖRE ŞEKİLLENDİREN BİR İMAM
PORTRESİ

madığım gibi cemaatle kıldığım namazları da iade etme lüzumu hissetmedim.² Bu, benim için gerçekten olağanüstü bir hâdiseydi. Öyle ki kendime bile inanamaz oldum. Düşünün bir kere, ilk sesli namazı arkasında kıldığım bir imamdan memnun kaldım ve onun cemaati olmaktan kendimi alamadım. Bu, kendi adıma olacak şey değildi. Uzun sayılabilecek bir aradan sonra bende hayranlık uyandıracak derecede ilk kez bir imamın cemaati olmaktan mutlu oldum. Ve o imamı bir daha bırakmadan namazlarımı, bilhassa sesli olanları devamlı onun arkasında kılmak istedim hatta âdeta buna can attım. Peki, “Bu duyguya nereden ve niçin kapıldın?” dersiniz, bunu da kendime göre kısaca şöyle izah edebilirim:

Kur'an kıraati mevzuunda –yılların verdiği birikim ve deneyimle bazı kriterlerim var. Bunlar uygulandığında o tilavet, şahsım için güzel olmuş ve geçer not almış demektir. Bunların neler olduğunu uzun uzadıya anlatmak yerine zannederim, makaleye konu olan imam efendi³nin neler yaptığına bakmak daha iyi olur.

2 Çünkü ben -siz buna isterseniz bir meslek hastalığı deyin- bir müddetten beri hem namaza verdiğim önem ve özen hem de bir şeyi, hele bu, ibadet gibi ciddi bir mesele olursa kolay kolay beğenmeme hassasiyetim veya takıntımından dolayı genelde cemaatle kıldığım namazları ayrıca tek başıma iade ederim. Açıkçası –cumalar da dâhil olmak üzere- cemaate gönüllü değil zoraki, bir anlamda mecburiyetten gider oldum. Çoğu defa özellikle farz namazların zamm-ı sureli olarak eda edilen ilk iki rekatına geç kalmayı yeğlerim; tekrar kılamayacaksam hiç olmazsa baş tarafını içime sinerek ifa edeyim diye. (Varsa vebali Allah affetsin ve cümlemizinkini kabul buyursun!)

3 Bu arada aslında yazının başlığını “The Imam” diye atmak isterdim. Çünkü bu başlık altında kendisinden bahsedeceğimiz kişi, tam anlamıyla feleğin çemberinden geçmiş ama sonunda özgür iradesiyle hayatına yeni bir rota/yön çizmiş, şekil vermiş ve kendisine “haza imam” dedirtirecek bir noktaya/seviyeye ulaşmış biridir. Ayrıca yukarıdaki başlık, kimilerine garip gelebilir ve şunu diyerek buna itiraz edebilir: “Bir imamın, yaşamını Kur'an'la bütünleştirmesinden daha doğal ne olabilir ki!” Evet, normal ve olması gerekeni bu ama gelin görün ki işin gerçeği hiç de böyle değil maalesef. Nice imamlarla Kur'an arasında uçurumu andıran mesafeler var. Kur'an'la barışık olmayan pek çok imam var. Hele Kur'an'dan habersiz azımsanmayacak sayıda imam var. Bir zamanlar Halil Güneç hocamızdan bizzat şu anekdotu dinlemiştim: 1980 Askerî İhtilâli'nden sonra yapılan müftülük imtihanlarından birinde kendileri komisyon üyesi olarak yer almış. Sınav esnasında adaylara ait dosyaları karıştırırken bunlar arasında bir not dikkatini çekmiş: “Namaz da kılar!” Bir müftü namzedinin namaz kılmasından daha tabii ne olabilir? Demek ki müftüler bile namaza o denli yabancılaşmış ki bu ibadeti ifa eden o adayın dosyasına bu şerhi koyma ihtiyacı duyulmuş.

a) Zamm-ı sureye, gelişigüzel bir yerden değil ayn işaretinin bulunduğu bir ayetten başladı.

b) Zamm-ı sureyi, yine herhangi bir yerde değil sonunda ayn işareti bulunan bir ayette bitirdi.⁴

c) Namazın bir rüknü olarak Kur'an kıraat ederken gayet rahat ve oldukça yavaş (açık açık, tane tane) okudu, hiç acele etmedi.⁵

d) Üstelik a ve b maddelerinden anlaşılacağı gibi zamm-ı sureyi bir-iki ayetten ibaret olacak biçimde kısa tutmadı.

e) Bazıları farkına varmamış olabilir ama bilen ve alâkadar cemaatin pekâlâ anlayacağı üzere hem aynı namazın birinci ve ikinci rekatlarında hem de müteakip namazda hoca, birbirini izleyen yerleri okudu. Yani imam, namazlarda hatim takip etti.

f) Ayrıca namazın sıhhatinin olmazsa olmaz şartlarından olan ta'dîl-i erkâna azamî derecede ihtimam gösterdi.

Tabii ki onun cemaatine devam etmem için bu kadarı bana yetmişti. Daha fazlasını öğrenmek ve işini lâıyıkıyla yapmaya çaba gösteren bu kişiyi yakından tanımak için onunla muarefe atağına geçtim. Ancak emin olmak için kendimce biraz vakit kazandım. Ta ki işini doğru dürüst yaptığına karar verinceye dek bekledim. Sonunda tamam deme noktasına gelince de kendisiyle tanışma teşebbüsünde bulundum. Evet, "kimmiş bu kahraman?" diye soracak olursanız, onu da kendi anlatımıyla ve fakat izin verdiği ölçüde şu şekilde özetlemeye gayret edeyim.

Adı-soyadı, aslen nereli olduğu, hangi okullarda okuduğu ve hâlen nerede çalıştığı gibi kişiye özel bilgiler bende mahfuz kalmak kaydıyla makalemize konu olan şahıs hakkında şunları söyleyebilirim: Bu zat, bir Anadolu insanı ve bir köylü çocuğu. İlkokulu memleketinde bitir-

4 Erbabınca bilindiği üzere bu vakıf işaretleri, Kur'an pasajları arasında konu başlangıçlarını ve bitişlerini, yani konu bütünlüğünü gösteren ve Kıraat literatüründe "Ta'sîr alâmetleri" diye tabir olunan duraklardır.

5 Anlaşıldığı kadarıyla bu okuma tarzı, yine Kıraat terminolojisiyle ifade etmek gerekirse sadece "Tertîl"e riayet etmek değil aynı zamanda "Tahkik" ile tilavet etmek anlamı taşır. Yani salt birtakım kurallara uymaktan öte manayı da tefekkür ederek ve dinleyicilere/cemaate de bu fırsatı tanıyarak okuma sitilidir.

KENDİNİ KUR'AN'A ADAYAN VE HAYATINI ONA GÖRE ŞEKİLLENDİREN BİR İMAM
PORTRESİ

dikten hemen sonra babasının zoruyla büyük illerimizden birinde faaliyet gösteren bir Kur'an kursuna yatılı olarak verilir. Bu, kendi rızası ve tercihi ile değil arzusu(nun) hilâfına gerçekleşir. Oysa o, normal devlet okullarında öğrenimine devam etmek ister ama onu dinleyen olmaz. Orada, şu ana kadar ki ömrünün kâbus dolu en kötü dört yılını geçirir. Hafızlığını da güç belâ tamamlar. Bir bayram sonrası, sıla-i rahimden yalnız başına kursa dönerken bir vesileyle aynı şehirdeki bir İmam-Hatip lisesine yolu düşer. Bir uğrayayım diye gittiği bu okulun –kendi de farkında olmadan- talebesi oluverir ve buranın yurdunda kalmaya başlar. Ancak bu gelişmeden, ebeveyninin haberi olmadığı gibi –korktuğu için- onlara bildirmekten de çekinir. Derken orada ortaokulu ve liseyi vasat bir öğrenci olarak bitirmeye muvaffak olur. Zira burası da onun, tam olarak tahsilini sürdürmek istediği eğitim kurumu değildir. Nitekim burada okuduğu süre içinde kimseye, ne hafız olduğunu söyler ve ne de bunu açığa vurup belli eder. Öyle ki Kur'an derslerinde bile sıradan bir öğrenci gibi davranır. Çünkü ruhunda ve bedeninde Kur'an kursundan kalma öylesine kötü izler taşımaktadır ki bunların hepsini atmak, yok etmek ve unutmak ister. Ne yazık ki buna Kur'an da dâhildir. Yani oradan hiçbir eser kalmaması, onun en büyük arzusudur. Çünkü orada yegâne talim aracı dayak atmak/dövmek, tek terbiye vasıtası da bağırarak, çağırarak ile sövmeye, küfüre, aşağılamaya, hakarete varan iğrenç söz ve davranışlardır. Kısaca öğretimin temeli şiddete, eğitimin metodu da baskıya dayanan bir modelin/sistemin ürünü olan bu çocuktan daha ne beklenebilir ki? Neyse, kaderin cilvesi bu ya; İHL'den mezun olur olmaz askere gitmek mecburiyetinde kalır. Bunun birkaç sebebinden bahsedilebilir: Kurs hayatından dolayı emsallerine göre yaşının biraz büyük olması, anne babasının onun hâlâ Kur'an kursunda okuduğunu biliyor olması (ki onlar, kendisinin o kursta hafızlığın ardından Arapça ve buna bağlı diğer İslâmî ilimleri tedris ettiğini zannediyorlarmış) ve en mühimi de 28 Şubat sürecine denk gelen bir zaman diliminde bulunuyor olması. Bu, şunun için önemli: Kendisi, istem dışı da olsa bir liseyi bitirmiş. Ancak hiç olmazsa yükseköğrenimini istediği dalda yapmak niyetindedir. Bu da Siyasal, Hukuk ve Edebiyat alanlarından biridir. Malum dönemin şartları gereği devrin hâkim güçleri ve yetkilileri, okuduğu okul türü mezunlarının önüne katsayı zulmü diye bir engel çıkarırlar. Bunu aşmasının mümkün gözükmemesi bir yana ama aslında düşüncesinin temelinde şu fikir yatar: Şu ana dek başkalarının zorlamasıyla veya rüzgârın savurmasıyla yahut akıntının kendisini bir yerlere sürüklemesiyle istemediği yerlerde okumuştur. Eğer bundan böyle okuyacaksa artık kendi hevesi doğrultusunda bir yerde okumalıydı, yoksa kendince okumaması daha iyi hatta en iyisi

askere gitmek (ki bari vatan-daşlık- borcu ödenip aradan çıksın da hayatına bir çeki düzen versin, önündeki o büyük engeli kaldırarak yaşamını istediği gibi yönlendirebilsin). Nitekim öyle de yapar. Uzun dönem olarak gittiği askerliğini tamamlayıp terhis olur ve onun için hayat, asıl şimdi başlar. Bir müddet ana babasının yanında vakit geçirir ancak çok geçmeden bu durumdan sıkılır. Bir şeyler yapması lazım ama ne? Bir plânı var fakat onun için de biraz olsun sermaye gereklidir. Geçici de olsa bir iş bulup ona altyapı hazırlaması icap eder.

Derken bir gün, imamlık için belge imtihanı açıldığını duyar. İlgi-sini çeker lâkin “acaba” demekten de kendini alamaz. Ancak nasıl olsa “geçici, denemekten ne çıkar, ne kaybederim; hoş yapanlar benden daha mı lâyük ve ehil?” mülahazasıyla o sınava başvurur. Kaldı ki onu cidden başarır. İmam-Hatiplik yeterlik belgesini aldıktan sonra bu sefer görev yeri arayışına girer. Ama bunu şansa (oluruna/akışına) bırakmak istemez. Aklına koyduğu asıl işe altyapı oluşturmak için coğrafi olarak Ege ile Marmara bölgelerinin kesiştiği noktada bir yer beğenir ve orayı takip altına alır. Orada münhal bir kadronun olduğunu da bir şekilde öğrenir. Ve o gün gelip çatar. Oranın bağlı bulunduğu il müftülüğü nezdinde bir eleme/seçme sınavı açılır ve buna tereddütsüz müracaat edip girer. Sonuçta istediği neticeyi elde ederek kafasına koyduğu camiye talip olur ve nihayet bu emeline de ulaşır. Burası bir sahil köyü, daha doğrusu belediye statüsünde bir tatil kasabasıdır. Amacı, burada –çoğu imamın yaptığı gibi- görevinin yanı sıra ek işlerle uğraşarak ekonomik yönden biraz palazlanıp, sektörü öğrenip, çevreyi keşfedip turizm işletmeciliği işine soyunmak ve bir yolunu bulup buna el atmaktır. Vazifeye başlar ama kelimenin tam anlamıyla “eli işte gözü oynasta” bir ikilem içinde günlerini geçirir.

Bu hengâmede yuvarlanıp giderken hatta kendine göre gelecek plânları yaparken ve bunun için de tasarruflu davranıp para biriktirirken hiç beklenmedik/umulmadık iki şeyle karşılaşır: Değerli bir hoca efendi ve aşkla tutulacağı/bağlanacağı bir sevgili. Dahası her ikisi de bunun tüm tasavvurlarını alt üst etmeye/karıştırmaya yeter ki bunlardan biri kafasını çeler, diğeri ise kalbini çalar. Öyle ki kendisinin bile unuttuğunu sandığı “hafız olduğu” gerçeğini, ta kursu terk ettiğinden (kurstan ayrıldığından) beri ilk kez bu kıymetli hocaya, daha fazla dayanamayıp söyleyiverir. O da gel evlâdım der ve onun elinden –bir daha bırakmamacasına- sıkıca tutar. Âdeta sıfırdan denilebilecek tarzda onu yeniden hafızlığa başlatır fakat bu defa bir farkla: İlgiyle-sevgiyle, aşkla-şevkle, can atarcasına isteyerek ve içinden gelerek. Gitti gidecek, kayboldu kaybolacak aşamasına (ki ha’sı gitmiş, vız’ı kalmış

derekesine) gelmiş olan hıfzını kuvvetlendirmenin ötesinde ondan tashih-i hurûf dersleri de alır ve belli bir seviyeye ulaştıktan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan Hıfz tespit imtihanlarına girerek tam puanla Hafızlık belgesini almaya hak kazanır. Bu başarının peşinden hocası bir gün ona; “şimdi de Kıraat okumaya başlayalım” teklifinde bulunur. Bizimkinin böyle bir ilimden haberi bile yoktur. Şaşkınlığını gidermek için o da neyin nesi diye soruverir. Hoca, bunu olgunlukla karşılar ve kendince izah eder. O da ne olduğunu anlayınca bu öneri aklına yatar ve tereddütsüz “evet” deyiverir. Öte yandan aşk-meşk işi de gönlünü yaralamaya, içini kavurmaya devam eder. Hiç bırakması yoktur. Bunun da kendince çok haklı bir gerekçesi vardır ve zaten ona ruhsal açıdan büyük faydası dokunur. Şöyle ki öteden beri potansiyel olarak içinde var olan/taşıdığı Edebiyat merakı, bu sayede yeniden filizlenir, depreşir ve bu yürek sancısı, onun birtakım eserler (nazım-nesir) vermesini/yazmasını doğurur/sağlar. O yüzden karşıt cinse olan alâkasını ve onunla arasındaki ilişkisini (muhabbet bağını) koparmak bir yana –gönüllü olarak- bunu daha da ilerletmek (ileri boyutlara vardırma) ister. Çünkü bu suretle edebî zevki bir hayli artar, gelişir, zenginleşir ve böylece elinden/kaleminden çok güzel yazılı ürünlerin ortaya çıkmasının yolu açılmış olur. Bir taraftan da aşkı-sevdayı, hakkını vererek doyusuya yaşamak ister; olabildiğince derinden, şiddetli ve yakıp kavururcasına...

Yine bir gün, hakiki hocası olan zat-ı muhterem, bizimkine bir sürpriz daha yapar ve “Oğlum sen okumalısın!” diye tutturur. Bu da nereden çıktı demeye kalmadan o, münasip bir dille diretir: “Sen İlahiyat okumalısın, tahsilini böyle yarıda bırakmamalısın yoksa buralarda körelirsin, harcanırsın, yazık olur sana; göz göre göre kaybolup gitmene gönlüm razı olmaz!” deyiverir. “Peki, nasıl olacak bu iş?” diye sorunca o, gayet rahat ve kendinden emin bir ses tonuyla; “Çok basit, üniversite sınavlarına hazırlanacaksın, zamanı geldiğinde de başvuracaksın ve imtihanlara girip kazanacaksın; o kadar.” “Ya sonra?” “Sonrası daha kolay.” “Nasıl yani?” “Hangi İlahiyata gidersen naklini oraya aldırırısın, bir taraftan okur bir taraftan da vazifene devam edersin. Hem Allah ilim talibinin dostudur/yanındadır, okuyana yardım eder; göreceksin o dem bütün aksilikler hallolur, her işin yoluna girer.” deyince o, tam manasıyla şok geçirir. Bu gelişme üzerine beynini zonklatırcasına günlerce düşünür ve “Ne olur beni bu kaotik durumdan kurtar!” diye mütemadiyen Rabbine yalvarır. Sonunda O'nun rahmetinin eseri olarak içine bir ferahlık düşer, üzerine sekînet çöker ve ruhunu huzur kaplar. Nihayet “Herhâlde en doğrusu, bu yolu tercih etmek” diyerek

kararını verir. Büyük sözüne uyarak vicdanının sesini dinlemiştir artık...

Ardından kendi çapında bir hazırlığa koyulur fakat çok sıkıntıya girmeden, fazla yorulmadan. Ve ilk sınavın sonucuna göre de bir İlahiyat fakültesine yerleştirilir. Bu neticeye (yeni duruma) öylesine taaccüp eder ki “Bu ne değişim hatta başkalaşım” diye bir müddet kendini hayâl veya rüya âleminde yaşıyormuş gibi görür. Gerçekten sanki kendini tanıyamayacak hâle gelmiş de bundan haberi yokmuş gibi bir hisse kapılır. Vazifesi icabı görevli olduğu beldenin bağlı bulunduğu ilçede oturan/yaşayan hocasına İlahiyat fakültesini kazandığı haberini güzel bir müjde kabilinden vermenin akabinde onun yaptığı değerlendirme, hakikaten hayret uyandıracak derecede ilginçtir: “*Sâbit olan nâbit olur.*” Gel de bu yorum/yaklaşım biçimine ve bunun için seçilen söze şapka çıkartma! Derken fakülteye kaydını yaptırmanın eşliğinde kendisine yeni bir görev yeri bakmaya başlar. Çok beklemeden ve fazla zahmete katlanmadan ilk senenin sonlarına doğru, fakültenin bulunduğu il çapındaki münhal kadrolar için müftülükçe bir yarışma imtihanı açılır ve o da bunu kaçırmaz. Her şey çorap söküğü gibi peş peşe gelince “Meğer hayat o kadar da zor değilmiş ama galiba şartları biz zorluyormuşuz, koşulları içinden çıkılmayacak şekilde karmaşık hâle biz getiriyormuşuz” der ve farkında olmadan ait olduğu kulvara girince de “İşler ne kadar kolaylaştı, yaşam ne kadar basitleşti” demekten kendini alamaz. Yahut “*Kur’an’a sarıldıkça onun sayesinde karanlık, sarp ve karışık sandığımız yollar –vakti, saati gelince- nasıl da bir bir açılıyor ve önüm –doğal akışında- aydınlanıyor*”⁶ der hayretle... Niçin olmasın? Okula rahatlıkla gidip gelebileceği bir camiye tayini yapılır ve işte –görüldüğü gibi- o günden beri buradadır artık. Ancak geride iki sevgili bırakır: Biri saygıdeğer hocası, diğeri ise sevda ateşine tutulduğu can paresi, gönül yaresi biricik yavuklusu...

Şu an itibariyle bile hocasının, kendi nazarında apayrı bir yere sahip olduğunun altını çizerek ve aşırı minnettarlık duygusunu vurgulayarak; “Başkaları onun boşluğunu dolduramaz ama yine de hadi diyelim burada –fakültedekiler başta olmak üzere- kendilerine ‘hocam’ diyebileceğim çok sayıda insan(la) tanı(ş)mış, bunlarla teselli bulmuş, bilgi zafiyetimi, eksikimi ve açlığımı bir nebzecek olsun gidermeye çalışmış olabilirim” demekte ve ardından; “Ancak sıra ötekine gelince, işte bakın aradan kaç yıl geçmiş, bugün olmuş hâlâ ona bir çare bulamadım” diye eklemekte ve peşi sıra ciğerlerini parçalarcasına derin bir

6 Burada 90. Beled, 10-18. ayetlere telmih vardır.

“ah!” çekerek acı haykırılarına şöyle devam etmektedir: “Gördüğünüz gibi –şairin ifadesiyle- ‘*yolun yarısı eden 35*’ e gelmişim hatta nerdeyse 40’a merdiven dayamışım ama hâlâ yalnızları oynuyorum. Niçin? Onun yerine kimseyi koyamadığım, ondan başka kimseyi düşünemediğim; dolayısıyla bir başkasıyla beraber olup hayat kurmayı tahayyül dahi edemediğim için. Varsa yoksa o...” Hemen; “Fakülte bitti, işin gücün var, ekonomik yönden sıkıntı çekmiyorsun, Allah’tan başka kimseye bir bağlılığın/bağımlılığın yok, o bakımdan da özgürsün; istesen onun yükümlülüğünü üstlenerek karşı konulmaz, dayanılmaz bu acı hasrete son verebilirsin; bu durumda birbirinize kavuşmanıza bir mani kalmamış görünüyor” diye merak edebilirsiniz. Karşıdan bakınca öyle gibi lâkin meseleye bir de benim zaviyemden yaklaşırsanız ortaya şu hazin tablo çıkmaktadır: “Ben aşkı derunî boyutta yaşayarak onun büyüsunü bozmak istemiyorum felsefesi, sanırım bunun önündeki en büyük engel. Galiba ben bu sihri, bilerek çözmüyor, çekmeye gönüllü olarak da açmıyor ve aşmıyorum. Herhâlde olayın özü bu. O yüzden hem kendime hem de ona onulmaz acılar çektiriyorum. Melankolinin tarifi böyle bir şey olsa gerek. Karşı tarafı bilmem ama bana sorarsanız –itimat buyurun- gerçekten bu hâlimle içinde bulunduğum durumdan çok memnun ve mutluyum.” demekte ve yüreğinin feryadına tercüman olurcasına sürekli tekrar ettiğini belirttiği bir şarkı sözünde geçen; “*Kalbimin sahibi sensin, orda yalnız sen varsın*” mısraına atıfta bulunup mırıldanarak derin bir iç geçirmektedir.⁷

Oldukça hassas ve son derece nazik bir mevzuda onun anlatımından yaptığımız, hâlet-i ruhiyesini ele veren bu enteresan alıntılardan

7 “Gel gör beni aşk neyledi” dizesinde Yunus’un kastıyla bizim meramımız uyuşmaya-bilir, yani muhteva veya mahiyet itibarıyla lafzen onunla aynı şeyleri terennüm etsek hatta onun sözlerini –yeri geldiğinde kullanmak üzere- ödünç alsak bile manen farklı şeyleri düşünmüş olabiliriz. Bu “dervişin fikri ve zikri” birlikteliği veya ayrılığı meselesi hiç de önemli değil... Benzer dertten mustarip olan ben, doğrusu kahramanımızın bu ifadelerini çok manidar buldum. Onun bu sözleri, hâlen dahi tazeliğini koruduğuna inandığım gönül telime fana dokundu; unutulmaya/kurumaya yüz tuttuğunu zannettiğim eski bir yürek yaram, sanki birileri tarafından yeniden kaşınmış, üstü kaldırılmış, kabuğu soyulmuş, içi deşilmiş, kanatılmış veya cerahati akıtılmış gibi oldu benim için. Peki, seninki neydi diye sorarsanız, onunla eşdeğer samimiyette itiraf etmem lazım gelirse ben de bu vesileyle bir an için yıllar ve yıllar öncesine, lissans öğrenimimin birinci senesine, fakülte hayatımın başlangıç günlerine gittim. “Göz gördü, gönül sevdi” misali, “ilk görüşte aşk” derler ya, aynen onun gibi bir şeydi benim öyküm de. Hadi yine bu da içimde saklı kalsın... Bu yönüyle refikimizin, nazarımda devleştiğini rahatlıkla söyleyebilirim artık.

sonra gelem hikâyenin bizi daha yakından ilgilendiren ve konu başlığıyla birebir örtüşen diğer asıl kısmına:

Arkadaşımız burada, yani şimdiki vazife mahallinde daha göreve başlamadan evvel Allah'a şu doğrultuda bir söz verir: "Mademki bunca nimete Kur'an sayesinde eriştim/kavuştum, onun hürmetine her şeye nail oldum; o hâlde buna karşı şükür borcumu ödemek için bundan böyle istisnasız bütün namazları(mı) hep hatim takip ederek kılacak ve kıldıracağım. Ölüm veya ölümcül hastalığın haricinde hiçbir neden ya da bahaneyle bu vadimden dönmek bir yana asla en ufak bir tavizde bile bulunmayacağım." Arkadaşımız, hakikaten o gün bugündür bu sözüne sadık kalır ve burada imamete "Bismillah" dediği ilk vakit namazından itibaren bugüne değin tüm namazları(nı) fasılasız hatimle kılma ve kıldırma işini düzenli ve sıkı bir şekilde sürdürür. Kardeşimiz, bununla da yetinmez ve buna bir şey daha ilâve eder: Yine o ilk günden beri bu hatimleri hep bir meal eşliğinde yapmayı prensip hâline getirir. Böylece sürekli namaz hatmi yapmak gibi çok hayırlı mesaiye, en az bunun kadar veya –Allah bilir- ondan daha hayırlı bir iş daha katar: Kur'an'ın gerek orijinal metnini gerekse mealini salt okumakla kalmaz, bunu kendine göre bir sistem dâhilinde (ki her defasında meali değiştirerek ve her meal için de ayrı notlar alarak/tutarak) okumayı ilke edinir. Bu kapsamda o günden beri belki onlarca (bilmem kaçını) namaz hatmini, yine aynı sayıda meal okumaları refakatinde sürdürür ve her bir meal için de farklı içerikte not koleksiyonları meydana getirir.

Şahsen ben, bu meslektaşımızı, kendini tüm benliğiyle ağırlıklı olarak iki şeye vermiş hatta adamış, dahası onlarla âdeta bütünleşmiş bir insan hüviyetinde gördüm: Namaz ve Kur'an. Doğrusu bu ihlâsına/takvasına imrendim, gıpta ettim. (Allah dâim ve kâim eylesin, bizi de bu kervana ilhak etsin!) Öyle ki bunlara aşk derecesinde bağlı/tutkun, hele ikisi bir arada olunca... Açıkçası Namaz ve Kur'an'ın beraber icra edilişi, onun için bambaşka bir anlam taşımakta ve yalnızca bu ikiliyle teselli bulmaktaymış gibi geldi bana. Buna gerekçe olarak iki argüman ileri/öne sürmektedir: Olumlu anlamda geçmişin öcünü almak, acısını çıkarmak ve derinden derine (için için) fokurdayan bir volkanı/yanardağı andıran kalp yangınına (ağrısını/sızısını) biraz olsun dindirmek, gönül yarasına azıcık tuz basmak. Yukarıda değinildiği gibi ikincisini anladık da birincisi neyin nesi oluyor diye sorduğumuzda maziye dair dehşet uyandırırçasına çok ürkütücü ama o oranda da üstüne alana ibret verici bir anı sunar bize: Çocukluk, buluğ/ergenlik ve erken gençlik çağlarında içinde bulunduğu ortamın olumsuz etkisiyle ve aralarında

yer aldığı –sözüm ona- insan suretinde yaratılmış mahluk/varlıklar yüzünden Namaza ve Kur'an'a olabildiğince yabancı kalır. Onların hem çok yakınında hem de çok uzağındadır. Nasıl diyeceğini bilemez tarzda dili de söylemeye varmaz/yanaşmaz fakat işin vahametini kavramak açısından –Allah günah yazmasın temennisinde bulunarak- şu kadarını belirtmekle yetinir: “Ben kendimi bulana, bilene ve farkında olana dek Namaz ve Kur'an diye iki kavramı duyardım, bu iki şeyden haberdardım lâkin bunların ne oldukları, nasıl bir değer ifade ettikleri/taşındıkları hakkında –inanın- hiçbir fikrim yoktu. Namaz kılan ve Kur'an okuyanlara kızdığım, nefret ettiğim gibi benim de bunlara –hâşâ sümme hâşâ- soğuk baktığım farz edilebilir. O sebeple ben, kendi kendime bir çetele tutup on yıllık bir takvim oluşturarak yaptığım bir program çerçevesinde geçmişe dönük bütün namazlarımı kaza etmeye çalışıyorum. O da basitçe şöyle: Millet/cemaat sünnet namazları(nı) kılar-ken ben, çaktırmadan kaza namazlarına niyetleniyorum; böylece her gün asgarî bir günlük namazımı kaza ediyorum. Şimdilik Rabbimden en büyük niyazım, bunları telâfi etmeden/bitirmeden canımı almaması ve beni huzuruna namaz borcuyla çıkarmamasıdır. Çok şükür, bu yolda hedefime ulaşmak için sona yaklaştım sayılır...”⁸

Gelelim bir başka noktaya: Birileri tarafından sürekli denir ya, güya sünnet icabı “*namazı hafif tutmak lazım; çünkü cemaat içinde yaşlı, hasta, yolcu ve acelesi olanlar vardır diye...*”⁹ Sizin, bu yaygın uygulamaya ve bundan doğan genel görüntüye aykırı tutumunuz, yani namazları hakkını vererek kıldırmaya özen göstermeniz karşısında cemaatinizin yaklaşımı nasıldır? İtiraz sesleri(nin) yükseldiği olur mu? Dahası, onlar arasından sizi müftülüğe şikâyet etmeye yeltenenlerin çıktığı vaki midir? Evet, başlangıçta bu tür karşı çıkışlar olur olmasına

8 Pedagojik formasyondan nasipsiz (eğitim yöntemleri ve öğretim tekniklerinden bi-haber) kör geleneklerin eş güdümünde/gölgesinde yürütülen ve çağdışı usullerle ‘yetiştirildiği’ vehmedilen bir kişinin ne hâle getirildiğini ve kutsallarımıza (üstelik İslâm'ın ana kaynağı Kur'an ile bu dinin direği Namaza) karşı ne tür düşünceler besleyebileceğini tahayyül edebiliyor musunuz? Bunun adı insan kazanmak mı, yoksa insan harcamak mı? Bunun adı yeni nesilleri eğitmek mi yoksa öğütmek mi? Bu itirafları dinlerken tüylerim diken diken oldu, ne yapacağımı ve ne diyeceğimi bilemez oldum. Kim bilir bunun gibi daha nice değerimiz/kıymetimiz, bu cahillerin, zorbalanın elinde heba olup yitirilmiş, kaybolup gitmiştir. Emin olun şoktayım, tarifi imkânsız bir sükût-i hayâl yaşıyorum, vesselâm...

9 Hâlbuki hadis mecmuaları iyi irdelenir ve incelenirse bu durumların nadir hatta ender hâllerden olduğu pekâlâ görülecektir. O takdirde bu iddia, tembel ve yetersiz imamların/hocaların -sünnetin arkasına sığınarak savunma mekanizmasıyla- ürettikleri/tutturdukları lâf-ı güzaf veya uydurdukları bir kılıftan başka bir şey değildir.

ama bunlar serzenişten ibaret kalır, şikâyet boyutuna varmaz. Zaten zamanla hemen herkes, onun bu namaz kılma/kıldırma tarzına alışır hatta benimser ve çok sever. Çok geçmeden onlar da anlarlar ki namaz dediğin böyle kılınır ve kılınmalıdır. Bu hususta şimdi –cemaat ağız birliği etmişçesine- hocalarına toz kondurmaz olurlar. Öyle ki imam, namazları (ki buna teravîhler de dâhil) ağır/yavaş kıldırıyor diye cami cemaatinde bir azalma/eksilme olacağı yerde –beklenenin tersine- kayda değer bir artış/çoğalma görülür...

Bir süre önce DİB teşkilât yönetmeliğinde yapılan bir değişikliğe göre aynı yerde bilmem kaç yıl vazife yapan cami görevlilerine yönelik rotasyon uygulaması başlatılır. Bu arkadaşımızın, buna tabi olmadığı hâlde bağlı bulunduğu müftülük tarafından –prosedür gereği- rotasyon kapsamına giren merkez cami-i imamıyla yer değiştirmesi gündeme gelir. Bizzat müftü efendinin re’sen ve mecburen bu becayiş olacak diye takındığı ısrarlı tutum karşısında arkadaşımız –takdir edilesi ve alkışlanası- şu tavrı/duruşu sergiler: Her şeyden evvel bu cemaat beni, fakülte öğrenciliğim boyunca idare etti, bilhassa derse gittiğim öğle ve ikinci vakitlerinde yokluğumu hissettirmediler; tek görevli olduğum hâlde bu namazları içlerinden birinin imametinde kendi başlarına cemaat olup kıldılar ve beni aratmadılar. Şimdi ben onlara minnet ve şükran borcumu ödemem lazım. İkincisi de yukarıda dile getirdiğim faaliyetleri, buraya göre kozmopolit/heterojen bir kitleye (cemaat yapısına) sahip olan merkezî bir camide yapmama imkân ve ihtimâl yok. “Büyük yerin/başın büyük derdi olur” misali, (zuhurat cinsinden) oranın cami dışı meşguliyetleri/oyalamaları buraya nispeten daha fazladır. İşte bu hayırlı hizmetleri sekteye uğratmamak/aksatmamak için –çoğu faninin reddedemeyeceği hatta olması için can/takla attığı- bu görevi –olağanüstü baskıya rağmen- kabule yanaşmaz. Sonradan bir vesileyle cemaat, bu gelişmeden haberdar olduğunda ise –vefasından ve vazifesine sadakatinden ötürü- hocalarını daha çok sever ve takdir ederler; o gün bugündür kendisini yere göğe sığdıramaz olurlar...

Şimdi de bir başka hususa değinelim. Bu da dostumuzun, Cuma ve bayram ile mübarek gün ve gecelerin ihyasına yönelik icraatının nasıl olduğuna dairdir. Açıkçası, normale kıyasla birtakım ayrıcalıkları/özellikleri olan bu namazlarda, vaazlarda ve hutbelerde izlediği yöntemin ne olduğuna bakalım:

Kardeşimiz, vaazlarını tıpkı bir hadis dersi işler gibi yapmaktadır. Şöyle ki ilk etapta Seyyid Ahmed Hâşimî’nin *Muhtâru’l-Ehâdisi’n-Ne-*

KENDİNİ KUR'AN'A ADAYAN VE HAYATINI ONA GÖRE ŞEKİLLENDİREN BİR İMAM
PORTRESİ

beviyye ve'l-Hukemi'l-Muhammediyye adlı kitabını takip ederek bitirir. Şimdilerde ise Muhiddin Yahya Nevevî'nin *Riyâzu's-Sâlihîn* isimli eserini takip etmektedir. Allah nasip eder de bunu hitama erdirirse bundan sonrası için Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından zengin bir akademik heyete/kadroya hazırlatılan ve yakın zamanda yayımlanan 7 ciltlik *Hadislerle İslâm* külliyyatına başlamayı düşünmektedir. Bunu yaparken de şöyle bir yol izler: Âdeta Hadis sohbetlerini andırıldığını söylediği her tür vaazına hazırlık babından hemen her hafta beş ila on arasında hadisi ezberler ve kürsüye öyle çıkar. Bir başka ifadeyle vaazlarını, önüne ilgili kitabı veya materyali/dokümanı alarak söz konusu hadisleri yüzünden ve sırayla okuyarak yapmaz aksine bunların orijinal metinlerini mutlaka ezberden okur, önce kırık mana verir, ardından toplu anlamlarına ve açıklamalarına girer/geçer, nihayetinde ise bugünle irtibatını kurup güncel ve aktüel yorumunu yaparak konuşmasını tamamlar. Böylece şu ana dek sohbetlerine mevzu edindiği bütün hadisleri ezberler ki bunların şimdiye kadar yekûnu, tahminine göre 4000 adede baliğ olur. Çok ilginç değil mi? Azim, gayret ve kararlılığa bakar mısınız. (Allah feyiz ve bereketini artırsın!)

Öte yandan arkadaşımız, yakın zamana değin hutbelerini de hep kendi hazırlar. Mesleğinin ilk iki senesi hariç (ki bunu aslında kendisi de imamlıktan saymaz, çünkü şartların zorlamasıyla ve sıradan bir iş gibi gönülsüz olarak yapar) onun akabindeki birinci altı yıllık devrede başkanlığın veya müftülüğün kendilerine sunduğu hutbe metinlerinin neredeyse hiçbirini okumaz. Ancak belirlenen konulara –doğal olarak uyduğu olur. Dolayısıyla ister kurumun tespit edip bildirdiği isterse gündemdeki haberler, olaylar ve gelişmeler ışığında kendisinin saptığı konularda olsun; her bir hutbeyi bizzat yazar ve kendi eseri olarak irad eder. Fakat ikinci altı seneyi teşkil eden bu son dönemde ise bilhassa başkanlık tarafından gönderilen hutbeler, kalite açısından oldukça iyi seviyede ve doyurucu olduğu (yadırganacak ve yadsınacak durumda olmadığı) için artık kendisi hazırlama ihtiyacı duymaz ama yine de onlara müdahaleden geri durmaz. Yani Türkçe imlâ, ifade, üslup, konuya yaklaşım ve içerik açısından hutbeyi inceler ve gerekli ekleme, çıkarma, düzeltme ve değişiklikleri yaparak bir nevi onu kendine mâl eder ve ondan sonra minbere taşır. O sebeple hutbelerini âdeta mini bir konferans, vaazlarını da sanki seminer gibi nitelemektedir/tanımlamaktadır ve bunlar için özel müdavimlerinin/cemaatinin bulunduğunu belirtmektedir. Niçin olmasın, vallahi ben de olsam giderim. (Bu gayretinden dolayı kendisini tebrik eder, devamını dileriz.)

Biz sormadan dostumuz bir şeyini daha paylaşır bizimle: Haftalık izin kullanmadığı gibi bu yönde –âdet olduğu üzere- resmî yazı bile yazdırıp caminin bir köşesine levha şeklinde astırmaz. Nedenini merak ediyoruz. Çok basit, buna hakkım yok diyerek kes(tir)ip atıverir. Biz, niçin diye üsteliyoruz. Onu da şöyle açıklar: Çünkü ben, tam teşekküllü bir lojman/daire olmasa bile caminin bitişiğindeki müstemilatta kalmakta/oturmaktayım. Kira vermemekte; elektrik, su ve yakıt parası ödememekteyim. Bunları hak etmek, daha doğrusu helâl ettirmek için ne haftalık ve ne de yıllık izin kullanmaktayım. Lâkin acil bir işim çıktığında, bir yere gitmem icap ettiğinde ve birkaç vakit namaza yetişemeyeceğim gibi bir durum belirdiğinde cemaate haber veririm; onlar da tamam hocam, gözün arkada kalmasın derler. Şehir dışına çıkma mecburiyeti baş gösterdiğinde ise daireden gerektiği/yeteri kadar, yani birkaç günlüğüne izin alırım. Şimdiye dek (onca senedir) yıllık izinlerimi tükettiğim/harcadığım vaki değildir. Yazları, benim için en faal, yoğun ve yorgun olduğum aylardır. Bu mevsimlerde her dereceden okul çocuklarına yönelik çok ciddi ve disiplinli “Yaz kursları” düzenlerim. Bu çerçevede –kurumun bu doğrultudaki yönetmelik ve talimatı bir tarafa- ben kendime göre bambaşka bir program yaparak ve genelde öğrencileri üç yaş grubuna ayırarak onlarla verimli bir kurs devresi geçiririz: 7-12 yaş grubu ile 08-10, 4-7 yaş grubu ile 10-12, 12-18 yaş grubu ile de 14-16 saatleri arasında ders yaparız. (Ne diyelim, Allah hayırlı ve mübarek eylesin!)

Şimdi de size, kendisinin müsaadesiyle -fikir vermek veya edinmek babından- iki bilgi notu sunmak, yani şimdiye kadar dile getirdiklerimizi somut biçimde kanıtlar nitelikte iki veriyi sizlerle paylaşmak isterim. Bunlardan biri, arkadaşımızın şu ana dek yaptığı namaz hatimlerinin yanı sıra takip ettiği ve hususî kütüphanesinde mevcut Kur’an mealleri ve tefsirlerinden seçebildiğim bir liste; diğeri ise bunlardan herhangi birini okurken tuttuğu not kayıtlarından bir demet:

- İbn Abbâs, Beydâvî, Hâzin ve Nesefî tefsirlerinin bir arada bulunduğu: *Mecmûatün mine't-Tefâsîr* (I-VI cilt).
- Celâlüddîn Mahallî ve Celâlüddîn Suyûtî'nin ortak eseri: *Tefsîru'l-Celâleyn*.
- Muhammed Şevkânî: *Fethu'l-Kadîr* (el-Câmi' beyne Fenni'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr) (I-V cilt).
- Ebûbekr Ahmed Cessâs: *Ahkâmü'l-Kur'ân* (I-V cilt).
- Muhammed Ali Sâbûnî: *Safvetü't-Tefâsîr* (I-III cilt).

KENDİNİ KUR'AN'A ADAYAN VE HAYATINI ONA GÖRE ŞEKİLLENDİREN BİR İMAM
PORTRESİ

- Konyalı Mehmed Vehbî (Efendi): *Hulâsat'ül Beyân fî Tefsir'il Kur'an* (I-XVI cilt).
- Elmalı M. Hamdi Yazır: *Hak Dini Kur'an Dili (Türkçe Tefsir)* (I-IX cilt) ve bunun ayrı bir kitap olarak Mustafa Özel tarafından yayına hazırlanan *Kur'an-ı Kerim Meali*.
- Bediüzzaman Saîd Nursî: *Risâle-i Nûr Külliyyâtı* (I-XXIV cilt).
- Hasan Basri Çantay: *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (I-III cilt).
- Ömer Nasuhi Bilmen: *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi* (I-VIII cilt).
- Muhammed İzzet Derveze: *et-Tefsîru'l-Hadîs* (Türkçesi: V. İnce, M. Yolcu ve M. Boydaş: *Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*) (I-VII cilt).
- DİB tarafından Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş'e hazırlattırılan *Kur'an Yolu (Türkçe Meâl ve Tefsir)* (I-V cilt) ve bunun ayrı basım hâlindeki *Kur'an Yolu Meâli*.
- M. Zeki Duman: *Beyânu'l-Hak* (Kur'an-ı Kerîm'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri) (I-III cilt).
- Muhammed Ali Sayis: *Ahkâm Âyetlerinin Tefsiri* (ki Naim Erdoğan ve İhsan Toksarı tarafından Türkçeye çevrilmiş, tek kitap).
- Muhammed bin Hamza: *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır-Arası Kur'an Tercümesi* (ki Ahmet Topaloğlu tarafından yayına hazırlanmış, tek kitap).
- Ali Fikri Yavuz: *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâl-i Âlîsi*.
- TDV tarafından Hayrettin Karaman ve yukarıdaki üç arkadaşı ile Ali Özek ve Ali Turgut'a hazırlattırılan *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (ki bunun hem Türkiye/Ankara baskısı hem de Suudi Arabistan/Medine baskısı var).
- Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin: *Kur'an-ı Kerim Meâli* (ki DİB yayını olan bu mealin büyük, orta ve küçük boy versiyonları mevcut).
- Süleyman Ateş: *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*.
- Yaşar Nuri Öztürk: *Kur'an-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*.
- Salih Akdemir: *Son Çağrı Kur'an*.
- Muhammed Esed: *The Message of the Qur'an* (Türkçesi: Ahmet Ertürk ve Cahit Koytak: *Kur'an Mesajı*).

- Yusuf Işıcık: *Kur'an Meâli*.
- Ömer Dumlu: Konularına Göre Kur'an (Türkçe Meâl).
- Mustafa Öztürk: Kur'an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri).
- Mehmet Çakır: Kur'an-ı Kerîm ve Türkçesi.
- Ali Bulaç: Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal ve Sözlük).
- Mustafa İslâmoğlu: Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir, Hayat Kitabı Kur'an Kelime Meali, Hayat Kitabı Kur'an Kısa Süreler Gerekçeli Meal-Tefsir, Kur'an Sürelerinin Kimliği ve Âyetlerin Işığında.
- Şaban Piriş: Kur'an-ı Kerim Türkçe Anlamı.
- Ahmet Tekin: Lügatli Tefsirî Meal Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru.
- Sami Kocaoğlu: İniş Sırasına Göre Apaçık Kur'an ve Türkçe Hikmetli Meali.
- Hasan Tahsin Feyizli: Feyzü'l-Furkân Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali.
- Hâce Ahmet Didin: Belâgat Uygulamalı Kur'an-ı Kerim Meâli İrab-i Kaideli.
- Said Alpsoy: Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meâli Kur'an Nuru.
- İmam İskender Ali Mihr: Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali.
- Bazı yayın organlarının Ramazan hediyesi/armağanı olarak okuyucularına dağıttığı çeşitli *Türkçe Kur'an Mealleri*.
- Hüseyin Muhammed Mahlûf: Kelimâtü'l-Kur'ân (Tefsîr ve Beyân).
- Muhammed Arabî Azzûzî: *Mevzularına Göre Tertiplenmiş Kur'ân-ı Kerîm Fihristi* (ki M. Emin Es'adoğlu tarafından tercüme edilmiş).
- Ömer Özsoy ve İlhami Güler: Konularına Göre Kur'an: Sistemik Kur'an Fihristi.
- Mehmet Okuyan: Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü.
- Suudi Arabistan İslâmî İlimler Araştırma, İfta, Davet ve İrşad İdaresi Riyaseti tarafından hazırlanan *The Holy Qur-ân (English Translation of the Meanings and Commentary)*.
- Muhammad Taqî-ud-Dîn Al-Hilâlî ve Dr. Muhammad Muhsin Khân: Translation of the Meaning the Noble Qur'an in the English Language.

KENDİNİ KUR'AN'A ADAYAN VE HAYATINI ONA GÖRE ŞEKİLLENDİREN BİR İMAM
PORTRESİ

- Abdullah Yusuf Ali: The Holy Qur'ân (Color Coded Translation with Arabic Text).
- Muhammad Marmaduke Pickthall: The Meaning of the Glorious Qur'ân.
- Muhammad Ibrahim H. I. Surty: Towards Understanding Qur'ânic Arabic (A Manual Teaching Arabic Through the Qur'ân).

Son olarak bunlardan birini okuma esnasında kaydedilen bazı konu başlıkları veya tespit edilen câlib-i dikkat noktalar:

- 1. *Fatiha Sûresi*'nin 7, yani son ayetinde geçen lanetlilerin tefsiri: 4. *Nisa*, 47-52, 157; 5. *Maide*, 13, 64, 78; 43. *Zuhruf*, 55 ve sapıkların tefsiri: 4. *Nisa*, 44.
- Münafık ve kâfirlerin hâli: 2. *Bakara*, 17-20.
- Yahudilerin öldürdükleri peygamberler: 2. *Bakara*, 61.
- Maymun nesil: 2. *Bakara*, 65; 5. *Maide*, 60; 7. *Araf*, 166.
- Yahudilerin küfürde inatları: 2. *Bakara*, 75.
- Yahudi ve müşriklerin en belirgin özelliği: 2. *Bakara*, 96.
- Yahudilerin mümeyyiz vasfı: 2. *Bakara*, 100.
- Sihrin aslı-esası ve zararının varlığı-yokluğu: 2. *Bakara*, 102; ayrıca sihirbazların (son tahlilde asla) başarıya ulaşamayacakları: 10. *Yunus*, 77.
- Cennetin hakiki varisleri: 2. *Bakara*, 111-112.
- Ehl-i küfrün mescitlere girme ruhsatı ve şekli: 2. *Bakara*, 114.
- Ehl-i kitabın razı olacağı tek şey ve hak yol: 2. *Bakara*, 120.
- Vasiyete uymanın vücubu/gerekliliği: 2. *Bakara*, 181.
- Ricâl-i devlete (kamu görevlilerine) rüşvet vermenin haramlığı: 2. *Bakara*, 188.
- Misline misliyle mukabelenin cevazı: 2. *Bakara*, 194; 16. *Nahl*, 126.
- Sözün kalptekini yansıtmadığı ve düşmanların en şiddetlisi: 2. *Bakara*, 204.
- Cennete girmenin bedeli: 2. *Bakara*, 214.
- Takdir olunan işlerde hayır-şer münasebeti: 2. *Bakara*, 216; 4. *Nisa*, 19.
- Büyük günahlar ve kâfirlerin nihaî hedefleri: 2. *Bakara*, 217.
- Yetimi himâyenin fazileti: 2. *Bakara*, 220.

- Yeminin mahzuru ve keraheti: 2. *Bakara*, 224.
- Erkek-kadın hakları ve erkeğin (fizyolojik yapı olarak) üstünlüğü: 2. *Bakara*, 228.
- Ric'î talak: 2. *Bakara*, 229.
- Yeşû: 2. *Bakara*, 246.
- Savaşta (nicelik bakımından/sayıca) az-çok meselesinin ehemmiyetsizliği (önem arz etmediği) ve muzafferiyetin (üstünlüğün/başarının) sırrı: 2. *Bakara*, 249.
- Savaşta yapılacak dua numunesi/örneği: 2. *Bakara*, 250.
- Allah'ın kâinattaki düzeni sağlayıcı bir hikmeti: 2. *Bakara*, 251.
- Memnû' (yasaklanan) sadaka şekli: 2. *Bakara*, 263-264.
- Sadakanın verileceği malın evsafı (özellikleri) ve şeytanın hilesi/tuzağı: 2. *Bakara*, 267.
- Sadakanın verilme şekli: 2. *Bakara*, 271.
- Sadakanın verileceği kimseler: 2. *Bakara*, 273.
- Bereket açısından faiz-sadaka mukayesesi/karşılaştırılması: 2. *Bakara*, 276.
- Muhkem (kesin) ve müteşabih (yorumu açık) ayetler: 3. *Âl-i İmrân*, 7.
- Bedir'deki mucize ve Allah'ın hikmeti: 3. *Âl-i İmrân*, 13.
- İnsana düşen vazife: 3. *Âl-i İmrân*, 20.
- Yahudi âdetlerinden/alışkanlıklarından biri ve sebebi: 3. *Âl-i İmrân*, 23-24.
- Allah'ın yüce hikmetleri: 3. *Âl-i İmrân*, 26-27.
- Mü'minlere mühim bir ihtar/uyarı: 3. *Âl-i İmrân*, 28-29.
- Şirkin bir çeşidi: 3. *Âl-i İmrân*, 64.
- Sahteliğin bir türü: 3. *Âl-i İmrân*, 71 ve 72.
- Kitap ehlinin özelliği ve Yahudi oyunu: 3. *Âl-i İmrân*, 75.
- İnsanları vahiyle inzâr/uyarma: 3. *Âl-i İmrân*, 78.
- Mürtedlerin (dinden dönenlerin) cezası: 3. *Âl-i İmrân*, 86-88.
- Ölüm anında tövbenin kabul olunmayacağı: 3. *Âl-i İmrân*, 90; 4. *Nisa*, 18.
- Cennete girmenin bedeli: 3. *Âl-i İmrân*, 92.
- Yahudilerin fenalığı/yaramazlığı: 3. *Âl-i İmrân*, 96.

- Ehl-i kitaba ittibâ'ın (uymanın) mahzuru/sakıncası: 3. *Âl-i İmrân*, 100 ve 149.
- Büyünün etkisizliği ve zararı: 3. *Âl-i İmrân*, 102.
- Tebliğ ve irşadda bulunan bir cemaatin (grubun/ekibin) gerekliliği: 3. *Âl-i İmrân*, 104.
- Yahudilerin eziyeti ve korkaklığı: 3. *Âl-i İmrân*, 111.
- Yahudilerin genel durumları: 3. *Âl-i İmrân*, 112.
- Kâfirin hayrı ne durumdadır?: 3. *Âl-i İmrân*, 117.
- Mü'minlerin dostluk konusunda takınacakları tavır, inananları kâfirlerden/inkârcılardan tecride (ayırmaya ve ayrı tutmaya) davet: 3. *Âl-i İmrân*, 118-120.
- Galibiyet ve mağlubiyetin hikmeti: 3. *Âl-i İmrân*, 140-142.
- Allah'a teslimiyetin örnekleri: 3. *Âl-i İmrân*, 146-148.
- Allah yolunda ölmenin mükâfatı/ödülü: 3. *Âl-i İmrân*, 157.
- Sosyal düzene ait düsturlar, imamın cemaate (karşı) davranışı/yaklaşımı ve istişare/danışma: 3. *Âl-i İmrân*, 159.
- Allah'ın yardımı olduktan sonra...: 3. *Âl-i İmrân*, 160.
- Kâfirlerin ömürlerinin uzatılış sebebi: 3. *Âl-i İmrân*, 178.
- Cimriliğin fenalığı ve cezası: 3. *Âl-i İmrân*, 180.
- Kâfirlerin refah içinde yaşamalarının sebebi: 3. *Âl-i İmrân*, 196-197.
- Muhtemelen iskata (kişinin ölümünün ardından yapılan bir işleme) işaret: 4. *Nisa*, 8.
- Mirasın paylaşılması: 4. *Nisa*, 11-12.
- Zina fiilinin cezası: 4. *Nisa*, 16.
- Tövbenin kabule şayan olanı: 4. *Nisa*, 17 ve aksi: 18.
- Haram ve helâl olan nikâh ve mihrin farziyeti (tespiti ile verilmesinin lüzumu): 4. *Nisa*, 23-24.
- Günah-ı kebâirden içtinabın (büyük günahlardan kaçınmanın) kazandırdığı veya küçük günahların af sebebi: 4. *Nisa*, 31.
- Temenninin ne yolda olacağı: 4. *Nisa*, 32.
- Karı-koca münasebetleri ve vazifeleri: 4. *Nisa*, 34-35.
- Ehl-i kitabın mü'minlere karşı küffarla (inkârcularla) bir olduğu: 4. *Nisa*, 51.
- Azabın böylesi: 4. *Nisa*, 56.

- Münazarada müracaat mercileri: 4. *Nisa*, 59.
- Gerçek imanın şekli: 4. *Nisa*, 65.
- İnanan ve inanmayanlar: 4. *Nisa*, 76.
- Münafıklara ve barışa gelmeyenlere (yanaşmayanlara) vur emri: 4. *Nisa*, 89.
- Katlin (cana kıymanın) keffâreti (ödenme yolu) ve cezası: 4. *Nisa*, 92-93.
- Mü'minliğin alâmeti: 4. *Nisa*, 94.
- 4. *Nisa*, 75 ve 97. ayetleri telif eden (uzlaştıran/birleştiren) ayet: 4. *Nisa*, 98.
- Hicret edenin, Allah yardımcısıdır: 4. *Nisa*, 100.
- Yolculuk namazının sebab-i kasîresi (kısaltma nedeni) ve seferde (savaşta) namazı kılma usulü: 4. *Nisa*, 101-102-103.
- Hainleri desteklemekten nehiy/alıkoyma: 4. *Nisa*, 105-107.
- Mü'minlerin yoluna temessükü (girmeyi/gitmeyi) emir: 4. *Nisa*, 115.
- Şeytanın aldatma metodu: 4. *Nisa*, 119-120.
- Hâkim/egemen olmanın yolu: 4. *Nisa*, 133.
- Münafıkların belirgin alâmeti: 4. *Nisa*, 139.
- Kâfir ve münafıklarla beraber olmamaya dair mü'mine ihtar/uyarı, yani ahbaplıklarını terk edeceğimiz (dostluklarını arzu etmeyip kendilerinden ayrılarak uzak duracağımız) kimseler: 4. *Nisa*, 140.
- Münafıkların hasletleri/özellikleri ve yerleri: 4. *Nisa*, 142-143 ve 145.
- Azabı gerektiren hüccet/delil: 4. *Nisa*, 144.
- Zalimin zulmünün yayılmasına (veya zulmünü yaymasına) ruhsat: 4. *Nisa*, 148.
- Peygamberleri tefrik etmenin/ayırmanın küfür olduğu: 4. *Nisa*, 150-151; 6. *En'âm*, 159.
- İnanmamaya bahane olmayacağı: 4. *Nisa*, 165.
- Ehl-i kitab'ın yiyeceği ve ehl-i kitap olan nisanın/kadınların zevceliğinin meşruluğu: 5. *Mâide*, 5.
- Yahudilerin hainliği ve takınılacak tavır: 5. *Mâide*, 13.
- Allah'ın zamana göre şeriat/hüküm indirdiği: 5. *Mâide*, 48.
- Allah'ın tasvip ettiği mü'min örneği: 5. *Mâide*, 54.

KENDİNİ KUR'AN'A ADAYAN VE HAYATINI ONA GÖRE ŞEKİLLENDİREN BİR İMAM
PORTRESİ

- Yahudilerin ifsat/bozgunculuk hareketleri: 5. *Mâide*, 64.
- Lanete uğramaya sebep olan (yol açan) hareketler/davranışlar: 5. *Mâide*, 79.
- Mü'minlere daha mukarreb (yakın olan) kişiler: 5. *Mâide*, 82.
- Ka'be'nin, hac aylarının ve kurbanın mahiyeti: 5. *Mâide*, 97.
- İnsanların birbirlerine düşmesi: 6. *En'âm*, 65.
- Kur'an'daki haberlerin kesinlikle tahakkuk edeceği: 6. *En'âm*, 67.
- Mü'mine düşen vazife ve içtinap (birtakım şeylerden kaçınma): 6. *En'âm*, 68-69.
- Sorumluluk ve irşad (doğru yolu gösterme): 6. *En'âm*, 69.
- Gerçek anlamda emniyette/güvende olanlar: 6. *En'âm*, 81-82.
- İslâmî tebliğin ücretsiz yapılması gerektiği: 6. *En'âm*, 90.
- Haşır olma (tekrar dirilme ve toplanma) durumu: 6. *En'âm*, 94.
- Mücrimlerin/günahkârların yüksek makamlara gelmelerindeki İlâhî hikmet: 6. *En'âm*, 123.
- Astronomik hadiseye işaret: 6. *En'âm*, 125; 10. *Yunus*, 5.
- Cinlerin, insanlara musallat olduğu: 6. *En'âm*, 128.
- Allah'ın, zalimi zalime musallat etmesi/düşürmesi: 6. *En'âm*, 129.
- Cenâb-ı Hakk'ın gafil (habersiz/bilgisiz) insanlara zulmetmeyeceği: 6. *En'âm*, 130-131.
- Herkesin amelinin kendine aidiyeti: 6. *En'âm*, 164; 35. *Fâtır*, 18.
- İnsanların kazançlarıyla imtihan olunmaları: 6. *En'âm*, 165.
- Cehennemdeki sürtüşme olayı: 7. *A'râf*, 38-39.
- Duanın şekli: 7. *A'râf*, 55-56.
- Hz. Muhammed (sas)'in bütün insanlığın peygamberi olduğu: 7. *A'râf*, 158.
- Muhtemelen Darwin teorisinin mesnedi (esin kaynağı): 7. *A'râf*, 166.
- Belâlı Yahudi neslinin devam edeceği: 7. *A'râf*, 167.
- Savaşta sayı(nın) çokluğunun tesirsizliği veya sayıca fazla olmanın etkisizliği: 8. *Enfâl*, 19.
- Allah katında en şerliler ve canlıların en kötüsü: 8. *Enfâl*, 22-23 ve 55.

- Allah'ın insana kurbiyyeti/yakınlığı: 8. *Enfâl*, 24.
- Allah'ın insanın içine hulûl ettiği/girdiği: 8. *Enfâl*, 34.
- Feraseti (ileri görüşlülüğü) elde etmenin yolu: 8. *Enfâl*, 29.
- Allah'ın peygambere olan şefkati: 8. *Enfâl*, 32-33-34.
- Allah diledikten sonra...: 8. *Enfâl*, 43-44.
- Allah'ın adaleti: 8. *Enfâl*, 53.
- Ahit (söz verme) hükümleri: 8. *Enfâl*, 57-58 ve 61.
- Düşman gibi (soğuk ve sıcak harbe) hazırlığın lüzumu: 8. *Enfâl*, 60.
- Mü'minlerin (birbirleriyle) yardımlaşmamasının kötü sonucu: 8. *Enfâl*, 73.
- Müşrik de olsa âcize/düşküne yardım: 9. *Tevbe*, 6.
- Mallarını infak etmeyenlerin akıbeti: 9. *Tevbe*, 34-35.
- Harbe çıkma usulü, savaşa makul miktarda ilmiye sınıfının gitmemesi gerektiği: 9. *Tevbe*, 122.
- Kiminle önce savaşılmaması lazım geldiği: 9. *Tevbe*, 123.
- Gece ve gündüz(ün) miktarlarının/ölçülerinin değişmesi: 10. *Yunus*, 6.
- Cinlere de peygamber gönderildiği, her ümmetin peygamberi olduğu meselesi: 10. *Yunus*, 47.
- Rüzgârla giden yelkenler ve insanın şükürsüzlüğü/nankörlüğü: 10. *Yunus*, 22-23.
- Ev kurma şekli: 10. *Yunus*, 87.
- Fir'avn'ın cesedinin yeryüzüne atılacağı ve bedeninin baki olacağı: 10. *Yunus*, 92.
- Karalardan önce denizlerin yaratıldığı ve her şeyin menba'nının, menşeinin (aslının, esasının, kaynağının) su olduğu: 11. *Hûd*, 7.
- Aile bağlarının imanla kaim olacağı (ayakta ve sağlam kalacağı): 11. *Hûd*, 45-46.
- Lût kavminin helâk yeri ve Pompei şehri münasebeti, Lût kavminin muazzeb (azaba duçar olmuş) hâlinin varlığı: 11. *Hûd*, 82-83; Hıcr, 74-77-79; 29. *Ankebût*, 35.
- Mühlik (helâke uğramış) kavimlerin/halkların bugünkü hâlleri ve yok olan bu topluluk/toplumların eserlerinin geride kaldığı: 11. *Hûd*, 100; 26. *Şuara*, 205-209.

KENDİNİ KUR'AN'A ADAYAN VE HAYATINI ONA GÖRE ŞEKİLLENDİREN BİR İMAM
PORTRESİ

- Zalimlere temayülün (meyletmenin) kötülüğü: 11. *Hûd*, 113.
- Namazların günahları mahvedeceği (imha/yok edeceği): 11. *Hûd*, 114.
- Allah'ın hikmet-i teşrî'yyesi: Tekâmül için ihtilafın (faklı görüşlerin) gerekliliği: 11. *Hûd*, 119.
- İhlâslı olunursa tehlikeli anlarda Cenâb-ı Hakk'ın kulunu hıfz edeceği (koruyup kollayacağı): 12. *Yusuf*, 24.
- Eziyete (zorbalığa, zulme ve haksızlığa) boyun eğmek/katlanmak, Allah'a isyandan (haramlarını irtikâptan/yasaklarını işlemekten) daha hayırlıdır: 12. *Yusuf*, 33.
- Kişi, şüpheleri izale (bertaraf/yok etmek) için –zaruret hâlinde- hain olmadığını ispat edip ortaya koymalıdır: 12. *Yusuf*, 52.
- Nefsin vazifesi: 12. *Yusuf*, 53.
- Lûtf-i İlâhî'den daima ümitli olmak: 12. *Yusuf*, 87. (Diğer ayet de bunu teyit etmektedir.)
- Mazlumların (zulme uğrayanların) ahı(nın) sonucu hem zalimlerin hem de Rabbine sığınanların ibretlik hâlleri: 12. *Yusuf*, 90-91.
- Şükür duası numunesi/örneği: 12. *Yusuf*, 101.
- Âyet'in ne olduğu hakkında bilgi: 12. *Yusuf*, 105.
- Yerçekimi ve itimi kuvvetlerinin dengede oluşu: 13. *Ra'd*, 2.
- İbret/ders alınacak tabiat gerçeği: 13. *Ra'd*, 4. (Aynı su, toprak, hava ve güneşten farklı nebatât/ayrı bitkilerin meydana gelmesi hadisesi.)
- İnsanların kaderi kendi hâllerine göre carî olur (akıp/sürüp gider), yani nimet ve belânın insanların durumuna göre verildiği: 13. *Ra'd*, 11; 14. *İbrahim*, 7.
- İnkârcıların yaptıkları hayır (!): 13. *Ra'd*, 18.
- Yeryüzünün gün geçtikçe eksildiği (daraldığı) olayı ve yükseklere çıkınca teneffüsün (nefes alıp-vermenin) zorlaşacağı: 13. *Ra'd*, 41; 21. *Enbiya*, 44.
- Cahiliye şairliğinin önemli bir yanı: 15. *Hicr*, 6.
- Aya ve gökyüzünün diğer yerlerine çıkışa işaret: 15. *Hicr*, 17-18.
- Suların yeraltında depo edildiği ve rüzgârın aşılması: 15. *Hicr*, 22; 39. *Zümer*, 21.

- Şeytanla Allah ve diğer mahlûkatın konuşma şekli (ve bu durumdan müslümanların gâfil olması): 15. *Hicr*, 42.
- Lût kavminin şehri (Sodom): 15. *Hicr*, 76.
- Şu'ayb (Eyke) halkının kenti: 15. *Hicr*, 79.
- Seb'u'l-mesânî'nin mahiyeti (yedi çiftin ne anlama geldiği): 15. *Hicr*, 87.
- Kâfirler karşısında takınılacak tutum (sergilenecek duruş): 15. *Hicr*, 88.
- Mutlak tebliğ...: 15. *Hicr*, 94.
- Daralma/sıkıntı anında çare: 15. *Hicr*, 97-99.
- Yeryüzünün sabit durmasını sağlayan ağırlıklar: 16. *Nahl*, 15.
- Başkasının kötülüğüne vesile olanların çift yönlü günahları; yani sapıtanların, sapıttıkları kişilerin bir kısım günahlarını da yüklenecekleri: 16. *Nahl*, 24-25.
- Cehennem ve cennet ehlinin ruhlarının kabz olunma/alınma şekli: 16. *Nahl*, 28 ve 32.
- Bu ümmetten anında (günahın hemen peşinden) azabın kaldırıldığı: 16. *Nahl*, 61.
- Süt ve balın şifayâb (şifa verici) oldukları: 16. *Nahl*, 66 ve 69.
- Servetin dağılımını emreden ayet: 16. *Nahl*, 71.
- Adalet ve ihsanın kısaca mahiyetleri: 16. *Nahl*, 90.
- Çoğunluğa aldanmamak!: 16. *Nahl*, 92.
- İcbar/zor karşısında mü'minin durumu, yani mecburiyet hâlinde lisanen huruca müsaade (kalben, gönülden değil sözde, görünüşte dinden çıkmaya izin): 16. *Nahl*, 106.
- 17. *İsrâ*, 4-7: ???
- Bed-duayı men'/yasaklama: 17. *İsrâ*, 11.
- Herkesin amelinin karşılığı kendine: 17. *İsrâ*, 15.
- Helâki hazırlayan âmil/etken: 17. *İsrâ*, 16.
- Dünya nimetlerinin umumî olduğu ve insanların (makam itibarıyla/konum bakımından) farklı yaratıldığı: 17. *İsrâ*, 18-21.
- İsrâfın kötülüğü ve güya (göstermelik olarak) mevki kazandırdığı: 17. *İsrâ*, 27.
- Malın takdire bağlı olarak dağıtıldığı/verildiği: 17. *İsrâ*, 30.
- Peygamberlerin dereceleri(nin) olduğu: 17. *İsrâ*, 5; 2. *Bakara*, 253; 4. *Nisa*, 163 ve 164.

KENDİNİ KUR'AN'A ADAYAN VE HAYATINI ONA GÖRE ŞEKİLLENDİREN BİR İMAM
PORTRESİ

- Şeytanın hileleri: 17. *İsrâ*, 64.
- İslâm'da taviz olamayacağına (günümüz menfaatperest fetvacılarına) işaret: 17. *İsrâ*, 73-74-75.
- Mal ve mühletin ziyadesiyle/fazlasıyla kimlere verildiği: 17. *İsrâ*, 75; 20. *Tâ-Hâ*, 131.
- Herkesin mutlaka cehenneme uğratılacağı: 19. *Meryem*, 71.
- “Harun’un ve Musa’nın Rabbine inandık” ifadesinde öncelik neden Harun’a verilmiş?: 20. *Tâ-Hâ*, 70.
- Kudret helvasının manası: 20. *Tâ-Hâ*, 80.
- “En doğru görüşlülere bir gün...” Dünya günüyle ahiret günü arasındaki münasebet: 20. *Tâ-Hâ*, 104.
- Allah’a boyun eğenin rızkının tekeffül edileceği/karşılacağı: 20. *Tâ-Hâ*, 131-132.
- Kâinatın ilk hâli, yeryüzünde ve gökyüzündekilerin özellikleri: 21. *Enbiya*, 30-33.
- Yeryüzünün iyi kullara kalacağı: 21. *Enbiya*, 105. (Hangi zamana işaret edildiğini araştır!)
- Bugün ekseriyetin ibadet anlayışının tam karşılığı: 22. *Hac*, 11-13.
- Azabın böylesi: 22. *Hac*, 19-22.
- Asıl körlük: 22. *Hac*, 46.
- Kıyametin kopması anında gökyüzünün düşeceği: 22. *Hac*, 65.
- İslâm’ın özü, asıl ruhu: 22. *Hac*, 78.
- Zeytinin menşei: 23. *Mü’minûn*, 20.
- Hak din, herkesin arzusuna göre olsaydı durum ne olurdu?: 23. *Mü’minûn*, 71.
- Alayın imana ket vuracağı (inancı engelleyeceği): 23. *Mü’minûn*, 109-110.
- Günümüzde zina edenlerin evlenmeleri ve dört şahidin ispatı: 24. *Nûr Sûresi*’nin baş tarafında (ilk sayfasında) yer alan ilgili ayetler doğrultusunda...
- İftirada ihtimamlı olmak (özenli ve dikkatli davranmak): 24. *Nûr*, 12.
- İftirada takınılacak tavır: 24. *Nûr*, 16.
- Şeytana tabi olmanın neticesi: 24. *Nûr*, 21.
- Evlere girmenin adabı: 24. *Nûr*, 27-29.

- Kadınların mahremleri: 24. *Nûr*, 31.
- Böyle adamlardan ol(un)malılı...: 24. *Nûr*, 37; 33. *Ahzâb*, 23.
- Odalara çocukların girme adabı: 24. *Nûr*, 58.
- Çocukların bu hususta yetiştirilmesi: 24. *Nûr*, 59.
- Rahatça yemek yeme ruhsatı verilen evler: 24. *Nûr*, 61.
- Hayvanlardan daha aşağı addedilme (kabul edilme/sayılma) gerçeği: 25. *Furkan*, 44; 7. *A'râf*, 179.
- Kur'an'la büyük cihad: 25. *Furkan*, 52.
- Denizlerin ayrıldığı: 25. *Furkan*, 53; 55. *Rahman*, 19-20.
- 25. *Furkan Sûresi*, 52. ayetin nasıl uygulanacağı, metodun ne olacağı hususu?
- Teşbihen (benzetmek yerindeyse) kahve hayatından (günü-müze göre) uzaklaşmanın mü'minin şiarı/hedefi olduğu: 25. *Furkan*, 72.
- İbadetin, duasız kifayetsizliği; açıkçası duanın lüzumu ve ibadetin kabulüne vesile olacağı: 25. *Furkan*, 77.
- İsrailoğullarının tarihsel seyri/serüveni ve son mekânları: 26. *Şuara*, 57-59.
- Şeytanların, meleklerin sözlerinden veya vahiyden yana bi-haber (habersiz/bilgisiz) oldukları: 26. *Şuara*, 210-212.
- Tebliğin başlayacağı nokta: 26. *Şuara*, 214.
- Şeytanların kendilerine musallat (bulaştığı) ve konuk (yakın) olduğu kimseler: 26. *Şuara*, 221-223.
- Zemmedilen (kötülenen/aşağılanan) şairler: 26. *Şuara*, 224-226.
- Salih (as)'ın kavmi Semûd'un helâkinden sonra arta kalan ibretlik virane/yıkık-dökük evleri: 27. *Neml*, 52. (Acaba bunlar nerede?)
- Dâbbetü'l-ard'ın zuhuru (yerden bir canlının/hayvanın çıkışı): 27. *Neml*, 82.
- Dağların sabit olduklarını haber veren ayetin hikmet-i teşri'iyesi: 27. *Neml*, 88.
- Yeter ki Rabbinden istemesini bil!...: 28. *Kasas*, 24-25.
- Sabrın sonuna misal: 28. *Kasas*, 27-29.
- Sebepsiz yere Allah'ın bir kavmi helâk etmeyeceği gerçeği: 28. *Kasas*, 39.

KENDİNİ KUR'AN'A ADAYAN VE HAYATINI ONA GÖRE ŞEKİLLENDİREN BİR İMAM
PORTRESİ

- Sahte bir şekilde inanmanın numunesi ve alâmeti: 29. *Ankebût*, 10-11.
- Gökyüzünde insanın faaliyet yapacağına işaret: 29. *Ankebût*, 22.
- Ehl-i kitapla mücadele biçimi: 29. *Ankebût*, 46.
- Hıfzın (ezberleme kabiliyetinin) açık bir mucize olduğu: 29. *Ankebût*, 49.
- Rahat kulluk yapılamayan yerden başka beldelere göçü mubah kılan, bu meyanda mazerete meydan bırakmayacak ruhsatı veren emir: 29. *Ankebût*, 56.
- En büyük mucize: Risâlet döneminde Mekke'nin civarında bulunan yerleşim yerlerindeki yaşam ve Mekke ve ahalisine Allah'ın lütfu: 29. *Ankebût*, 67.
- Namazların vakitlerinin tayinini belirten ayetler: 30. *Rûm*, 17-18.
- Rüzgâr vasıtasıyla işleyen araçlar ve yağışlı günlerde balıkların bolluğu: 30. *Rûm*, 46.
- Yağmurun oluşumu ve yeryüzüne inişi: 30. *Rûm*, 48.
- 30. *Rûm*, 53. ayette geçen "İslâm'ı tebliğ edeceğimiz kişiler"i nasıl bulacağız? Yani bu ayetin tefsiri mahiyetindeki iki ayet: 35. *Fâtır*, 18; 36. *Yâ-Sîn*, 11.
- Örf (kör geleneğe) bağlılığın fenalığı, ayetler karşısında adetlerine bağlı kalan kâfirlerin iddiaları ve mü'minleri takviye: 30. *Rûm*, 58-60.
- Lokman (as) ve hikmet: 31. *Lokman*, 12-19.
- 31. *Lokman*, 33'ten çıkan hüküm?
- Yaratmanın gökten yere doğru olması: 32. *Secde*, 5. (Fizikî olarak nasıl olduğunu da öğren!)
- 33. *Ahzâb*, 14-15. ayetler acaba kimler için (dir)?
- Allah ve Rasûlü'ne tam teslimiyet, Allah ve Rasûlü'nün emri dışına asla çıkılamayacağı ve İslâm'ı kendi re'yine/görüşüne göre tanzimi red: 33. *Ahzâb*, 36.
- 34. *Sebe'*, 19. ayette işaret edilen efsanevî şehir neresi?
- İnfak edilen malın karşılığının muhakkak verileceği: 34. *Sebe'*, 39.
- Meleklerin kanatlı olduğu: 35. *Fâtır*, 1.

- Takdir olunan rızık hiçbir suretle engellenemeyeceği ve bu yöndeki tasarrufun tamamıyla Allah'a aidiyeti: 35. *Fâtır*, 2.
- Günah işlerken afv olma düşüncesinin sakat/yanlış ve şeytanın hilesi/tuzağı olduğu: 35. *Fâtır*, 5.
- Rehber ayet: İzzet ve şerefin kime ait olduğu ile Allah'ı tesbih/zikir etmenin ibadetlerin kabulüne vesile olduğu: 35. *Fâtır*, 10.
- Denizlerin farklılığı ve içinde madenlerin bulunduğu: 35. *Fâtır*, 12.
- Tebliğ kimlere tesir eder?: 35. *Fâtır*, 18; 36. *Yâ-Sîn*, 11. (Kanatımızca bu iki ayet, yukarıda denildiği gibi 30. *Rûm*, 53. ayetin açıklaması niteliğindedir.)
- Toprak çeşitleri (üç adet): 35. *Fâtır*, 27.
- İnsan grupları ve bunlar içerisinde Allah'tan hakkıyla korkan zümre: 35. *Fâtır*, 28.
- Kur'an karşısında insanlar: 35. *Fâtır*, 32-33.
- Dünyada bu ümmete ceza verilmemesinin sebebi: *Ayet* gösterilmemiş!
- Kâinatta her canlının çift yaratıldığını beyan: 36. *Yâ-Sîn*, 36.
- Ay ve Güneş'in hareketleri ve mahiyetleri: 36. *Yâ-Sîn*, 38-39.
- Kabirde azap mı yoksa uyku mu olacak?: 36. *Yâ-Sîn*, 51-52.
- Hikmetli bir bilgi: 36. *Yâ-Sîn*, 80. (Burada işaret edilen şey nedir acaba?)
- Yıldızların (gök cisimlerinin) sadece birinci kat semada bulunduğu: 37. *Saffât*, 6; 41. *Fussilet*, 12.
- Gökyüzüne şeytanları ulaşamayacağı: 37. *Saffât*, 7.
- 37. *Saffât*, 10. ayetin işareti?
- Cehennem, Cennet ve ehilleri (oralara girecek kimseler): 37. *Saffât*, 22-74.
- Gökyolu (Havayolu): 38. *Sâd*, 10.
- Dağların yankılanmasına sebep olabilir: 38. *Sâd*, 18.
- Ortaklığın cilvesi, yani hileli olacağı: 38. *Sâd*, 24.
- Dünyada alay edenlerin, İslâm'ı ve müslümanları küçümseyenlerin hâli: 38. *Sâd*, 59-64.
- Rahimdeki üç karanlık safhanın mahiyeti: 39. *Zümer*, 6.

KENDİNİ KUR'AN'A ADAYAN VE HAYATINI ONA GÖRE ŞEKİLLENDİREN BİR İMAM
PORTRESİ

- Sabrın (tahammül edip/direnip güçlüklerle dayanarak beklemenin), hicrete tercih (başka yere göç) etmekten daha uygun olduğu: 39. *Zümer*, 10.
- Tağut'a (Allah'tan başka herhangi bir şeye) kulluk ve itaat edenler: 39. *Zümer*, 17-18.
- Müşrik-Muvahhid (Şirk koşanla Tevhîd'i benimseyen kişinin) temsili/benzeri: 39. *Zümer*, 29.
- Takva sahibi sadık mü'minlerden büyük günahların bağışlanacağı: 39. *Zümer*, 33-35.
- Rızıkın hasbî (Allah'ın takdiri ve dilemesi ile) olduğu: 39. *Zümer*, 52.
- Kıyametin zuhuru ve ahvâli: 39. *Zümer*, 68-75.
- Göklerin ve yerlerin yaratılma müddetleri: 41. *Fussilet*, 9-12.
- Hak'a davetin ve insanların gönlünü almanın yolu: 41. *Fussilet*, 33-34.
- Davette dostluğun celbi (muhabbetin çekileceği/kurulacağı): 41. *Fussilet*, 34-35.
- Rızıkta darlığın gerekçesi, nimet dağıtımının bir ölçüye ve sebebe bağlı olduğu: 42. *Şûra*, 27.
- Belâların menşeinin/kaynağının, musibetlerin sebebinin kendimiz olduğu: 42. *Şûra*, 30.
- Allah'ın rızasına mazhar olanlar: 42. *Şûra*, 36-43.
- Nisaiyenin (kadınlar taifesinin) zafiyeti ve zarafeti: 43. *Zuhruf*, 18.
- Cemiyette maddeten sınıfsal farkın (insanların ekonomik yönden varlık derecelerine tabi tutulmasının) altında yatan hikmet: 43. *Zuhruf*, 32.
- Allah'ın, rızık, dünyada daha fazla yaymamasının hikmeti: 43. *Zuhruf*, 33.
- Zenginlerin Allah'tan uzaklaşmaları ve insanların bunlara meyli: 43. *Zuhruf*, 33-35.
- Şeytanın insana çok musallat olmasının ve saptırmasının sebebi: 43. *Zuhruf*, 36-37.
- Tasavvufî/Mistik yaşayışın fonksiyonunu izhar: 43. *Zuhruf*, 36-38.
- Yahudilerin, azaptan sonra azap gördükleri, yani iki azaba işaret ki bu husustaki ayete açıklık: 43. *Zuhruf*, 49-56.

- Allah için sevişenlerin mutlu sonu: 43. *Zuhruf*, 69-73.
- Kıyamet alametlerinden bir büyüğüne işaret: 44. *Duhan*, 10-12.
- Hamilelik ve emzirme müddeti: 46. *Ahkâf*, 15.
- Kâfirlerin safa sürmelerinin (müreffeh hayat yaşamalarının) hikmeti: 46. *Ahkâf*, 20.
- Kıyamet alâmetlerinin geldiğini bildiren ve işaret edilen alâmetler: 47. *Muhammed*, 18.
- Müslümanların savaşta takınacakları tavır, harp esnası ve sonrasında mü'minlerin tutumunun nasıl olacağını belirten ayet: 47. *Muhammed*, 35.
- İnfakta ölçü: 47. *Muhammed*, 36-38.
- Gökyüzünün gün geçtikçe genişlediği: 51. *Zâriyât*, 47.
- Meteor taşlarına işaret olabilir: 52. *Tûr*, 44.
- Amellerin aidiyeti ve karşılığı: 53. *Necm*, 38-41.
- Göklere, cin ve insanların çıkacağına ve bir musibetle karşılaşacaklarına işaret: 55. *Rahman*, 33-36.
- Sâbıklar (öncekiler, önderler veya önden gidenler) kimler? Kıyamette insanların üç zümreye ayrılacağı: 56. *Vâkıa*, 7-14.
- Cennette evvelki ümmetlerin mecmû'unun/toplamının, Ümmet-i Muhammed'den çok olacağına işaret: 56. *Vâkıa*, 13-14; Bu ayetler arasında ülfet/ilişki: 56. *Vâkıa*, 39-40.
- Cennette kadınlarla erkeklerin yaşıt olacağına dair: 56. *Vâkıa*, 35-38.
- Ölüm hâli (Sekerât-ı mevt): 56. *Vâkıa*, 83-96.
- Mekke'nin Fethi'nden önce sahabe olup Allah için savaşanların ve infak/sarf edenlerin sonrakilerden üstün olduğu: 57. *Hadîd*, 10.
- İbadet eden münafıklar (!): 57. *Hadîd*, 14.
- Çok büyük bir uyarı: Mü'minleri ehl-i kitab'a benzemekten nehiy/sakındırma (uyanıklığa davet): 57. *Hadîd*, 16.
- Mü'mini itidale teşvik ve musibetlerin sebebi: 57. *Hadîd*, 22-23.
- Nübüvvet silsilesinin ataları: 57. *Hadîd*, 26.
- Ruhbaniyetin aslının bâtil ve hurafe olduğu: 57. *Hadîd*, 27.

KENDİNİ KUR'AN'A ADAYAN VE HAYATINI ONA GÖRE ŞEKİLLENDİREN BİR İMAM
PORTRESİ

- Hizbullahî (Allah'ın ordusunda yer alan) Müslüman kimdir? Allah ve Rasûlü'nün düşmanlarıyla dostluk yapmanın imanı zedelediğini ve hatta götürebileceğine işaret: 58. *Mücadele*, 22.
- Muhacir-Ensar ilişkisi: 59. *Haşr*, 8-9.
- Münafıkların içyüzü: 59. *Haşr*, 14.
- Mü'mine/inanmış ve mürted (dinden dönmüş) olan kadınların nikâh akdinin durumu: 60. *Mümteherine*, 10-11.
- İnsanın bariz özelliği ve müstesna/ayrıcalıklı kişiler: 70. *Meâric*, 19-35.
- Gökte oturulacak yerler: 72. *Cinn*, 9.
- Canlıların toplandığı, yani yaşayıp barındığı tek yerin arz (yeryüzü/dünya) olduğu: 77. *Mürselât*, 25-26.
- Kâfirle mü'minin ruhunun kabz olunma/alınma şekli: 79. *Nâziât*, 1-3.
- Yapılması güç fakat çok faziletli ameller: 90. *Beled*, 10-18.
- Çalışmada dinlenme ve azim metodu: 94. *İnşirah*, 7-8.

Zeyl, yani bunların dışında kalan diğer notlar da şunlardır:

1. "Âyetü's-sekâlân"?
2. "Cânn"?
3. "Sülletün kaliletün"?
4. "Sülletin" ve "Sülletün"?
5. "Ni'met" (kapalı tâ ile olan) ve "Ni'met" (açık tâ ile yazılan) lafızlarını araştır!
6. "Rahmet" (açık tâ ile yazılan) ve "Rahmet" (kapalı tâ ile olan) kelimelerini araştır!
7. "Âyet indirilmeli değil miydi?" şeklindeki ifadelerin altındaki mana?
8. "Ress Kavmi"?
9. "İfrat" kelimesinin aslı ne (tâ ve tî harflerinden hangisi ile)?

Âhir kelâm

Bu tür çalışmaların finalinde ilmî makale formatı gereği bir değerlendirme yazısı yazmak âdettendir. Bunu biz de düşündük ve en sonda

söylenecek sözü, en başta demiş olduk. Yani girişte *özet* babından kalemeye alınan yazıyı sonuç yerine yazmış olduğumuzu var sayın lütfen. Bu yüzden okuyucularımızdan o hülaseyi, bu niyetle bir kez daha okumalarını istirham ediyorum.

Bu vesileyle kendisinden sitayişle bahsedilen değerli bir imam kardeşimizin şahsında Peygamber makamını işgal ettiğinin farkında ve âlî bir iş yaptığının şuurunda olan, vazifesini hakkıyla yerine getiren ve böylece hem adına/uğruna çaba sarf (mücadele) ettiği Cenâb-ı Hakk'ın rızasını kazanmaya hem de hizmet verdiği halkı/cemaati memnun etme gayreti içinde bulunan bütün meslektaş dostlarımızı selâmlıyor, onlara en kalbî şükran ve takdir hislerimizi takdim ederken buna benzer din hizmetlisi/gönüllüsü kişilerin adetlerinin gün geçtikçe artarak çoğalmasını yüce Rabbimden niyaz ediyorum.¹⁰

10 Açıklama notu: Doğrusu, söz konusu arkadaşım, ben söyleyene dek bu çalışma hakkında en ufak bir bilgisi yoktu. Gerçekte böyle bir şeyi sezinlememiş bile. Dediğine göre beni gayet sıcak ve samimi bularak bu denli açılmış. O sebeple –kul hakkına riayeti göz önünde tutarak etik açıdan- hem kendisini bu makaleden haberdar etmek ve gerekli düzeltmeleri yapmasını sağlamak hem de iznini ve rızasını almak için bu yazıyı ona okuttum. Büyük bir heyecan duyarak ama beraberinde aynı ciddiyet ve titizlikle incelemeyi, dolayısıyla tashihi -zahmet buyurup nezaket göstererek- tamamladığımı bildirmesinin ardından vuku bulan görüşmemiz sırasında yaptığı yorum ve değerlendirme bağlamında birtakım önerilerde bulunmanın yanı sıra -sağ olsun- bizden iltifatı da esirgemedi. Bu itibarla onun müsaadesi (oluru ve onayı) ile bu yazıyı, yayımlanmak üzere dergiye göndermiş oldum.

**ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN VE YAZIM İLKELERİ**

Yayın İlkeleri

1. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir yayın organıdır.
2. Derginin yayın dili, Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca'dır. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Dergi yayın kurulu Dekan'ın görevlendirdiği öğretim üyelerinden oluşur.
4. Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin almak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık, 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
7. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
9. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi halde yazı yayımlanır. İki hakemden biri olumsuz görüş belirtirse, yazı hakkındaki karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmeden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse makale, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.
11. Bir sayıda bir yazarın çeviri ve telif olmak üzere en fazla iki yazısı yayımlanır.
12. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.
13. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

Yazım İlkeleri

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 200 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında 34 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
4. **Yazı biçimi:** Metin Times New Roman yazı tipi, 12 puntuyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
5. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
6. Kitap: Yazar adı soyadı, eser, adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (ed.: veya haz.:) yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2010), cildi (örnek; c.IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no), varak numarası (örnek, vr.10b).
7. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.) yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c.IV), süreli yayın ise (örnek; sayı:3), sayfası (s.).
8. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
9. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
10. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
11. Ayetler sure adı, sure no/ayet no sırasına göre verilmeli (Örnek; Fatiha, 1/2)
12. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.) , karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (*age*), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DİA*), Kütüphane (Ktp.), numara (no), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.).
13. İnternet kaynaklarında adres verildikten sonra yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: (erişim tarihi: 11.12.2012)