

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt / Volume 6
Sayı / Issue 10
Dönem / Season Mart March 2019
ISSN 2147-8171

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF ESKİŞEHİR OSMANGAZI UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY

ESOGUİFD

Cilt / Volume 6 ▶ Sayı / Issue 10
Dönem / Season Mart / March 2019
ISSN 2147-8171

Sayfa Tasarımı

Erşahin Ahmet AYHÜN

Kapak Tasarımı

Emin ALBAYRAK

Basım Yeri

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

Baskı Tarihi

15 Mart 2019

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://dergipark.gov.tr/esoguifd>

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ESOGUIFD

Cilt / Volume 6 ◀ Sayı / Issue 10 ▶ Dönem / Season Mart / March 2019
ISSN 2147-8171

Dergi Adı	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology	
Dergi Sahibi	Prof Dr. Mustafa YILDIRIM (Dekan)	
Editör	Dr. Öğr. Üyesi Erşahin Ahmet AYHÜN	
Editör Yardımcısı	Arş. Gör. Dr. İshak TEKİN	
Yazı İşleri Müdürü	Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL	
Redaksiyon	Arş. Gör. Aynur KURT Arş. Gör. Elif Kübra TÜRKMEN Arş. Gör. Kadir TÜRKMEN	
Yazı Takip	Arş. Gör. Barış ÇAKAN Arş. Gör. Kevser AY	
Yayın Kurulu	<p>Doç. Dr. Kamil SARITAŞ Dr. Öğr. Üyesi E. Ahmet AYHÜN Dr. Öğr. Üyesi Sezai ENGİN Dr. Öğr. Üyesi Aybiçe TOSUN Dr. Öğr. Üyesi Fatih TOK Dr. Öğr. Üyesi Yunus ARAZ Arş. Gör. Dr. İshak TEKİN Arş. Gör. Aynur KURT</p>	<p>saritaskamil@hotmail.com ersahin@ogu.edu.tr sezaiengin52@hotmail.com atosun@ogu.edu.tr fatihok2001@mynet.com yunus_araz@mynet.com itekin@ogu.edu.tr aynurpalabiyik@gmail.com</p>
Danışma Kurulu	<p>Prof. Dr. H.Hüseyin ADALIOĞLU (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi) Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Selçuk Üniversitesi) 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. Ali ÇELİK (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi) Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Rıza GÜL (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi) Prof. Dr. İsmail GÜLER (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Zekeriyya GÜLER (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Ö. Faruk HARMAN (İbn Haldun Üniversitesi) Prof. Dr. Dursun HAZER (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi) Prof. Dr. Mefail HIZLI (Uludağ Üniversitesi)</p>	

Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet MAKSUDOĞLU(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ferit USLU (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Şenol KORKUT (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Doç. Dr. M. Naci KULA (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Adil ŞEN (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Zikri YAVUZ (Ankara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi S. Mehmet UĞUR (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZTOPRAK(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt / Volume 6 ◀ Sayı / Issue 10 ▶ Dönem / Season Mart / March 2019
ISSN 2147-8171

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Nûr Sûresi 39-40. Âyetleri Bağlamında İnkârcı Tutum ve Davranışların Allah Katındaki Değeri**
The Value of Godless Attitudes and Behaviors in the Sight of Allah in context of Verses 39-40 of Sûrah an-Nûr
Arslan KARAOĞLAN 7-37
- İmam Serahsî'nin Hanefî Haber Teorisinin Oluşumundaki Rolü**
Imam Serahsî's Role in the Formation of the Khaber (Report) Theory of Hanafî
Fatih ORHAN 39-60
- Sa'du'llâh el-Halvetî'ye İsnad Edilen Anonim Kasîde-i Bürde Şerhinde Tasavvufî Kavramlar**
Sufistic Concepts in An Anonymous Commetary of Qasida-i Burdah Attributed to Sa'du'llâh el- Khalvatî
Mine ÖZDEMİR 61-86
- Cahiliyye'den İslam'a "Sabır" Kavramı**
The Concept of "Sabr (Patience)" From Jahiliyyah to Islam
Fatih TOK - Halil İbrahim KAHRAMAN 87-116
- Anadolu'da Bilinen İlk Türkçe Manzum Fütüvvetnâme Olan Şeyh Eşref b. Ahmed Fütüvvetnâmesinde Dinî-Tasavvufî Muhtevâ**
Religious and Mystical Content in The Şeyh Eşref b. Ahmed's Futuwwatnama Known as The First Turkish Poetical Futuwwatnama in Anatolia
Aynur KURT 117-146

Themistius'un Faal Akıl Teorisi <i>Themistius' Agent Intellect Theory</i>	
Şenol KORKUT	147-184
Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin et-Tecrîd Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli <i>Sahabe's Opinion as A Legal Proof in Hanafite Fiqh Methodology within the Frame of Abul Husayn al-Quduri's at-Tajreed</i>	
Ahmet ÇETİNKAYA	185-218
Necip Fazıl Kısakürek ve Bazı Tasavvufî Görüşleri <i>Necip Fazıl Kısakürek and His Sufistic Approach</i>	
Muhammed Ali YILDIZ	219-249

Yayın Değerlendirme / Book Reviews

Fâdıl b. Halef el-Hummâde er-Rakiyy, Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ, İbn Ebi'd-Dünyâ Muhaddisen ve Muslihan	
Adnan ARSLAN	251-260

Ek / Appendix

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın ve Yazım İlkeleri <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology Guidelines for Publication</i>	261-266
---	---------

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 10 • Sayfa / Pages: 7-37

Nûr Sûresi 39-40. Âyetleri Bağlamında İnkârcı Tutum ve Davranışların Allah Katındaki Değeri

The Value of Godless Attitudes and Behaviors in the Sight of Allah in context of Verses 39-40 of Sûrah an-Nûr

Dr. Öğr. Üyesi Arslan KARAOĞLAN

Nigde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology
karaoglanarslan@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-0411-3750

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 07.01.2019
Kabul Tarihi / Accepted : 01.03.2019
Yayın Tarihi / Published : 15.03.2019

Atıf Bilgisi / Cite as: Karaoğlan, Arslan. "Nûr Sûresi 39-40. Âyetleri Bağlamında İnkârcı Tutum ve Davranışların Allah Katındaki Değeri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Mart 2019): 7-37. <http://doi.org/10.5281/zenodo.2595064>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
/ This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <http://dergipark.gov.tr/esoguifd>

Nûr Sûresinin 39-40. Âyetleri Bağlamında İnkârcı Tutum ve Davranışların Allah Katındaki Değeri

Öz ► Kur'ân, çağlar üstü bir yönelişle başta mü'minlerin yanında bütün inkârcıların tutum ve davranışlarının maddî ve manevî değerine vurgu yapar. Buradan hareketle bu makalede olumsuz bir olgu olarak inkârın bireyler üzerindeki etkileşimi ve inkârcı amellerin Allah katındaki değeri ele alınmıştır. Kur'ân, inkâr duygusuna alternatif olarak iman duygusunu önermiş, teslimiyetin İslâm ahlâk nizamı düzleminde küçümsenemez bir fonksiyonu olduğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla en büyük günah olan inkârdan kurtulma yoluna girilmediği sürece affa açık bir kapının olmadığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede araştırmanın öbeğini Nûr Sûresi 39-40. âyetler oluşturmakla beraber konu bütünlüğünü korumak kaydıyla diğer âyetlerden de yararlanılmıştır. Kur'ân'ın genel konteksinden bütün insanların ontolojik olarak eşit oldukları, üstünlüğün dinî ve ahlakî görevleri en doğru şekilde yerine getirmede olduğunu söylemek mümkündür. Kur'ân'a göre iman olgusundan yoksun her türlü tavır ve duruşun değerler erozyonuna uğradığı, iman temelli olmayan amelin sevap boyutuna ilişkin bir veri olmadığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Nûr Sûresi, âyet, inkâr, iman, amel.

The Value of Godless Attitudes and Behaviors in the Sight of Allah in context of Verses 39-40 of Sûrah an-Nûr

Abstract ► The Qur'an draws attention to the material and spiritual value of the attitudes and behaviors of all denialists as well as the Muslim. In this article, by drawing the conceptual framework of the concept of denial we tried to reveal how he was addressed from the hadith and the word of wisdom. We also discussed the negativity of the denial of individuality on the individual and the worthiness of unbelievers, on the floor of God. The Qur'an-i Mubin suggested a sense of faith as an alternative to the feeling of denial and pointed out that submission occupied an important place in the Islamic moral system. In this frame, it is available to state that the greatest sin was closed because denial is a pitch dark and closed circle. Otherwise, the blows from the denial, the suspicions placed by the blows put out the light of the place of faith and transforms the place into a deserted desert. While doing research, we have made use of other verses have been used to ensure the integrity of the subject, verses between 39-40 of Nûr's basic expressions. In addition to this, we pointed to the unworthiness and meaninglessness of the attitudes and actions of unbelievers in Qur'an, referring to various interpretations, in addition to various interpretations, especially with regard to many commentaries in connection with the given subject. We can say that there is no data on the dimension of the reward of faith, which is not faith-based, that all kinds of attitudes and positions without faith are subject to erosion.

Keywords: Sûrah an-Nûr, verse, unbelief, action, faith.

Extended Abstract

The most valuable and the most beautiful person was created, the caliph of the earth and has been the owner of many blessings. People who do not know the glorification of blessings, do not know God and who do not want the life of the people who want to receive higher rank and honor is received. It goes down to the bottom of the asset category or even below. In this context, when we examine the Qur'an, we talk about human behavior in many profiles, insist on the belief, denial character and psychology of human beings and make some evaluations. According to the messages given by the revelations that include the psychology of denial, there are certain thoughts that lead to the denial of the individual: Indeed, at the beginning of these motives comes greatness. The concepts such as rut, haughtiness, declination, and self sufficient compared to in the Quran. The Qur'an have been used as the companions of the word ar arrogance. In a sense, arrogance has become an organic element of denial. In the Qur'an, the destinies are mentioned among the basic qualities of satan and infidel. It comes from the same root as arrogance. There is a prejudice, bias, egoism and closedness to new views.

The Qur'an draws attention to the material and spiritual value of the attitudes and behaviors of all denialists as well as the Muslim. In this article, by drawing the conceptual framework of the concept of denial we tried to reveal how he was addressed from the hadith and the word of wisdom. We also discussed the negativity of the denial of individuality on the individual and the worthiness of unbelievers, on the floor of God. The Qur'an suggested a sense of faith as an alternative to the feeling of denial and pointed out that submission occupied an important place in the Islamic moral system. In this frame, it is available to state that the greatest sin was closed because denial is a pitch dark and closed circle. Otherwise, the blows from the denial, the suspicions placed by the blows put out the light of the place of faith and transforms the place into a deserted desert.

While doing research, we have made use of other verses have been used to ensure the integrity of the subject, verses between 39-40 of Nûr's basic expressions. In addition to this, we pointed to the unworthiness and meaninglessness of the attitudes and actions of unbelievers in Qur'an, referring to various interpretations, in addition to various interpretations, especially with regard to many commentaries in connection with the given subject. We can say that there is no

data on the dimension of the reward of faith, which is not faith-based, that all kinds of attitudes and positions without faith are subject to erosion.

It is possible to say about the source of the faith and the denial: Man has a seed of faithlessness in nature. The denier recognizes contradictions in his moral positions and emotional relationships, just as the same faithful. In general, there is the view that atheists channel their religious needs towards a human subject. This view, based on an understanding that the human spirit possesses a natural piety characteristic, has been persistently advocated, in particular by Jung. According to Jung, faith and faithlessness are composed of categories of choice that function in the same way but take place at different poles. Essentially, God, which man believes, is his most powerful spiritual attitude. The strongest and most influential factor in a person's soul provides a faith, obedience, and loyalty that a God may want from man. What is inevitable in the human spirit is the God in this (psychological) sense, and God is absolute in the soul. "Blasphemy makes the produced values dysfunctional." denial of the verses and blessings of Allah, if they do what they do, if they really have good things, they will be seen as worthless and meaningless in the presence of Allah Almighty. It can be seen in the form of a great unfairness that, as well, it can be seen as a second ungrateful behavior, that those who are thankful for the blessings of Allah will be appreciated for their smallest goodness. Hence, feeling, thoughts, attitudes and behaviors whose foundation is not based on faith are meaningless and worthless, considering the purpose of creation of man and universe.

1. Giriş

Mükerrem ve en güzel bir şekilde yaratılan insan, yeryüzünün halifesi ve sayılamayacak kadar birçok nimetin de sahibi olmuştur.¹ Ayrıca o, birçok varlıkta bulunmayan okuma, anlama, konuşma, irade, akıl ve fikir gibi çeşitli yeterlilik ve geliştirilebilir yeteneklerle donatılmış, İslam'ın irfânî yüceliş ve değerler sisteminde anlam bulan bir kimlik bulmuştur. Nimetlerin şükürünü bilmeyen, Allah'ı tanımayan ve onun istediği hayata yönelmeyen kimselerin ellerinden üstün mertebe ve şeref alınır. Varlık kategorisinin en alt basamaklarına hatta

¹ el-Bakara 2/30; Sâd 38/26; el-Enâm 6/165; el-İsrâ 17/70; el-Lokman 31/20; 10/13-14, 73; 11/56-57; 27/62; 35/39; et-Tin 95/4.

NÜR SÜRESİ 39-40. ÂYETLERİ BAĞLAMINDA İNKÂRCI TUTUM VE DAVRANIŞLARIN
ALLAH KATINDAKİ DEĞERİ

daha aşağısına iner.² Bu çerçevede Kur'ân'ı incelediğimiz zaman onda birçok profildeki insan davranışından bahsedilmekte, insanın inanç, inkâr karakteri ve psikolojisi üzerinde ısrarla durulmakta ve bazı değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu bahsedilen eylem sahiplerinden biri de kâfir insan tipolojisidir. Başta Nûr Sûresi 39 ve 40. âyetleri olmak üzere diğer pek çok âyette inkâr psikolojisi, inkârcı davranışların anlamsal boyutu ve inkârcı kimselerin kişilik özelliklerine dair etraflı açıklamalar bulunmaktadır.

Kur'ân, insanı küfre sevk eden istiğna, istikbar, taklid ve bilinçli inkâr tutumu gibi kişiye manevi fonksiyonu kaybettiren birtakım unsurlardan söz etmektedir. Kurân-ı Kerim tarih boyunca insanın anlam arayışının kendinin ve dünyanın ontik boyutu üzerine kurulu olmadığını, ahlakî olarak onun anlam arayışının 'ne' olduğu üzerine inşa edildiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda kimi insanı negatif bir duruma düşüren temel faktör şeytan örneğinde olduğu gibi istiğna ve istikbardır. Bir başka ifadeyle varoluşsal(egzistansiyel) bilinç halinin dünya hayatının cazibe merkezinde erimesidir. İçinde hayat bulduğu dünyanın teleolojik açıdan bir başlangıç ve nihayetinin olmadığı tam tersine kendiliğinden olduğu şeklinde bir nihilist yönelişe kaymasıdır.³

İnkâr psikolojisine yer veren âyetlerin⁴ verdiği mesajlara göre⁵ bireyi inkâra götüren bazı saikler vardır: Nitekim bu saiklerin başında büyüklenme (istikbar) gelir. Kur'ân'ı Mübinde bagy/بغى batar/بطر, utuvv/عتو, tuğyan/طغیان ve istiğna/استغناء gibi kavramlar, kibir kelimesinin anlamdaşı olarak kullanılmıştır. Ayrıca Kur'ân'da tekebbürün Allah'a, peygambere ve kullara olmak üzere üç boyutuna vurgu yapılmıştır.⁶ Söz gelimi, "İnkâr edenler, cehenneme arz edildikleri gün, onlara 'Siz, dünya hayatında bütün iyi şeylerinizi bitirdiniz ve onlardan istediğiniz gibi yararlandınız. Lakin bu gün, hem dünyada haksızca büyüklük taslamış olmanız, hem de fasıklık etmeniz nedeniyle küçültücü bir azap ile cezalandırılacaksınız' denir." (el-Ahkaf 46/ 20), "Sana, âyetlerim gelmişti de, onları yalanlamış, büyüklenmiş ve inkâr edenlerden olmuştun." (ez-Zümer 39/59)

² en-Nisâ 4/45; el-Furkân 25/44; Bakara 2/171.

³ İlhami Güler, *Kur'ân'ın Ahlak Metafizigi*, (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 106- 107.

⁴ el-Bakara 2/55; el-En'âm 6/124; el-İsrâ 17/90, 93; es-Sebe', 34/31; el-Nisâ 4/173; el-A'râf 7/36,40; Yûnus 10/75; el-Ankebût 29/39; Nûh 71/7.

⁵ Ali Yılmaz, "Kur'ân'a Göre İnkârın Psikolojik Tezahürleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (Güz 2003): 91-128.

⁶ Hayati Aydın, *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi*, (İstanbul: Fecr Yayınları, 2002), 244-252.

"Meleklerin tamamı onun için secde etmişti; yalnız İblis hariç. O, büyülenmiş ve kâfirlere olmuştu." (es-Sâd 38/ 72-74) gibi ayetler kibrin ferdin dünyevî ve uhrevî hayatına verdiği zararı açıklamaktadır. Aşırı gurur, insanın Allah'ı red-detmesine ve kendisini ilah yerine koymasına neden olmaktadır.⁷

Bir anlamda kibir, inkârın organik bir ögesi haline gelmiştir. Kur'ân'da istikbâr, şeytanın ve kâfirin temel nitelikleri arasında zikredilir. Kibir ile aynı kökten gelmektedir. İstikbâr psikolojisinde peşin hüküm, tarafgirlik, egoistlik, mutaassıplık ve yeni görüşlere kapalı olma vardır. Dolayısıyla büyülenen insanın objektif görüşten uzak olması onun ayırıcı özelliği olarak karşımıza çıkar.⁸ Ayrıca inkârcılar zannın, vehmin, erdemsizliğin ve büyülenmenin bataklığında yok olup gider.

İnkâr duygusuna sahip olanlar, dini, insanı köleleştiren bir pranga, ağır bir yük, bir yanılğı ve aldatmaca olarak görmekte, kendilerine sonsuz bir güven duymakta ve haklı olduklarını söylemektedir. Bu tip bireyler bağımsızlık dürtüsünün etkisiyle çoğu kez kendilerini ilah yerine koymaktadır.⁹ Küfrün öncülerinin zihin ve gönül dünyalarında bir bölünme, keşmekeşlik ve savrulma yerleşir ve onlar bunun sonucunda yalnızlaşmaya doğru giderler.

Kanaatimize göre insan temelde bilgisizlik ve inatçılık gibi iki sebepten ötürü küfre yönelebilir. Duygu, düşünce ve davranışlarını inkâra göre düzenleyen kişiliklere ve buna yönlendiren sebeplere ayrıntılı bir şekilde yer veren Kur'ân,

⁷ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 208; Muhsin Demirci, *Kur'ân'ın Temel Konuları*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2003), 121.

⁸ Ejder Okumuş, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 116; Kur'ân'da istikbâr kavramına benzer veya çok yakın anlamda kullanılan "bağy" ve "istiğna" kelimeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Hilal el-Askerî, *el-Furûk fi'l-Lüğa*, trc. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2009), 342; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni er-Râzi, *Mu'cemü mekâysi'l-Lüğa*, thk. Züheyr Abdülmühsin Sultan, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 1: 130; Yusuf Kerimoğlu, *Kelimeler ve Kavramlar*, (İstanbul: İnkılab Yayınları, 1990), 11-13.

⁹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 208; Muhsin Demirci, *Kur'ân'a Göre İnsan ve Sorumlulukları*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2010), 105-117; Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1996), 24, 25-26; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Yayınları, 1998), 324; İsmail Fenni Ertuğrul, *Lügatce-i Felsefe*, (İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1341), 531-553; Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal (Dini Dersler)*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1971.) 356.

NÜR SÜRESİ 39-40. ÂYETLERİ BAĞLAMINDA İNKÂRCI TUTUM VE DAVRANIŞLARIN
ALLAH KATINDAKİ DEĞERİ

bu konuyu psikolojik ve sosyolojik unsurlar¹⁰ olarak iki açıdan sunmuş, psikolojik motivlerin, küfür halkasının üyesi olan bütün bireylerde görülebileceğini genelgeçer söylemlerle ortaya koymuştur.

2. Nûr Süresinin 39-40. Âyetlerinin İç Bağlamı ve Tarihi Arka Planı

Siyah ile beyazda olduğu gibi her şey zıddının yanında daha iyi farkedilir. Allah'a iman eden, O'na kulluk şuuru kesintisiz hale gelmiş bulunan, güzellik ve menfaatlerin ibadetlerini engelleyemediği güzel insanlar ve bunları bekleyen ödüller benzetme ve temsil yoluyla anlatıldıktan sonra yine aynı üslûpla bu defa inkâr edenlerin durumu, âdeta bir tablo gibi gözler önüne seriliyor. İman etmeyen insanların da dünyada, kendileri ve başkaları için faydalı, hayırlı işleri, eserleri, hâsılı yapıp ettikleri vardır; ancak bütün bunların faydası ve etkisi dünyada kalır, onların sevap ve sonucunu âhirete taşımanın şartı imandır. Allah'a ve âhirete inanmayan bir kimse öldüğünde, dünyadaki kazancının ve eserlerinin orada kaldığını, buraya eli boş geldiğini görür. Kurân bunu mükemmel bir temsille muhataplarına sunar. İnanıcı olmayanların, mutlak hakikati inkâr edenlerin dünyada yapmış oldukları iyi işler de vardır ama âhirette inançsızlığın koyu karanlığı onları örtmüş, hesapta ve terazide görülmez hale getirmiştir.¹¹

Bu çerçevede âyetler arası bağlam hakkında şunlar söylenebilir: Hiçbir dünyevî uğraşın iman ve ibadeti bir yaşam şekli haline getirenleri namaz ve zekât konusunda duyarsızlığa götüremeyeceğine vurgu yapılmıştır. Dengeli bir hayat yaşanması üzerinde durulmuş, mü'minlerin durumu bu şekilde belirtildikten sonra onların dünyada Allah'ın nuruyla aydınlanacakları ve bu nur sayesinde salih amele tutunduklarına dikkat çekilmiştir. Ayrıca müminlerin teselli edici olarak ahirette de sürekli güzellik ve birçok ödül elde edecekleri ifade edilmiştir. Aynı şekilde âyetler arası bağlam kapsamında kâfirlerin ahirette şiddetli azabın, dünyada ise zihinlerinin ve gönüllerinin karanlık ve kararsızlık

¹⁰ Psikolojik süsleyici öğeler; hissî (duyguya dayanan büyülenme, istememezlik, inatçılık, nankörlük...) ve düşünsel motifler (vehim, aşırı şüphe...) olmak üzere ikiye ayrılır. Sosyal unsurlar ise, yaşadığı ortam, markaja alma ve zora koşma gibi sosyal içerikli aktivitelerdir. Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, 73-210; 215-305; Dücane Cündioğlu, *Hız. İnsan*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 51.

¹¹ Kurul, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 4: 85.

içinde olacakları, hedef ve istikametten uzak olacakları belirtilmiştir.¹² Dolayısıyla Kur'an'da inkârcıların davranışlarının uhrevî karşılığının anlatıldığı bu minvalde gelen birçok âyet bulunmaktadır. Konumuz bağlamında ele aldığımız ayetler Nur Sûresi 39-40. âyetleridir. Bu ayetlerde inkârcıların amelleri şöyle betimlenmektedir:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ
اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَيْهِ حِسَابًا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ

أَوْ كظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ
بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرِيهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ

“İnkârcılara gelince, onların yaptıkları işleri, kimsenin olmadığı تنها çöllerdeki serap gibidir ki susayan onu su sanır; sonunda ona ulaştığında orada herhangi bir şey bulamamış, üstelik yanı başında da (inanmadığı, kendisinden sakınmadığı) Allah'ı bulmuştur; Allah ise, onun hesabını tam ve eksiksiz görmüştür. Allah hesabı çok çabuk görür. Veya (o kâfirlerin duygu, düşünce ve davranışları) engin bir denizdeki kapkaranlıklar gibidir; (öyle bir deniz) ki, onu dalga üstüne dalga kaplıyor; üstünde de bulut... Birbiri üstüne karanlıklar... İnsan, elini çıkarıp uzatsa, hemen hemen onu dahi göremez. Bir kimseye Allah nûr vermemişse, artık o kimsenin aydınlıktan sahip olduğu bir şey yoktur.” (en-Nûr 24/39-40) Görüldüğü gibi iman ile birey birbirinden uzaklaşmış, kendi başlarına kalmışsa manevi dağılma ve çözülmenin bütün şartları doğmuştur. Bu tipler karanlık bir boşluğun içerisinde eriyip gitmektedirler.

Rivâyete göre Nûr sûresi 39. âyetin Utbe b. Rabîa b. Ümeyye veya Şeybe b. Rabîa b. Abdî Şems¹³ hakkında nazil olduğu ifade edilmektedir. O, Câhiliye devrinde zahid gibi yaşayan biridir. Hristiyanlığa göre ibadet etmiş, rahip elbisesi giymiş ve yaşamını Hristiyanlığa göre düzenlemiştir. Ancak İslâmiyet gelince de dini inkâr etmiştir.¹⁴ Ebu Sehl'den gelen bir başka rivâyete göre, Âyet-i kerîme kitab ehli hakkında inmiş, Dahhak'a göre ise kâfir kimsenin hayırlı

¹² Câbir b. Musa b. Abdulkadir b. Câbir Ebû Bekir el-Cezâiri, *Eyserü't-tefâsir li kelâmi'l-aliyyi'l-kebir*, (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2003), 2: 575.

¹³ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîrû mukâtil b. süleyman*, thk. Abdullah Mahmuh Şahâne, (Beyrut: Dârü l-İhyâi't-Türâs, h. 1423), 2: 202.

¹⁴ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Bağdadî el-Mâverdî, *Tefsîrû'l-mâverdî (en-Nüket ve'l-Uyûn)*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye ty.), 4: 110.

NÛR SÛRESİ 39-40. ÂYETLERİ BAĞLAMINDA İNKÂRCI TUTUM VE DAVRANIŞLARIN
ALLAH KATINDAKİ DEĞERİ

amelleri olan sıla-i rahim, komşulara faydalı olmak gibi konuların değerlendirilmesi üzerine nâzil olmuştur.¹⁵

İzzet Derveze'ye göre bu âyetler söz konusu rivâyetle bütünlük arz etmemekte bütünlük esasına göre okunduğunda da önceki âyetlerde geçen örneğe karşılık bir başka örnek sunmaktadır. Kaldı ki, bu rivâyetin sahibi Beğavî de, birçok ulemanın, bu âyetin tüm kâfirler için nazil olduğunu söylediklerini aktarmıştır.¹⁶ Nitekim müfessirlerin cumhuru da bu görüştedir.¹⁷ Dolayısıyla bu âyetin bir şahıs hakkında inmesinden ziyâde bütün inkârcılara hitap ettiği anlaşılmaktadır.

Nûr Sûresi 40. âyetin sebab-i nüzûlüne dair şu bilgiler mevcuttur: Mukatil b. Süleyman'a göre bu âyet Utbe b. Rabia hakkında nazil olmuş, O cahiliye döneminde bağlanacağı bir din arayışına girmiş bu yüzden rahiplerin kıyafetlerini giyinmiş, daha sonra da İslâm gelince kâfir olmuştur. el-Maverdî de, bu âyetin Şeybe b. Rabia hakkında indiğini belirtmektedir. O cahiliye döneminde rahipler gibi davranmaya çalışmış, yün elbise giyinmiş ve bağlanacağı dini araştırmış lakin İslâm gelince küfre sapmıştır. Kurtubi gelen bu iki rivâyetin ortaya koyduğu bilgi hakkında şunları kaydeder: Gerek Utbe b. Rabia gerekse Şeybe b. Rabia olsun her ikisi de kâfir olarak ölmüştür. Dolayısıyla âyet-i kerîme ile her ikisinin de, başkalarının da kastedilmiş olma ihtimali sözkonusudur. Ayrıca bir başka rivâyete göre ise âyet Abdullah b. Cahş hakkında inmiştir. O Müslüman olmuş, Habeşistan'a hicret etmiş, Müslüman olduktan sonra da Hristiyanlığa girmiştir.¹⁸

Âyette geçen bazı kelimelerin açıklaması yapıldığında âyetin verdiği mesaj daha iyi anlaşılacaktır. Bu bağlamda âyette geçen kelimelerden biri *سَرَاب*/Serap'tır. Bu kavram, gündüz, aşırı sıcağın olduğu demde, su olmadığı

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-kur'ân*, thk. Ahmed el-Burdunî, İbrahim el-İtfiyyî, (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964),12: 288.

¹⁶ Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesud el-Begavî, *Meâlimü't-tenzil fi tefsîri'l-kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah-Osman Cuma Damiri-Süleyman Müslim, (yy. Darü Tayyibe, 1997), 6: 53; Seyyid Hüseyin Muhammed et-Taba Tabâi, *el-Mizân fi tefsîri'l-kur'ân*, (Beyrut: Cemeâtü'l-Müderresin, 1997), 15: 132-133.

¹⁷ M. İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadis*, trc. Şaban Karataş, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen (İstanbul: Düşün Yayınları, 2014), 6:356.

¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-kur'ân*, 12: 286.

halde göze suyun görünmesi durumuna isim olarak verilmiştir. Serap, insanın çölde giderken öğle vakti aşırı sıcak dalgasından güneş parıltılarını görünce bunu yeryüzündeki bir ırmak ya da durgun su zannetmesini içeren bir isimdir.¹⁹ Âyette yer alan bir diğer kelime *بِقِيَعَةٍ* 'dur. Açık, yayılmış, düz, her tarafı aynı durumda olan yeryüzü demektir.²⁰ Ayrıca âyette geçen *الظَّمَانُ* kelimesi susamış bir kimse anlamına gelmektedir. Âyetteki *لَجِيٍّ* kelimesi ise derinliğinden dolayı dibinin bulunamamasına, büyük suya, denizin dalgalarının birbirine çarpmasına denir.²¹ Ayrıca âyetlerin nüzûl sebebi ve onun içerisinde geçen kelimelerin anlamları ifade edilmiştir.

İmanın ve inkârın kaynağı hakkında ise şunları söylemek mümkündür: İman gibi inkâr da aynı psikolojik kuvvetten doğmaktadır. İnsanın tabiatında inançsızlık tohumu vardır. İnkârcı birey aynı mü'min gibi ahlaki duruşlarında ve duygusal ilişkilerinde çelişkileri tanır. Genelde dinsizlerin kendi dinî ihtiyaçlarını insanî bir konuya doğru kanalize ettikleri görüşü vardır. İnsan ruhunun tabii bir dindarlık özelliğine sahip olduğu tarzındaki bir anlayışa dayanan bu görüş, özellikle Jung tarafından ısrarla savunulmuştur. Jung'a göre, iman ve inançsızlık, aynı tarzda işleyen fakat farklı kutuplarda yer alan tercih kategorilerinden oluşur. Esasen insanın inandığı Tanrı, en kuvvetli ruhî tavır olarak onda etkili olmaktadır. Bir ferdin ruhunda en kuvvetli ve en etkili faktör, bir Tanrı'nın insandan isteyebileceği bu iman ve takvayı, itaat ve sadakati kendine sağlar. İnsan ruhunda kaçınılmaz olan, hâkim olan şey bu (psikolojik) anlamda Tanrı'dır ve Tanrı ruhta mutlak biçimde vardır.²² Kur'ân-ı Kerim küfür ve kâfirler hakkında kapsamlı bilgiler sunmuş, küfrün ne kadar ağır bir yük, kâfirlerin değişmeyen bir fikri sabitelerinin olduğunu, bunun neticesinde de ruhsal bir düzensizlik çinde bocaladıklarını, bozuk psikolojik durumlarını ve karşılaşacakları büyük cezaları haber vermiştir.²³

Bu çerçevede ele almaya çalıştığımız her iki âyette kâfirlerin durumlarının hareket ve canlılık dolu iki ilginç sahnede canlandırıldığını söylemek mümkün-

¹⁹ Ebü'l-Fadl İyâz b. Musa b. İyâz b. Amr el-Yahsibî es-Sebtî, *Meşârikü'l-envâr alâ sihâhî'l-âsâr*, (yy: Mektebetü'l-Atika, ty.), 2: 211.

²⁰ İbn Faris, *Mü'cemü mekâyisi'l-lüğa*, 1: 281-283.

²¹ Muhammed et-Tahir b. Âşûr, *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: ed-Dârü't- Tûnusiyye, 1984), 13: 255-256.

²² Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 205-206.

²³ Ferit Aydın, *İslam'da İnanç Sistemleri*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 995), 120.

NÜR SÜRESİ 39-40. AYETLERİ BAĞLAMINDA İNKÂRCI TUTUM VE DAVRANIŞLARIN
ALLAH KATINDAKİ DEĞERİ

dür.²⁴ Söz gelimi, âyette Hakkı inkâra şartlanmış olanların yapıp-ettikleri çöldeki serabı, susayan kişinin su sanmasına veya engin bir denizin kopkoyu karanlıklarına, üst üste kopan dalgaların ve tepedeki kara bulutların artırdığı zifiri karanlığa benzetilmiştir.²⁵

Kur'ân'da peygamber kıssalarına bakıldığı zaman her peygamberin bulunduğu toplumu itikâdî yönden değiştirmeye çalıştığı görülür. Çünkü büyük değişimin gerçekleşmesi önce inançta başlar. Değişen inanç, ameli etkiler ve toplum bütünüyle değişir. Dolayısıyla toplum bozuk bir inanca sahip olursa toplumun hayat tarzı ve davranışları da bozuk olur.²⁶ Bu itibarla insanın tutum, davranış ve sosyal ilişkilerinin temelinde inanç ve zihniyetin etkisi tartışılmaz bir yere sahiptir.

İnanma olayını psikolojik olarak ele aldığımızda iman, kişisel bazda tutum ve davranış; sosyal eylemler bazında ise sosyal davranışları çok etkiler. Dinler tarihi incelendiğinde imanın, birey ve toplumların yaşam tarzlarını biçimlendirdiği ve bu olumlu şekillendirme sonucunda onların büyük bir güven içinde oldukları görülür. İmanın tam tersi inkâr ise imanın verdiği güven duygusunu zedeleyen bir özellik taşır. Din ile değişme arasındaki mesele, bizzat dinin kendi tarihi varlığı ile ortaya çıkmaktadır. Nitekim Weber, özellikle dinî, ahlâkî değerlerin ve düşüncelerin toplumsal ve iktisadî varyasyon olgusu içinde yer aldıklarını ve hatta bu değişikliklerin egemen faktör misyonunu üstlendiklerini belirtmektedir.²⁷ Dolayısıyla İslâm insanların ve toplumların başta inanç konusunda olmak üzere batıldan Hakka değişimini istemektedir. Kur'ân'ın vurguyu inanç değişimine yapması ayrıca önemlidir. Çünkü geçmişte olduğu gibi bugün de

²⁴ Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Keşîr el-Kureşî el-Basrî, *Tefsîrü ibni kesîr*, thk. Sami b. Muhammed b. Selâme, (yy. Dârü Tayyibe, 1999), 6: 70.

²⁵ Vehbi b. Muhammed ez-Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münir fi'l-akâide ve's-şerîa ve'l-menhec*, (Beirut: Dârü'l-Fikir, 1418), 9: 486.

²⁶ Ejder Okumuş, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, 108; Habil Şentürk, *Psikoloji Açısından Hz. Peygamberin İbadet Hayatı*, (İstanbul: Bahar Yayınları, ty.), 21-22; M. Said Şimsek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993), 91; Seyyid Kutup, *Kur'ân'da Edebi Tasvir*, trc. Süleyman Ateş (İstanbul: İşaret Yayınları, ty.), 187.

²⁷ M. Said Doğan, "Sosyal Değişme ve Din". *Istanbul Journal of Sociological Studies* 27 (Eylül 2011): 41-48.

dinler toplumların en önemli kimliklerini oluşturmaktadır; kültürel ve toplumsal değişim gibi her türlü değişim ve gelişim önce inanç üzerine olmaktadır.²⁸

Kur'ân, duygu ve düşünceleri eğiten bir kitap olduğu gibi beşerî istek ve heveslerin aldaticılığına karşı da bireyleri bilinçlendiren bir kaynaktır. Bu çerçevede Kur'ân, getirdiği mesajla insanların ilahi gerçekliklerden uzak kalmaması gerektiğine vurgu yapar. Nitekim Allah Teâla bu durumun pratiğe dönüşümünü sağlama noktasında, bireylerin hayatlarını iyilik odaklı düzenleyecek, onları doğruya, erdemliliğe yöneltecek inanç sistemini yerleştirmiş bunu yaparken salt akla değil aynı zamanda gönle ve vicdana da hitap etmiştir.²⁹

Fazlurrahman'a göre huzur halinde, sıkıntısız ve güvende olmak anlamına gelen iman, ferdin huzur ve emniyetini sağlar. Dinin temel ilkelerine inanmaya işaret eder. Allah'a inanmayan imanî esasları kabul etmeyen kimse güven, huzur ve şahsiyet açısından bütünlük halinde olmaz. Allah'ı unutturmayan ve Allah'ın da kendisini unutturmadiği iman, kalpte gerçekleşen bir fiildir. İman, bireyi ilahi öğretiye kesin olarak teslim eden ve ona sıkıntıya karşı huzur, emniyet ve dayanma gücü kazandıran manevî bir değerdir.³⁰ Bu çerçevede iman, güvenin, huzurun ve Allah'ı unutmamanın ilk adresidir.

İman, insanın hayatına, yaşamı boyunca verdiği mücadeleye ve davranışlarına anlam ve değer katan güçlü bir ögedir. Çünkü mümin, bütün hareketlerini benlik davası için değil, Allah rızası için yapar, bunu yaparken de nihayetinde her edim ve sözünden dolayı iyiden iyiye bir hesap vereceği kaygısı içinde olur. Oysaki inkârcı insanların emek ve çabaları, iman merkezli olmadığından yararsız, kıymetsiz ve anlamsız çabalar toplamından ibarettir.³¹

3. Değersel Perspektiften İnkârcıların Tutum ve Davranışları

İnkârcıların, ahirette tutum ve davranışlarının sevaba dönüşümü olmadığını her iki âyet mükemmel bir teşbih sanatıyla ortaya koymuştur. Nûr Sûresi 39. âyetinde geçen birinci sahnede inkârcıların amelleri büyük ve bomboş bir çöl-

²⁸ Mehmet Bayrakdar, "İslam ve Sosyal Değişim", *Din ve Toplum*, 2/1, (Temmuz 2008): 7-14.

²⁹ Süleyman Koçak, "Kur'ân'da Mesellerle Anlatımın Eğitim Açısından Değeri", *DBAA. Dergisi*, 9/4, (Ağustos 2009): 188-215; Seyyid Kutub, *Kur'ân'da Edebî Tasvir*, 53.

³⁰ Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleleri: 1*, trc. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 18.

³¹ Kurul, *Kur'ân'ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 4: 354.

NÜR SÜRESİ 39-40. AYETLERİ BAĞLAMINDA İNKÂRCI TUTUM VE DAVRANIŞLARIN
ALLAH KATINDAKİ DEĞERİ

deki göz yanılması olarak ışık saçan bir serap şeklinde canlandırılmıştır. Bu serap³² susayan kişiyi kendine doğru çeker, o da kendisini bekleyen sonuçtan haberi olmadan o tarafa doğru hızla ilerler ve istediği yere ulaşır ama beklediğini bulamaz. O susayan kişi aklına hiç getirmedeği insanı iliklerine kadar titreten korkunç bir şeyle karşılaşır. Böylelikle kendisini susuzluğun ve bekleyen azabın verdiği iki sıkıntı çepeçevre kuşatır.³³ Bir başka ifadeyle iyi şeyler beklerken iki olumsuz manzarayla karşılaşmak inkârcı bir insan için yıkım olsa gerek. Bu durumu her halde en iyi anlatan cümle “ne umdum ne buldum” ifadesidir.

Yine söz konusu âyette geçen “Kâfir, karşısında Allah'ı bulur.” ifadesi hakkında şunları söylemek mümkündür: İnkârcı insan dünya hayatında kabul etmediği, düşman olduğu ve cedelleştiği Allah'ı orada kendisini bekler durumda bulur. Bir insanın hiç beklemediği bir anda düşmanı ile karşılaştığında nasıl ki şaşkınlık içerisinde olacağı aşikarsa, aynı şekilde inkârcı birinin de her şeyin sahibi olan Yüce Allah ile yüzyüze geldiğinde şaşkınlığının çok fazla ve artmış olacağı kesindir. Elbette son derece şaşkın olur ve korkuya kapılır, panikler ve ne yapacağını bilemez.³⁴

Kâfir, yaptığı faydalı ve iyi eylemlerinden dolayı her ne kadar bir mükâfat kazanacağını iddia etse de, herhangi bir mükâfat elde edemez. İnkârcının yaptığı hayırdan –yakın akraba ziyareti, misafire ikram, yoksula yardım-³⁵ sevap beklemesi susuz insanın seraptan su ummasına benzetilmiştir. Küfür ehlinin de dünyada, kendileri ve başkaları için yararlı, insanları ıslah etmeye vesile olan işleri, eserleri, hâsılı bireye ve topluma yönelik birçok faydalı ve yaşamı rantabil hale

³² Serap; ışık ışınlarının kırılmasından doğan ve çöllerde kolaylıkla gözlemi yapılabilen göz yanılması, uzaktaki bir cisme bakarken sanki bir su yüzeyinden yansımış gibi cisimle birlikte ters görüntünün oluşumu olduğu için susayan kişiyi kendine çeker.

³³ Muhammed Mütevellî eş-Şa'ra'vî, *Tefsirü's-Şa'ra'vî*, (yy. Metâbiu Ehbâri'l-Yevm, ty.), 13: 10285.

³⁴ Seyyid Kutub İbrahim Hüseyin eş-Şâribî, *fi Zilâli'l-kurân*, (Kahire: Dârü's-Şurûk, h. 1412), 4: 2521.

³⁵ Bu duruma şu âyet işaret etmektedir. "Hacılara su dağıtmayı ve Mescid-i Haram'ın bakım ve onarımını, Allah'a ve ahiret gününe iman eden ve Allah yolunda cihad edenin üstlendiği görevlerle bir mi tutuyorsunuz? (Bunlar) Allah katında bir olmazlar. Allah zulme sapan bir topluluğu doğru yola iletmez." (et-Tevbe 9/19). Bu âyet samimi olmayan bir tavırla kutsal bir yerin bakımı, onarımı ve koruyuculuğunu üstlenenlere sevabın olmayacağına işaret etmektedir. (Seyyid Ebü'l A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayhan v. d. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 2: 200.

getiren ürünleri olabilir. Ancak bütün bunların sağladığı iyi sonuçlar ve avantajlar dünyada kalır. Onların sevap ve sonucunu âhirette görmenin yolu ise imandır.³⁶ İnkârcı insan zihin dünyasını Allah rızası yerine, faydacılık (pragmatizm) eğemenliğine göre inşa etmektedir.³⁷

Nitekim inkârcıların hayatının öbeğine menfaatçilik ruhu ve bir işi gerektiği gibi değil de günün şartlarına göre yapma tutumu (idare-i maslahat politikası) girmiştir. Bu açıdan imanın amele değer katacağını vurgulayan şu rivâyet önemlidir; Hz. Aişe'nin (ra), 'Ey Allah'ın elçisi, İbn Cud'an cahiliye döneminde yakın akraba ziyaretinde bulunur, kimsesizlere yemek yedirirdi. O (ahirette) bundan bir sevap elde edecek mi? şeklindeki sorusu üzerine Rasûlüllah (sav) şu yanıtı verdi: 'Hayır! İyiliklerin ona bir yararı olmayacaktır. Çünkü o bir gün dahi 'Ey Allahım! Hesabın verileceği günde günahlarımı bağışla.' dememiştir.'³⁸ Dolayısıyla küfür üzere ölen bir kimsenin, dünyada yaptığı hiçbir iyiliği ona fayda vermez, onun cehennemden kurtulmasına ve cennete girmesine vesile teşkil etmez. Sonuç itibarıyla hadiste yer alan "Ya Rabbi, kıyamet günü günahlarımı bağışla dememiştir." ifadesi, İbn Cud'an'ın ahirete iman etmediğini, küfür üzere öldüğünü göstermektedir.³⁹

İman olmadığı zaman yapılan her türlü tutum ve davranış kıymetsizdir. Ayrıca inkârcının başına bir de amelinin/davranışlarının değersiz ve anlamsızlaştığını ortaya koyan bir mesaj da gelmektedir. Nitekim bir âyette inkârcıların edip-eyledikleri her bir iyi işin saçılmış zerreler haline getirilmesi yani değersiz kılınmasına vurgu yapılması (el-Furkân 25/23) bu gerçeği ortaya koymaktadır.⁴⁰ İnkârcının, mükâfat geleceğine inandığı davranışın karşılığında bir azab ile karşılaşması durumu⁴¹ suya çokça ihtiyaç hissedenin serabı gördüğünde kurtulacağını zanneden susamış insanın haline benzer.⁴² O şahıs su sandığı şeyin serap

³⁶ Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4: 84-86.

³⁷ İlhami Güler, *Kur'an'ın Ahlak Metafizigi*, 114.

³⁸ Müslim, "İman", 365.

³⁹ Ebû Zekerriyya Mühyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahihi müslim b. el-haccâc*, (Beyrut: Dârü İhyâ'î't-Türâsî'l-Arabî, h. 1392), 3: 86.

⁴⁰ Nimetullah b. Mahmud Nahcuvânî, *el-Fevâtihul-ilahiyye vel-mefâtihul-ğaybiyye*, (Mısır: Dârü Kitâbî, 1999), 2: 12.

⁴¹ Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtar b. Abdulkadir eş-Şenkütî, *Edvâü'l-beyan fi idâhi'l-kur'an bi'l-kur'an*, (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1995), 5: 550.

⁴² Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsirü'l-merâğî*, (Mısır: Şeriketü Mektebe, 1946), 13: 113.

NÛR SÛRESİ 39-40. ÂYETLERİ BAĞLAMINDA İNKÂRCI TUTUM VE DAVRANIŞLARIN
ALLAH KATINDAKİ DEĞERİ

olduğunu görünce yaşadığı bu travma kendine ağır gelir. Tâbiin müfessirlerinden Mücâhid (ö.104/721) bu benzetmede kullanılan ögeler hakkında şunları kaydeder: "Serâb, kâfirin tutum ve davranışlarıdır. Onun seraba doğru yönelmesi ise ölerek dünyaya veda etmesidir.⁴³ Aynı şekilde inkârcı yaptığı iyi tutum ve davranışlarından her ne kadar sevap elde edeceği beklentisinde olsa da, tam tersine bundan dolayı cezayı hak eder.⁴⁴ Görüldüğü gibi inkârcının ortaya koyduğu her türlü iyi-kötü icraatın hiçbir olumlu karşılığı olmadığı da meydana çıkmaktadır.⁴⁵

Küfür, üretilen değerleri, var olan hayırları işlevsiz hale getirir. "Ceza suç cinsinden verilir." fehvasınca inkârcılar, Allah'ın ayetlerine ve nimetlerine kıymet vermedikleri için, onların yaptıkları gerçekten iyi şeyler varsa bu yaptıkları da Yüce Allah katında değersiz ve anlamsız görülecektir. Allah'ın nimetlerine nankörlük edenlerin, kendi en ufak iyiliklerinin takdir edilmesini ummaları ikinci bir nankörce davranış olarak görülebileceği gibi, büyük bir haksızlık şeklinde de değerlendirilebilir. Dolayısıyla temeli imana dayanmayan duyuş, düşünüş, tutum ve davranışlar insanın ve evrenin yaratılış amacı açısından düşünüldüğünden anlamsız ve değersizdir.⁴⁶ Kur'ân-ı Kerim'de inkârcıların amellerinin anlamsızlığını temsil yoluyla anlatan birçok âyet bulunmaktadır. Bu temsillerle küfür ehlinin davranışlarının değersiz olduğunu ortaya koyma amacı güdülmektedir.

Nitekim Yüce Allah kâfirlerin yapıp ettiklerini "engin bir denizdeki zifiri karanlıklara" (en-Nûr 24/40) benzetmektedir. Tefsir külliyyatına bakıldığı zaman Nûr Sûresi 39. ve 40. âyetlerde geçen "serap" ve "karanlıklar" kavramlarına farklı bir anlamlar yüklendiği anlaşılmaktadır Sözelimi Râzî (ö.606/1209) bu kelimeler hakkında şunları kaydeder:

a) Allah Teâlâ, kâfirin iyi amelini seraba benzetmiş; kötü amelini zulûmâta/karanlıklara benzetmiştir.

⁴³ Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et- Taberistânî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Tüuras, h. 1420), 24: 399; Ebü'l-Ferec b. Cevzi, *Tezki-retü'l-erîb fi tefsiri'l-ğarîb*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1: 257-258.

⁴⁴ en-Nahcuvânî, *el-Fevatihul-ilâhiyye*, 2:12.

⁴⁵ el-Bakara 2/217; el-Mâide 5/5; el-Âl-i İmrân 3/22; el-A'raf 7/147; Muhammed 47/1; ez-Zümer 39/65; et-Tevbe 9/69.

⁴⁶ Şehmus Demir, *Kur'ân'ın Temel Hedefi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 66.

b) Âhiretteki amellerin değersizliği çöllerdeki seraba; dünyadakiler ise engin denizdeki karanlıklara benzetilmiştir.⁴⁷

c) 39. âyette inkârcıların amelleriyle kendilerine bir kazanç sağlamalarının mümkün olmadığına; 40. âyette ise onların inanç ve akidelerinin karanlıklara⁴⁸ benzediğine vurgu yapılmıştır.⁴⁹

Dilciler tarafından bahse konu olan âyetlerde “veya” anlamına gelen “أَوْ” edatı hakkında bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Sözelimi “أَوْ” edatı tercih için kullanılmıştır. Çünkü kâfirlerin iş ve edimleri değersiz veya faydasız olması sebebiyle serap gibidir. Onların tutum ve davranışları, Hakkın nurundan beri olması nedeniyle engin deniz, dalgalar ve bulutlar içinde yer alan koyu karanlıklar gibidir. Ayrıca bu edat çeşnilik için de kullanılmaktadır. Çünkü onların amelleri iyi ise serap gibidir. Eğer yanlış ise karanlıklar gibidir. Filologlar bu açıklamalara ek olarak “Ev” edatının iki vaktin dikkate alınması sebebiyle taksim için de kullanıldığını belirtmişlerdir. Çünkü bu durum dünyada karanlıklar, ahirette ise serap gibidir. Dolayısıyla inkârcıların söz ve edimleri derin bir denizdeki koyu karanlıklara benzetilmiştir.⁵⁰ Görüldüğü gibi bütün bu anlam zenginliğinin çokluğunu âyetteki “أَوْ” edatına yüklenen görev belirlemektedir. Ayrıca “أَوْ” edatı hakkında gelen görüşlerin birini diğerine tercih ettirecek güçlü bir karine de olmadığı anlaşılmaktadır.

Bu anlam zenginliğine katkı olması bağlamında şunları da söylemek mümkündür: Âyette geçen “karanlıklar” anlamına gelen “ظُلُمَاتٍ” kavramının çoğul gelmesi karanlığın yoğunluğunu ve çeşitliliğini ortaya çıkarır. Şöyle ki, denizin kendi derinliğinin meydana getirdiği koyuluğun yanında bir de üstteki kara bulutların oluşturduğu karanlık olunca, karanlık üstüne karanlık(karanlığa gömülme) meydana gelmektedir. “İnkâr” bir karanlık, yapılan her kötü iş de o karanlığın yoğunluğunu artıran bir karanlığa benzetilmiştir. Yüce Allah'ın, burada “deniz” kavramına yer vermesi, orada yüzme bilmeyenlerin boğulup gideceğine de işaret etmektedir ki bunlar inkârın kaosu içerisinde olan kimselerdir.

⁴⁷ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbi el-Gırnâti, *Kitâbu't-teshîl li ulûmi't-tenzil*, thk. Abdullah el-Hâlid, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416), 2: 71.

⁴⁸ Râzi bu sonuca şu âyetin işaret ettiğini belirtir: Yani, “Allah Teâla inananları, karanlıklardan, yani küfürden çıkarıp, nûra girdirir.” (el-Bakara 2/257.)

⁴⁹ Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 24: 400.

⁵⁰ Vehbe Zuhayli, *et-Tefsîrû'l-münir*, 28: 256.

NÜR SÜRESİ 39-40. AYETLERİ BAĞLAMINDA İNKÂRCI TUTUM VE DAVRANIŞLARIN
ALLAH KATINDAKİ DEĞERİ

Dolayısıyla üzerlerine karanlık çökmüş karanlığa gömülmüş bir durumdadırlar. İşledikleri her kötü iş ve edim de o karanlığın koyuluğunu artırmakta ve kopko-
yu karanlığa çevirmektedir.⁵¹

Âyette siyah ve karanlıklar ifadesi çok katmanlı bir anlam dünyasına vurgu yapmaktadır. Şöyle ki inkârcıların duygu ve düşünceleri siyahın mübhemliğine yok ediciliğine ve nesneyi görünmez kılan özelliğine benzetilmiştir. Dolayısıyla karanlıklar kötülüğü sembolize eden bir özellik kazanmıştır. Bu benzetmeyle kâfirlerin umutsuzlukları ve çaresizlikleri net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Râzi'ye göre bu temsili anlatımın gayesi kâfirlerin cahilliklerinin büyüklüğünü ortaya koymaktır. Böylelikle karanlıklar nedeniyle görmenin imkânsızlığı ortaya çıkmaktadır.⁵² Dolayısıyla zifiri karanlığı içeren bir inanışı içselleştiren bireylerin duyuş, düşünüş, yaptığı iş ve sergilediği tutum da karanlık olmaktadır. Böyle bir karanlık dünyanın bireyleri aynı zamanda nurdan yoksun bir gönlün ve beynin de sahibi olurlar. Böylelikle hakikatten uzak bir yaşamın merkezinde yer alırlar.

4. Her İki Âyette Geçen “Nûr” ve “Zulmet” Kavramlarının Çağrışımları

Âyette “nûr” kelimesinin zıddı ve “zulmet”in çoğulu "zulem, zulemat, zulmat, zalmâ ve zulumat" şeklinde gelen bu kavram her türlü aklî, zihnî, maddî-manevî karanlık, ışığın (nurun) kaybolup gitmesi anlamına gelir.⁵³ Kur'an'da bu kelime "zulmet" olarak değil de çoğul haliyle "zulümat" şeklinde yirmi üç defa geçmekte, genel olarak bunun on altısı karanın, denizin ve gecenin karanlıkları şeklinde dünyevî karanlık, yedisi de mecâzî olarak itikadi, davranışsal ve ahlakî ekseninde cehalet, fısık, küfür ve şirk karanlığı anlamına gelmektedir.⁵⁴ Bu bağlamda “zulümat” olgusunun dünyevî ve uhrevî anlam boyutu olduğunu söylemek mümkündür.

⁵¹ Begâvî, *Meâlimü't-tenzil*, 6: 52; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2013), 13: 399-405.

⁵² Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 24: 400.

⁵³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisanü'l-arab*, (yy. Dârü'l-Meârif, 1955), 31: 2759.

⁵⁴ Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mücemü'l-müfehres li elfâzi'l-kur'âni'l-kerîm*, (Kahire: Darü'l-Hadis, 2001), 538-539; Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Çelik, "Kur'an-ı Kerim'de Nur Kavramı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16-17, (1998-1999): 123-171.

Ayrıca “zulmet”, aydınlanabilme özelliği olan bir nesnede nûr'un ve ışığın olmaması anlamına gelir.⁵⁵ Bu kavramın bir diğer anlamı ise “noksanlık” manasına gelir. Bu da, karanlığın ışıktan yoksun ve uzak olduğunu gösterir. Konuyu toparlamak adına şunları söylemek mümkündür: Nûru yitiren veya onu önemsemeyen insan afallar, bocalar ve bunalıma maruz kalır. Işığı yitirmek, kasvetli ortama ve kaosa düşmektir. Kaos ve kasvetin egemen olduğu bir ortamda çıkış yolu tek olmaktan çıkar birçok hale gelir. Bunun sonucunda da insan şüphelere ve iç acılarına yenik düşer. Bu kaotik ortam beraberinde güvensizliği, emniyetsizliği ve huzursuzluğu getirmektedir. Tevhid, nurdur ve yolu da tektir; şirk çokluk, girift ve karmaşadır. Tevhid, mutluluk ve güven; şirk ise buhran ve huzursuzluğun nüvesidir. Bu mülahazalara “Dünyada çok zulmet (karanlık) vardır.” cümlesiyle katılan Elmalılı (ö.1948) konuya ilişkin şunları kaydeder: Bütün bu karanlıkları ortadan kaldıracak nur ise, birdir ki, o da Hakk'ın nûrudur. Herhangi bir konuda Hakk'ın nûru olmayınca insanı her tarafından sayısız karanlıklar çepeçevre sarar. Hakk'ın nûru ortaya çıkınca da o karanlıklar ortadan kalkar. Hakk'ın nurunun olmadığı yer ve gök bir hiç mesabesindedir. Gündüzün, gece; gözlerin, kör; kulakların sağır; kalplerin, bin çeşit kuruntu, kararsızlık ve buhranlar içinde olması demektir. Kur'ân'da nûrun müfred kalıbıyla, karanlığın çoğul sığısıyla gelmiş olması, doğrunun bir; yanlışın çok olmasına işaret eder. Dolayısıyla bireyler, İslâm'ın doğru çizgisinden ayrıldığında sayılamayacak kadar birçok yanlış yöne kayar.⁵⁶

Âyette geçen “nûr” kavramı hakkında tefsirlerde birçok bilgi mevcuttur. Ayrıca konu hakkında kitaplar bile yazılmıştır.⁵⁷ Müfessirlerin geneli, “nûrun Allah olamayacağı” öncülünden hareketle burada mecâzî bir anlatının olduğunu ve nûr kavramının te'vil edilmesi gerektiğini ifade eder. Bu değerlendirme hakkında Gazâlî şunları kaydeder: Nûr kelimesinin, kavrama yeteneği ve manevî gelişimi farklı irfan seviyesine göre birçok aslına uygun nitelikler taşıyan gerçek anlamı bulunmaktadır. Avama göre nûr, belirginliğe işaret eder. Zuhur ise göreceli bir şeydir. Bir şey yerine göre başkasına zâhir olur ve yerine göre de başkasından gizlenir. Bu kesime göre en güçlü idrak aracı duyular ve işin durumuna

⁵⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Kitâbü't-ta'rifât*, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 143.

⁵⁶ Ahmed Kalkan, *Kavram Tefsiri*, (İstanbul: Davut Emre Yayınevi, 2011), 1944-1971.

⁵⁷ Bu kavrama Gazâlî (ö. 505/1111) de gereken ilgiyi göstermiş bu kavramın anlam inceliklerini ayrıntılı olarak *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eserinde ele almıştır.

NÜR SÜRESİ 39-40. AYETLERİ BAĞLAMINDA İNKÂRCI TUTUM VE DAVRANIŞLARIN
ALLAH KATINDAKİ DEĞERİ

göre de görme duyusudur. Buradan hareketle, güneş ve lamba gibi hem kendini (bi zatihî zahir) hem başka şeyleri gösteren (li gayrihi muzhir) nesneye "nûr" denildiğine dair ima ve ihsas vardır.⁵⁸

Zuhurun (belirme ve görünme) ışık ve gören göz (görme duyusu) olmak üzere iki ögesinden bahseden Gazâlî konuya ilişkin şunları kaydeder: Görme duyusu olmazsa ışık görünmeyi (zuhur) sağlamaz. Göz nuru insanı eşyaya muhatap kılar. Bundan dolayı görme duyusuna hakiki anlamda nûr denilmiştir. Ayrıca, insanı diğer canlı varlıklardan ayıran en önemli özelliği aklının olmasıdır. Aklın neliği bilinmemekle birlikte onun yaşamdaki etkileri bilinebilir. Şu halde akla da nûr demek bir başka ifadeyle akıl nuru demek daha uygundur. Çünkü akıl nuru insana eşyanın hakikatini kavratır. Gazâlî hem göze hem de akla gerçek anlamda "nur" denildiğini aktardıktan sonra devamlı şu değerlendirmeyi yapar: Göz nuru için güneş ne ise akıl nuru için de Kur'ân odur. Bu bakımdan Kur'ân nurdur. Nûrun fizik ve fizikötesinde, son noktadan başa ve kaynağa doğru bir dizilimi vardır, kaynağa yükseldikçe nûr kavramının hakikatine yaklaşılır. Bu sıralama sonsuza doğru süregelen değildir. O'nun nûru başka bir membadan gelmez. İşte gerçek anlamda nûr O'dur ve -bu mana göz önüne alındığında- başka şeylere nûr ismi mecazen verilmiş sayılır. Varlığı ezelî ve sonsuz olan tek varlık Allah'tır; diğerlerinin varlığı O'na bağlıdır, O'ndandır. Şu halde ontolojik açıdan hakiki nûr da Yüce Allah'tır.⁵⁹

Gazâlî, Allah'ın nûr olarak nitelendirilmesinden O'nun, âlemin ve idrak eden kuvvetlerin yaratıcısı olması manasını çıkarırken Râzî ise Allah'ın göklerin ve yerin nûru olarak nitelendirilmesinin", Allah'ın göklerin ve yerin rehberi olduğu şeklinde bir anlam çıkarmakta, neticede her iki görüşün aynı manaya geldiğini zikretmektedir.⁶⁰ Görüldüğü gibi Râzî, Gazâlî'nin nûr hakkındaki görüşünü aktardıktan sonra kendisinin görüşü ile onun görüşünü uzlaştırma arayışına girmektedir. Çağdaş düşünürlerden Muhammed İkbal (ö.1938), Kur'ân'da Allah için kullanılan nûr veya ışık sözcüklerini farklı yorumlamak gerektiğini ifade ederek konuya ilişkin şunları söylemektedir: Bugünkü fizik bilimine göre ışık hızını geçen hareket sistemleri ne olursa olsun hiç bir şey

⁵⁸ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, trc. Süleyman Ateş (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994), 15- 40.

⁵⁹ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 15- 34.

⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23: 378-389; Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Tefsîrû ibn fûrek*, (Mekke: Camiatü Ümmi'l-Kurâ, 2009), 1: 143; Ayrıca bkz. Kurul, *Kur'ân Yolu*, 4: 79-83.

yoktur. Bu değişiklikler dünyasında ancak nûr ve ışığın nelik ve nicelik bakımından mutlak zata en yakın olduğu O'na en çok benzediği söylenebilir. O halde ışığın Allah'a benzetilmesiyle ilgili istiarenin modern bilim açısından Allah'ın her yerde olma özelliği ile değil, Onun mutlaklığını ve gerçekliğini ifade ettiği anlaşılmalıdır.⁶¹

Muhammed Hamdi Yazır (ö.1948) da, dünyada ışığın (ziya)nın dikkat çekici önemli bir öge oluşuna vurgu yaptıktan sonra nûr kavramıyla ilgili şu tanımlamayı yapar: Nûr, ışığın gözümüze teması anında ufuklarda bulunan şeylerle nefislerdeki biribirine ulaması halinde parlayan ve üzerlerine yansıdığı nesnelerin dış yüzeylerini ortaya çıkaran temiz ve ince tecellisidir. Nûr, ışığın özel bir belirmesi olan akla ışıktan farklı ve bazen ona karşılık kullanılır. Dolayısıyla nûr, güzellik belirtisi olan ince ve hoş bir ışık tecellisidir ve bundan dolayı her zaman övmek için kullanılır. Nûr zulmetin tam tersidir. Işığa, ışığın yansımalarına nûr denildiği gibi, gerek duyguya gerek akıl ve idrake ait her çeşit karanlıkların zıddı olarak vicdan, firaset ve kavrayışında yayılan gerek insanın dışındaki aleme ve gerekse insanın kendisine olan tecelliyâtın hepsine de nûr denilir.⁶² Anlaşılacağı üzere, "nûr" kavramına yüklenen bu anlamlar, yapılan farklı yorum ve analizler "nûr" kelimesinin farklı şeylerdeki izleriyle ilgilidir. Çünkü nûr ile etraf aydınlanmakta ve görülmektedir.

Bu mükemmel alegorik anlatımda ifade edilen karanlıklar hakkında ulemanın kaydettikleri bilgiler şunlardır. Söz gelimi sahâbeden Ubeyy b. Ka'b, kâfirin her halinin karanlığa çıktığını ifade ederken şunları kaydeder: "Kâfir, söylemi, tutum ve davranışı, girişi ve çıkışı, en sonunda cehenneme girişi" şeklinde olmak üzere beş zulüm içinde gidip gelecektir."⁶³ Bu konuda bir diğer tasnif müfessir Râzî'ye aittir. O burada yapılan teşbihin açıklamasına ilişkin gelen görüşleri derli toplu bir şekilde şöyle sıralamaktadır:1) Allah Teâlâ, denizin, dalgaların ve bulutun karanlığı olmak üzere üç çeşit karanlıktan söz etmektedir. Kâfirin duyusu, düşünüş ve davranımları da aynen böyledir. Onun da üç

⁶¹ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trc. Ahmet Asrar (İstanbul: Birleşik Yayınları, ty.), 94.

⁶² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, (İstanbul: Eser Yayınları, ty.), 5: 3516.

⁶³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiü'l-beyân fi te'vilî'l-kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (yy: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 19: 198-199; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24: 400.

NÖR SÜRESİ 39-40. ÂYETLERİ BAĞLAMINDA İNKÂRCI TUTUM VE DAVRANIŞLARIN
ALLAH KATINDAKİ DEĞERİ

karanlığı vardır: İnanç, söz ve edim karanlığı. 2) İnkârcuların kalbi, gözü ve kulağı bu üç karanlığa benzetilmiştir. 3) Kâfir bilmez, bilmediğini de bilmez. Bütün bu olumsuzlukların farkında olmadığı için bilgili olduğunu zanneder. İşte anlatılan bu üç durum, karanlıklara benzetilmiştir. 4) Bu karanlıklar üst üste durmaktadır. Küfründeki ısrarcı tutumundan ötürü kâfirin üzerinde de, sapıklıklar üst üste yığılmış bir haldedir. Kaldı ki, en belirgin kanıtlar ona söylene bile bunları idrak edemez. 5) Bunlar, karanlık göğüs içindeki karanlık kalptir.⁶⁴ Bir başka ifadeyle “Yüce Allah burada üç çeşit karanlığın birincisi denizin karanlığını, inkârın; dalgaların karanlığını amellerin; bulutların karanlığını da kötü düşüncelerin karanlığına benzettiği söylenebilir. Dalgalar hareketi yani ameli, bulutlar da yukarıda olduğundan beyni temsil etmektedir. Şöyle bir bağlantı da kurulabilir: İnkâr gönlü; dalgalar nefsin kötü arzularını; bulutlar da beyni ifade eder. İşte bu insanların iç dünyası karanlık içinde kalmıştır. Bu dünyada beyni, gönlü ve nefsi karanlık bataklığında yoğrulan bireyin tutum ve davranışları, elbette mahşer gününde de koyu bir karanlık içinde kalacaktır.”⁶⁵

Bir başka yoruma göre ise âyette dört karanlıktan bahsedilmektedir. Âyetteki bu semboller şöyle açıklanmaktadır: Denizin dibinin karanlığı fitrî dinden yararlanmamanın verdiği birinci körlük; denizin üzerindeki birinci dalganın artırdığı karanlık, akli kullanmamanın verdiği ikinci körlük; denizin üzerindeki ikinci dalganın eklediği karanlık Hz. Peygamber(sav)’in uyarılarına uymamanın verdiği üçüncü körlük; denizin üzerini kaplayan yağmur bulutlarının oluşturduğu karanlık ise vahye teslim olmayıp onun rehberliğini benimsememenin verdiği dördüncü körlüktür. Dolayısıyla böylesine karanlık bir denizin dibindeki bu birey tam dört kat körlük ve karanlık içerisinde hakikatten habersizdir.⁶⁶ Yapılan bu tür yorumların temeli ve isnadı olmadığı için bunlara mesafeli durmanın daha mantıklı olduğunu düşünüyoruz. Nitekim İbn Atıyye (ö. 542/1148) âyette geçen karanlıklara(sembollere) eşleştirilen yorumların zorlama

⁶⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 24: 400; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ty.), 5: 2366.

⁶⁵ Begâvî, *Meâlimü't-tenzil*, 6: 52; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 13: 399-405.

⁶⁶ M. Zeki Duman, *Beyânü'l-Hak (Kur'an'ı Kerim'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri)*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 3: 478.

olduğunu belirtir.⁶⁷ Şevkânî (ö.1250/1834) yapılan bu yorumlar Arapça'nın dil mantığına ve anlam örgüsüne uymadığı için “ وَهَذَا تَفْسِيرٌ هُوَ عَنْ لُغَةِ الْعَرَبِ بِمَكَانٍ ” “ bu tür yorumları “Bu, Arapça açısından uzak anlamlar içeren bir tefsirdir” şeklinde değerlendirir.⁶⁸

Söz konusu ayetlerdeki teşbihlerle alakalı çok önemli bir başka tasnif Zemahşerî (ö. 538/1144)'ye aittir. Ona göre âyette mürekkebe ve mufarrak teşbih olmak üzere iki teşbihe yer verilmiştir. Âyette yapılan benzetme teşbih-i mürekkebe kabul edilirse, âyetten şöyle bir anlam çıkar: “Kim Allah'a ortak koşarsa, o kendisini, büyük bir helak ile yok eder. Ancak Yüce Allah müşriğin halini, gökten düşüp de, kendisini kuşların çekiştire çekiştire parçaladığı, parça ve cüzlerinin kuşların kursaklarında dağılıp yok olmasına benzetmekte veya şiddetli kasırganın esip de onu, çok derin helak uçurumlarına savurduğu kişinin durumuna benzetmektedir.

Eğer buradaki teşbih, teşbih-i müferrak kabul edilirse, o zaman şöyle denilebilir: Yüce Allah yükselme boyutuyla imanı semâ'ya; imanı terk edip Allah'a ortak koşanı da, semâdan düşene; onun fikirlerini darmadağın eden istek ve arzuları onu kapalı kuşlara; onu dalâlet vadilerine yuvarlayan şeytanı da, onu ölüm vadilerine fırlatan rüzgâra benzetmiştir.⁶⁹ Bir başka ifade ile bu misaldeki “gök” insanın aslî fitratı anlamındadır. İnsan başkasının değil Allah'ın kuludur ve yaratılıştan tevhid esasını kabule yatkındır. Bu nedenle peygamberlerin davetini kabul edenler fitratlarını korurlar. Bunun tam tersine Allah'ı inkâr eden veya O'na ortak koşan kimse ise bu aslî fitrat “gök”ünden aşağı düşer. İşte o zaman ya örnekteki düşen adamı kapalı kuşlara benzer, nefsinin ve şeytanların kölesi olur. Veya burada insanın fikrini karıştıran görüşler kuşa benzetilmiştir.

⁶⁷ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharrarü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 4: 187-188.

⁶⁸ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir el-câmi beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsir*, thk. Yusuf el-Gûş, (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2007), 1018.

⁶⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî *ez-Zemahşerî, el-Keşşâf an Haqâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-eqâvil fi vücûhi't-te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1427), 3: 155; Nâsirüddîn Ebû Saîd Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, h. 1418), 4: 71.

NÜR SÜRESİ 39-40. AYETLERİ BAĞLAMINDA İNKÂRCI TUTUM VE DAVRANIŞLARIN
ALLAH KATINDAKİ DEĞERİ

Kuş nasıl leşi dağıtıp götürürse işte bunlar da onun hakikatini parçalar ve yok eder.⁷⁰

Âyetteki verilen örnekte rüzgâra benzeyen istekler, nefsinin kölesi olur ve sapıklığın en derin çukurunda bocalar.⁷¹ Bu itibarla aslî fitrattan kopmadan yaşamının önemi ortaya çıkar aksi takdirde istenmeyen ve hayırlı olmayan kulvarlarda koşan yorgun bir yarışçı gibi boşa efor harcar.⁷² Dolayısıyla konu hakkında bir teşhiste bulunmak gerekirse şunlar söylenebilir: İmân, insanın içindeki anlamsızlığı anlamlı hale getirir. Ümitsizliği siler. Olaylara ve yaşadıklarına karşı sabır gücünü artırır. Onu lüks ve konfordan uzaklaştırıp daha mutlu ve huzurlu bir hayat yaşamaya yönlendirir. Dünya hayatının gaye olmadığını, gayeye giden yolda sadece bir araç olduğuna dikkat çeker. Böylece iman nuruyla nurlanan mü'min, yokluk ve sıkıntı içinde de olsa hep mutlu ve huzurludur. İşte huzurlu ve içine sinen bir yaşamın düsturu imandan geçer.

5. İnkârın Bireyde Oluşturduğu Hezeyanlar

İmanı olmayan kişi ise, şüpheli, ümidini yitirmiş ve huzursuzdur. Dünya hayatı ve nimeti onun tek gayesidir. Kısır çalı fidanları üzerinde taze gülleri görme derdine düşer.⁷³ Bu bağlamda Allah Teâla inkârcı putperesti ve müşriği betimlerken, psikolojik yapılarını belirtirken ilgili âyetle çok çarpıcı bir anlatım tarzı ortaya koymuştur. İnkârcılar hakkında yapılan yukarıdan düşme, kuş tarafından kapılma ve rüzgâr tarafından savrulma gibi⁷⁴ benzetmeler inkârcının

⁷⁰ Ali Arslan, *Büyük Kur'an Tefsiri*, 11: 487-488.

⁷¹ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-kur'ân*, 3: 230.

⁷² Ali Arslan, *Büyük Kur'an Tefsiri*, 11: 487-488.

⁷³ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 8: 4023.

⁷⁴ Allah Teâla inkârcıların fiillerini, fırtınalı bir günde rüzgârın şiddetle savurduğu bir küle benzetmiştir. (el-İbrahim 14/18.) Onların eylemleri ne kadar iyi ve fazla olursa olsun, sonuçta ahirette kendilerine bir iyilik vermeyecektir. Yüce Allah, kâfirin tutum ve davranışlarını tabiat olaylarından örneklemeler sunarak bize anlatmaktadır. Âyette ilgili davranışın "küle" benzetmesinden iki anlamın çıkacağını söylemek mümkündür: Bir maddenin yanıp kül olması aslının değişmesi demektir. Bir daha eski haline dönmesi mümkün değildir. Bir diğer anlam ise sudur: "kül" dışarıdan gelen rüzgâr gibi bir etkiye karşı direnme gücü yoktur, etrafa saçılır. Dolayısıyla kötü olan kişi hiçbir kıymete ve değere sahip değildir. İnkâr eden kişi de amellerini yakıp küle döndürür. Kül olarak bile yanında kalmayıp rüzgârın önünde etrafa savrulmuş kül olur. Demek ki, inkâr, amellerin aslını değiştiriyor. O zaman iman, amelleri sağlamlaştırıp kökü sağlam bir ağaç gibi rüzgârın önünde durmasını sağlar. (Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 9: 195-199; Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-

kişiliğindeki köksüzlüğü ve kararsızlığı beyan eder. Şimdiye kadar bütün başvuru yöntemlerin ve tedbirlerin inkârcının manevî boşluğuna çözüm üretmediği anlaşılmaktadır. Aslına bakılırsa âyette Allah'a ortak koşanların tavırlarını dile getiren gerçek bir durum ortaya konmuştur. Ne üzücü bir durumdur ki, onlar da imanın erdemlerinden yoksun bir şekilde sonu bilinmeyen bir boşluğa doğru yol alırlar. İmanın yitiği, kaosun, kaotik bir ortamın, çok karamsar bir tablonun çizilmesi anlamına gelmektedir.

Sistematik bir inanç bütünlüğünü içeren İslam, mü'minlere arzuladıkları psikolojik tatmini her şekilde sağlar. İnanç esaslarını tevhid merkezli Kur'ân'dan alan biri duygu, düşünce ve tutumlarında tam bir bütünlük yaşar. İnkârcı ise sahip olduğu inanç yapısı gereği kişilik parçalanmasına yakalanır. Tanrılaştırdığı güç, etki odakları, eğilimleri ve arzuları müşriğin bütüncül bir kişilik oluşturmaya engel olur. Kendine hükmeden güçlerdeki bölünmüşlük amaç ve gayelerdeki istikrarsızlığı ve belirsizliği beraberinde getirir. Bu ruh hali inkârcıyı yılgın bir hayat yaşamaya sevk eder.⁷⁵ İnkârcılık bilgisizliğin ve acizliğin itirafı olduğundan onun ne ahlâkî ne de ilmî bir değeri vardır. İslam'a karşı zihnî, fikrî ve pratik hazırlığı olmayan bir kişinin ortaya koyduğu herşey kıymetsizdir.⁷⁶ İslamdan önce Arapların inanç dünyasının temeli politeizme dayalı bir tanrılar panteonuna (topluluğuna) dayanmaktadır. Araplar tapındıkları tanrısal varlıkların adlarını genellikle kişi ismi olarak kullanmışlardır. Dolayısıyla Tevhid inancı doğrultusunda Kur'ân, cahiliye dönemi Araplarının yanlış Allah tasavvuruna dikkat çekmiş ve bu yanlış eleştirmiş, Onların Allah'a gerektiği gibi değer vermediklerine işaret etmiştir.⁷⁷

Burada yeri gelmişken ele alınabilecek bir diğer konu da şudur. Yukarıda belirtildiği gibi inkârcıların bu psikolojik tutumlarının tezahürleri, kendilerini fatalistik⁷⁸ bir düşünceyi savunma mekanizması olarak kullanmaya yönlendirir.

Mufaddal er-Râgıb, *Tefsîrü'r-râgıb el-isfehâni*, thk. Adil b. Ali eş-Şiddî, (Riyad: Medâri'l-Vatan, 2003), 1: 818-819.

⁷⁵ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'ân'da İman*, (İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997), 647.

⁷⁶ Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, *İslam Tarihi*, sad. Hüseyin Rahmi Yananlı (İstanbul: Huzur Yayınevi, 1988), 2: 523-533.

⁷⁷ Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 59, 542- 545.

⁷⁸ Fatalizm, cebriyye, kadercilik, yazgıcılık veya sabit kadercilik isimleriyle de bilinmektedir. Bu akıma göre, her şey önceden tabiatüstü bir güç tarafından belirlenmiş ve hiçkimse bu belirlenmiş yazgıyı değiştiremez. Fatalizm, determinizmi ve nedensellik ilkesini ve insanın iradesi-

NÜR SÜRESİ 39-40. AYETLERİ BAĞLAMINDA İNKÂRCI TUTUM VE DAVRANIŞLARIN
ALLAH KATINDAKİ DEĞERİ

Kur'ân inkârcıların karakterlerinin çerçevesini çizerken onların bu koyu kaderci düşünce yapılarından bahseder. Onlar, iman davetiyesini bu yanlış düşünceyi savunmak suretiyle reddederler. Bu savunma mekanizmasına iten etkili unsur kanaatimizce Nûr Sûresi 40. âyetin devamındaki şu ifadedir. "Bir kimseye Allah nûr (aydınlık) vermemişse, artık o kimsenin ışık bulma umudu yoktur." (en-Nûr 24/40) Bu ve buna benzer âyetler atomik okumalar neticesinde insanın iradesiz bir varlık olduğu yargısına götürülebilir. Ancak şu kadar var ki âyetler kendi bağlamları ve bütünlük esasına göre okunduğu zaman vahyin verdiği mesaj doğru anlaşılıp doğru yorumlanabilir.

Nitekim aklını kullanmayan, vicdanının sesini dinlemeyen, peygamberlerin ikazlarına kulak asmayan ve vahyin kılavuzluğundan yararlanmayan bir kişi tüm aydınlanma kanallarını tıkamış olmakla kalmaz aynı zamanda tutku ve arzularının tutsağı haline gelmenin verdiği karanlıklarla kuşatılmış olur. Dolayısıyla fitrî din, akıl, nübüvvet ve ilâhi buyruk gibi en kıymetli nur kaynağı olan dört kurtuluş yolundan faydalanıp yapay olmayan hakikati göremeyen birini doğruya götürecek bir ışık olamaz. Başka türlü aydınlanması da sözkonusu değildir.⁷⁹

Netice olarak Allah katında söz ve edimleri değerli kılan yegâne ölçü imandır. Onun için kâfirin amelleri değerlendirilmeye alınmayacaktır. Kâfir hayırlı yapıp ettiklerinin karşılığını dünyada alacak ahirete dönük bir yarara sahip olmayacaktır. Böylece imanın amelin değerini ve hayırlı oluşunu belirleyen bir işlevselliği vardır. Yüce Allah, hayırlı amel yaptığını sanıp da, amelinden hiçbir yarar görmeyen insanın pişmanlığını ifade ederek bizleri ve sonraki kuşağı eğitmektedir. Böylelikle ilâhî vahiy hayatın narinliği, kısalığı ve aldatıcılığı karşısında insanı silkeleyerek kendine gelmesini hedeflemektedir.

nin özgürlüğünü onaylamaz. Bu duruma göre, varlıklar birer otomat, birer etkisiz elemandır. Böylece bireyler, yaşadığı olayların sorumluluğunu doğaüstü bir güce yüklemek suretiyle kendini aldatmış olmaktadır. (Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'ân'da İman ve İnkâr Psikolojisi*, 586; Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'ân Açısından Fatalizm-İnkârcıların Bir Tutumu Olarak Kadercilik", *Hikmet Yurdu*, 1/1, (2008): 87-107; Âlim Kaya, Binaz Bozkur, "Kadercilik Eğilimi İle Özyeterlik İnancı ve Savunma Mekanizmaları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Ege Eğitim Dergisi*, 18/1, (2017): 124-145; Kılıç Aslan Mavil, "Güncel 'Kader' Tartışmalarına Bir Katkı", *Kelam Araştırmalar Dergisi*, 14/2, (2016): 408-442.

⁷⁹ M. Zeki Duman, *Beyânü'l-hak*, 3: 478.

Sonuç

Kur'ân'ı incelediğimiz zaman onda birçok insan davranışından bahsedilmekte, insanın inanç durumu, inkâr duygusu ve psikolojisi üzerinde özenle durulmakta, insan iman ve inkâr (küfür) açısından ele alınmaktadır. Yine Kur'ân birçok âyette inkâr psikolojisi ve inkârcıların kişilik özelliklerine dair etraflı açıklamalar içermektedir. Nitekim Nûr Sûresi 39-40. âyetlerinde inkârcılığın bireyler üzerinde oluşturduğu olumsuz etkilerden ve inkârcı davranışların Allah katındaki değerinden bahsedilmektedir.

Nûr 39. ve 40. âyetlere göre kâfirin yaptığı hayırlı işlerinden dolayı her ne kadar kendisi bundan dolayı bir yarar umit etse de, o bundan dolayı hiçbir mükâfat elde edemez. İman perspektifiyle yapılmayan her türlü tutum ve davranış da değersizdir. Âyette “nûr” kelimesinin zıddı ve “zulmet”in çoğulu zulmât kavramı her türlü aklî, zihnî, maddî-manevî karanlık tünel anlamına geldiği gibi ışığın (nurun) kaybolup gitmesi anlamını da ifade eder. Kur'an'da “nûr” olgusunun her yerde müfred kalıbıyla, karşıtı olan “zulüm” kelimesinin çoğul sığasıyla gelmesi doğrunun tek, yanlışın çok fazla olduğuna işaret eder. İnsan, İslâm'ın yolundan koptuğu sürece her tarafa giden yol da tabiatıyla yanlış olur.

Kur'ân'da Allah'ı inkâr edenler hakkında yapılan yukarıdan düşme, kuş tarafından kapılma ve rüzgâr tarafından savrulma gibi benzetmeler inkârcının kişiliğindeki köksüzlüğü ve kararsızlığı anlatır. Ayrıca kâfirin dağınık ve bölük pörçük bir zihin haritasını ortaya çıkarır. Şimdiye kadar bütün başvurulan metod ve önlemlerin manevî boşluğa deva olmadığı anlaşılmaktadır. İnkârcıların bu psikolojik tutumlarının tezahürleri, kendilerini fatalistik bir düşünceyi savunma mekanizması olarak kullanmaya yönlendirir. Kur'an inkârcıların karakterlerinin çerçevesini çizirken onların bu koyu kaderci düşünce yapılarından bahseder.

Hülasa edilecek olursa gerek Nûr 39 ve 40. Âyetler, gerekse bu minvalde değerlendirdiğimiz diğer âyetler muhataplarına şu bilinci ve bilgiyi sunmaktadır: Amelleri Allah katında değerli kılan yegâne şey imandır. Onun için kâfirin amelleri değerlendirilmeye alınmayacaktır. Zira dünyada kendi çıkarına göre davranan, koşullardan kendi çıkarına yararlanan yaşamı ilke edinen birinin ahirette sevap beklentisinde olması paradoks bir tutum anlamına gelir. Kâfirin iyi yapıp ettikleri şeyin karşılığı dünyada olacak ve faydalı işleri âhirette değer-

NÖR SÜRESİ 39-40. AYETLERİ BAĞLAMINDA İNKÂRCI TUTUM VE DAVRANIŞLARIN
ALLAH KATINDAKİ DEĞERİ

lendirilmeye tâbi tutulmayacaktır. Böylece imanın gücü, etkinliği ve yararları amellerin sevap-mükâfat boyutuyla dönüşü olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Kaynakça

Akseki, Ahmed Hamdi. *Müslüman'a Büyük İlmihal (Dinî Dersler)*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1971.

Abdullah b. Ahmed b. Kudâme. *Lümatü'l-İ'tikâd*, thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İfav Yayınları, 1993.

Aydın, Ferid. *İslam'da İnanç Sistemi*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1995.

Aydın, Hayati. *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, İstanbul: Fecr Yayınları, 2002.

Başgil, Ali Fuat. *Din ve Laiklik*, İstanbul: Yagmur Yayınları, 1996.

Bayraktar, Mehmet. , "İslam ve Sosyal Değişim", *Din ve Toplum*, 2/1, (Temmuz 2008): 7-14.

Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2013.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, İstanbul: Bilmen Yayınları, ty.

Cündioğlu, Düccane. *Hız. İnsan*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.

Demir, Şehmus. *Kur'an'ın Temel Hedefi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2014.

Demirci, Muhsin. *Kur'an'a Göre İnsan ve Sorumlulukları*, İstanbul: İfav Yayınları, 2010.

Derzeze, M. İzzet. *et-Tefsîrü'l-hadîs* trc. Şaban Karataş, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen. İstanbul: Düşün Yayınları, 2014.

- Doğan, M. Sait. “Sosyal Değişme ve Din”. *Istanbul Journal of Sociological Studies* 27 (Eylül 2011): 41-48.
- Duman, M. Zeki. *Beyânü'l- hak (Kur'an'ı Kerim'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri)*, Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- el-Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihabüddin Mahmud. *Rûhu'l-maânî fî tefsîri'l-kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Lübnan: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1985.
- el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *el-Furûk fi'l-lüğa*, trc. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2009.
- el-Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesud. *Meâlimü't-tenzil fî tefsîri'l-kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah-Osman Cuma Damiri-Süleyman Müslim. yy.: Dârü Tayyibe, 1997.
- el-Belhî, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî. *Tefsîrü mukâtil b. süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şahâne. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türas, 1423.
- el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türas, 1418/1997.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafur Attar. Beyrut: Dârü'l-Âlem, 1987.
- el-Cevziyye, Cemalüddin Ebûl-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zadü'l-mesîr fî ilmi't-tefsir*, thk. Abdurrezzak el-Mehdi. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1422/2001.
- el-Cezâiri, Câbir b. Musa b. Abdulkadir b. Câbir Ebû Bekir. *Eyserü't-tefâsir li kelâmi'l-aliiyyi'l-kebîr*, Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2003.

NÖR SÜRESİ 39-40. AYETLERİ BAĞLAMINDA İNKÂRCI TUTUM VE DAVRANIŞLARIN
ALLAH KATINDAKİ DEĞERİ

- el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Dürcü'l-fürer fi tefsîri'l kur'âni'l-azîm*, Ürdün: Dâru'l-Fikir, 2009.
- el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Kitâbü't-ta'rifât*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî. *el-Muharrarü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2011.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*, Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 1987.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tüsî. *Faysalü't-tefrika beyne'l-islam ve'z-zındıka*, thk. Mahmud Beycû. yy.: Dâru'l-Beyrûtî,1993.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tüsî. *Mişkâtu'l-envâr*, trc. Süleyman Ateş. İstanbul: İşaret Yayınları, 1994.
- el-Gırnâtî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *Kitâbu't-teshîl li ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullah el-Halid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
- el-İsfehânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât li elfâzi'l-kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dımeşk: Dâru'l-Kalem,2009.
- el-İsfehânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Tefsîrü'r-râgıb el-isfehânî*. thk. Adil b. Ali eş-Şiddî. Riyad: Medârü'l-Vatan, 2003.

- el-Kurtubî, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Ali Sabîh. yy: Mektebetü'l-İslami'l-Alemi, 2014.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Yayınları, 1998.
- Hakkı, İzmirli İsmail. *Yeni İlmi Kelam*, İstanbul, 1340.
- Harputî, Abdullatif. *Tenkihu'l-kelem fi akâidi'l-İslam*, İstanbul: Dârü'l-Fünun, 1330.
- Hilmi, Şehberderzade Filibeli Ahmet. *İslam Tarihi*, sad. Hüseyin Rahmi Yananlı. İstanbul: Huzur Yayınları, 1988.
- Hökekleli, Hayati *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*, trc. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- İbn Aşur, Muhammed et-Tahir. *Tefsîrû't-tahrir ve't-tenvîr*, Tunus: ed-Dârü't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Tezkiretü'l-erib fi tefsîri'l-garîb*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Basrî. *Tefsîrû ibni kesîr*, thk. Sami b. Muhammed b. Selâme. yy: Dârü Tayyibe, 1999.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfîi. *Lisânü'l-arab*, yy: Dârü'l-Meârif, 1955.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûü'l-fetâvâ*, Mekke, 2005.

NÜR SÜRESİ 39-40. AYETLERİ BAĞLAMINDA İNKÂRCI TUTUM VE DAVRANIŞLARIN
ALLAH KATINDAKİ DEĞERİ

- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Murtaza el-Yemânî. *Îsârü'l-hak ale'l-halk fî reddi'l-hulâfâti ile'l-mezhebi'l-hak min usûli't-tevhid*, Beyrut, 1987.
- Kalacî, Muhammed Ravvas. *el-Mevsûatü'l-fıkhiyyetü'l-müeyyessa*, Beyrut, 2000.
- Karaman, Hayrettin, Çağrıçı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kafi, Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Kerimoğlu, Yusuf. *Kelimeler ve Kavramlar*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1990.
- Kılavuz, A Saim. *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul: Ensar Yayınları, 1997.
- Kurul. *Hadislerle İslam*, Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Kurul. *Kur'an'ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- el-Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Bağdâdî. *tefsîrü'l-mâverdî (en-Nüket ve'l-Uyûn)*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- el-Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrü'l-merâgî*, Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbatü Mustafa, 1946.
- en-Nahcuvânî, Nimetullah b. Mahmud *el-Fevatihul-ilahiyye vel-mefâtihu'l-gaybiyye*, Mısır: Dârü Kitâbî, 1999.
- Okumuş, Ejder. *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 10 • Sayfa / Pages: 39-60

İmam Serahsî'nin Hanefî Haber Teorisinin Oluşumundaki Rolü

Imam Serahsi's Role in the Formation of the Khaber (Report) Theory of Hanafi

Dr. Öğr. Üyesi Fatih ORHAN

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Cukurova University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
forhan@cu.edu.tr
orcid.org/0000-0003-4076-9984

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 17.01.2019
Kabul Tarihi / Accepted : 27.02.2019
Yayın Tarihi / Published : 15.03.2019

Atıf Bilgisi / Cite as: Orhan, Fatih. "İmam Serahsî'nin Hanefî Haber Teorisinin Oluşumundaki Rolü", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Mart 2019): 39-60.
<http://doi.org/10.5281/zenodo.2595276>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <http://dergipark.gov.tr/esoguifd>

İmam Serahsî'nin Hanefî Haber Teorisinin Oluşumundaki Rolü¹

Öz ► Hanefî haber teorisinin temelleri, Kûfe ekolünün önde gelen isimlerinden İsa b. Ebân ve Cessâs tarafından atılmış olmakla birlikte bu teorinin sistematik hale getirilmesi Hanefî usûlünün kurucusu kabul edilen Debûsî, Pezdevî ve Serahsî üçlüsü ile mümkün olmuştur. Bu açıdan her üç müctehidin yazmış oldukları usûl eserleri Hanefî fıkıh usûlünün klasik eserleri arasında önemli bir yere sahiptir.

Serahsî'nin yazmış olduğu fıkıh usûlü eseri, bir ders kitabı niteliğinde olmaktan ziyade konunun uzmanlarına hitap edecek tarzda ayrıntılı bir biçimde yazılmıştır. Serahsî kitabında Hanefî haber teorisini ele alırken bu üslubunu devam ettirmiş ve diğer usûl kitaplarında hiç ele alınmayan, ayrıntı kabul edilebilecek farklı konulara değinmiştir. Hanefî haber teorisinde çokça tartışılan, âhâd haberin kabulüne ilişkin ileri sürülen 'râvinin fakih olması' şartı üzerinde durması yanında daha çok mütevatir haber ve onun bilgi değerine önem atfetmiş ve konuyu bu noktada detaylandırmıştır. Biz bu çalışmada genel olarak Serahsî'nin Hanefî haber teorisine ve dolayısıyla fıkıh usûlü ilmine sunmuş olduğu katkıyı tespit etmeye ve sunmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Usûl, Fıkıh, Hanefî, Serahsî, Haber Teorisi.

Imam Serahsî's Role in the Formation of the Khaber (Report) Theory of Hanafi

Abstract ► Although the foundations of Khaber theory of Hanafi has been laid by İsa b. Ebân and Cessâs who are leading names of Kûfe school of thought, systematizing the theory has been realized by Debûsî, Pezdevî and Serahsî who are the founder members of the principles of Hanafi's school of Islamic Jurisprudence. From this point, each books written by that three mujtahids on the principle of Islamic Jurisprudence have a significant place among the important classical books on the principles of Islamic jurisprudence of Hanafi.

The book written by Serahsî on the principles Islamic Jurisprudence is not a course book, rather it is written in a detailed manner for the experts of this domain. While analyzing the khaber (report) theory of Hanafi school of thought, Serahsî has continued his existing manner about this issue and he has written about the subjects that are not mentioned in other books and can be seen as more detailed issues. In addition touching upon the alleged condition that 'narrator should be mujtehid' as to approving the report of one person (ahad khaber) which has been a discussed subject in the report theory (haber teorisi) of Hanafi school, Serahsî has attributed further importance to mutevatir khaber and its information value. In this study, we will try to identify and present the direct contribution of Serahsî to the report theory of Hanafi school of thought and indirect contribution to field of the Principles of Islamic Jurisprudence.

Keywords: The principles, Fiqh (Islamic Jurisprudence), Hanafi, Serahsî, Report Theory.

¹ Bu makale, 10-12 Ekim 2018 tarihleri arasında Bişkek/Kırgızistan'da düzenlenen Uluslararası Orta Asya Âlimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

Extended Abstract

Even though the foundations of Hanafi Khabar Theory is set by Isa b. Eban and Cessas who are the leading names of the Kufa ecole, the systematization of this theory was made possible by the Debusi, Pezdevi and Serahsi triad, which were accepted as the founder of the Hanafi method. In this respect, the methodical works of these three mujtahid have an important place among the classical works of Hanafi fiqh (Islamic jurisprudence) method.

The work of Islamic Law Method of Serahsi, was written in detail in a way that appealing to the subject matter experts rather than as a textbook. While analyzing the Hanafi Khabar Theory, Serahsi retained this pattern and mentioned some of the different subject which have never been analyzed in ant other methodological books. While he is emphasizing on the much debated condition of Hanefi Khabar Theory which is "narrator must be canonist on the acceptance of aahad khabar" he has attached more attention to the mutawatir khabar and its knowledge value. He elaborated subject on this point.

Serahsi's contribution to Hanafi Khabar Theory has been mostly in the systematization of the classifications made within the context of khabar theory. The Hanafi scholars of the previous period have generally discussed the conditions of acceptance of the aahad khabar in two groups and under different titles. Accordingly, they have dealt with the condition of "contiguous of the chain of narrators (the isnad)" which states khabar really come from Messenger in separate title. They also analyze the condition of not to be in contradiction of khabar with other sharia principles/method namely Holy Quran, Sunnah and implementation of the predecessor in seperate title. For example, Cessas discussed the contiguous quality of the isnad under the title of mursal khabar, while he analyzed the contradiction of khabar to method in the title of "acceptance conditions of the aahad khabar".

Serahsi, gather two topics of "rupture in the isnad" and being in contradict of khabar to general principles" in one title and named it "disconnection". In this sense, Serahsi wanted to imply these two subjects has the same meaning. In other words, he wanted to state although hadith passed the isnad criteria and get the title of sahih (authentic), since it includes some of the knowledge that contradicts with the method it has narrator problems (like narrator is not canonist) which is overlooked by isnad critics.

In connection with this amalgamation of two subjects in one title in acceptance of aahad khabar, Serahsi subcategorized that disconnection in two groups namely “apparent” and “in sense” disconnection. “Apparent Disconnection” can also be termed as “Visible Disconnection” and states there is a rupture in isnad in accordance with the term of the word.

In the context of the “in sense” disconnection, Serahsi also thinks differently from the previous Hanafi scholars about the originals of the conflicts of the khabar. For example, from the five principals of Cessâs'in, he did not mention "exercise of Muslims" and "mind" instead he accepted "although companion of the prophet (sahabah) discussed, they did not indicate hadiths as hujjat.

One of the issues concerning the khabar theory is the qualifications that the narrator (rawi) should have. In this context, the most challenging and significant qualification is that, in the cases where any given khabar is in controversy with the sharia rules, then the narrator (rawi) should be a faqih (Islamic jurisprudent). This requirement was heavily criticized by the Ahl al-Hadith who were highly influential in the circles of Islamic scholarship of the time. Although Serahsi made an effort to remove the understanding of Mutezile School from the Hanafi doctrine in accordance with the tendency in the scientific understanding of the time, he held a defensive position against the criticism of the Ahl al-Hadith who claimed that the narrator should be a faqih.

Suggesting that this requirement is not intended to tarnish the personality of the sahabah (companion of the Prophet) and that, it is mainly aimed at relaying the hadiths in an accurate way, Serahsi argued that the very justification of this requirement is based on the fact that hadiths are narrated along with the meaning. Considering the fact that it is difficult to completely comprehend the words of Prophet since they are relatively short and concise, and adding the fact that not everyone has the same level of comprehension, he argued that the requirement for the narrator to be a faqih can fairly be justified.

Against the Ahl al-Hadith who disapproved textual criticism of hadiths if the narration (sened) is reliable, Serahsi's new interpretation of Hanafi khabar theory in the form of the spiritual interruption implies that the critique of the text itself is indeed a critique of the narration (sened). This emerges as a substantial defense in confronting the criticism of Ahl al-Hadith.

Giriş

Şâfiî mezhebine müntesip âlimler, bizzat İmam Şâfiî'nin hem fîrû hem de usûl alanında kitap yazması sebebiyle kurucu imamın görüşlerine doğrudan ulaşma imkânına sahip olmuşlardır. Ancak avantajlı sayılabilecek bu durum Hanefî âlimler açısından söz konusu olmamıştır. Onlar Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerine, ona talebelik yapmış öğrencilerin kitaplarında yer alan nakiller sayesinde ulaşma imkânı bulmuşlar, bu fikhî görüşler üzerinden de Ebû Hanîfe'nin usûl anlayışını tespiti çalışmışlardır. Elbette bu süreç tıpkı tuğlaların üst üste gelerek bir duvar oluşturması gibi her bir âlimin bir öncekinin görüşlerine yapmış olduğu katkılar sayesinde gelişmiştir. Bu bağlamda Hanefî müctehidlerin birbirlerinden etkilenmediğini söylemek mümkün değildir. Bu sebeple Hanefî bir âlimin, mezhebin teşekkül sürecine yaptığı katkıyı tespit edebilmek için onun kendisinden önceki ve hatta çağdaşları olan diğer Hanefî âlimlerle etkileşimini tespit etmek gerekir. Biz de bu farkındalıkla hareket ederek İmam Serahsî'nin Hanefî haber teorisinin oluşumundaki rolünü tespiti çalışacağız.

Kelam ve fıkıh usûlünde “Haber teorisi” ile kastedilen şey, şer'î delillerden olan Sünnete ilişkin malzemenin Hz. Peygamber'e aidiyetinin (sihhatinin) tespiti ve buna bağlı olarak haberin ifade ettiği bilgi değerinin belirlenmesidir. Hz. Peygamber'den nakledilen hadis ve haberlerin, şer'î hükümlere kaynaklık teşkil etmesi sebebiyle Hz. Peygamber'e aidiyetinin doğrulanması istenmiştir. Bu doğrulama işinde kullanılacak kriterler üzerinde ittifak oluşmamış, her bir ekol bunu kendi belirlediği ölçütlerle yapmayı tercih etmiştir. Bu bağlamda Hanefî mezhebi hem sened hem de metin tenkidine dayalı bir teori oluşturmuştur. Biz ayrı bir çalışma konusu olabilecek Hanefî haber teorisine elbette girmeyeceğiz. Biz burada sadece Serahsî'nin bu teoriye en çok katkı sunduğu alanlara temas etmeye çalışacağız. Bu amaçla çalışmamızı *Haber taksimi ve haberin kabul şartları* şeklinde iki ana başlığa ayırarak incelemeyi uygun bulduk.

1. Haber Taksimi ve Haberlerin Bilgi Değeri

Serahsî öncesi Hanefî âlimlere baktığımızda haberleri ifade ettikleri bilgi değeri bakımından farklı şekillerde gruplandırdıklarını görürüz. Ebû Yusuf gibi ikili tasnif yapanlar olduğu gibi İsbâ b. Ebân gibi üçlü tasnif yapanlar da olmuştur. Haberlerin gruplandırılması kadar bu haber çeşitlerine verilecek isim hususunda da Hanefî âlimlerin bir birlik içinde olmadıklarını görmekteyiz. Serahsî, İsbâ b. Ebân gibi haberleri epistemolojik açıdan üç grupta toplamayı tercih etmiş ancak isimlendirme hususunda Debûsî'yi esas almıştır. Buna göre Serahsî'nin haber

teorisinde haberler mütevatir, meşhur ve âhâd şeklinde tasnif edilmiştir. Bu tasnif ve isimlendirme sonraki dönem usûlcüler tarafından da esas alınmıştır.

1.1. Mütevatir Haber

Mütevatir haber, haberin kaynağı sanki bizim tarafımızdan bizzat görülmüşçesine şüphenin bulunmadığı haberdır. Böyle bir haber ise ancak adaletleri ve sayılarının çokluğu sebebiyle yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun yine bu vasıflardaki bir topluluktan haber nakletmesi ile mümkündür (Pezdevî, tz: 150). Tanımda yer alan bu şartların zorluğu sebebiyle mütevatir haberin şer'î konularda fiilen vuku bulup bulmadığı âlimler arasında ihtilafa neden olmuştur. İbnü's-Salâh ve Nevevî gibi âlimlerin aralarında yer aldığı cumhur, mütevatir haberin çok az olduğunu ve hatta “*men kezebe aleyye müteammiden...*” hadisinden başka mütevatir haberin bulunmadığını iddia etmişlerdir. (Nevevî, 2009:180). Bazı âlimler ise tam aksine mütevatir haberin oldukça fazla olduğunu iddia etmiştir. Bunlardan birisi olan İbn Hacer, mütevatir haberin hiç vuku bulmadığı iddiası ile nadiren vuku bulduğu iddiasını reddeder. Ona göre bu iddialar hadislerin tamamına hâkim olunmadığı bir dönem için geçerli olabilir. Ancak meşhur kitaplarda hadislerin bir araya getirilmesi ile bir hadisin farklı tariklerle birden çok râvi tarafından nakledildiği görülmüş oldu. Öyle ki bu farklı tariklerin bir araya getirilmesi ile hadisi nakleden râvi sayısı yalan üzerinde birleşme ihtimali bulunmayacak bir düzeye, haber de mütevatir haber seviyesine ulaşmış olur. Bu durum birçok hadis için söz konusu olduğu cihetle mütevatir hadislerin sayısı oldukça fazladır (İbn Hacer el-Askalânî, 2010: 47).

Mütevatir haberin çeşitleri dikkate alındığında bu iki yaklaşım arasında herhangi bir tezat söz konusu değildir. Çünkü her iki tarafın iddiasına konu olan mütevatir haber diğerinden farklıdır. İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin beyanlarında yer alan mütevatir haber, metnin aslına sadık olarak nakledilen lafzî mütevatir iken İbn Hacer'in kastettiği mütevatir, mana olarak nakledilen manevî mütevatir haberdır. Manevî mütevatirin sayı olarak lafzî mütevatirden daha fazla olduğu herkesin kabul ettiği bir durumdur.

Serahsî de manevî mütevatirin oldukça fazla olduğunu düşünmektedir. Ona göre namazların rekât sayıları, zekât ve diyet miktarları gibi yaygınlık arz eden konulardaki haberler mütevatir haber grubundadır ve böyle haberler sayı bakımından oldukça fazladır (Serahsî, 2005: 220). Aslında mütevatir haber için diğer hadislerde olduğu gibi râvi zincirinden oluşacak şekilde bir sened

aranmadığı dikkate alınacak olursa Serahsî'nin dile getirdiği mütevatir haberin çok olduğu ve fiilen vuku bulduğu şeklindeki iddia oldukça yerindedir.

Mütevatir haberin yakîn bilgi ifade ettiği hususunda neredeyse bütün âlimler hemfikirdir. Ancak Serahsî'nin de isim vermeksizin haber verdiği gibi bunun aksini dile getiren bazı şaz görüşler de mevcuttur. Bu şaz görüşlerden ilki, âhâd haberin hiçbir zaman hüccet olmayacağını iddia etmektedir. Bir diğeri ise mütevatir haberin hüccet olduğunu kabul etmekle birlikte mütevatir haberin tuma'nîne² düzeyinde bilgi ifade ettiğini savunmaktadır (Serahsî, 2005: 220-221). Tespit edebildiğimiz kadarıyla mütevatir haberin kesin bilgi ifade etmeyeceğini ilk defa Mutezile'den olan Nazzâm dile getirmiştir. Ona göre ümmetin hata üzerinde birleşmesi mümkün bir durumdur (Bağdâdî, 1982: 11). Çünkü mütevatir haberle oluşan bilgi insanın yaptığı bir eylem neticesinde hâsil olmaktadır. İnsan ise yalan söylemekten uzak değildir. Dolayısıyla sayı ne kadar artarsa artsın topluluğu oluşturan bireylerden her birisinin yalan söyleme olasılığı son bulmayacaktır. Buna bağlı olarak toplulukların yalan üzerinde birleşmemesi gibi bir durum asla söz konusu değildir.³ İşte bu sebeple yalan olma olasılığı her zaman mevcut olan mütevatir haberin kesin bilgi ifade etmesi de mümkün değildir (Serahsî, 2005: 220). Bu anlayışın bir gereği olarak Nazzâm, âhâd haberin hüccet kabul edilmesi için ileri sürülen “haberi destekleyen bir karinenin varlığı” şartını mütevatir haber için de gerekli görmüştür (Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, 1964: 566).

Serahsî, tıpkı Cessâs gibi mütevatir haberin bilgi değeri hususunda dile getirilen iddialar üzerinde oldukça geniş durmuştur. Serahsî mütevatir haberin hüccet olmadığı şeklindeki iddiayı, felsefecilerin eşyanın varlığını inkâr etmesi gibi saçma bulmakta ve bu iddiayı çürütecek deliller üzerinde uzunca durmaktadır. Serahsî böyle bir haberi inkâr ile eşyayı inkâr arasındaki iribatı şu örnekler üzerinden kurar; Kişi kendisinin doğmuş olduğuna ilişkin bilgiyi haber yoluyla ve ızdırârî olarak alır. Buna karşılık kendi çocuğunun doğduğunu müşahede yoluyla bilir. Çocukluktan gençliğe geçtiğini yine ızdırârî olarak haberle bilir. Ancak çocuğunun gençliğe geçişini müşahede ile bilir. Yerin ve

² Bu kavram ilk defa İsa b. Ebân tarafından dile getirilmiş olup sonraki Hanefî usûlcüler tarafından yaygın bir şekilde kullanılmıştır. İlmü't-tuma'nîne kavramı zanla bilme arasında bir kategoriye temsil eder. Bazılarına göre bu yakînin bilgisi değil yakînin zannıdır. (Apaydın, 2004: 370).

³ Debûsî mutlak anlamda bu varsayımın doğru olduğunu ancak Müslüman topluluğunun bu yargıdan istisna olduğunu ifade eder. Ona göre Müslümanları kâfir topluluklardan farklı kılan husus naslardır. İlgili naslar ve yorumları için bk. (Debûsî, 2007: 23-27).

gökyüzünün kendinden önce bu durumda olduğuna dair zorunlu bilgiyi haberle alırken bugün kendisi gözlemle bilir. İşte kişi bu durumlarda söz edilen haberlerden birisini inkâr edecek olursa, tıpkı eşyayı inkâr eden kişi gibi, zaruri olan bir bilgiyi inkâr etmiş olur (Serahsî, 2005: 220). Serahsî şer‘î konularda da mütevatir haberin yakîn ifade etmesi gerektiğini akli bir önerme ile de ispata çalışır. “Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde onu Allah ve Resûlüne arz edin.” (Nisâ 4/59) âyetinde anlaşmazlık durumunda Peygamber’e müracaat edilmesi emredilmektedir. Bu emre ittiba, o dönem için Hz. Peygamber’in zatına yapılacak arz ile yerine gelirken onun vefatından sonraki dönemler için O’ndan gelen haberlere müracaat ile gerçekleşmektedir (Serahsî, 2005: 221). Böyle bir arz ise ancak Hz. Peygamber’i bizzat görmüş gibi kesin bilgi ifade eden haberle mümkün olur. Serahsî’ye göre bizzat Hz. Peygamber’den işitilmiş gibi kesin olan haber ise, yalan üzerinde birleşmesi mümkün olmayacak sayıdaki râvi tabakalarını naklettiği haberdır (Serahsî, 2005: 220).

Serahsî mütevatir haberin yakîn bilgi ifade ettiğini ispatladıktan sonra bu yakîn bilginin müktesep değil ızdırarî olduğunu ispata çalışır. Bazı usûlcüler, ızdırarî olarak bilinen bilgi hususunda ihtilaf olmaması gerektiğini oysa mütevatir haberle sabit olan bilginin değeri hakkındaki mevcut ihtilaflardan hareketle bu bilginin müktesep olduğunu iddia etmişlerdir. Serahsî iki açıdan bu çıkarımın yanlış olduğunu ifade eder. Bunlardan ilki, şayet bu bilgi kesbî bir bilgi ise o zaman bu bilginin sadece onu iktisap edebilecek ehil kişilere özel olması gerekir. Oysa istisnasız her birimiz aklımızla idrak ettiğimiz gibi daha henüz çocukken de bize verilen haber sayesinde anne-babamızın kim olduğunu kesin olarak bilmekteyiz. İkinci olarak şayet bu bilgi kesbî olarak biliniyorsa kişinin iktisap yollarını terk etmek suretiyle bu bilgiden mahrum kalmasının da mümkün olması gerekir. Ancak herkesin de kabul ettiği gibi mütevatir haberle oluşan bilgiyi kişinin -kesp yollarını terk etmek gibi bir yolla- kendisinden defetme imkânı yoktur. Bütün bunlar gösteriyor ki mütevatir haberle sabit olan bilgi kesbî değil ızdırarîdir⁴ (Serahsî, 2005: 226).

1.2. Meşhur Haber

İlk dönem Hanefî usûlcüler haberlerin taksimini yaparken meşhur haberin isimlendirilmesinde ve haber çeşitleri içerisinde nerede yer aldığı hususunda

⁴ ızdırarî bilgi, araştırma ve inceleme gerektirmeksizin kişinin nefsinde zorunlu olarak oluşan ve şüphe edilmeyen bilgidir. Kesbi bilgi ise nazar ve istidlal yoluyla elde edilen dolayısıyla şüphe barındıran bilgidir. (Bk. İbn Fûrek, 1999: 77; Eşit, 2018: 143-155)

ittifak sağlayamamışlardır. Meşhur haberin müstakil bir haber çeşidi olarak mı ele alınacağı yoksa mütevatir haber kapsamında mı değerlendirileceği konusunda farklı görüşler serdetmişlerdir. *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli eserde Ebû Yusuf'tan nakledilen görüş dikkate alınacak olursa, onun meşhur haberi mütevatir haber kapsamına dahil ettiği anlaşılmaktadır. Kerhî vasıtasıyla yapılan bu nakle göre Ebû Yusuf ilim gerektiren mütevatir haber ile Kur'an'ın neshine cevaz vermekte ve bu tip mütevatir habere örnek olarak “mest üzerine mesh” hadisini zikretmektedir. Söz konusu hadisin meşhur haber olduğu dikkate alınacak olursa Ebû Yusuf'un meşhur haberleri mütevatir haber kapsamına dâhil ettiği görülür (Cessâs, 1985: 3, 48).

Dönem olarak Ebû Yusuf'a çok yakın olan ve İmam Muhammed'in talebesi olan İsbâ b. Ebân ise meşhur haberin de kesin bilgi ifade ettiğini kabul etmekle birlikte onu mütevatir haberden ayrı, farklı bir başlıkta ele almıştır. Ona göre mütevatir haber sadece yalan üzerine birleşmesi mümkün olmayan toplulukların naklettiği ve hakkında hiçbir itiraz bulunmayan haberdir. Oysa hakkında itiraz bulunabilen haberler kesin bilgi ifade etse de bu itiraz sebebiyle tevatürün dışında yer almalıdır. İsbâ b. Ebân mütevatir haberin dışında gördüğü bu tip haberleri topluluk haberleri olarak isimlendirmektedir (Bedir, 2017:114-117).

Aslında İsbâ b. Ebân öncelikle kesin bilgi ifade eden haberleri inkârı küfrü gerektiren ve gerektirmeyen şeklinde bir ayrıma tabi tutar. Mütevatir haber işte bunlardan inkârı küfrü gerektiren haberlerdir. Mütevatir dışında kalan ve kesin bilgi ifade eden haberler ise inkârı küfrü gerektirmeyenlerdir. Ancak İsbâ b. Ebân inkârı küfrü gerektirmeyen bu ikinci grup haberleri de kendi içerisinde üçlü bir derecelendirmeye tabi tutar. Bunlar arasında en alt dereceyi âhâd haberler oluşturur. İlk iki sırada ise bugün bizim meşhur haber diye isimlendirdiğimiz şu haberler yer alır: a. İnkâr edenin sapkın kabul edildiği haberler. Örneğin recm ile ilgili haberler bu kabildendir. Nur Suresi ikinci ayetinin zahirine dayanarak recmi inkâr edenler kâfir kabul edilemezler. Çünkü onlar Allah Teâlâ ve Resulüne değil haberi nakledenlere muhalefet etmektedirler. Ancak bunlar tevilde hata etmişlerdir. b. Kendisine muhalif olanların sapkın olmadıkları ancak günahkâr kabul edildikleri haberler. Bu gruba örnek ise mest üzerine mesh hadisidir. İbn Abbâs, Âişe ve Ebû Hureyre mest hadisinin Mâide Suresinin nüzulünden önce varid olduğu gerekçesiyle meshe itiraz etmişler. Bunların dalalette oldukları iddia edilemez (Cessâs, 1985: 3, 48-49; Debûsî, 2007: 212; Serahsî, 2005: 228).

Meşhur haberin derecelendirmesinde vermiş olduğu örneklerden anlaşılıyor ki İsâ b. Ebân meşhur haberi ona yöneltilen itirazın kuvvetine göre derecelendirmektedir. Dikkate değer olmayan itirazların bulunduğu meşhur haberleri bilgi değeri bakımından üst dereceye yerleştirmiş ve bu tip haberleri inkâr mahiyetinde dile getirilecek itirazları dalalet sebebi kabul etmiştir. Bu bağlamda verdiği recm örneği dikkat çekicidir. Çünkü recm ile ilgili haberler selefın kendisiyle amel etme bakımından üzerinde icmâ ettikleri haberler grubundandır. Recmin varlığına sadece Havâric (Hâricîler)'den itiraz gelmiştir ki Cessâs'ın ifade ettiği gibi onların selefı karşı yapmış oldukları itirazlar genel anlamda muteber olmadığı için bu itiraz da dikkate değer görülmemiştir. Ancak itiraz sözüne itibar edilen bir kişiden gelirse böyle bir itiraz haberin bilgi değerini olumsuz yönde etkiler. Örneğin mest üzerine meshin cevazına ilişkin haberler, bu şekildeki bir itiraza maruz kaldığı için bilgi değeri bakımından recm ile ilgili haberlerden sonra gelir. Bilgi değerindeki bu düşüş bu tip haberlere yapılacak itirazlara getirilen yaptırımı da yumuşatmıştır. Bu tip bir habere yapılacak itiraz sapkınlık değil sadece hata kabul edilmiştir.

Cessâs ise haberleri mütevatir olan ve olmayan şeklinde iki grupta toplar. O, İsâ b. Ebân'ın mütevatir haberden bağımsız olarak ele aldığı topluluk haberlerini, yakîn bilgi ifade ediyor olması sebebiyle mütevatir haber kapsamında değerlendirir. Tabi olarak bu durum onu mütevatir haberi kendi içinde derecelendirmeye sevk etmiştir. Ona göre mütevatir haberin ifade ettiği yakîn bilginin bir kısmı ızdırarî bir kısmı kesbîdir (Cessâs, 1985: 3, 37). ızdırarî bilgi ifade eden haberler, herkesin üzerinde ittifak ettiği (İsâ b. Ebân'ın tasnifindeki mütevatir) haber iken kesbî bilgi ifade eden haberler ihtilafı olan (İsâ b. Ebân'ın tasnifindeki meşhur) haberlerdir. Cessâs kesin bilgi ifade eden ancak üzerinde ittifak olmayan haberlerin vermiş olduğu bilginin kesbî oluşunu akli istidlal yoluyla elde edilen yakîn bilgiye benzeter. Nasıl ki imal edilmiş bir nesneden hareketle onun bir ustası olduğu bilgisine akıl kesin olarak ulaşıyorsa meşhur haberin ifade ettiği bilginin yakîn oluşuna da istidlal yoluyla ulaşılır (Debûsî, 2007: 211-212; Serahsî, 2005: 226).

Debûsî ise öncelikle genel bir tasnif yaparak tüm haberleri meşhur-garip diye ikiye ayırır. Daha sonra meşhur olan haberleri de kendi içerisinde "mütevatir seviyesine ulaşanlar" ve "meşhur olanlar" şeklinde bir tasnife tabi tutar. Dolayısıyla Hanefî usûl terminolojisinde "meşhur haber" kavramını ilk kullanan Debûsî olmuştur ve "İlk tabakası âhâd olan ancak orta ve son tabakası mütevatir olan haber" şeklindeki meşhur haber tanımını da ilk o yapmıştır (Debûsî, 2007:

207-211). Debûsî'nin yapmış olduğu bu tasnifi benimseyen Serahsî ve diğer müteahhirîn dönem usûlcüler bu tasnifin mezhep içerisinde istikrar bulmasına vesile olmuşlardır (Serahsî, 2005: 226-227).

İlke olarak tüm Hanefî usûlcüler meşhur haber ile nassın neshini ve nas üzerine ziyadeyi caiz görmelerine karşın meşhur haberin bilgi değeri konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Aslında bu ihtilafın kaynağı meşhur haberin haber taksimindeki yerine ilişkin çıkan ihtilafıdır. Meşhur haberi mütevatir kapsamında değerlendiren Cessâs'a göre meşhur haber yakîn bilgi ifade eder. Ancak bu kesin bilgi ızdırarî değil kesbîdir. Meşhur haberi mütevatir haberden farklı bir haber çeşidi kabul eden İsâ b. Ebân'a göre ise tuma'nîne düzeyinde bilgi ifade eder. Serahsî bu iki görüşün izahını şu şekilde yapar: Cessâs, meşhur haberin ifade ettiği bilgi için 'yakîn' ifadesini kullanmıştır çünkü ilk tabakada yer alan râvi hakkındaki töhmet, sonraki tabakalarda yer alan râvilerin yalan üzerinde birleşmeyecek bir sayıya ulaşması ile sona ermiştir. Kesin bilgiye dönüşmüştür. Ancak Cessâs bu yakîn bilgiye kesbî demiştir çünkü bu yargıya akli bir çıkarım neticesinde ulaşılmıştır. Şöyle ki ilk tabakada yer alan zayıflık, yalan üzere birleşmeyecek sayıdaki sonraki tabakaların ona rağbet etmesine bakılarak giderilmiştir. İsâ b. Ebân'ın görüşüne gelince, O'na göre her ne kadar ikinci ve üçüncü tabakalarda râvilerin sayısı mütevatir seviyesine ulaşmış olsa da ilk tabakadaki râvi için yalan şüphesinin adeten mümkün olması meşhur haberi yakîn olmaktan çıkarır. Bu şüphe ancak düşünme ve istidlal yoluyla aşıldığı için meşhur haberle sabit olan bilgi yakînin altındaki tuma'nîne düzeyinde bilgi ifade eder (Serahsî, 2005: 227).

1.3. Âhâd Haber

Serahsî adil bir kişinin naklettiği âhâd haberin dini konularda kendisiyle amel edilebilen bir hüccet olduğunu ancak yakîn bilgi ifade etmediğini ifade eder (Serahsî, 2005: 249). Serahsî kendisinden önceki âlimlerin geleneğine bağlı olarak âhâd haberin hüccet kabul edildiği konular hakkında bir başlık açmış ve burada ayrıntıya girmiştir. Ona göre dört yerde âhâd haber hüccet kabul edilmektedir. Bunlar;

a. *Nesh ve tebdile ihtimali bulunan şer'î hükümler*: Bu tip şer'î hükümler şüphe ile düşenler ve düşmeyenler şeklinde ikiye ayrılır. Namaz ve oruç birinci gruba, hadler ise ikinci gruba örnektir. Şüphe ile düşmeyen şer'î hükümlerde âhâd haber mutlak olarak geçerlidir. Yani râvi sayısının belli bir rakama ulaşması ya da rivayet sürecinde "şahit oldum" şeklinde belli bir lafzın

tayin edilmesi gibi ilave bazı şartlar aranmaz. Râvi sayısı ya da rivayette lafız tayini gibi kayıtlamaların dikkate alınmama nedeni ise bu tip şartların getirilmesi ile haberde meydana gelecek değişikliğin haberin yalan olma ihtimalini sonlandırma adına bir katkı sunmamasıdır. Yalan olma ihtimaline rağmen bu konulardaki âhâd haberlerin doğru olma olasılığı tercih edilir. Çünkü sahabe de bu konularda bir kişinin rivayeti ile amel etmiştir. Ancak sahabeden bazıları tek kişinin haberini kabul hususunda biraz daha ihtiyatlı davranmıştır. Mesela Hz. Ali haberi bizzat Hz. Peygamber'den işittiğine dair râvinin yemin etmesini istemiştir. Şüphe ile düşen şer'î konulara gelince, Hanefîler bu konulara ilişkin âhâd haberin hüccetiyeti hususunda ihtilaf etmişlerdir. Cessâs'a göre böyle bir âhâd haber hüccettir. Ebû Yusuf'un da bu görüşte olduğu rivayet edilmektedir. Kerhî ise aksi yönde bir kanaat benimsemiş ve bu konulardaki âhâd haberlerin hüccet olmayacağını söylemiştir (Serahsî, 2005: 258).

b. İki taraflı bağlayıcılığı olan hukuki işlemler: Ehliyet ve velayet gibi tarafları bir sorumluluk ve borç altına girdiren konularda haber verenin sayısı ya da haberin aktarılmasında kullanılan lafzın tayini haberin kabulü bakımından oldukça etkilidir. Dava ya da inkâr etme şeklindeki anlaşmazlıklara mahal olduğu için bu tip konularda haberin doğru olma olasılığı ancak onu güçlendirecek bir karine sebebiyle tercih edilir. İşte bu karine bazen 'şahit oldum' lafzının kullanılması olabilirken bazen tarafların yemin etmesi ya da haber verenlerin sayısal niceliği olabilmektedir. Mesela liânda haberin doğruluğu için hem 'şahit oldum' lafzı hem de yemin birlikte istenmektedir.

c. Bağlayıcı olmayan hukuki işlemler: Vekâlet ve mudârebe gibi tarafları ilzam etmeyen hukuki işlemlerde âhâd haber mutlak olarak geçerlidir. Haber verenin adil, Müslüman ya da kâfir olmasının bir önemi yoktur.

d. Tek taraflı bağlayıcı hukuki işlemler: Vekilin azledildiğine ya da mezun kölenin efendisi tarafından hacr edildiğine ilişkin haberler bu grup haberlere örnek olarak zikredilebilir. Âhâd haberin bu tip konularda delil kabul edilip edilmeyeceği Hanefî mezhebinde ihtilafli bir konudur. İmameyn bu tip konularda âhâd haberin mutlak olarak kabul edileceği kanaatindedir. Ebû Hanîfe ise haberin kabulü için şahidin bulunması, râvinin adil olması ve râvi sayısı gibi haberin doğruluğunu tekid eden bazı şartların varlığını gerekli görmüştür (Serahsî, 2005: 259-261).

2. Âhâd Haberinin Kabul Şartları

Hz. Peygamber'den gelen âhâd bir haberin sahih kabul edilebilmesi için râvinin akıl, zabt, adalet ve İslam şartlarını eksiksiz taşıyor olması hususunda

bütün âlimler hemfikirdirler (Debûsî, 2007: 184; Serahsî, 2005: 267). Ancak haberin güvenilirliği bakımından bu şartlar yeterli değildir. Bu sebeple her bir fıkıh ekolü kendi haber teorilerini oluşturacak farklı ilave bazı şartlar daha ileri sürmüşlerdir. Bu şartların bir kısmı haberin senedine bir kısmı da 'râvinin habere muhalif davranması' şartı gibi metne yöneliktir. Sadece senede ilişkin şartları dikkate alan mütekellimin usûlcüler hadislerin sıhhati konusunda daha çok isnada değer vermişler, isnadının sahih ve muttasıl olmasını hadisin sahih olması için yeterli görmüşlerdir. Hanefî usûlcüler ise âhâd haberin kabulü için hem sened hem de metin esaslı bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla Hanefî haber teorisine göre âhâd haberin sahih olabilmesi için Kitab'a, maruf Sünnete muhalif olmaması, umûmu'l-belvâda varid olmaması ve sahabenin kendisiyle ihticâc etmiş olmaması gereklidir (Apaydın, 2017: 60-62).

Hanefîlerin haberin kabulü için zikrettikleri şartlar sadece bunlardan ibaret değildir. Hanefî haber teorisinin oluşum sürecinde bu saydığımız şartlar yanında haberin sıhhatini tespit için iki şart daha zikredilmiştir. Bunlardan birisi Cessâs'ın dile getirdiği âhâd haberin "*akli hükümlerin gereklerine ters olmama*" şartıdır (Cessâs, 1985: 3, 113-121). Bu şart Hanefî usûl anlayışının zaman ve bölgeye bağlı olarak değişimi ile zamanla geçerliliğini yitirmiştir. İkinci şart ise, haberin Kur'an'a ve Sünnete muhalif olması durumunda "*râvinin fakih olma*" şartıdır. Bu şart ise mezhep içerisinde tartışmalı olup bir kısım Hanefî usûlcü bu şartın hala geçerli olduğunu savunmaktadır. Diğer Hanefîler ise kurucu imam ve talebelerinin böyle bir şartı hiç bir zaman dikkate almadıklarını iddia etmişlerdir. Bunların ayrıntısına inkitâ bölümünde temas edilecektir.

2.1. İnkıtâ

Serahsî'nin Hanefî haber teorisine olan katkısı daha çok haber teorisi kapsamında yapılan tasniflerin sistemleştirilmesinde olmuştur. Önceki dönem Hanefî âlimler âhâd haberin kabul şartlarını genel olarak iki grupta ve farklı başlıklar altında ele almışlardır. Haberin Hz. Peygamber'e isnadını ifade eden "senedin muttasıl olma" şartını ayrı bir başlıkta ele alırlarken hadisin, Kitap, Sünnet ve selevin uygulaması gibi belli bazı şer'î esaslara/usûle muarız olmama şartını ayrı bir başlık altında ele almışlardır. Örneğin Cessâs senedin muttasıl oluşunu "mürsel haber" başlığı altında ele alırken, haberin usûle muarız olmasını "âhâd haberin kabul şartları" başlığı altında ele almıştır.

Serahsî *senetteki kopukluk* ile hadisin *genel ilkelere muarız oluşunu* tek bir başlık altında toplamış ve bu başlığa "inkita" ismini vermiştir. Serahsî bunu

yapmakla bir bakıma hadisin senedindeki kopukluk ile hadisteki usûle muarız durumun aynı anlama geldiğini ima etmek istemiştir. Bir başka ifadeyle hadis, her ne kadar isnad kriterlerini geçerek “sahih” nitelemesi almış olsa da içerdiği bilginin “usûle” aykırı olması sebebiyle hadiste isnad eleştirilenlerin gözünden kaçan (râvinin fakih olmaması gibi) bir râvi problemi olduğunu ve bunun da inkıtâ anlamına geleceğini ifade etmek istemiştir (Bedir, 2017: 151).

Âhâd haberin kabulüne ilişkin iki farklı şartı bir başlıkta birleştirmesine bağlı olarak Serahsî “inkıtâ”yı, *sûreten inkıtâ* ve *manen inkıtâ* şeklinde iki gruba ayırmıştır. “Zâhirî kopukluk” da diyebileceğimiz *sûreten inkıtâ*, kelimenin terim anlamına uygun olarak, hadisin senedinde vuku bulan kopukluğu ifade etmektedir. Terminolojinin henüz yerleşmediği mütekaddimîn döneminin ilk üç asrında münkatî‘ hadis ifadesi ile sadece “senedi muttasıl olmayan rivayetler kastedilmiştir. Ancak mütekaddimîn döneminde kavramın kapsamı genişleyerek mu‘dal ve muallak hadisler gibi senedinde kopukluk bulunan her çeşit rivayeti kuşatır olmuştur (Efendioğlu, 2006: 32, 12). Kavramın sonradan kazandığı bu kapsam genişliğinin aksine Serahsî *sûreten inkıtâ* başlığı altında sadece *mürsel* hadisleri ele almıştır.

Serahsî, mürsel hadislerin hüccet kabul edilme imkânını kopukluğun gerçekleştiği râvi tabakasına göre farklı değerlendirmektedir. Sahabe mürsellerinin delil olmasına hiçbir âlimin itiraz etmediğini ifade eden Serahsî sonraki iki tabaka mürsellerin mezhebin görüşüne uygun olarak hüccet kabul edilmesi gerektiğini savunur. Hanefî mezhebinde ihtilaflı olan dördüncü tabaka mürsellerine gelince, Kerhî‘ye göre bu dönem mürselleri delildir. Çünkü ona göre isnadlı rivayeti kabul edilen herkesin mürseli de kabul edilmelidir. İsa b. Ebân’a göre, Muhammed b. Hasan gibi ilmiyle meşhur olanların mürselleri kabul edilir. Aksi durumdaki mürseller kabul edilmez. Cessâs’a göre ise -Serahsî de Cessâs’ın görüşünü tercih etmektedir- bu dönemdekilerin mürselleri kabul edilmez. Ancak adil kişilerden rivayet yapmakla ün salmış olanlar müstesnadır (Serahsî, 2005: 278-281).

Serahsî inkıtânın ikinci şekli olan manevi inkıtâyı da kendi içinde iki gruba ayırır. Birincisi inkıtâyı oluşturacak bir eksikliğin râvide bulunmasıdır. İkincisi ise hadisin şer‘î usûle muarız olmasıdır (Serahsî, 2005: 281). Râvide bulunan ve manevi inkıtâyı oluşturacak kusurları Serahsî şu şekilde sıralar: râvinin mestur, fâsık, kâfir, çocuk, matuh, muğaffel, müsâhil, sahibü’l-hevâ olmasıdır.

İMAM SERAHSÎ'NİN HANEFÎ HABER TEORİSİNİN OLUŞUMUNDAKİ ROLÜ

Âhâd haberin şer'î usûle muarız olması ile oluşan manevi inkitâyâ gelince, Serahsî haberin tearuz ettiği asılların neler olduğu noktasında Cessâs'tan kısmen farklı düşünmektedir. Cessâs, "âhâd haberin kabul şartları" başlığı altında haberin muarız olduğu şer'î asılları beş maddede toplamış ve mezhep imamlarının kanaatinin de bu yönde olduğunu ifade etmiştir ki İsâ b. Ebân da bu genellemeye dâhildir. Bu şartlar sırasıyla hadisin;

- Kitaba muhalif olması,
- Meşhur sünnete muhalif olması,
- Umûmu'l-belvâda varid olması,
- Müslümanların tatbikatına uymaması
- Akli hükümlerin gereklerine ters olmasıdır.

Bu şartlardan ilk dördü İsâ b. Ebân'a nispetle mezhep imamlarının görüşleri olup beşinci şart Cessâs tarafından eklenen bir şarttır (Bedir, 2017: 120; Hacıoğlu, 2014: 354). Serahsî âhâd haberin usûle muarız olduğu durumların ilk üçünde Cessâs ile aynı fikirdedir. Ancak o, umûmu'l-belvâ ile aynı anlama geldiği için olabilir dördüncü maddeyi zikretmemiştir. Akli hükümlerin gereklerine ters olmasını ise âhâd haberin muarız olduğu bir durum kabul etmemiştir. Onun yerine Serahsî "sahabenin o konuda tartışmalarına rağmen hadisi hüccet göstermemiş olmaları" şartını zikretmiştir.

Hanefî usûlcülerin "akli hükümlerin gereklerine ters olma" şartına yaklaşımlarındaki bu değişim ilmi çevredeki anlayış değişikliğine bağlanabilir. Cessâs'ın yaşamış olduğu ilmi çevrede kelam alanında akli önceleyen Mu'tezilî anlayış baskın karaktere sahipti. Halku'l-Kur'ân olayında Mutezile'nin etkisinde kalarak Abbâsî halifelerinden Hârûnürreşîd, Emîn ve özellikle Me'mûn dönemlerinde Kur'an'ın mahlûk olduğunun resmî görüş haline getirilmek istenmesi, bu durumu yansıtmaya bakımından oldukça iyi bir örnektir (Yavuz, 1997: 15, 371). Dönemin anlayışında bu kadar etkili olan Mu'tezilî düşünce Hanefî fakihler üzerinde de etkili olmuştur. Bu sebeple bu dönemde Hanefî fakihler arasında Tahâvî gibi kelâmî konularda ehl-i hadis anlayışa sahip olanlar bulunduğu gibi Ebû'l-Hüseyn el-Basrî gibi Mu'tezilî anlayışa sahip olanlar da bulunmakta idi. Hanefî mezhebindeki bu duruma sebep olarak Hanefî gelenekte bir ekol sistematiğine bağlı olarak oluşturulmuş kelâmî bir tavrın mevcut olmaması gösterilebilir (Bedir, 2017: 169). Konumuza dönecek olursak tabakât kitaplarında yer alan Cessâs'ın Mu'tezilî olduğu şeklindeki iddialar (Özen, 2001: 109-115) dikkate alınınca haberin kabulü noktasında Cessâs'ın zikrettiği bu şart

anlam kazanmaktadır. Ancak bu durum Murteza Bedir'in ifade ettiği gibi 6. asırdan sonra Mutezile aleyhine değişmiş, Eşarilik ve Hanbelilik İslam dünyasının merkezi olan Bağdat ve çevresinde yükselen trendler olmuştur. Mu'tezilik gittikçe zayıflamış ve kişisel ve kurumsal desteğini her geçen gün biraz daha kaybetmiştir. Hanefî fıkıh okulu da bu durum karşısında kendisini bu eski ittifakın artık risk taşıyan ağırlığından kurtarma gayreti içine girmiştir. Hanefiler içerisinde genel olarak anti-Mu'tezilî bir tavra sahip olan Mâtürîdî'nin öncülüğündeki Semerkant Okulu, Hanefiliğin mutezile ile ilişkilendirilmesinden kurtulma yönünde bir çaba içine girmiştir (Bedir, 2017: 170). İşte ehlişünnet anlayışın yükselişine bağlı olarak Mu'tezile'ye olan bakışın olumsuz yönde değişmesi kanaatimizce Serahsî'nin aklı önceleyen şartı terk etmesinde oldukça etkili olmuştur.

2.2.Râvide Aranan Şartlar

Hanefî haber teorisini oluşturan konulardan birisi de haberin aktarılmasında en önemli unsur olan râvilerin sınıflandırılmasıdır. Hanefî usûlcüler râvilerin habere olan etkilerini belirlemek amacıyla onları bir derecelendirmeye tabi tutmuşlardır. Bu derecelendirmeyi de 'râvinin tanınıyor olması' ve 'ilmiyle meşhur olması' kriterlerini esas alarak yapmışlardır. Cessâs ve Îsâ b. Ebân bu kriterlere göre râvileri üçlü bir taksime tabi tutmuştur. Kısaca ifade edecek olursak bunlar, (i) ilmi ve zabtı ile meşhur olanlar, (ii) ilmi ve zabtı hakkında bilgi olmamakla birlikte sıkı râvilerin kendisinden hadis aldığı râviler ve (iii) selef arasında meşhur olan ancak rivayeti konusunda selefîn şekke düştüğü râvilerdir (Cessâs, 1985: 3, 162-163). Debûsî ise râvileri öncelikle ilim ve nesep bakımından maruf olanlar ve meçhul olanlar şeklinde ikiye ayırmış. Daha sonra bunları da kendi içinde haberini sahabe ve selefîn kabul ettikleri ve reddettikleri diye ikiye ayırmış. Dolayısıyla dördü bir taksim yapmıştır (Debûsî, 2007: 180).

Serahsî de râvileri öncelikle Debûsî gibi 'maruf olanlar' ve 'meçhul olanlar' şeklinde ikiye ayırır. Ancak bu grupları kendi içinde sınıflandırırken Debûsî'den ayrılır. Maruf olan râvileri kendi içinde 'ilmi ve adaleti ile maruf olanlar' ve 'sadece adaleti ile maruf olanlar' şeklinde gruplandırır. Meçhul olan râvileri ise beş gruba ayırır. Bunlar; a. Rivayetlerinin fukaha nezdinde kabul görmesi ile meşhur olan râviler, b. Meşhur olduktan sonra fukahanın onu ta'n etme noktasında sessiz kaldıkları, c. Ta'n etme hususunda fukahanın hakkında ihtilaf ettiği râviler, d. Fukahanın ta'n etme hususunda üzerinde ittifak ettikleri râviler, e. Fukaha arasında ne rivayeti ne de ta'n edildiğine dair bir bilgi bulunmayan râviler (Serahsî, 2005: 262-267).

Hanefî âlimlerin râvileri bu şekilde sınıflandırmalarındaki amaç şayet âhâd haber kitap ve sünnet gibi bir asla ya da bu asıllardan çıkarılan usûllere/kıyasa muhalif bir bilgi içerirse böyle bir durumda bu haberin kabulü ya da reddi noktasında râvinin üstleneceği rolü belirlemektir. Bu taksimat içerisinde en çok tartışma, adaleti ile maruf olmakla birlikte fikhî ve ilmî bakımdan zayıf olan râvi üzerinde gerçekleşmiştir. İlk dönem Hanefî âlimler böyle bir râvinin kıyasa muhalif olarak naklettiği haber karşısında kıyasın önceleneceği ve kıyas sebebiyle haberin reddedileceği görüşünü benimsemişlerdir. Ancak bu görüş diğer mezhep âlimlerince eleştirildiği kadar sonraki dönem bazı Hanefî âlimler tarafından da eleştirilmiştir (Abdülazîz el-Buhârî, 1997: 2, 550-551; İbnü'l-Hümâm, 1351: 319). Bu tartışmanın merkezinde yer alan râvi prototipi ise Ebû Hüreyre olmuştur. Çünkü bu kuralı ilk defa dile getiren İsa b. Ebân konuyu Ebû Hüreyre üzerinden tartışmıştır (Cessâs, 1985: 3, 127-135).

Cessâs, İsa b. Ebân'ın bu konuda görüşlerini aktarırken doğrudan Ebû Hüreyre'nin durumunu ele alır ve burada sahabenin Ebû Hüreyre rivayetleri karşısındaki tutumlarına dair örnekler vererek kıyasa muhalif olan rivayetlerinin bizzat sahabe tarafından kabul edilmediğini ispata çalışır. Sonuç olarak da şu yargıda bulunur:

Bu konudaki ilke şudur; şahitlikte olduğu gibi âhâd haber de râvi hakkındaki iyi kanaate ve içtihadı bağlı olarak kabul edilir. Ne zaman ki râvinin yapmış olduğu hatalar artar, selefın de onun rivayetleri hususunda dikkatli oldukları bilgisi yaygınlık kazanırsa onun haberini kıyas ve asılların delalet ettiği anlamlarla karşılaştırma şeklindeki içtihat caiz olur (Cessâs, 1985: 3, 129).

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ehl-i hadis ilk günden itibaren Ebû Hüreyre sembolü üzerinden sahabeyi koruma refleksi göstermiş ve Hanefîleri hem sahabeyi ta'n etmekle hem de kıyas sebebiyle hadisleri terk etmekle itham etmişlerdir (Cessâs, 1985: 3, 130). İlk dönemlerde baskı unsuru olmayan bu eleştiri ehl-i hadisin gerek ilim dünyasında gerekse siyasi kademelerde söz sahibi olmasına bağlı olarak etkisini göstermiş ve âhâd haberin kabulü için getirilen bu şart hicri 6. asırdan itibaren 'söz konusu şartın ilk üç imama ait olmayıp İsa b. Ebân'a ait olduğu' gerekçesi ile bizzat bazı Hanefî fakihler tarafından da eleştirilir hale gelmiştir (Abdülazîz el-Buhârî, 1997: 2, 559). Ancak Serahsî her ne kadar dönemin ilmî anlayışındaki eğilime uygun olarak Mu'tezilî anlayışın Hanefî mezhebinden ayıklanması için çaba sarf etmiş (Bedir, 2017: 40) olsa da "râvinin fakih olma" şartında ehl-i hadisin eleştirilerine karşı savunmacı bir üslup sergilemiştir.

Serahsî söz konusu şartın gerekçelendirilmesini yapmadan önce bu şartın Ebû Hüreyre'nin kişiliğini zedelemeye yönelik bir amaç taşımadığını, hadislerin doğru bir şekilde aktarımının sağlanmasına yönelik bir şart olduğunu ifade eder (Cessâs, 1985: 3, 115). Elbette onu böyle bir açıklamaya sevk eden şey 'sahabenin ta'n edildiği' şeklindeki eleştirilerdir. Serahsî Hanefî âlimlerin râvinin fakih olma şartını getirmelerindeki amacı bu şekilde açıkladıktan sonra bu şartın niçin gerekli olduğunu izaha geçer. Bunu ise "*hadislerin mana ile rivayet*" geleneği ile temellendirir. Serahsî sahabe döneminde mana ile rivayetin yaygın olmasını, cevâmi'u'l-kelim olma özelliğine sahip Hz. Peygamber'in sözlerine vakıf olmanın zorluğunu ve herkesin aynı anlama düzeyine sahip olmamasını birlikte değerlendirerek "râvinin fakih olma" şartının haklı bir şart olduğunu söyler (Serahsî, 2005: 264).

Serahsî râvinin fakih olma şartının sahabeden itibaren süregelen bir şart olduğunu Ebû Hüreyre özelinde şu şekilde ifade etmiştir:

... Selefin bu konudaki yaygın kanaatinin de bu yönde olduğu ortaya çıkınca biz de deriz ki, Ebû Hüreyre'nin kıyasa uygun olan haberleri ile amel edilir. Kıyasa muhalif olan haberleri ile ümmetin kabulüne mazhar olması durumunda amel edilebilir. Şayet böyle bir kabul söz konusu değilse ve haber rey kapısının kapandığı bir konuda ise bu durumda sahih kıyas habere öncelenir (Serahsî, 2005: 264).

Görüldüğü gibi Serahsî de ilmiyle meşhur olmayan râvinin kıyasa muhalif haberinin terk edilebileceğini Cessâs ve Debûsî gibi selefin uygulamalarını referans göstererek söylemektedir. Ancak bu ifadelerden anlaşılıyor ki Serahsî, kıyasın habere tercih edilme imkânını Cessâs ve Debûsî'ye göre biraz daha zorlaştırmıştır. Cessâs'ın konuya ilişkin ifadelerine baktığımızda kıyasın habere takdim edilmesi için iki şart zikrettiğini görmekteyiz. Bunlar râvinin hatalarının çok olması ve selefin onun rivayetlerine ihtiyatlı yaklaştığının görülmesidir. Cessâs, âhâd haberin içtihad ve râviye duyulan hüsnü zan sebebiyle kabul edildiğini ancak bu iki şartın varlığından sonra artık kabule layık olmayacağını düşünmektedir (Cessâs, 1985: 3, 129). Debûsî de kıyasın takdim edilme gerekçesini râvinin hata olasılığının ağır basması ile izah etmektedir. O mana ile rivayetin selef nezdinde yaygın oluşuna istinaden âhâd haberin metin kısmının, râvinin anladığını naklettiği kendi sözleri olma ihtimali ile malul olduğunu dolayısıyla sahih kıyasa muhalif olması durumunda râvinin hata ettiği şeklindeki

ihtimalinin ağır bastığını ve bunun için de haberin kıyas sebebiyle reddedileceğini söyler (Debûsî, 2007: 181).

Serahsî önceki dönem Hanefî usûlcülerin bu gerekçelendirmelerine katılmakla birlikte onların zikretmedikleri iki ilave şart zikreder. Bunlardan ilki kıyasa muhalif olan habere ümmetin rağbet göstermemiş olmasıdır. İkincisi ise kıyasa muhalif ve ümmetin rağbet göstermediği haberin içtihat kapsamının kapandığı bir konuda olma gerekliliğidir. Elbette bu iki şartın varlığı haberin kıyas karşısında daha fazla kullanılmasına imkân sağlamaktadır. Serahsî'nin bu yöndeki bir anlayışa yönelmesinin sebebi olarak daha önce de ifade ettiğimiz gibi ehl-i hadis muhitinin Ebû Hüreyre üzerinden Hanefî mezhebine yönelttikleri 'sahabeyi tan ettikleri' ve 'hadisi inkâr ettikleri' şeklindeki eleştirilerin vermiş olduğu rahatsızlık gösterilebilir.

Cessâs ve Debûsî gibi ilk dönem Hanefî usûlcüler *râvinin fakih olma* şartına bağlı olarak kullanılmayan rivayetlere hiç örnek zikretmemişlerdir. Bu âlimler daha çok Ebû Hüreyre'nin rivayetlerinin sahabe tarafından kıyas sebebiyle terk edildiğine dair zikrettikleri örnekler üzerinden sahabe için caiz olan bu durumun bizim için de caiz olacağını ispata çalışmışlardır (Cessâs, 1985: 3, 127-139; Debûsî, 2007: 180-183). Serahsî ise diğer konularda olduğu gibi bu konuda da detaylara önem vermiş, râvisi fakih olmayan ve kıyas sebebiyle reddedilen haberlere örnekler zikretmiştir. Musarrât⁵ hadisi ve eşinin cariyesi ile cima eden kişi hakkındaki rivayet Serahsî'nin zikrettiği örneklerdir. Bunlar içerisinde musarrât hadisi ayrı bir öneme sahip olup daha önce hiçbir Hanefî âlim bu örneği bu şart için zikretmemiştir. Bu hadis daha sonraları büyük tartışmalarının merkezinde yer almıştır.⁶ Cessâs ise bu hadisi, âhâd haberin kabul şartlarından "Kitab'a muhalif olma" şartına örnek olarak yer vermiş ve haberin riba ayetine muhalif olduğunu söylemiştir (Cessâs, 1985: 3, 114).

⁵ Hz. Muhammed (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: Develerin ve koyunların memelerinde sütü biriktirerek olduğundan fazla verimli göstermeye çalışmayın. Birisi bu durumda bir hayvanı satın almışsa ve sütünü sağmışsa iki şeyden birini seçmekte serbesttir: Bu haliyle razı olursa hayvanı kendisinde tutar (satış geçerlidir). Razı olmazsa hayvanı iade eder ve ayrıca bir sâ' hurma verir. (Buhârî, "Buyû", 64; Müslim, "Buyû", 11; Ebu Davud, "Buyû", 46).

⁶ Kaynak taramalarımızda bu hadisin âhâd haberin kabul şartlarına ilişkin farklı başlıklar altında örnek verildiğini ancak râvinin fakih olma şartıyla alakalı olarak ilk defa Serahsî'nin temas ettiğini gördük. Ancak Serahsî'den önce yaşamış olan Şâfi'nin de usul kitabında bu örneği aynı şart için zikrettiğini belirtelim. Fakat kitabın müellife olan aidiyetindeki şüphe sebebiyle biz bu bilginin iddiamızı nakzetmeyeceği kanaatindeyiz. Bk. Şâfi, 1971: 186-187.

Sonuç

Herhangi bir fıkıh ekolü, müntesibi bulunan müçtehitlerin kendilerinden öncekilerin görüşlerine yapmış olduğu katkılar neticesinde oluşur. Bu bağlamda Hanefî fıkıh düşüncesinin oluşumunda Serahsî'nin farklı konulardaki katkısı inkâr edilemez. Bu konulardan birisi de Hanefî haber teorisidir. Serahsî kendisinden önceki âlimlerin oluşturmuş oldukları haber teorisini biraz daha sistematize ederek ve detaylandırarak katkıda bulunmuştur.

Serahsî'nin yaşamış olduğu dönem Hanefî fıkıh ekolünün Irak ve Bağdat'tan Buhara'ya doğru merkez değiştirdiği bir döneme tekabül eder. Elbette bu coğrafi değişim fikhî anlamda düşünceye de yansımıştır. Serahsî de bu geçiş döneminde yaşamış olması sebebiyle görüşlerinde hem Irak hem de Buhara ekolünün izlerini görmek mümkündür. Haberin akla muhalif olması durumunu manevi inkıtâ kapsamına dâhil etmemesine karşın bazı Semerkantlı Hanefî âlimlerin dahi eleştirdiği râvinin fakih olması şartını savunması bunun tezahürü olarak görülebilir.

Serahsî, haber taksiminde meşhur haberin müstakil bir haber çeşidi olarak kabul edilip yerleşmesinde tıpkı çağdaşı olan Pezdevî gibi etkin rol oynamıştır. Haber çeşitlerinin ifade ettikleri bilgi değerleri hususunda ise önceki âlimlerin görüşlerinin gerekçelendirilmesi noktasında katkı sunmuşlardır. Serahsî'nin haber teorisine getirdiği en yeni anlayış senetteki kopukluk ile haberin şer'î asıllara ters olmasının mahiyet bakımından aynı olduklarını söylemesidir. Haberin güvenilirliğini düşüren bu iki kusuru inkıtâ başlığında birleştirmiştir. Bunu yapmaktaki maksadı bu iki kusurun aslında öz itibarıyla aynı anlamdan kaynaklandığını göstermek istemesidir. Bir hadisin sadece sened bakımından muttasıl olması haberin kaynağına isnadının sahih olacağı anlamına gelmez. Ona göre bir hadisin şer'î usûllere muarız hüküm bildirmesi mutlak surette râviden kaynaklanan bir kusur sebebiyledir. Bu ise her ne kadar sened zinciri sağlam gözüксе de bu zincirdeki halkalardan birinin zayıf olduğu anlamına gelir ve haberin Hz. Peygamber'e isnadını zayıflatır. Serahsî'nin getirmiş olduğu bu yeni yorum, senedi sağlam ise hadisin metin yönünden tenkitine karşı çıkan ehl-i hadise, aslında metin tenkidinin de bir senet tenkidi olduğunu ima etmektedir. Bu ehl-i hadisin eleştirilerini sonlandırmak adına oldukça güçlü bir savunudur.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. Nşr. Abdullah Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2017.
- Apaydın, Yunus. "Meşhur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 368-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-devlet, 1928.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf ve'ş-şuûnü'l-İslâmi, 1985.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. Nşr. Muhammed Hamîdullah. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-ilmîyyi'l-Firânsî li'd-dirâseti'l-Arabiyye, 1964.
- Efendioğlu, Mehmet. "Münkâtı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 12-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Eşit, Davut. "Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/ 1 (Nisan 2018): 143-155.
- Hacıoğlu, Nejla. "Cessâs'a göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları ve Reddini Gerektiren Sebepler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (Nisan 2014): 351-369.

- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *el-Hudûd fi'l-usûl*. Thk. Muhammed Süleymanî, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetu'n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*. Suudi Arabistan: Dâru'l-me'sûr li'n-neşr ve't-tevzi', 2010.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid. *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. Mısır: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1351.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ik sallallâhu 'aleyhi ve sellem*. Thk. Nurettin İtir. Şam: Dâru'l-yemâme/Daru'l-ferfûr, 2009.
- Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. Basılmamış doçentlik çalışması, İSAM Ktp., nr. 95434, 2001.
- Pezdevî, Ebü'l-Usr Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî (Usûlü'l-Kerhî ile birlikte)*. Karaçi: Dâru Mîr Muhammed, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü'l-fikh (Usûlü's-Serahsî)*. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Lübnan: Dâru'l-fikr, 2005.
- Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1971.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 371-375 İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 10 • Sayfa / Pages: 61-86

Sa'du'llâh El-Halvetî'ye İsnad Edilen Anonim Kasîde-i Bürde Şerhinde Tasavvufî Kavramlar

*Sufistic Concepts in AnAnonymous Commentary of Qasida-i Burdah Attributed to
Sa'du'llâh el- Khalvatî*

Mine TAŞDEMİR

Sakarya Üniversitesi, SBE Yüksek Lisans Öğrencisi
Sakarya University, Institute of Social Sciences, MA
mine_tsdmr@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-9296-885X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 24.01.2019
Kabul Tarihi / Accepted : 12.03.2019
Yayın Tarihi / Published : 15.03.2019

Atıf Bilgisi / Cite as: Taşdemir, Mine. "Sa'du'llâh El-Halvetî'ye İsnad Edilen Anonim Kasîde-i Bürde Şerhinde Tasavvufî Kavramlar", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Mart 2019): 61-86. <https://doi.org/10.5281/zenodo.2595291>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarismsoftware.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of
Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <http://dergipark.gov.tr/esoguifd>

Sa'du'llâh el-Halvetî'ye İsnad Edilen¹ Anonim Kasîde-i Bürde Şerhinde Tasavvufî Kavramlar²

Öz ► Bûsîrî'nin kaleme aldığı Kasîde-i Bürde, Türk İslâm Edebiyatı'nda önemli bir yere sahiptir. Eser on bölümden oluşur. Eserin bölümlerinde Peygamber Aşkî'ndan, Nefse Muhafelefe'e; Medh-i Rasûl'den Mi'ra'c-ı Nebî'ye, her biri Hz. Peygamber merkezli konular işlenir. Na't türünde ele alınan bu şiirin önemi, edebi güzelliğinden öte, yazılmasına sebep olan rüya rivayeti ve şâirinin yaşam hikâyesinden ileri gelir. Çalışmada Kasîde-i Bürde'nin, Sa'du'llâh el-Halvetî'ye atfedilen ancak bir müridine ait olan anonim bir şerhi incelenmiş, şerhte pek çok tasavvufî kavramın yer aldığı tespit edilmiştir. Çalışmamızda, tespit ettiğimiz bu tasavvufî kavramların bazılarında yer verilmiştir. Kavramların öncelikli olarak sözlük ve terim anlamları verilmiş, sonrasında ise bu kavramların yer aldığı bazı cümlelerden alıntılar yapılmıştır. Son olarak bu alıntılanan cümlelerin kısaca tahlili yapılmıştır. Ayrıca bu çalışmayla Kasîde-i Bürde'nin muhteva ettiği tasavvufî kavramların çokluğuna ve tekrar sıklığına dikkat çekilmiş, eserin şâiri ile şâirinin tasavvufî yönüne işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, İmâm Bûsîrî, Kasîde-i Bürde, Sa'du'llâh el-Halvetî, Şerh, Tasavvuf.

Sufistic Concepts in An Anonymous Commentary of Qasida-i Burdah Attributed to Sa'du'llâh el- Khalvatî

Abstract ► Qasida-i Burdah which is written by Bûsîrî has an important role in Turkish Islamic Literature. The writing consists of ten parts. Topics, such as from love to Prophet Mohammed to defiance against innerself, from praise to the Rasul to ascension of the Nebi, which all are Prophet centered, are mentioned in the writing. The significance of this poem which is written as Naat is about vision and the life story of the writer more than its literate beauty. In this research, an explanation of Qasida-i Burdah, known as written by Sa'du'llah el-Khalvatî but in reality it belongs to one of his disciple, is studied and many sufi concepts are found. Some of these concepts are mentioned in the study. After giving lexical and terminologic meaning of these concepts, some sentences that contains these concepts are quoted. Lastly, the quoted sentences are briefly explained. Moreover, thanks to this study, the

¹ Çalışmamızın konusunu teşkil eden şerhin mukaddimesinde, bu eserin Sa'du'llâh el-Halvetî'ye ait olduğuna dair bir bilgi olmadığını belirten Ebubekir Sıddık Şahin, söz konusu mukaddime de yer alan ifadelerden yola çıkarak bu şerhin Sa'du'llâh el-Halvetî'nin bir müridi tarafından kaleme alındığını söylemiştir. Ebubekir Sıddık Şahin, *Kasîde-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümeleri* (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 1997), 77.

² Bu çalışma, hazırlanmakta olan şu tezden yararlanılarak oluşturulmuştur: Mine Taşdemir, *Sa'du'llâh el-Halvetî'ye İsnad Edilen Anonim Kasîde-i Bürde Şerhi (İnceleme-Metin)*, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi).

SA'DU'LLÂH EL-HALVETÎ'YE İSNAD EDİLEN ANONİM KASÎDE-İ
BÜRDE ŞERHİNDE TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

abundancy and occurancy of sufi concepts in the poem are demonstrated and sufi aspect of the writer and the writer of the explanaiton of writing is pointed out.

Keywords: Literature, İmâm Bûsîrî, Qasida-i Burdah, Sa'du'llâh el-Khalvatî, Commentary, Mysticism.

Extended Abstract

Na'ts are primary literary genres in Turkish-Islamic Literature subject matter of which are affection and nostalgia to Prophet Muhammad. When talked about na't, the first works coming to mind are Ka'b b. Züheyr's Kasîde-i Bürde and İmâm Bûsîrî's Kasîde-i Bürde. According to the narrative, İmâm Bûsîrî is told to write Kasîde-i Bürde after he had seen in night Prophet Muhammad in his dream and read poems to him. The poem which was first read in the dream meantime had got among the public and become famous. Kasîde-i Bürde which found favour by many art-lovers from literature to calligraphy, from architecture to ka't art has also been so much honoured by the mystics. It is known that this poem is read by some religious orders as vird (invocation). Although one of the expositions written to İmâm Bûsîrî's Kasîde-i Bürde work is imputed to a person called as Sa'du'llâh el-Halvetî, it is thought that that exposition belongs to one of his disciples. No information is found in the resources about Sa'du'llâh el-Halvetî's identity.

It is thought that the exposition which is the subject matter of the study had been written between 16th-17th centuries. In our study while examining this exposition which has various copies, the copy registered at Fâtih Library is taken into consideration. The exposition is written in naskh style and its writing is with vowel points. This exposition which is imputed to Sa'du'llâh el-Halvetî is not compilation but a verse concise form of a Persian exposition in Turkish language and it is constituted by 46 foils. In the study, it is aimed to present this exposition to the benefit of all interested researchers, primarily the literature and religious mystic researchers, and to attract attention to the satisfactory nature of Kasîde-i Bürde in terms of religious mystic as well as its literary beauty.

It may be told that this exposition which we examine in the study is considerably rich and intriguing in terms of its content; and also intriguing in terms of the religious mystical concepts in contains as well as its literary features. In this context in the study some religious mystical concepts which we think to be

significant in terms of religious mystical scholarship in the exposition are given place. First the dictionary meanings of such concepts are explained, and then their term meanings are given and then the nature of these concepts within the framework of religious mystical scholarship are mentioned. Finally some quotations are made from the poem and the exposition, and then analyses of these quotations are given place. While making the analysis of the quotations long explanations and comments are avoided and it was sufficed to contact with the main idea emphasized.

Fifteen of the religious mystical concepts found in the examined exposition are taken into the essay. It is possible to tell that among these fifteen concepts, self (nefs) is the most frequently repeated and elaborated concept. The poet dealt with the self within the framework of items such as not performing the desires of the self, the catastrophes that shall be caused by the self which is dictating wickedness, and the significance and virtue of saying stop to the self. The expositor too dealt with the metaphors which the poet made more broadly, he likened the self to a baby who should be weaned from milk, a horse which is pulled from its leash etc. and emphasized that it is a danger dictating wickedness and dragging into ruin if not stopped. One of the other concepts which is most emphasized in the exposition is love. The poet and the expositor made long evaluations over love and the lover from its positive and negative effects over the lover; nature of the lover and the nature of the genuine lover. According to them, the lover always cries. Although they give different answers to those who ask the reason of the tears, the cause of the lovers' cry is the love in their hearts. Again the poet and the expositor in these sections where they mention love, by making a reference to a race which had fallen in impossible love and who were known by their such characteristics in past times, deepened their ideas and comments on love. In the poem and its exposition, the regret and desire for forgiveness felt are expressed by the concept of "grace". The poet so much regrets for everything he is subjected because of his wickedness dictating self and by citing Prophet Muhammad's name prays forgiveness from Allah. According to him acceptance of his penitence and pray for forgiveness depends on the tie of the person with Prophet Muhammad. The poet telling that with regard to ascetism too Prophet Muhammad is the most beautiful example to his ummah, underlines that his ummah cannot take him as example with regard to ascetism like many other issues. He also expresses his sorrow he feels for he cannot follow Him in his path with regard to prayfulness either. İmâm Bûsîrî

SA'DU'LLÂH EL-HALVETÎ'YE İSNAD EDİLEN ANONİM KASÎDE-İ
BÜRDE ŞERHİNDE TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

who with the concept of beauty emphasizes the unique beauty Prophet Muhammad has and this beauty is both internal and bodily beauty, tells that there is no one who can be compared with His beauty. With the concept of kindness he confirms all what he tells and likens Prophet Muhammad to a delicate flower; a full moon removing the darkness of Jahilliyah and to invaluable beautiful jewels which gives beauty and ornament to the hearts of the people. The concepts such as favour, recovering, ecstasy, desire of the self, dervish, wonder and kabah-two arcs too are the primary ones of the religious mystic scholarship. It is thought that the poet who expressed his feelings towards Prophet Muhammad with these concepts is competent in the field of religious mystic as well as in the field of literature. For the expositor who at the very start of the exposition tells that he started the exposition by praying "favour" from his teacher, supports the above idea. Also that the concepts such as ecstasy, wonder and recovering which we mentioned above and which are the most important concepts of the branch of religious mystic scholarship take place in a literary poem and its exposition is intriguing for showing the nesting of literature and branches of religious mystic scholarship.

In the study, as the conclusion, it may be told that all of the religious-religious mystical concepts which are dealt with in the work overlap with the main belief fundamentals of Islam and do not constitute any contradiction with Ku'ran and sunnah. For some times verses are used in the text and sometimes it is seen that most of the hadiths which are pointed out either partially or entirely take place in the hadith resources called as "good". Also it is possible to tell that both the poet İmâm Bûsîrî and the expositor have religious mystical identities. For the facts that both religious mystical concepts are given place and ideas related with religious mystic are so much dispersed both in the poem and its exposition confirm this deduction.

1. Giriş

Na't'ın sözlük anlamı nitelemek, iyi ve güzel şeyleri mübalağalı bir şekilde dile getirmektir. Na't, özellikle Fars ve Türk edebiyatında Hz. Peygamber'i

medheden şiiirlere denir.”³ Asr-ı saadetteki şâirler Hz. Peygamber’i methetmişlerdir. Ancak ilk şiir, Hz. Peygamber’den yedi asır önce yaşayan, O’nun âhir zaman peygamberi olacağını âlimlerden öğrenen Es’ad Ebû Kerib El-Himyeri’ye aittir.⁴ Hz. Peygamber hayatta iken kaleme alınan en meşhur medhiyye ise Ka’b Bin Zühayr’in “Bânet Suad” isimli kasidesidir. Ka’b’ın medhiyyesi “Kasîde-i Bürde” ismiyle meşhurdur.⁵ Hicrî yedinci asırda Mısır’da yaşayan El-Busîrî’nin na’ tı da Ka’b b. Zühayr’in kasidesi gibi İslâm âleminde büyük şöhret kazanmıştır.⁶

Kasîde-i Bürde’nin yazılma hikâyesi şu rivayetle ilişkilendirilir: Vücudunun yarısı felç olan; yürüyemez ve hareket edemez hâle gelen İmâm Bûsîrî, *Kasîde-i Bürde* adlı meşhur eserini kaleme alır ve Allah’tan şifa diler. O geceki rüyasına Hz. Peygamber girer. Rüyasında kasîdesini okumaya başlar. 161 beyitten oluşan kasîdenin 51.beytinin ilk mısrasını okur ama ikinci mısrayı bir türlü hatırlayamaz. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v):

- Oku ya İmâm! Buyurunca İmâm Bûsîrî, ikinci mısrayı hatırlayamadığını söyler. Bu cevap üzerine Hz. Peygamber (s.a.v): “*Ve ennehû hayru hâlkı’llâhi küllihimi*”⁷ diyerek beyti tamamlar. Kasîdenin tamamen okunmasından sonra Hz. Peygamber (s.a.v) mübarek elleriyle İmâm Bûsîrî’nin felçli uzuvlarını mesh eder. İmâm Bûsîrî sabah uyandığında felcinin iyileştiğini fark ederek, Allah’a şükreder.

“Kasîde-i Bürde, tüm Müslümanlar arasında ilgi gören, sevilen bir eserdir. Onun birçok dile çevrilmiş olması da bunun bir göstergesidir. Türklerin de “Hz. Peygamber ile ilgili” yazılan eserler arasında en çok rağbet gösterdiği eserlerden biri olan Kasîde-i Bürde, mutasavvıflar tarafından oldukça ilgi görmüştür. Zaten Kasîde-i Bürde’nin toplum arasında bu kadar çok yayılmasının başında da mutasavvıfların zikir olarak onu ellerinden ve dillerinden düşürmemeye-

³ Mustafa Çiçekler, “Na’t”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 435-436.

⁴ Emine Yeniterzi, *Türk Edebiyatında Na’tlar (Antoloji)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, (Giriş 13).

⁵ Yeniterzi, *Türk Edebiyatında Na’tlar (Antoloji)*, (Giriş 13-14).

⁶ Yeniterzi, *Türk Edebiyatında Na’tlar (Antoloji)*, (Giriş 14).

⁷ Anlamı: “Beşerdir, cümle halkın O’dur en hayırlısı!”

SA'DU'LLÂH EL-HALVETÎ'YE İSNAD EDİLEN ANONİM KASÎDE-İ
BÜRDE ŞERHİNDE TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

leri gelmektedir.”⁸ Okuyan hastalara şifa olacağına inanılan Kasîde-i Bürde sadece bir şiir olmakla kalmamış, şifa bekleyen nice insanın umut bağladığı neden olmuştur. Bu şiirin güzelliğine küçük de olsa güzellik eklemek isteyen pek çok şâir şerh, nazîre ve tahmîs yazmıştır. Yine birçok hat ustası, sülûs hattından ta'lik hattına pek çok hatla meşk etmiş; katı' ve çini sanatkarları Kasîde-i Bürde ile ilgili nice güzel esere imza atmıştır.⁹

Kasîde-i Bürde üzerinde yüksek lisans ve doçentlik çalışmaları dâhil olmak üzere onlarca çalışma yapılmıştır.¹⁰ “Kasîde-i Bürde'ye bağlı Arapça eserler hakkında, Türkiye'de yapılan en geniş çalışma İsmail Hakkı Sezer'e aittir.”¹¹ Onun bu çalışmasında toplam 165 eserden oluşan bir listeye yer verilmiştir. Türkçe yazılan Kasîde-i Bürde şerhlerinin listesi hususunda dikkat çeken çalışmalardan biri Ebubekir Sıddık Şahin'e¹² diğeri ise Sadık Yazar'a¹³ aittir. Ebubekir Sıddık Şahin, “Kasîde-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümelere” ismindeki yüksek lisans teziyle; Sadık Yazar da “Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği” ismindeki doktora çalışmasıyla, kendisinden sonraki birçok çalışmaya kaynaklık etmiştir. Kasîde-i Bürde ile ilgili, yakın zamanda çalışma yapan isimlerden biri de Kenan Mermer'dir. Mermer, “Klâsik Şerh Geleneğinde Üslûp–Kasîde-i Bürde Örneği” adlı çalışmasında, şerh geleneğinde üslûp konusunu Kasîde-i Bürde üzerine yazılan bazı şerhler etrafında ele almış; İmâm Busîrî'nin edebi yönü ve yaşadığı dönem hakkında geniş bilgiler verdiği bu çalışmasıyla, Kasîde-i Bürde hakkında yapılan çalışmalara bir yenisini eklemiştir.

⁸ Şahin, *Kasîde-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümelere*, 54.

⁹ Şahin, *Kasîde-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümelere*, 54.

¹⁰ Bkz. Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011). İsmail Hakkı Sezer, *İmâm Busîrî ve Bürde'si*, (Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1985). Ebubekir Sıddık Şahin, *Kasîde-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümelere* (Yayımlanmamış Y.L. Tezi, Gazi Üniversitesi, 1997).

¹¹ Kenan Mermer, *Klâsik Şerh Geleneğinde Üslûp –Kasîde-i Bürde Örneği-*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 209.

¹² Şahin, *Kasîde-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümelere*.

¹³ Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*.

XVI-XVII. yüzyıllar arasında yazıldığı düşünülen¹⁴; birçok çalışmada Sa'du'llâh el-Halvetî'ye isnad edilen¹⁵ ancak onun bir müridine ait olan¹⁶ Kasîde-i Bürde şerhi tasavvufî bakımdan zengin bir eserdir. Gerek İmâm Bûsîrî'nin (ö. 695/1296 [?]) en sevilen eseri olan Kasîde-i Bürde'sinde gerekse şârihin Kasîde-i Bürde'ye yaptığı bu şerhte¹⁷ tasavvuf ilim dalıyla ilgili pek çok kavrama rastlanmıştır. Bu çalışmamızda bu kavramların yer aldığı bölümlerden örnekler sunularak genelde edebiyat-tasavvuf, özeldense Kasîde-i Bürde-tasavvuf ilişkisine temas edilmeye çalışılacaktır. Söz konusu şerhi incelediğimizde, tasavvuf ilmiyle ilgilenenlerin dikkatini çekecek kadar tasavvufî kavram içerdiğini tespit ettik. Hem şâir İmâm Bûsîrî hem de şârih, eserinde tasavvuf ilim dalıyla ilgili pek çok konuya yer vermiştir. Çalışmamızda, şiirde ve şerhte tespit ettiğimiz her tasavvufî kavrama yer vermek yerine, onlardan belli başlıcalarını sunmayı uygun gördük. Makalemizde, seçtiğimiz bu kavramların önce lügat anlamlarını, sonra terim anlamlarını vereceğiz. Son olarak da kavramlarla ilgili yapılan alıntılarını kısaca tahlilini yapmakla yetineceğiz.

Tasavvufî Kavramlar:

1. Himmet

Himmet sözcüğü lügatte yardım, çalışma, emek, lütuf, iyilik gibi anlamlara gelir.¹⁸ Terim olarak himmet, Allah dostlarının olağanüstü işleri başarma kabiliyetine denir.¹⁹ Tasavvufîta Allah'ın, kullarına himmeti ölçüsünde ihsan ve ikramda bulunduğu inanılır. Mutasavvıflara göre sâlik himmeti ölçüsünde yüce derecelere ulaşabilir. Bu nedenle mutasavvıflar etrafındaki insanlara, büyük

¹⁴ Şahin, *Kasîde-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümeleleri*, 77.

¹⁵ Günümüzde dahi bu yanlış devam ettirenler olmuştur. Bkz. Hussein Abdulameer Talal, *Sadullah Halvetî'nin Şerh-i Kasîde-i Bürdesi (İnceleme- tenkîtli metin)*, (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniv. S.B.E, 2016), 238s.

¹⁶ Şahin, *Kasîde-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümeleleri*, 77.

¹⁷ Sâ'du'llâh el-Halvetî, *Kasîde-i Bürde Şerhi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 3976, 46.

¹⁸ Türk Dil Kurumu, "Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük", erişim: 25 Şubat 2019, tdk.gov.tr.

¹⁹ Mehmet Demirci, "Himmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 56-57.

SA'DU'LLÂH EL-HALVETÎ'YE İSNAD EDİLEN ANONİM KASÎDE-İ
BÜRDE ŞERHİNDE TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

himmet sahibi olmalarını, gözlerini daha kıymetli olana çevirmelerini, sıradan ve basit şeylere tenezzül etmemelerini öğütlemişlerdir.²⁰

Herevî himmeti, dünyanın verdiği sıkıntılardan kalbi muhafaza ederek, sonsuz olan âhireti arzulamaya yönlendirmek; güzel ameller işlemek, işlenen amellerle iktifa etmeyip daha üstün şeyler istemek amellerin sonucunda elde edilen güzel hâllerle de iktifa etmeyip gözleri daha yükseklere çevirmek şeklinde üç kategoride ele almıştır.²¹

Şârih eserini kaleme almaya başlamadan evvel hocasından “himmet” diler:

*“...müşîr Hazretlerinin yümn-i himmet ve hüsn-i tavıyyetleri ile bi-
kaderi'l-vüsa‘i ve'l-îmkân kaçîde-i mezbûre şerh olunup ve lisân-ı Türkî ile
manzûm terceme eyleyen ‘azîz mütercimün kaçîdesi dahı her beytüñ
muķâbelesinde bile kayd olundı.”*

Sa'du'llâh El-Halvetî'ye isnad edilen söz konusu şerhin dibâcesinde yer alan bu cümlelerden hareketle eserin, Sa'du'llâh El-Halvetî'nin himmetiyle bir mürîdi tarafından kaleme alındığı düşünülmektedir.

2. Derviş

Derviş Farsça bir sözcüktür. Genel anlamda, “muhtaç ve dilenci” manalarına gelen bu sözcük, zamanla çok farklı milletlerce kullanıldığı için değişik manalar kazanmıştır.²² Derviş sözcüğü ilk dönemlerde zâhid, zühd, sûfi ve tasavvuf gibi kelimelere karşılık kullanılırken zamanla daha farklı anlamlar kazanmıştır.²³ Tasavvufta, “bir tarikata bağlı olan kişi” anlamında kullanılır.²⁴

Şerhte birkaç kez kullanılan bu kavrama, eserin yazılma serüveninden bahsedilen bölümde yer verilmiştir:

²⁰ Demirci, “Himmet”, 18: 57.

²¹ Demirci, “Himmet”, 18: 57.

²² Tahsin Yazıcı, “Derviş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 188.

²³ Yazıcı, “Derviş”, 9: 188.

²⁴ Hülya Küçük, *Tasavvufa Giriş*, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011), 55.

“İttifâk bir dervîş baña gelüp eyitdi ki: “Yâ seyyidî, ol Hâzret-i Risâleti medh itdügün kaçideyi ben eşitmeklik isterem anı baña ta‘lîm eyle” didi.”

Burada dervîş diye bahsedilen kişi, İmâm Bûsîrî'nin Kasîde-i Bürde adlı bir eser yazdığından en başından beri haberdar olan ehl-i kalp biridir.

3. Nefs/Nefis

Nefs/nefis, nefis/nefis terbiyesi, nefis muhasebesi, hesaba çekme gibi terimler, tasavvufta çok kullanılan terimlerdenidir. Nefsin sözlük anlamı, ruh, can, hayat, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzulardır...²⁵ Nefs, tasavvuf literatüründe ise genelde “kulun işlediği günahlar ve yerilen ahlâkın yeri” olarak tanımlanır.²⁶ Şerhin birçok yerinde bu kavrama yer verilmiştir. Şârih, kimi yerde kendi nefisine hitap eder. Onlardan birinde, nefisine kanla karışık akan gözyaşlarının birine âşık olmasıyla ilgili olup olmadığını sorar:

“Ve beytün ma‘nâsı oldur ki şâ‘ir -enâra‘llâhü burhânehü- kendü nefsi-ne hıttâb idüp eydür ki: İy kimesne, sen ki bu gözyaşını kana karışdurup gözüñden ağıdursın ol ağacun şâhibi olan ve ol mekânda sâkin olan yârânı añup ve tezekkür itmekden midür?”

Şâir nefsinin hiç söz dinlemediğinden, “yapma” dediğini daha çok yaptığından yakınır:

“... Ve bu beyt dañi şâ‘ir -tâbe‘llâhu şerâhu- kendü nefsi-ne hıttâb idüp eydür ki:

- İy kimesne senün iki gözinün ‘aceb hâli var ki eger iki göz ağlamağdan sâkin ol disem anlar ağlamağı ziyâde iderler. Ve senün gönlinün dañi ‘aceb hâli var ki eger, “İy gönül aşğdan ayılıp ‘aqlunı cem‘ eyle disem henüz aşğdan bî-hüşlğı ziyâde eyler.”

Mutasavvıflar Kur’an’dan bazı ayetlere dayanarak nefsin yedi mertebesi ya da yedi sıfatı olduğu düşüncesine ulaşmışlardır.²⁷ Şârih nefis konusunda yedi

²⁵ Süleyman Uludağ, “Nefs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 526.

²⁶ Küçük, *Tasavvuf Giriş*, 61.

²⁷ Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 99.

SA'DU'LLÂH EL-HALVETÎ'YE İSNAD EDİLEN ANONİM KASÎDE-İ
BÜRDE ŞERHİNDE TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

nefsen²⁸, en çok “Nefs-i Emmâre” üzerinde durmuştur. Mutasavvıfların açıklamalarına göre, kötülükleri emredici durumunda olan ve bu yüzden de “emmâre” sıfatıyla anılan nefis, bu ilk makamda dünyaya meyillidir. Kötü olan hasletlerin –hased, kibir vs.- hepsini emredici niteliktedir.²⁹

Şâir bu nefsin insanı kötülüğe/dalalete döndürmedeki rolünü, at-yular benzetmesi ile anlatmıştır. Nasıl ki bir at yularından çekildiği yöne doğru gider, aksi yöne gidemezse; insan da eğer yönünü nefis-i emmâreden farklı yöne çevirmese yönü her zaman yanlışa ve kötülüğe dönük olacaktır:

*“Fe inne emmâretî bi’s-sü’î me’tte‘azat
Min ceħlihâ bi nezîri’ş-şeybi ve’l-heremi”*

*“...Ya‘nî kimdür ki nefis-i emmâre-i dälâletden döndüre nitekîm
cimâhu’l-hayli uyânla döndürürlerdi.”*

Kişi ne kadar açsa, yemek yeme isteği o kadar çoktur. Nefsin açlığını zikirle, sabırla, zühdle... gidermeye çalışmak yerine, onu insanı kötülüğe sevk eden şeylerle –günahlarla- doyurmak ve şımartmak onun açlığını daha da artıracaktır. Böylece istekleri bitmek bilmeyen nefis, yularından çekilen bir at misali; insanı sürekli kötülüğe sürükleyecektir.

Şâir, nefsi küçük bir çocuğa benzetmiştir. Nefs de büyük sözü dinlemeyen küçük bir çocuk gibi neye “Yapma, dur!” denirse onu yapmaya daha çok heveslidir. Nefsi her türlü fenalıktan alıkoymak sebepsiz ağlayan bir çocuğu susturmak kadar zordur. Bu sebeple nefsi kötü isteklerden, bebeği süttten ayırır gibi ayırmak gerekir. Nasıl ki süt içmek istediğinde, acıktığında ağlayan bebek bile zamanı gelince çeşitli metotlarla süttten ayrılıyor ve bir daha süt içmeyi aklına bile getirmiyorsa, nefsi de çeşitli yol ve yöntemlerle kötülüklerden ayırmak gerekir. Bir daha süte dönmeyen çocuk gibi nefis de kötülüğe dönememelidir:

*“Ve’n-nefsü ke’t-tıfli in tühmilhü şebbe ‘alâ
Hubbi’r-rağâ‘i ve in teftimhü yenfetimî”*

²⁸ Nefs-i Emmâre, Nefs-i Levvâme, Nefs-i Mülhime, Nefs-i Mutmainne, Nefs-i Raziyye, Nefs-i Marziyye, Nefs-i Kâmile.

²⁹ Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 45.

“Kavlühü: İn tühmilhü ya‘nî ol tıflı koyasın ve kavlühü şebbe ya‘nî harîş olur ve kavlühü tefühü teğrib bâbından ya‘nî eger ol tıflı süd içmekden ayırsañ, ayrulur ve südi unudur beytüh ma‘nâsı oldur ki nefis tıflı oğlan gibidür. Eger südi yutmaktan men‘ itmeyesün hırş ziyâde olur. Ve eger ayrırasın ayrılır ve eger nefsi dağı koyasın şehveti ve me‘âşıye harîş olur ve eger men‘ idesen memnu‘ olur.”

Muhakkak ki ticaretinde yüklü kâr elde edenler; nefsinin ve dünya nimetlerine karşılık dini satın alanlar; nefsinin dizginlemeyi başarabilenlerdir. Şâir kendi nefsinin hitap ederek, ona ticaretinde zararda olduğunu söyler ve “sen dünya karşılığında dinini sattın!” diyerek esef eder:

*“Fe yâ haşârate nefsin fi ticâretihâ
Lem teşteri‘d-dîne bi‘d-dünyâ velem teşumi”*

Şâir de çok değerli olan âhiretini, nefsinin engeline takılarak değersiz olan dünya ile değişmesinden duyduğu üzüntüyü ifade eder:

“Haşârat mağbunluğdur. Ve kavlühü tesüm sümme‘dendir ki sümme nesneyi şâton almağda bázârlaşmađdır ya‘nî ey nefsiñ mağbunluğı ol nefsiñ ticâretinde dünyâyı şemen eylemekle dînini şatun aldıñ...”

4. Aşk/Âşık

Aşk; sevmenin ne olduğunu öğretir, feragat ve fedakârlığın da yollarını gösterir.³⁰ Aşk mecâzî ve ilahî olmak üzere ikiye ayrılır: Birincisi cinsin cinsi sevmesi olan beşeri sevgi, ikincisi ise bir cinsten olanın kendi cinsinden olmayanı, yani kulun Allah’ı sevmesidir.³¹ Aşk, Allah’ın huzurunda ayağını sıkı basmak, Allah aşkıyla kendini kaybetmemektir.

Mutasavvıflar aşkı sevginin en üst hâli kabul edip, sevgiyi şu şekilde derecelendirmişlerdir: 1-Meveddet: Sevgi sebebiyle kalbin özlem duymasıdır. 2- Heva: Sâlike sürekli gözyaşı döktüren sevdadır. 3- Hillet: Sevgilinin sevgisiyle kendinden geçmesidir. 4-Mulıabbet: Kötü huylardan arınmaktır. 5- Sağaf: Kalbi yakıp parçalayan sevgidir. 6-Hüyam: Sevda duyan kişiyi çıldırtan sevgidir. 7- Valeh:

³⁰ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, (İstanbul: Marifet Yayınları), 236.

³¹ Mehmet Necmeddin Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 175.

SA'DU'LLÂH EL-HALVETÎ'YE İSNAD EDİLEN ANONİM KASÎDE-İ
BÜRDE ŞERHİNDE TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

Dostun ve yârin güzelliğini seyrederken, sevgi şarabıyla kendinden geçmek, sevgi şarabını kanasıya içmektir. 8- Aşk: Sevenin, sevgilisinde kendisini yok etmesi; aşkın yok olması, sadece ma'sukun var olması, her şeyin ondan ibaret olması halidir.³²

Mutasavvıflara göre, kâinatın sırrı aşktır.³³ Aşk adlı rüya öyle güzeldir ki kimse o rüyanın bitmesini arzu etmez:

“Ey gönül aşkdan ayılıp ‘aklunı cem‘ eyle disem henüz aşkdan bî-hüşlûğî ziyâde eyler.”

Aşığın türlü alemleri vardır; onu gizlemeye çalışmak beyhude bir iştir. Gözyaşı ve aşığın muhabbetle yanıp tutuşan kalbi, aşkın iki delilidir. Bu ikisi aşığı hemen ele verir. Şârih burada âşığın heva boyutunda olduğunu ifade eder. Âşık aşkından ötürü devamlı ağlama halindedir:

“İnkârîçün ya‘nî ‘âşık-ı müştâk gümân ider mi ki ‘ışık gizlû kıla bâ-vücûd ki bu iki emrûñ ortasında ola ki ol iki emrûñ her birisi sebab-i zuhûr ‘ışkıdır ki ol sebab-i zuhûrñ birisi gözyaşındur ve birisi dağı ol hayrân gön-lûñ göyünmesidir.”

Aşığın aşkını inkar etmesi son derece yersiz bir iştir. Çünkü aşkın esiri olan birinin aşkına iki büyük şahiti vardır. Biri göz pınarlarını kurutan gözyaşı diğeri ise vücudunu çepeçevre saran hastalıklar. Aşk esiri olan kişi aşkını ne kadar gizlemeye çalışırsa çalışsın, bu iki şahit onu hep ele verir. Şâir bu gerçekleri nefsine şöyle itiraf eder:

“Ya‘nî şâ‘ir nevverallâhü mazca‘ahu kendü nefsine hıtab idüp eydür ki:

‘Aceb hâlidir ki gözün şâhidleri ve hastalığın ve za‘ifliğin senün ‘aşkıña şehâdet eyledükden soñra sen kendü ‘aşkıña inkâr eylersin ve ‘aşkıñı gizlersin. Nitekim mütercim buyurur:

“‘Aşıklığü gibi nicesi inkâr kılasun. Yaşıyla hastalıklı virürken şehâdeti.”

³² İhsan Soysaldı, “Tasavvufta Aşk ve Marifet”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, (1988): 188.

³³ Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, 77.

Burada âşık, sevginin son mertebesi olan aşk basamağına ulaşmıştır. Onun için, âşık ve aşk diye bir şey yoktur. Sadece mâşuk vardır. Aşkın ve âşıklığın inkâr edilme nedeni budur.

5. Hayret

Lügatte, “şaşırmak, yolunu kaybetmek” manalarına gelir.³⁴ Kalpteki bir vârit sebebiyle seyr ü sülûk halindeki kişinin muhakeme yapamaz durumda olmasıdır.³⁵ Hayret sözcüğü Arapça’da şaşkınlığı ifade eder. Korku ile recâ arasında bir yerdir.³⁶

Allah’ın çeşitli ve sonsuz tecellilerine mazhar olan sûfiler, hayretlerini manzum ve mensur eserlerinde kaleme almışlardır. Onlar, bu konudaki düşüncelerini açıklamak için ilgi çekici hikâyeler ve menkıbeler anlatmışlardır. Örneğin, Ferîdüddin Attâr’ın Mantıku’t-Tayr adlı eserinde, hayret makamını yedi vadinin altıncısı olarak ifade etmiştir.³⁷

“Ağlayıp durma, aşk sebebiyle hüznülenme” dendiğçe aşğın gönlünün bu güzel duygu sebebiyle hayreti daha da artar. Âşık, kalbindeki muhabbetin yoğunluğundan ötürü duygusallığı da aşkı doğrultusunda artar, gözleri hep nemlidir. Şârih bu duruma dikkat çeker:

“Ağlama didükçe gözün noldı yaş döker, eyle didükçe gönülün arturdu hayreti.”

Âşğın yaşadığı şaşkınlık hâli, aşkı nispetinde artar. Aşk duygusu sâlikin gözyaşını artırırken, gözyaşının çok akması da onun hayretini aynı oranda artırır.

³⁴Erhan Yetik, “Hayret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 60.

³⁵Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 163.

³⁶ Fatma Kopuz Çetinkaya, “Ferîdüddin Attâr’ın Muhtarnâme’si ve Hayret Makamı”, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 43 (2016): 168.

³⁷Yetik, “Hayret”, 17: 61.

6. Vecd

Vecd, bulmak manasına gelen Arapça bir isimdir. Tasavvuf istilâhında, beş duyunun biriyle veya kuvve-i şehvî ve kuvve-i gadabiyye yahut akıl yoluyla bulmak manasına gelir.³⁸ Diğer bir ifadeye göre vecd, kulun benliğinden uzaklaşarak kendini kaybedip Allah'ı bulmasıdır. "Vecd hâli, keder, aşk ve iştîyak sarhoşluğu içinde yüksek heyecanla Hakk'tan tecellîlerin geldiği ulvî bir coşkunluk hâlidir. Hakk'ın tecellîlerini tecrübe eden sâlikin kalbi huzura erer ve kendini kaybeder."³⁹ "Vecd, tasavvufî sahayla sınırlı olmayıp, bütün dinî tecrübelerde mevcuttur."⁴⁰

*"Ve esbete'l-vecdü haşa 'abratın ve danâ
Mişle'l-bahâri 'alâ haddeyke ve'l-'anemi"*

Şârih yukarıdaki beyti şerh etmeye, vecdin muhabbet anlamına geldiğini ifade ederek başlar:

Vecd muhabbetdür ve 'abratü göz yâşidur."

Burada âşığa, hüznün ve kederden ötürü kanla karışık gözyaşları sebebiyle yüzünde oluşan kırmızı çizgilerin ve hastalık ve zayıflık belirtisi olan sarılığın sebebi sorulur. Ve ondaki aşk hâlinin, âşîkar olmasına rağmen, onun niçin aşkını saklamakta ısrar ettiği sorgulanır.

7. Teberrük

Teberrük, sözlükte bir şeyin hayrını ve bereketini aramak, yapılan işten hayır ve bereket beklemek manasındadır.⁴¹ Ashâb-ı Kirâm'ın Hz. Peygamber'e muhabbeti, hürmet ve saygısı en üst düzeydedir. Hadis, Siyer ve Meğâzi kitaplarında bu söylediğimizi destekler nitelikte pek çok örnek bulmak mümkündür.⁴²

³⁸ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 222-223.

³⁹ Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, 181.

⁴⁰ J. C. Bürgel, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Gazellerinde İki Yapısal İlke: Vecd ve Kontrol", trc. Tahir Uluç, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)* 7/3 (2007): 323.

⁴¹ Şemsettin Kırış, "Peygamber Sevgisinin Bir Tezahürü: Teberrük", *Marife Bilimsel Birikim Dergisi* 1 (2011): 189.

⁴² Nuri Topaloğlu, "Hazreti Peygamber'in Zâtı ve Eşyası İle Teberrük Meselesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/ 1 (2003): 72.

Hız. Peygamber'e duyulan derin sevgi neticesinde ashâbın bazıları gerek Hız. Peygamber'in zâtı gerekse kullandığı eşyalarla teberrük etmiştir. O'nun saçlarını muhafaza etmek, peygamberlik mührünü öpmek⁴³ gibi davranışlar teberrük ile ilgilidir. Yine Hız. Peygamber'in eşyasının kıymetli bir hâtıra olarak saklanıp korunarak, uygun zaman ve mekânlarda insanların nazarlarına sunulması da teberrük kapsamında değerlendirilir. Bütün bu davranışların ortak bir nedeni vardır o da Hız. Peygamber'e duyulan engin muhabbettir.⁴⁴

Kasîde-i Bürde'nin en çok rivayet edilen hikâyesine temas edilerek, bu şiir Allah'tan şifa umularak okunmuştur. Nitekim rivayetlerde bu şiiri İmâm Bûsîrî'den isteyen bir zâtın şiirle teberrük ettiği ve âmâ olan gözlerinin açıldığı söylenir:

*“Benim kıtımda bürde adlu nesne yokdur ammâ Hazret-i Nebi-
‘Aleyhi’s-selâmiñ- medhinde Bûşîrî inşâ itdügi kışide vardur ki biz anıñla
istişfâ ve teberrük idinürüz diyüp kışide-i mezkûre-i ibrâz mezbûr
Sa‘dü’ddin alup kışide-i mezbûre-i iki gözine kıoyup Allah Te‘alâ’dan bu
kışide ile istişfâ ve istişfâ idüp ol vaktde mezkûr Sa‘dü’ddin şifâ ve şıhhat
buldı diyü mezkûr Bûşîrî haber virdi.”*

8. Kâbe Kavseyn

Kâbe kavseyn, “iki yay ucu aralığı kadar” demektir. Hız. Peygamber'in mi-racta sidretü'l-müntehâda Allah'a çok yakın olması anlamında kullanılır.⁴⁵ Ta-savvuf ilminde Emr-i İlahî'de isimler arasındaki isimle ilgili yakınlık makamına denir.⁴⁶ Hız. Peygamber'in mirac gecesi Allah'ı görüp görmediği konusunda sa-habe arasında farklı görüşler vardır: Hız. Aişe ve bazı sahabiler, Hız. Peygamber'in

⁴³ Topaloğlu, “Hazreti Peygamber'in Zâtı ve Eşyası İle Teberrük Meselesi”, 74-79.

⁴⁴ Topaloğlu, “Hazreti Peygamber'in Zâtı ve Eşyası İle Teberrük Meselesi”, 94-95.

⁴⁵ Salih Sabri Yavuz, “Mi'rac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayın-ları, 2004), 30: 134.

⁴⁶ 5/Mâide/54.

⁴⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 200.

SA'DU'LLÂH EL-HALVETÎ'YE İSNAD EDİLEN ANONİM KASÎDE-İ
BÜRDE ŞERHİNDE TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

Allah'ı gördüğünü inkâr etmiştir. İbn Abbas ile bazı sahabîler ve bazı İslâm büyükleri ise O'nun, Mirac'ta Allah'ı gördüğünü söylemişlerdir.⁴⁷

Peygamber aşkıyla yanan şâir, aşağıdaki beytinde Hz. Peygamber'in Mirac Gecesi eriştiği makamın üstünlüğüne dikkat çekmiştir. Bu makam Kur'ân-ı Kerîm'de "Kâbe-Kavseyn" diye vasedilir. (Necm, 53/4-18)⁴⁸ Kâbe-Kavseyn öyle yüce bir mertebedir ki oraya Hz. Peygamber'den başka hiçbir peygamber erişememiştir:

*"Ve bitte terkâ ilâ en nilte menziletin
Min kâbe kavseyni lem tüdrak ve lem türami"*

9. Hevâ/Heves

Nefsin doğası gereği iyiden ve iyilikte yüz çevirip; kötü ve kötülüğe yönelmesidir. Şâir, nefsi arzuladığı şeylerden men etmek gerektiğini söyleyerek; nefsin hâkim olduğu kişi olmamak hususunda dikkatli olunmayı tavsiye eder. Şüphe yok ki nefsin arzu ve hevesinin hâkim olduğu kişiler ya ciddi zararlar görür ya da helâk olur:

*"Faşrif hevâhâ ve hâzir en tüvelliyehü
İnne'l-hevâ mâ tevellâ yuşım ev yeşimi"*

Eğer kişi nefsini, bedenine hâkim kılarırsa; asla kurtuluşa eremez ve bedbaht insanlardan biri olur. Bu sebeple nefis asla şımartılmamalıdır. Nefsine uyan insanlar, hem Allah'tan hem de Allah'ın yarattığı insanlardan uzaklaşır çünkü nefis sürekli olarak insanı Allah'ın haram kıldıklarına sevk eder. Böylece nefsine uyan insan, yanlış işler yaparak hem kendi âhiretini berbat eder hem de diğer insanların hayatını zindana çevirir. Yeryüzünde yaşanan hırsızlık, cinayet vb. suçlar

⁴⁷ Lütfi Şentürk, "Mirac'da Resûl-i Ekrem (S.A.V.) Allah'ı Gördü mü?", *Diyanet Dergisi* 17/3, (Mayıs-Haziran 1978): 138.

⁴⁸ "O ancak kendisine vahyolunanı söyler. Onu muazzam kuvvetlere, üstün bir akıl ve dirayete sahip Cebrail öğretti ki, kendisine gerçek suretiyle görünmüştür. O, ufkun en yukarısında idi. Sonra indi ve yaklaştı. Nihayet kendisine iki yay kadar, hattâ daha da yakın oldu. Sonra da vahyolunacak şeyi Allah'ın kuluna vahyetti. Onun gördüğünü kalbi yalanlamadı. Şimdi onun gördüğü hakkında onunla mücadele mi edeceksiniz? And olsun ki, onu bir kere daha hakikî suretinde, Sidretü'l-müntehâda gördü ki, onun yanında Me'vâ Cenneti vardır. O zaman Sidre'yi Allah'ın nuru kaplamıştı. Göz ne şaştı, ne de başka bir şeye baktı. And olsun ki Rabbinin âyetlerinden en büyüklerini gördü."

nefsin bedene hâkim olmasıyla ilgili sonuçlardan bazılarıdır. Şârih bu hususlara dikkat çeker:

“...Beytüñ ma‘nâsı oldur ki nefsiñ hevâsını döndürsün ol hevâyı nefse hâkim eylemekden hazer eyle. Be-dorostî ve râstî ol hevâ mâdemki nefse hâkim ola ol hevâ oğ atup seni öldürür ve yâhud ‘ayb ve ‘âr yetiştirür.”

10. Melâmet

Lügat anlamı kınamak, kötülemek, ayıplamaktır.⁴⁹ Melâmet anlayışını temellendirmek isteyenler Kur’ân-ı Kerîm’in 5.sûresinde yer alan⁵⁰ “kınayanın kınamasından korkmazlar” ayetini delil olarak sunarlar. Söz konusu ayet, melâmet anlayışının ana felsefesidir, denilebilir.⁵¹ Tasavvuf terimi olarak ise kısaca melâmet, insanlara gösteriş olacak korkusu gütmeksizin, nefle daha güçlü bir mücadele için iyilikleri gizleyerek kötülükleri açığa vurmak; kişinin başkalarının ayıp ve günahlarını araştırması yerine kendi kusur ve hatalarıyla ilgilenmesi gibi anlamlara gelir.⁵²

Şârih melâmet hakkında şunları söyleyerek, aşkla melâmet ilişkisine değinir:

“Lâ’im melâmet idicidir ve hevâ ‘ışkdur ve ‘uzriy ‘ışkın şıfatıdır ki benü ‘uzriyyiye mensubdur ve benü ‘uzriyyi kabiledür ki ol kabile bir hayşiyyet ile ‘ışkda ve muhabbetde meşhurlardur ki her kim ki anlardan ‘aşık olsa fi’l-hâl olur. Ya‘nî iy beni melâmet idici ki ben ‘ışk-ı ‘uzründe iken benüm saña özrüm vardur ve eger sende inşâf olaydı melâmet eylemezdüñ.”

Beyitte zikredilen Beni Uzre, Yemen’de yaşamış bir kabiledir. Bu kabilenin fertleri hem çok iffetli oluşlarıyla hem de karasevda derecesine varan aşklarıyla

⁴⁹ Nihat Azamat, “Melâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 24-25.

⁵⁰ 5/Mâide/54.

⁵¹ Necdet Şengün, “Şeyh Ahmed Rindî Sivâsî ve Şiirlerinde Melâmet Neşvesi”, *İlim ve Kültür Tarihinde Sivâsiler Ulusal Sempozyumu Tebliğleri* (Sivas, 30 Nisan-1 Mayıs 2010), 382.

⁵² İrfan Gündüz, “Fütüvvet, Melâmet ve Ahilik ya da Tasavvufî Düşüncede Dünya Anlayışı”, *Eğitim ve Verimlilik Sempozyumu Bildirileri*, (Sivas 2007), ed. Şaban Tutcu, Osman Kavaklıoğlu, (Sivas: Kemal İbn-i Hüمام Vakfı Yayınları, 2007), 55.

SA'DU'LLÂH EL-HALVETÎ'YE İSNAD EDİLEN ANONİM KASÎDE-İ
BÜRDE ŞERHİNDE TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

meşhurmuş. Öyle ki onların çoğu, çektikleri bu karasevda sebebiyle kurtuluşlarını ölümle ilişkilendirmiş.⁵³ Şerhte Beni Uzre kabilesi üzerinden, âşığın âşkının büyüklüğüne dikkat çekilmiştir.

11. Mağfiret

Lügat anlamı örtmek, gizlemek, hataları bağışlamaktır.⁵⁴ Mağfiret kavramının, Kur'an-ı Kerim'de 100 sûrede geçmesi Allah'ın affediciliğinin büyüklüğünü göstermektedir. Ayrıca, "Şunu bilmelisin ki rabbinin bağışlayıcılığı engindir" (en-Necm 53/32) gibi ayetlerin birçoğunda mağfiretle beraber ecir, bol rızık ve cennetlerin bahşedileceği ifade edilmektedir.⁵⁵

Haram olan her şey nefse hoş görünür ancak kişiyi felâkete sürükler. Nefs ve hevâ kulun kalbinde kirliliklere sebep olur. Kalbi günah kirliliğinden temizleyecek olan yegâne şey nedâmet duyup, gözyaşı akıtmaktır. Gözyaşı rahmet sebebidir, sahibini korkularından emin kılar. Gözyaşı iç huzuru sağlar. Bu sebeple kul, samimi bir tevbe ile nefsinin, kalbinde yol açtığı tahribatları yok edebilmelidir. Zira kulun, Allah'ın kapısından başka çalacak kapısı yoktur. O öyle bir kapıdır ki gelen boş çevrilmez. Şâir, tutamadığı sözlerden, işlediği günahlardan, nefsine uyup yanlış yaptığı her ândan ve her şeyden ötürü, rahmet ve mağfireti sonsuz olan Rabb'ine sığınır:

*“Ve ’stağfirullâhe min kavlin bilâ ‘amelin
Le kad nesebtü bihi neslen lizî ‘uqumi”*

12. Zühd

“Sözlükte zühd “bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek” gibi anlamlara gelir.”⁵⁶ Zühd kavramı Kur'an'da lafız olarak yalnızca bir ayette geçer. Dünya ve dünyayla alakalı olanlardan yüz çevirmek

⁵³Muhammed b. Said el-Bûsîrî, *Kaside-i Bürde Tercümesi ve Şerhi*, trc. Âbidin Paşa, Sadeleştiren: Ömer Faruk Harman, (İstanbul: Gençlik Basımevi, 1977), 22.

⁵⁴Adil Bebek, “Mağfiret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 27: 313.

⁵⁵Bebek, “Mağfiret”, 27: 314.

⁵⁶Semih Ceyhan, “Zühd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 530.

anlamıyla ise Kur'an'daki birçok ayet-i kerimeyle ilişkilendirmek mümkündür.⁵⁷ Zühd, her türlü mesâviden, kıl u kâldan, abesten sakınmaktır. Bu, kuvvetli bir irade meselesidir. Çünkü cemiyet içinde bundan kurtulmak çok müşkildir.⁵⁸

Hız. Peygamber diğer birçok konuda olduğu gibi zühdde de ümmetine örnektir. O, Uhut Dağı kadar altını dahi değersiz görerek, dünyanın gölgelenme yeri olduğunu, gerçek yurdun âhiret olduğunu devamlı vurgulamıştır. O'nun ümmetine düşen de Kur'an'a ve Sünnet'e sıkı sıkı sarılmak ve dünya ziynetlerine heves etmemektir.

Hız. Peygamber'in ümmeti olarak, sünneti terk etmekten ötürü duyulan üzgünlük ve pişmanlık şerhte şöyle dile getirilir:

“Ya'nî terk eyledüm ol zât-ı şerîfün sünnetini ki ol sulţan zühde şol kadardur ki zühdüni hâceti te 'kîd eyleyüp muhkem eyledi.”

13. Hüsn

Zâttaki kemaldır ki, Allah'tan başkası için söz konusu olamaz. İlahî güzelliğidir. Kâinattaki tüm güzellikler Hız. Peygamber'in güzelliğinden ileri gelir.⁵⁹ Hız. Peygamber'in güzelliği kimsede yoktur:

“Ya'nî ol Habîbullâh hüsünlerde aña şerîk bulunmağdan münezzehdür. Ya'nî şerîki yokdur.”

Hız. Peygamber (s.a.v) güllerden dahi güzeldir. O'nun güzelliğiyle boy ölçülebilecek kimse yoktur. Fuzûlî, bu hakikati *Su Kasidesi*'nde şöyle ifade etmiştir:

*“Suya virsün bâğ-bân gül-zârı zahmet çekmesün
Bir gül açılmaz yüzün tek virse min gül-zâra su”⁶⁰*

⁵⁷ Ali Bolat, “Muhâsibî (ö. 241/855)'nin el-Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (2003): 181.

⁵⁸ Mahir İz, *Tasavvuf*, (İstanbul: Rahle Yayınevi), 104.

⁵⁹Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 176.

⁶⁰ Nesre çeviri: “Bahçıvan gül bahçesini sele versin (su ile mahvetsin), boşuna yorulmasın; çünkü bin gül bahçesine su verse de senin yüzün gibi bir gül açılmaz.”

SA'DU'LLÂH EL-HALVETÎ'YE İSNAD EDİLEN ANONİM KASÎDE-İ
BÜRDE ŞERHİNDE TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

Hız. Peygamber'in güzel huy ve davranışları da bedenindeki güzellikler de saymakla bitmez. O hem dış hem de iç güzelliğiyle tüm insanlığa bir örnektir. Hiçbir kimse onunla "güzel ve iyi olmak" noktasında yarışamaz. O, Allah'ın en sevgili kuludur. Muallim Nâci de bu hakikate dikkat çekerek şöyle demiştir:

*"Arz-ı tâ'zim eylemez mi âlem-i imkân sana
Arz-ı ta'zim etti Allah-ı azimü'ş-şân sana"⁶¹*

14. İhya

Lügat anlamı canlandırmak, diriltmektir.⁶²Hız. Peygamber'in ismi zikredilerek edilen dualar gönüller diriltir. Bu sebeple dua etmeye başlarken, Hız. Peygamber'in ismi söylenmeli, ona salât u selâm getirilmelidir:

"Dârisü'r-rimem eski ve çürümüş gömleklere dirler ya'nî Resûl 'aleyhi's-selâmuñ kadri 'azamdur şöyle ki eger anuñ esmâsı mu'cizâtı kadrine münâsib oldu lâzım geldi ki anuñ ism-i şerîfiyle du'â olunduğda ism-i şerîfi dârisü'r-rimem ihyâ idüpdiri ideydi."

15. Kerem

İhsan ve lütuf anlamlarına gelir.⁶³ Kerem, hiçbir karşılık, ödül vs. beklemeksizin sırf Allah rızası için yapılan iyilik ve yardımdır. Herkeste olmayan bu özellik en çok Hız. Peygamber (s.a.v)'de vardı. O'nun bu özelliği Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle övülmüştür: "...Ve sen büyük bir ahlâk üzerindesin" (el-Kalem, 68/4).

Müslümanlara örnek olarak gönderilen ve diğer ahlâki özellikler bakımından olduğu gibi kerem sahibi olma yönünden de zirvededir. İmâm Bûsîrî, Efendimiz (s.a.s)'i letafette bir çiçeğe, şerefli olma yönünden dolunaya benzetmiştir. Şâir, O'nun kerem yönünü ise, "Keremde Derya" diyerek ifade etmiştir. Zira Hız. Peygamber'in yaratılışındaki güzellik ve narinlik, çiçekteki güzellik ve letafetle benzerdir. Gecenin karanlığında ışık saçan ay gibi, Hız. Peygamber hem

⁶¹ Nesre çeviri: "Bütün yaratılmışlar seni nasıl büyük sayıp hürmet göstermez? Seni şânı yüce Allah ululmuş, hürmetli kılmıştır."

⁶² Hamza Aktan, "İhyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 7.

⁶³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 211.

davranışlarıyla hem de sözleriyle Cahiliye karanlığında ışık saçmıştır. O güzelliği ve nuruyla tüm karanlıkları aydınlatmıştır. Denizlerdeki inci vb. değerli mücevherlerin dünyayı süslediği gibi ilim ve irfan deryası olan Hz. Peygamber de kalbinden sökülüp dilinden dökülenlerle ümmetinin gönüllerini süslemiştir:

*“Ka’z-zehri fî terafîn ve ’l-bedri fî şerefîn
Ve ’l-baħru fî keremi ve ’d-dehri fî himemi”*

Bu sebeple o, şâir tarafından bir çiçeğe, dolunaya ve inciye; örnek yaşamıyla insanları en güzel, en yüksek mertebelere çıkarmaya devam etmesi yönüyle de zamana benzetilmiştir.

Sonuç

Hiz. Peygamber’e duyulan muhabbetin bir nişanesi olan Kasîde-i Bürde, Müslümanlar arasında nesilden nesile okunmuş; üzerine yüzlerce şerh vb. çalışma yapılmıştır. İmâm Bûsîrî’nin Kasîde-i Bürde’si üzerine yazılan şerhlerden biri Şeyh Sa’du’llah el-Halvetî’nin müridlerinden birine ait olan, bu anonim şerhtir.

Şârih, bu şerhi kaleme almadan evvel şeyhinden himmet beklediğini dile getirmiştir. O, himmeti, Allah’tan gelecek olan muvaffakiyetin anahtarı olarak görmüştür.

Şârih, Kasîde-i Bürde’nin yazılış öyküsünü “derviş” diye nitelendirdiği ehl-i kalp birinin İmâm Bûsîrî’ye gelmesine ve ondan gece rüyasında Hiz. Peygamber’e okuduğu şiiri talep etmesine dayandırır.

Hem şâirin hem şârihin üzerinde en çok durduğu tasavvufî kavramın nefis/nefis olduğu söylenebilir. İkisi de nefsi, birçok teşbihle anlatmış, nefisle mücadelenin önemine değinmiş, nefsin mertebelerinden özellikle nefis-i emmârenin altını çizmiştir. Onların nefse dair benzetmelerinden biri at ve yular benzetmesidir. Atın yuları nereye doğru çekilirse, at da o yöne doğru hareket eder. İnsan nefsi de hayır ya da şer yönünden hangisine doğru çekilirse, insanın yaşayışı da (akıbeti) o yönde olur. Nefisle ilgili benzetmelerden biri de bebek ve süt örneği ile yapılmıştır. Bir bebeğin süttten ayrılacağı zamanı belirleyen nasıl ki annesi ise nefsin kötü arzu isteklerden ve günahlardan ayrılma zamanını belirleyecek olan da kulun kendisidir. Aksi takdirde nefis her daim kötülüğü ister; bebeğin süttten ayrılmak istemeyişi gibi o da heva ve hevesten ayrılmak istemez

SA'DU'LLÂH EL-HALVETÎ'YE İSNAD EDİLEN ANONİM KASÎDE-İ
BÜRDE ŞERHİNDE TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

diyen şârih, süttten ayrılan bebeğin sütü unuttuğuna ve bir daha istemediğine dikkat çeker.

Şiirde ve şerhte en çok tekrarlanan tasavvufî kavramlardan bir diğeri ise aşk/âşık'tır. Şâir ve şârih âşkın insanı hâlden hâle soktuğunu; bu hâl değişiminin ise âşık tarafından gizlenmesinin mümkün olmadığını ifade eder.

Şâirin ve şârihin eserlerine aldıkları tasavvufî kavramlardan diğeri hayret, vecd, tebberük kâbe kavseyn, hevâ/heves, melâmet mağfîret, zühd, hüsn, ihya ve keremdir. Şârih, aşğın hayret duygusuna, sevdiğine duyduğu aşk sayesinde eriştiğini; vecd denilen şeyin muhabbetin ta kendisi olduğunu, Hz. Peygamber'e teberrük etmenin Ona duyulan saygı ve sevginin bir tezahürü olduğunu söyler. İmâm Bûsîrî bir beytinde Hz. Peygamber'in Allah'la olan yakınlığını ifade etmek için, Onun mirac hadisesinde yaşadıklarına gönderme yaparak kâbe kavseyn kavramını kullanır.

Şârih aşk duygusunun sâliki melâmete sürüklediğine değinmiştir. Hz. Peygamber'in gönüller dirilttiğini ihya kavramıyla açıklayan şârih Allah'a dua etmenin önemini mağfîret ekseninde ele almıştır.

Şârih, Hz. Peygamber'in elindekine kanaat ederek, dünya malına hırs ve tamah etmemesi özelliğini örnek almamız gerektiğini zühd kavramıyla ifade etmiştir. İmâm Bûsîrî ise, hüsn ve keremde en zirve ismin Hz. Peygamber olduğunu söyledikten sonra, onun ümmeti olanların bu iki hususta da onu örnek alması gerektiğini hatırlatmıştır.

Eserde kullanılan dinî-tasavvufî kavramlar İslâm inancıyla örtüşmekte, Kur'ân-ı Kerîm ve sünnetle tezatlık göstermemektedir. Yukarıda verilen tasavvufî kavramların yanı sıra söz konusu şerhte ayet ve hadis kullanımı da oldukça fazladır. Bazı yerlerde tam metni verilen, bazı yerlerde ise sadece bir iki kelimeyle atıf yapılan hadislerin büyük bir kısmı sahih hadis kitaplarında tespit edilmiştir.

Netice olarak denilebilir ki İmâm Bûsîrî'nin ve onun eserine şerh yazan şârihin edebi yönü kadar tasavvufî yönü de dikkate değerdir. Şiirde ve şerhte kullanılan kavramların tasavvuf ilim dalının olmazsa olmaz yapı taşlarından olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, bu çalışmanın edebiyat ve tasavvuf araştırmacılarına kapı aralayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Sâ'du'llâh el-Halvetî'ye İsnad Edilen Anonim Kasîde-i Bürde Şerhi*. Süleymaniye Kütüphanesi. Fatih 3976.
- Aktan, Hamza. "İhyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 7. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Altıntaş, Hayrani. *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Armutçuoğlu, İlhan. *Kasîde-i Bürde Manzum Tercüme*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2018.
- Azamat, Nihat. "Melâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 24-25. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin. *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Bebek, Adil. "Mağfiret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27: 314. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bolat, Ali. "Muhâsibî (ö. 241/855)'nin el-Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003): 177-196.
- Bürgel, J. C.. "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Gazellerinde İki Yapısal İlke: Vecd ve Kontrol". trc. Tahir Uluç. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)* 7/3 (2007): 323-336.
- Ceyhan, Semih. "Zühd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 530-533. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Çetinkaya, Fatma Kopuz. "Ferîdüddîn Attâr'ın Muhtarnâme'si ve Hayret Makamı". *NüshaŞarkiyat Araştırmaları Dergisi* 43 (2016): 167-178.
- Demirci, Mehmet. "Himmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 56-57. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

SA'DU'LLÂH EL-HALVETÎ'YE İSNAD EDİLEN ANONİM KASÎDE-İ
BÜRDE ŞERHİNDE TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatler*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Gündüz, İrfan. "Fütüvvet, Melâmet ve Ahilik ya da Tasavvufî Düşüncede Dünya Anlayışı", *Eğitim ve Verimlilik Sempozyumu Bildirileri* (Sivas 2007). Ed. Şaban Tutcu, Osman Kavaklıoğlu, 49-63. Sivas: Kemal İbn-i Hümmam Vakfı Yayınları, 2007.
- İz, Mahir. *Tasavvuf*. İstanbul: Rahle Yayınevi.
- Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Kırış, Şemsettin. "Peygamber Sevgisinin Bir Tezahürü: Teberrük". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim Dergisi)* 11/1 (2011): 189-200.
- Küçük, Hülya. *Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011.
- Mermer, Kenan. *Klâsik Şerh Geleneğinde Üslûp –Kasîde-i Bürde Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Muhammed b. Said el-Bûsîrî. *Kasîde-i Bürde Tercümesi ve Şerhi*. Trc. Âbidin Paşa, Sadeleştiren: Ömer Faruk Harman, İstanbul: Gençlik Basımevi, 1977.
- Sezer, İsmail Hakkı. *İmam Busiri ve Bürde'si*. Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1985.
- Soysaldı, İhsan. "Tasavvufta Aşk ve Marifet". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1988): 187-216.
- Şahin, Ebubekir Sıddık. *Kasîde-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümesi*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 1997.
- Şengün, Necdet. "Şeyh Ahmed Rindî Sivâsî ve Şiirlerinde Melâmet Neşvesi". *İlim ve Kültür Tarihinde Sivâsîler Ulusal Sempozyumu Tebliğleri*. 377-390. Sivas: 2010.
- Şentürk, Lütfi. "Mirac'da Resûl-i Ekrem (S.A.V.) Allah'ı Gördü mü?". *Diyanet Dergisi* 17/3 (Mayıs-Haziran 1978): 133-139.

- Talal, Hussein Abdulameer. *Sadullah Halveti'nin Şerh-i Kasîde-i Bürdesi (İnceleme- Tenkitli metin)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016.
- Topaloğlu, Nuri. "Hazreti Peygamber'in Zatı ve Eşyası İle Teberrük Meselesi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003): 71-95.
- Türk Dil Kurumu. "Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük". Erişim: 25 Şubat 2019, tdk.gov.tr.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Yeniterzi, Emine. *Türk Edebiyatında Na'lar (Antoloji)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Yavuz, Salih Sabri. "Mi'rac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 134. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Gelenegi*. Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Yazıcı, Tahsin. "Derviş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 188. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yetik, Erhan. "Hayret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 60. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. 14. Baskı. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 10 • Sayfa / Pages: 87-116

Cahiliyye'den İslam'a "Sabır" Kavramı

The Concept of "Sabr (Patience)" From Jahiliyyah to Islam

Dr. Öğr. Üyesi Fatih TOK

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Eskişehir Osmangazi University, Theology Faculty
fatihok2001@mynet.com
orcid.org/0000-0003-4881-5455

Halil İbrahim KAHRAMAN

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Öğrencisi
Eskişehir Osmangazi University, Institute of Social Sciences, MA.
hik4342@gmail.com
orcid.org/0000-0001-9236-9275

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 30.01.2019
Kabul Tarihi / Accepted : 13.03.2019
Yayın Tarihi / Published : 15.03.2019

Atıf Bilgisi / Cite as: Tok, Fatih - Kahraman, Halil İbrahim. "Cahiliyye'den İslam'a Sabır Kavramı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Mart 2019): 87-116.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.2595443>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <http://dergipark.gov.tr/esoguifd>

Cahiliyye'den İslam'a "Sabır" Kavramı¹

Öz Sorumlu bir varlık olarak yaratılan insanoğlu, Allah'a kulluk yolunda çeşitli imtihanlara tabi tutulur. Yaşanan bedenî ve nefsi sıkıntılar, hastalıklar zaman zaman maruz kaldığı çeşitli tabii afetler, toplumsal olaylar onun için hep birer imtihandır. İşte insanın bu tür şartlar altında sınavı kazanabilmesi, onu isyana sürüklemeye çalışan şeytan ve nefesine karşı azimli ve dirençli olmasına bağlıdır. İnsana ağır imtihanlar karşısında dayanma gücü veren vasıfların başında sabır gelmektedir. Bu yüzden öncelikle sabır kavramının doğru anlaşılması gerekir. Bu bağlamda biz, sabır kavramının sözlük, terim, yakın ve zıt anlamlarını ve cahiliyyede nasıl bir mahiyet arz ettiğini tespit etmeye çalıştık. Ardından da vahyin ona bu kavrama kazandırdığı yeni içeriği inceledik. Araştırmanın temel hedefi, insan ve toplum için son derece önemli olan sabır kavramının doğru anlaşılmasına bir nebze katkı sunabilmektir.

Anahtar Kelimeler: Sabır, Kur'an, İslam, Cahiliyye, Ahlâk.

The Concept of "Sabr (Patience)" From Jahiliyyah to Islam

Abstract Human being who is created as responsible is subjected to various tests and examinations in the way of servitude to Allah. Physical and sensual difficulties, illnesses, various natural disasters exposed at times and social events are some of the examinations. Accomplishment of human in this test under such circumstances depends on his determination and resistance against the Satan and the self who are driving him to the rebellion. The patience is the first and foremost qualification that gives strength to human being against heavy tests. Therefore, the concept of "Sabr" (patience) must be understood correctly. In this regard, we tried to identify synonyms and acronyms, lexical and terminological meaning of the concept of "Sabr" (patience) and what kind of a nature it had in the period of Jahiliyyah. Then, we examined the new content that the Wahy (revelation) brought to it. The main objective of this paper is to contribute to the proper understanding of the concept of "Sabr" which is of high importance for human and society.

Keywords: Patience, Qur'an, Islam, Jahiliyyah, Ethics.

Extended Abstract

Mankind created as responsible being subjects to various tests in the sake of service to God. Body and mental diseases happening from time to time, troubles, natural disasters seen all the time and social incidents are all tests for him/her. Patience is one of the best habits giving a human being a power of endurance against such tough tests. It can be possible such a moral feature if the term "patience" is understood correctly. In this context, "patience" which is a term of the Holy Quran was studied and described as a moral quality in this article.

¹ Bu makale Dr. Öğr. Üyesi Fatih TOK danışmanlığında Halil İbrahim KAHRAMAN tarafından hazırlanan "Sabır Kavramının Semantik Tahlili" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

CAHİLİYYE'DEN İSLAM'A SABIR KAVRAMI
THE CONCEPT OF "SABR (PATIENCE)" FROM JAHILIYYAH TO ISLAM

If a concept from the Holy Quran is tested in terms of semantics, the concept's meaning in the time when the Holy Quran descended from heaven should be researched first. Therefore in the article after the word and term meaning of patience concept were given, the meaning of it in the period when the Holy Quran appeared were tried to determine. Because the Holy Quran delivers messages by using the language and concepts of respondents in the place it is descended. So it was researched how and what meaning the Jahiliyyah (pre-Islamic racist and fanatic understanding) people used the term "patience" in their poems, sermons and problems. As a conclusion, the transformation which the Holy Quran made on society's understanding of the term "patience" was expressed.

As a result of the study, it was seen that the word "patience" coming from the Arabic root (صبر) "sa-ba-re" means to keep, to block, to jail, not to complain, not to self-pity, to take revenge, to sponsor, to collect, to add, to rage and to protect tongue from complaining in the dictionary. Besides patience also means to wait, not to rush sth about to come, not to hurry, silence, peace, stillness, persistence, steadiness, to pull yourself together, to refrain, to hold, endurance, to bear the pain and ache, not to be ill-mannered, to quit moaning for troubles and problems, to beat anger, not to lose temper, to preserve tongue from complaining, to protect organs from false move, to observe and to confine.

Just like all terms, it is important to examine this word with its close-meanings and antonyms while understanding the meaning of the concept. Therefore it is seen the term "patience" is used with or even instead of words such as persistence, good-tempered, seriousness, determination, fortitude, calmness, bravery and contentment. On the other hand, it is used as an antonym for ignorance, greed, hastiness, rage, cowardice, rampage and despair.

It is seen that some linguists, commenters of the Holy Quran and Islamic Mystics describe the term "patience". So "patience" which is a term from the Holy Quran is described as to trust, rely on God, not to despair of and to welcome both good and bad cases without any differences.

It was analysed that what kind of meaning the term "patience" had in the Jahiliyyah period and what the Holy Quran attributed a meaning to it. Because at that time people have a moral sentiment on their own. But all their thoughts and understandings were formed by clan racism. According to them, the supremacy, prestige and value of their clan depended on their members' some skills such as courage, generosity, heroism and hosting guests. Virtues in question were expressed as a term of humanity. Humanity in Jahiliyyah intellection

involved in such virtues as good-natured, patience, forgiveness, protecting and looking after the poor, hospitality, helping and getting along with neighbours and looking out for needy people. Like all terms, in the course of time, there were some semantic shifts and differentiation in this term. Then all meanings were formed under the basis of clan racism with blood-bond.

The term “patience” is seen both same and different meaning in the Holy Quran and Jahiliyyah literature. The term in question used for such meaning as to control oneself, to lock desire, to resist, to endure, to stand, not to rush, to persist, to consent God's verdict and to hope. The Holy Quran not only gave the term new meanings but also fulfilled a mentality transformation.

Being patient was an important virtue in terms of Arabian people's life in Jahiliyyah. Because everyone had to be extremely patient and enduring in harsh desert life so as to maintain their life and earn a living with their clan. Financial power was also important but not enough. It had to be supported with an inflexible determination by an impulse "patience" not to give up his cause whatever it happens. Islam brought this Bedouin understanding a religious perspective. The term of Jahiliyyah converted to being patient in a way of God and being consent whatever comes from God.

Within the frame of the Holy Quran, the term “patience” is described as to resist hardships, to endure sad and tough situations, to welcome consciously every kind of trouble, to stand out against bother without worrying, to fully surrender God against calamities, to content destiny, to gain determination on keeping out from forbidden, to resist lustful emotions strongly and to gain a spiritual power to sustain life containing belief, pray and good deeds.

Giriş

Bir düşünceyi, bir görüşü anlamak, tanımak veya tanımlamak için en uygun yöntem o düşüncenin kavramlarını doğru anlamlandırılmaktır. İslam düşüncesini anlayabilmek için de Kur'an'ın kavramlarını doğru anlamak ve tanımlamak gerekir. Örneğin İlah, Rab, tevhid, iman, ibadet, şirk, küfür, zulüm, şükür gibi kavramları bilmeden, Kur'an-ı Kerim'in mesajlarını doğru anlamak mümkün değildir. Bu nedenle biz de Kur'an'ın doğru anlaşılmasına katkı olması açısından onun önemli kavramlarından biri olan “sabır” üzerinde bir araştırma yapmak istiyoruz.

CAHİLİYYE'DEN İSLAM'A SABIR KAVRAMI
THE CONCEPT OF "SABR (PATIENCE)" FROM JAHILIYYAH TO ISLAM

Kur'an-ı Kerim, indiği ortamdaki muhataplarının dili ve kavramlarını kullanarak mesajlarını iletmiştir. Bu yüzden Kur'an'ın kavramlarının anlaşılmasında cahiliye döneminde onlara yüklenen anlamlar büyük önem arz etmektedir. Bu çerçevede araştırmamızda öncelikle sabır kavramının cahiliye dönemindeki kullanımları ardından da Kur'an'ın ona yüklediği anlamlar tespit edilmeye çalışılacaktır. Bakıldığında sabır kavramı ile ilgili yapılan çalışmaların özellikle Kur'an çerçevesinde konuyu ele aldığı görülmektedir. Oysa cahiliye insanların kavrama yüklediği anlam bilinmeden toplumun sabır anlayışı üzerinde Kur'an'ın gerçekleştirdiği dönüşümü anlamak zordur.

Sabır kavramının incelenmesi mahiyet itibariyle anlam bilimi ifade eden semantik² bir tahlil içermektedir. Kur'an'ın herhangi bir kelime veya kavramları incelenirken ise, onun anlam çerçevesi en geniş şekilde ele alınmaya dikkat edilmelidir. Örneğin incelenen kavramın bağlamı, eş anlamlı ve zıt anlamlı kullanımları, birlikte anlam bağı oluşturduğu kelimeler de araştırılmalıdır.³ Söz konusu sabır kavramı da ifade edilen çerçevede incelenmeye çalışılacaktır. Fakat öncelikle sabır kavramının lügat anlamı ile âlimlerin ona yükledikleri ıstılahî anlamlara temas edeceğiz.

1. Sabır Kavramın Anlamları

1.1. Lügat Anlamı

Sabır kelimesi, Arapça (صبر) "sa-be-ra" kökünden gelmekte olup "tutmak, engellemek, hapsedmek, sızlanmamak, kendini acındırmamak, birisinden öç almak, birine kefil olmak, toplamak, eklemek, şiddetli olmak, dili şikâyetten korumak"⁴ gibi birçok anlama gelmektedir. Bu anlamlar yanında gelecek olan bir şey için acele ve telaş etmeyip beklemek, sükûnet, huzur, dinginlik, sebât, metânet, kendine hâkim olma, kendini tutma, dayanma, tahammül, ağır ve acıya

² Semantikle ilgili geniş bilgi için bkz. Pierre Guiraud, *Anlambilim*, çev. Berke Vardar, (İstanbul: Multilingual, 1999), 16; James R. Hurford-Brendan Heasley, *Semantics: A Coursebook*, (New York: Cambridge University Press, 1983), 1; F.R. Palmer, *Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi*, çev. Ramazan Ertürk, (Ankara: Kitabiyât, 2001), 15.

³ Bu alanda çeşitli araştırmalar yapan İzutsu semantik kavram tahlillerinde yedi prensibe dikkat çekmektedir. Bkz. İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1997), 63-70.

⁴ İsmail b. Hammad el-Cevherî, *Tacü'l-luga ve's-sıhahu'l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafur Attar, (Beyrut: Daru'l-İlim, 1979), 2: 706; Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcani, *et-Ta'rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1405), 172

dişini sıkma, edebi bozmama, sıkıntı ve belalara sızlanmayı terk etme, öfkeyi yenip kızgın davranışlara girmemek, dili şikâyetten uzuvları yanlış hareketlerden koruma, işin sonunu gözlemek ve kanaat gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.⁵

Araştırıldığında görülmektedir ki sabır kavramı, sebat,⁶ hilim,⁷ vakar,⁸ azim,⁹ metanet,¹⁰ teenni,¹¹ şecaat¹² ve kanaat¹³ gibi kelimelerle yakın anlamlı hatta bazılarıyla eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bunun yanında sabır kavramının zıt anlamlarının bilinmesi de onun anlam çerçevesinin doğru tespit edilebilmesine katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda sabır kavramının özellikle cehl

⁵ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, (İstanbul: Yeni Ufuklar, 1992), 300; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet, 1996), 446; Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar, 1994), 179.

⁶ Firuzâbâdî, Mecciddîn Muhammed b. Yakub, *Kâmusu'l-muhît*, (Beyrut: Risale, 2005), 149; Zebîdî, Muhibbuddîn Ebu'l-Feyz Seyyid Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-arus min şerhi'l-kamus*, (Beyrut: Yy. 1966), 4: 472.

⁷ Cevherî, *es-Sıhah*, 5: 1903; Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 5: 106-107; Âsım Efendi, *Kâmusu'l-muhît Tercümesi*, çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2013), 5: 4930; Abdullah Yeğîn vd., *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*, (İstanbul: Türdav, 1990), 380.

⁸ Cevherî, *es-Sıhah*, 1: 849; Yeğîn, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*, 1036.

⁹ İsfehânî, *Müfredât*, 699; İsmail Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 49; Mustafa Çağrıncı, "Hilim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 4: 328.

¹⁰ Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî *ez-Zemahşerî, Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Basil Uyunu's-Sûd, (Beyrut: Yy. 1998), 2: 193.

¹¹ Muhammed b. Mükrim b. Manzûr el-Mısırî, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâr'ü's-Sâdir, t.y.), 14: 48; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 37: 106; Âsım Efendi, *Kâmusu'l-muhît Tercümesi*, 6: 5637-5638.

¹² Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 1: 495; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 8: 173.

¹³ Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 2: 105; Cevherî, *es-Sıhah*, 1272-1273; Âsım Efendi, *Kâmusu'l-muhît Tercümesi*, 4: 3487-3488; Mustafa Çağrıncı, "Kanaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2001), 24: 289-290.

CAHİLİYYE'DEN İSLAM'A SABIR KAVRAMI
THE CONCEPT OF "SABR (PATIENCE)" FROM JAHILIYYAH TO ISLAM

(cehalet),¹⁴ hırs,¹⁵ acelecilik,¹⁶ öfke (gadab),¹⁷ cebanet,¹⁸ tehhevür¹⁹ ve ümitsizlik²⁰ gibi kelime ve kavramlarla zıt anlamda kullanıldığı söylenebilir.

1.2. Istılâhî Anlam

Sabır kavramıyla ilgili dil bilimcileri, müfessirler ve özellikle de mutasavvıflar çeşitli tanımlar ortaya koymuşlardır. Bu minvalde sabır kavramı genel olarak, "Allah'a güvenip O'na dayanmak, O'ndan ümidi kesmemek, razı olunacak haller ile sıkıntı veren durumları, aralarında herhangi bir fark gözetmeksizin aynı şekilde karşılamak"²¹ şeklinde tanımlanmıştır. Bunun yanında birçok âlim tarafından birbirine yakın bazı sabır tanımları yapılmıştır. Bu bağlamda örnek olmak üzere birkaç tanesini zikredeceğiz:

"Allah ve şeriatın gerektirdiği hallerde nefsi hapsetme, kendine hâkim olmaktır."²²

¹⁴ İsfahânî, *Müfredât*, 249; Çağrıncı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri*, 32. Öte yandan eski Arap şiirinde "cehP" in "şiddet, saldırganlık, zorbalık ve barbarlık" anlamında kullanıldığını, hatta yerine göre bunun bir fazilet sayıldığını gösteren örnekler vardır. Meselâ meşhur Cähiliye şairi Amr b. Külsüm'ün; "Hele biri kalkıp da bize karşı cahillik etmeye görsün, o zaman biz cahillikte bütün cahillerden baskın çıkarız" anlamındaki beyti bu örneklerin en çarpıcı olanlarından. Bkz. Nurettin Ceviz, *Yedi Askı*, (Ankara: Ankara Okulu, 2004), 85. Cahiliyye kavramının anlamı için bkz. Cevherî, *es-Sıhah*, 4: 1662; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâr'ü's-Sâdir, t.y.), 11: 129.

¹⁵ Zemahşerî, *Esâsu'l-belağa*, 1: 171; Cevherî, *es-Sıhah*, 1032; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7: 11; İsfahânî, *Müfredât*, 274; Mustafa Çağrıncı, "Hırs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 383-384.

¹⁶ İsfahânî, *Müfredât*, 675-676. İnsan yaratılışı itibarıyla aceleci bir varlıktır: "İnsan çok aceleci yaratılmıştır..." el- Enbiyâ 21/37.

¹⁷ Cevherî, *es-Sıhah*, 1: 194; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1: 648; Zemahşerî, *Esâsu'l-belağa*, 1: 704.

¹⁸ Cevherî, *es-Sıhah*, 5: 2091; Yeğîn, *Osmanlıca Türkçe Lugat*, 142.

¹⁹ Zemahşerî, *Esâsu'l-belağa*, 2: 382; Cevherî, *es-Sıhah*, 2: 856.

²⁰ Ümit kavramının zıddı olarak ifade edilir. Ümit kavramının anlamı için bkz. Zemahşerî, *Esâsu'l-belağa*, 1: 341; Yeğîn, *Osmanlıca Türkçe Lugat*, 1029.

²¹ Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkamil-Kur'an*, thk. Ahmed Abdulhalim, (Kahire: Daruş-Şu'ab, 1372), 1: 373; Sühreverdî Şihâbüddin, *Avârifü'l-meârif*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Umran, 1995), 620.

²² İsfahânî, *Müfredât*, 273.

“Rahmânî ve şeytanî duyguların karşılaşması anında Rahmânî duyguların galip gelmesi; şehvete zorlayan kuvvet karşısında, dinin gereklerini yerine getirmekte gösterilen sebat ve nefsin arzularını ve tembelliği terk ederek dininin gereklerini yerine getirmektir.”²³

“Bela ve musibetlerden kaynaklanan üzüntüyü Allah'tan başkasına şikâyet etmemektir.”²⁴

“Duygu ve arzuları kontrol altında tutmak, acelecilik, şaşkınlık, ümitsizlik ve aç gözlülükten sakınmak, soğukkanlı olmak, düşünerek karara varmak, tehlike ve zorluk anlarında sebat ve dayanıklılık göstermektir.”²⁵

“Ruhen belalar ve acılar karşısında itidali muhafaza ve her türlü zorluğun orta yerinde kişinin, davasının bayraktarlığını yapmakta sebat etmesi için gerekli güce sahip olmasıdır.”²⁶

“Nefsi acelecilikten, kızgınlıktan, dili şikâyet etmekten, organları bozuluktan alıkoymaktır.”²⁷

“İnsanın Allah'a ibadet etmesi, yasaklardan uzak durması ve dünyada her türlü belâ ve kötülükler karşısında metanetli olmasıdır.”²⁸

“Tabiat-ı beşeriyeye muhalif olan ahval-i zaruriyyeye inkıyat ve mukavemet etmektir.”²⁹

“Üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belâlar karşısında direnç gösterme; olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanet” ve “nefsi telâştan, dili şikâyetten, organları çirkin davranışlardan koruma, nimet haliyle mihnet hali arasında fark gözetmeyip her iki durumda sükûnetini muhafaza etme, Allah'tan başkasına şikâyetle bulunmamaktır.”³⁰

²³ Gazzâlî, *İhyâ*, 4: 120-125.

²⁴ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 172.

²⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 1: 65.

²⁶ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 147.

²⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, (İstanbul: İnsan, 1990), 2: 140.

²⁸ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam v.d., (İstanbul, Azim Dağıtım, t.y.), 4: 433.

²⁹ Akseki, *Ahlak Dersleri*, 167.

³⁰ Çağrı, “Sabır”, 35: 337.

CAHİLİYYE'DEN İSLAM'A SABIR KAVRAMI
THE CONCEPT OF "SABR (PATIENCE)" FROM JAHILIYYAH TO ISLAM

Zikredilen tüm tanımlar sabrın, zorluklara dayanma gücü, başa gelen üzücü ve zor durumlara katlanma, karşılaşılan her türlü sıkıntıyı bilinçli bir şekilde karşılama, telaş etmeden sıkıntılara göğüs germe olduğunu özellikle ifade etmektedir. Ayrıca sabır, ibadet ve taate devam etme ya da sıkıntı ve savaş halinde sebat etme anlamına gelmektedir. Bu çerçevede sabır, "zorluklara dayanma, başa gelen üzücü ve zor durumlara katlanma, karşılaşılan her türlü sıkıntıyı bilinçli bir şekilde karşılama, telaş etmeden sıkıntılara göğüs germe, musibetler karşısında Allah'a tam bir şekilde teslim olma, kadere rıza gösterme, haramlardan uzak kalmada mücadele azmi, zevk veren şeylerden, özellikle shevî duygulardan uzaklaşarak nefis-i emmârenin tutkularına güçlü bir şekilde direnme, iman, ibadet ve salih ameller üzere hayatı idame ettirmeyi sağlayan imanî bir güçtür" şeklinde tanımlanabilir.

2. Cahiliye Düşüncesinden Vahiy Kültürüne Geçiş

Cahiliye kavramı bilgisizlik, şirk, putperestlik yanında azgınlık, arzularının esiri olma, hayvanî içgüdülerini takip etme, vahşet, şiddet taraftarlığı, aceleci bir karaktere sahip olma, saldırganlık, kibir, kendini beğenme gibi anlamlara gelmektedir.³¹ Baştan beri ifade edilen bu açıklamalar, cahiliye dönemi insanının inanç, düşünce, ahlak ve sosyal hayatlarındaki tutum ve davranışları esas alınarak ortaya konulmaktadır.

Arap toplumu ataları Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in Kâbe'yi inşa etmesinden sonra, bir süre Hanif din üzerine yaşamıştır. Fakat sonraki yıllarda tevhid inancı terk edilmeye ve putlara tapılmaya başlanmıştır. Müşrik Araplar, evrenin yaratıcısının Allah olduğunu kabul etmekle birlikte³² putların da insanı Allah'a ulaştıran aracı bir varlık veya O'nun katında birer şefaatçiler olduklarına inanıyorlardı.³³

Öte yandan cahiliye toplumunun da neyin iyi veya kötü, neyin faydalı veya zararlı, neyin doğru veya yanlış olduğunu ifade eden bir ahlak anlayışı vardı.³⁴ Ancak hemen belirtelim ki onlar için kabile asabiyeti her şeyden önce gelirdi. Onların ahlak anlayışları da işte bu düşünce üzerine inşa edilmişti. Kabilenin üstünlüğü, saygınlığı ve değeri, mensuplarının cesareti, cömertliği, misafire

³¹ Çağrı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri*, 31, 39, 50-60.

³² Ankebut 29/63; Müminün 23/85; Zümer 39/8.

³³ Yunus 10/18; Zümer 39/3.

³⁴ Çağrı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri*, 197.

ikramı, kahramanlığı gibi bazı meziyetleri taşımalarına bağlı idi. Bu tür erdemler ise mürüvvet³⁵ kavramı ile ifade edilmiştir. Bu ise, başta hilim olmak üzere sabır, affetme, fakirleri koruma, doyurma, kollama ve destek çıkma, misafirperverlik, komşulara yardım edip iyi geçinme, zayıflara sahip çıkma, onları ezdirmeme gibi birçok erdemi kapsamaktadır. Birçok kavramda olduğu gibi bunda da zamanla anlam kaymaları ya da anlam farklılaşmaları yaşanmış ve sonuçta kan bağından kaynaklanan bir asabiyete doğru evrilmiştir.³⁶

Cahiliye Dönemi Arapları ümmî bir toplum olduklarından okuma yazma bilenlerin oranı oldukça azdı.³⁷ Bununla birlikte cahiliye döneminde özellikle kimi şairler oldukça edebî şiirler söylemişlerdir. Hatta yüksek edebî değere sahip şiirlerin aralarından seçtikleri bazılarını Kâbe'nin duvarına asmışlardır.³⁸ Bunun yanında o dönemin hatiplerinin dile getirdiği bazı edebî hitabelerin de olduğunu görülmektedir.

İslam geldikten sonra başta inanç olmak üzere cahiliye insanının düşünce ve ahlakına müdahale ederek köklü bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. İnanç alanında tevhide hâkim kılan İslam, kabile asabiyetini de ortadan kaldırarak insanî ilişkileri hak ve adalet temeli üzerine bina etmeye çalışmıştır. Kur'an'la birlikte artık kabile mensuplarının değil inananların kardeşliği söz konusu olmuştur.

2.1. Cahiliye'den İslam'a Sabır Kavramı

Cahiliye döneminde genel olarak kabile taassubu sebebiyle yapılan savaşlarda korkmadan, yılmadan gösterilen kahramanlığı ifade etmek için kullanılan sabır kavramına özellikle dönemin edebiyat türleri olan şiir, hitabe ve mesellerde rastlanmaktadır.

Sabır kavramı Kur'an'da ise isim, fiil ve türevleriyle birlikte 104 farklı yerde geçmektedir.³⁹ Bu ayetlerden altmış tanesi Mekki, kırk üç tanesi ise Medeni ayetlerden oluşmaktadır. Sabır kavramının “*sabera*” veya diğer formlarda geçtiği

³⁵ Râğıb el-İsfahani, *ez-Zerîa ilâ mekârimihî-şerîa*, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 116; İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 75.

³⁶ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 75, 140.

³⁷ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (İstanbul: İrfan, 1993), 2: 758-762. Hz. Peygamber'in, “*Biz, ümmî bir milletiz; yazı ve hesap bilmeyiz.*” sözü de bu durumu ifade etmektedir. Bkz. Buhâri, “Savm”, 13; Müslim, “Savm”, 15.

³⁸ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2: 762; Neşet Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1957), 143-144.

³⁹ Çağrı, “Sabır”, 35: 337-339.

CAHİLİYYE'DEN İSLAM'A SABIR KAVRAMI
THE CONCEPT OF "SABR (PATIENCE)" FROM JAHILIYYAH TO ISLAM

sure sayısı ise kırk beştir. Bu surelerden otuz beş tanesi Mekke, diğer on tanesi ise Medine döneminde nazil olmuştur.⁴⁰

Kur'an-ı Kerim'de sabır kavramı genellikle Allah'a itaat, namaz, mücadele, cihad ve müslümanların karşılaştıkları zorluk ve sıkıntılardan bahseden ayet-i kerimelerde geçmektedir. Öte yandan sabır kavramının aynı zamanda namaz, tevekkül, takva, cihad, salih amel ve şükür gibi kavramlarla içiçe, bağlantılı ve anlam örüntüleri kurarak geldiği görülmektedir.

Söz konusu kavram Kur'an-ı Kerim'de kırk altı yerde "sabretmek", on üç yerde "sabır", iki yerde "oruç", yirmi üç yerde "sabırlı, sabırlılar, sabredenler", dört yerde "çok sabreden", bir yerde "ateşin hararetine uzun müddet göğüs germeleri lüzumundan dolayı amma da dayanıklılar ya da amma da cüretliler yahut da amma da sabra muhtaçlar!", bir yerde ise "çok sabırlı ol" gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁴¹

Cahiliyeden İslam kültürüne geçiş sürecinde kavramlarda anlam farklılaşması, değişmesi veya genişlemesi olduğu görülmektedir. Kelime ve kavramlarda yaşanan bu dönüşüm zihinsel dönüşümü de beraberinde getirmiştir. İncelendiğinde görülmektedir ki sabır kavramı, cahiliye edebiyatı ile Kur'an literatüründe benzer ve farklı anlamlarda da kullanılmaktadır. Söz konusu kavramın anlamında yaşanan değişim sürecini incelerken, öncelikle sabır kavramının cahiliye dönemindeki şiir, hutbe ve mesellerdeki kullanımları ardından da Kur'an'da söz konusu kavrama yüklenen anlamlar ele alınacaktır.

2.1.1. Kendini Tutma, Nefsini Hapsetme

Nefse hâkim olma, özellikle insanın şehvet, intikam gibi nefsanî arzularını gerçekleştirmek istediği durumlarda gerekli olur. Bu tür zamanlarda nefsi kontrol altına almak bir anlamda sabretmek demektir. Cahiliye dönemi şiirlerinde sabır kavramının bu minvalde yani "kendini tutma, nefsini hapsetme, nefse hâkim olma" gibi anlamlarda kullandığı görülmektedir. Şair Antere bir şiirinde der ki:

عَارَفْتُ فَصَبَرْتُ لِكَلِّذَا حُرَّةً
تَرَسُوا إِذَا نَفْسُ الْجَبَانِ تَطَّلَعُ

⁴⁰ Çanga, *Kur'an Kelimelerinin Anahtarı*, 276.

⁴¹ Çanga, *Kur'an Kelimelerinin Anahtarı*, 276.

“Hür olarak bunu bilerek sabrettim
Korkağın canı gözetleyip durunca benimki sebat ediyordu.”⁴²

Antere bu beytinde sabrı kendini tutma, nefesine hâkim olma anlamında kullanmıştır. Yani korkak olan kişiyi mağlup etmeye gücü varken nefesine hâkim olmuş, onun canını gözetleyip durmasından etkilenecek saldırıya geçmemiş, kendi özgür iradesiyle sabredip insanlık edip zayıfa karşı güç gösterisinde bulunmamıştır.

Sabır kavramı Kur'an'da da benzer anlamda kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Allah (cc), “*Ve içinizden kimin, mü'min ve hür kadınlarla nikâh yapmaya (evlenmeye) gücü yetmezse, o zaman ellerinizin altında bulunan genç mü'min cariyelerinizden (alıp) evlensin. Allah sizin îmânınızı daha iyi bilir. Siz birbirinizdensiniz (aynı soydan gelmesiniz). Öyle ise iffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost tutmamaları şartıyla sahiplerinin izniyle mehirlerini marufla (örf ve âdete uygun olarak) vererek onları nikâhlayın. Fakat evli olduğu halde fuhuş yaparlarsa o takdirde hür kadınlara uygulanan azabın (cezanın) yarısı kendilerine uygulanır. İşte bu (cariye ile nikâhlanma izni) içinizden (zina etme) sıkıntısına düşmekten korkanlar içindir. Ve **sabretmeniz** sizin için daha hayırlıdır. Ve Allah Gafur'dur, Rahîm'dir.*”(en-Nisâ 4/25) buyurmaktadır. Eğer sabrederseniz yani kendinizi tutup nefsinize hâkim olarak cariyeyle evlenmezseniz sizin için daha hayırlı olur.⁴³

İnsanın nefesine hâkim olmasının gerektiği en önemli hallerden biri de öfkelenildiği durumlardır. Zira insanın öfke ile hareket etmesi istenmeyen sonuçlar doğurabilmektedir. Aşağıdaki ayet-i kerime de böyle bir durumda sabretmeyi tavsiye etmektedir: “*Cezalandırarak olursanız sadece, sadece cezalandırıldığınız kadarı ile cezalandırın. Ama sabrederseniz, sabredenler için elbette bu daha hayırlıdır. Sabret! Senin sabrın tamamen Allah'ın sayesinde. Onların yaptıklarına üzülmeye... Kurdukları tuzaklardan dolayı için daralmasın. Allah müttakilerle ve ihsan üzere hareket edenlerle beraberdir.*”(en-Nahl 16/126-128) Ayetteki ifade, eğer size bir kötülük yapılırsa, misliyle mukabelede bulunun, aşırıya kaçmayın anlamındadır. Yani Müslüman kendisine yapılan bir yanlışta, kötülüğe, zulme karşı mislinden fazlasıyla karşılık vermesi doğru değildir.

⁴² Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 2: 59-60.

⁴³ Taberî, *Câmiu'l-beyân an-te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Dâru Hicr, t.y.), 6: 616-617.

CAHİLİYYE'DEN İSLAM'A SABIR KAVRAMI
THE CONCEPT OF "SABR (PATIENCE)" FROM JAHILIYYAH TO ISLAM

Affetmesi ise onun için daha iyi olacaktır.⁴⁴ Bu ayetlerde sabır kelimesi, kendine sahip olmak, nefsin intikam duygularıyla hareket etmemesi ve iradeyi Allah'ın sınırları, ölçüleri dâhilinde kullanması anlamına gelmektedir.

Zikredilen şiir, ayet ve tefsirlerden anlaşılıyor ki sabır kavramı, kendine, nefesine hâkim olmak anlamında hem cahiliye edebiyatında hem de Kur'an-ı Kerim'de kullanılmıştır. Bu kullanımlar aynı zamanda sabrın, "tutma, engelleme, hapsetme" gibi lügat anlamlarını yansıtmaktadır.

2.1.2. Mücadele Esnasında Direnme, Yılmama

Bir insan için sabrın en çok ihtiyaç duyulduğu anlardan biri de savaş esnasında düşmanla karşılaşıldığı zamanlardır. Çünkü savaşın kaderini ya da zaferin kazanılıp kazanılmayacağını belirleyen savaşçıların harp meydanındaki bu tür durumlarda verdikleri kararlarıdır. Sabır ise zaferin anahtarıdır. Böyle bir durumu ifade eden Şair Antere şöyle demektedir:

فَلَمْ أَرِ حَيًّا صَابِرًا مِثْلَ صَبْرِنَا
وَلَا كَافِحًا مِثْلَ الَّذِينَ نَكَافٍ

"Bizim sabrımız (zafer beklememiz) gibi sebat gösteren bir kabile görmedim; Bizim mücadele edip çarpıştığımız kimse gibileriyle de çarpışmadılar."

Beyitte geçen "Müsâbere" kalıbı, düşmanlara karşı birlikte sabır ve sebat göstermek anlamındadır. Bu beyitte de düşmanla savaştayken yılmamanın, ısrarcı olmanın, pes etmeden mücadeleye devam etmenin önemine vurgu yapılmaktadır. Antere'nin, "Bizim sabrettiğimiz gibi sebat gösterenler" sözü, savaş esnasında düşmana karşı sebat gösterip herhangi bir korkaklık ve gevşeklik izhar etmeyenler demektir.⁴⁵

Cahiliye dönemi şair ve hatiplerinin sabır kavramını, daha önce yakın ve zıt anlamlar içerisinde değinmiş olduğumuz şecaat, cesaret, atılganlık gibi manalarda da kullanmışlardır. Örneğin Âtike binti Zeyd ölen kocasına bir yandan ağıt yakarken bir yandan da onu şöyle övmektedir:

⁴⁴ Zemaşşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf*, Editör: Murat Sülün, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017), 3: 1056.

⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 4: 537; Ebu Bekr Asım bin el-Eyyûb el-Batalyevsî, *Şerhu Eş'aru's-şuarâi's-sitteti'l-cahiliyye*, thk. Nâsîf Süleyman el-Avvâd, (Beyrut: İslâmî Neşriyat, 2008), 2: 159; Batalyevsî, *Şerhu Eş'aru's-şuarâi's-sitteti'l-cahiliyye*, 2: 346.

فَلِلَّهِ عَيْنًا مَنْ رَأَى مِثْلَهُ أَكْرَبَ وَأَحْمَى فِي الْهَيَاجِ وَأَصْبَرَ
إِذَا شَرَعَتْ فِيهِ الْأَسِنَّةُ خَاضَهَا إِلَى الْمَوْتِ حَتَّى يَبْثُرَكَ الْمَوْتُ أَحْمَرَ

“Yemin ederim ki hiçbir göz ondan daha cesur, daha sabırlı birisini görmemiştir. Mızrağını eline aldığı zaman korkusuzca ölüme atılır ve sonuna kadar savaşırdı.”⁴⁶

Âtike binti Zeyd, kocasını cesaretinden dolayı överken onun cesaretini aynı zamanda sabırlı olmasıyla pekiştiriyor. Bu ifadelerde Âtike sabrı harp esnasındaki şecaat, atılganlık ve korkusuzluk anlamında kullanmaktadır.

Sabır kavramının direnme, yılmama anlamında kullanımı Kur'an-ı Kerim'de de söz konusudur. Örneğin aşağıdaki ayet-i kerimede Allah Teâlâ, mücadele esnasında gevşeklik göstermemenin, yılmamanın ve direnmenin gerekliliğini şöyle ifade etmektedir:

“Nice peygamberle birlikte birçok Rabbanî (bilgin)ler savaşa girdiler de Allah yolunda kendilerine isabet eden (güçlük ve mihnet)den dolayı ne gevşeklik gösterdiler ne boyun eğdiler. Allah, sabredenleri sever.” (Âl-i İmrân 3/146)

Yine Enfal suresinde de sabır kavramının benzer bir anlamda kullanıldığını görüyoruz: “Ey iman edenler! Bir bölükle karşılaşırsanız sebat edin ve Allah'ı çok anın ki başarıya ulaşsınız. Allah'a ve Peygamber'ine itaat edin; çekişmeyin, yoksa korkar başarısızlığa düşersiniz ve kuvvetiniz gider. Sabredin, doğrusu Allah sabredenlerle beraberdir. Yurtlarından şımararak, insanlara gösteriş yaparak çıkan ve Allah yolundan men edenler gibi olmayın.” (el-Enfâl 8/45-47) Bu ayet, düşmanla karşılaşıldığında sabretmeyi ve direnmeyi, acılara dayanmayı, katlanmayı istemekte ve Allah'ın da sabredenlerle beraber olduğunu bildirmektedir.

Öte yandan Cenab-ı Allah düşmana karşı yılmadan sabırla mücadele edenlerin kendilerinden kat kat fazla sayıdaki ordularla başa çıkabileceklerini ifade etmiştir: “Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et. Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüze (kâfire) galip gelirler. Eğer sizden yüz kişi olursa, kâfir olanlardan bin kişiye galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir topluluktur. Şu an itibarı ile Allah sizlerden bir zaaf görerek bu oranı hafifletmiş bulunuyor; artık sizden sabırlı yüz kişi olsa, iki yüz kişiyi yenecektir; sizden bin kişi olsa, Allah'ın izniyle iki bin kişiyi mağlup edecektir. Allah sabredenlerle

⁴⁶ Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b.el-Hasen el- Marzûgî el-İsfahânî, Şerhu divânu hamâse, (Beyrut: Dâru'ı-Kütübül-İlmiyye, t.y.), 1: 399.

CAHİLİYYE'DEN İSLAM'A SABIR KAVRAMI
THE CONCEPT OF "SABR (PATIENCE)" FROM JAHILIYYAH TO ISLAM

beraberdir." (el-Enfâl 8/65-66) Zikredilen ayet-i kerime Müslümanları azimli, kararlı, ısrarlı ve sabırlı bir şekilde mücadele etmeye teşvik etmektedir.⁴⁷

Öte yandan, "Ey iman edenler! Sabredin, sebat gösterin, ribat yapın ve Allah'tan korkun ki, felah bulasınız." (Âl-i İmrân 3/200) ayetini Zemahşeri'nin, "Dine ve dînî yükümlülüklerle karşı sabredin ve cihatta karşınızdakilerden yani Allah düşmanlarından daha dirençli olun, savaşın zorluklarına karşı direnmede onlara galip gelin" şeklinde tefsir ettiği görülmektedir.⁴⁸

Verilen ayet mealleri ile müfessirlerin yaptıkları yorumlar dikkate alındığında sabır kavramının Kur'an'da kullanıldığı temel anlamlardan birinin de özellikle düşmanla mücadele anında azimli ve kararlı olmak, zorlu mücadelelerde direnmek ve yılmamak olduğu söylenebilir.

2.1.3. Tahammül, Dayanma

Sabrın kullanıldığı anlam sahalarından biri de insanın çeşitli zorluk, sıkıntı ve keder anlarındaki tahammül, katlanma ve dayanma gücüyle ilgilidir. Bu anlamdaki kullanımlara cahiliye döneminin hem şiir hem de mesellerinde rastlanılmaktadır. Bu tür örneklerde sabır kavramı kimi zaman zıddıyla yani cezi' (sabırsızlık) kavramıyla birlikte kullanılmıştır.⁴⁹ Örneğin:

هِنْدَ بِنَ سَلْمَى فَلَا يَهْنَا لَكَ الطَّفَرُ
فَإِنْ جَزَّ عَنَّا، فَإِنَّ الشَّرَّ أَجْزَ عَنَّا ؛ وَإِنْ صَبَرْنَا، فَإِنَّا مَعْتَرُ صَبْرُ
"Ey Hind b. Selma! Zaferinin mutluluğunu görme.
Sabırsız davranırsak bil ki, kötülük bizi sabırsız yaptı.
Şayet sabredsek... Zira biz sabırlı bir topluluğuz."⁵⁰

Bir başka bir kadın da aynı tepkiyi verirken kocasının, kabilesi adına savaşta gösterdiği cesarete istinaden sabretmesinin yani dayanıp tahammül göstermesinin gerektiğini dile getirmektedir. Bu yüzden ona göre ağlayıp sızlamak, ağıt yakmak anlamsızdır:

⁴⁷ Zemahşeri, *Keşşâf*, 2: 1170.

⁴⁸ Zemahşeri, *Keşşâf*, 2: 1182.

⁴⁹ Sabır ve cezi' (sabırsızlık, tahammülsüzlük, dayanamamak) kelimeleri Kur'an-ı Kerim'de de birlikte kullanılmıştır. Bkz. "سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرُ عَنَّا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَّجِيبٍ" "...Şimdi sızlarsak da sabretsek de birdir. Çünkü bizim için sığınacak bir yer yoktur." (İbrahim 14/21)

⁵⁰ Ebu Zeyd Muhammed Ebi'l Hattâb el-Kuraşi, *Cemheratü'l-eşâri'l-Arab fi'l-câhiliyyeti ve'l-İslam*, (Kahire: Nehdatu Mısır, 1981), 575.

أَرَى أُمَّ عَمْرٍو دَمْعُهَا قَدْ تَحَدَّرَا بُكَاءَ عَلَى عَمْرٍو وَ مَا كَانَ أَصْبَرَا

“Amr’ın annesi çok sabırlı olmasına rağmen Amr’dan ayrılması (sebebiyle) gözyaşları sel gibi aktı.”⁵¹

Her ne kadar insanoglu sabretse de hatta dayanıklılığı ile biliniyor olsa da bir annenin evladını kaybetmesine sabretmesi oldukça zor bir durumdur. İşte bu beyitte bunun şiirsel bir ifadesi yer almaktadır. Zira insan için dayanmanın, katlanmanın, direnmenin, tahammülün yani sabrın da bir sınırı vardır.⁵²

Bu hususa örnek teşkil edecek bazı meseller de vardır:

صَبْرٌ سَاعَةٌ أَطْوَلُ لِلرَّاحَةِ

“Bir anlık sabrın rahatı uzundur.”⁵³

Bu meseldeki sabır, herhangi sıkıntılı veya zorlu bir durumda bir sürelik sabır göstermenin yani dayanma ya da katlanmanın, sonrasında sağlayacağı rahatlığın uzun olacağına işaret edilmektedir. Yine bir başka meselde;

مَنْ لَمْ يَصْبِرْ عَلَى كَلِمَةٍ سَمِعَ كَلِمَاتٍ

“Bir söze sabredemeyen birçok söz işitir”⁵⁴ denilmiştir.

Aynı şekilde sabrın bu meseldeki anlamı da katlanma, dayanma, tahammül etme olarak görülmektedir. Şayet insan yaşadığı bir sıkıntıda tahammül göstermezse karşısına tahammül etmek zorunda kalacağı birçok zorluk çıkabilir.

Yüce Allah inananlar için bu dünyanın imtihan alanı olduğunu, bu yüzden de onların bazen korku, bazen açlık, bazen mal kaybı, bazen can kaybı, bazen de elde ettikleri ürünlerden eksiltme ile deneneceklerini bildirmektedir. O (cc), bu tür durumlarda sabredilmesini tavsiye etmiştir: “*Yemin olsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele.*” (el-Bakara 2/155)

İmtihan olgusu, Allah’ın yeryüzünde koyduğu ve Hz. Âdem’den beri yürürlükte olan bir kanunudur. Tüm ümmetler çeşitli sınavlardan geçmiştir. Kur’an’da sabır abidesi olarak sunulan Hz Eyyûb’un önce mallarını, aile fertlerini ardından da sağlığını kaybetmesine karşın tahammül etmesi, dayanması,

⁵¹ Batalyevsi, *Şerhu’l-Eşâri’s-sitteti’l-Câhiliyye*, 1: 124.

⁵² Hz. Peygamber de hem baba hem de dede olarak benzer bir durum yaşamıştır. Oğlu İbrahim ve torununun öldüğü zaman üzülmeye ve ağlamaya ile ilgili rivayet için bkz. Yaşar Kandemir, *Riyazü’s-sâlihîn*, (İstanbul: Erkam, 2001), 1: 217.

⁵³ Ebu’l-Fadl, Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî el-Meydanî, *Mecmau’l-emsâl*, (Beirut: Dâru’l Marife, t.y.), 1: 417.

⁵⁴ Meydanî, *Mecmau’l-emsâl*, 1: 154.

CAHİLİYYE'DEN İSLAM'A SABIR KAVRAMI
THE CONCEPT OF "SABR (PATIENCE)" FROM JAHILIYYAH TO ISLAM

sızlanmaması bu konudaki en güzel örneklerden biridir. Keza son peygamber Hz. Muhammed de bu tür birçok durumla imtihan edilmiş ancak o da sabrederek ümmetine güzel bir örneklik teşkil etmiştir.

Yine Allah (cc), müminlerin muhakkak sınava tabi tutulacaklarını bildirdikten sonra onlara sabretmeyi tavsiye etmektedir: “*Yemin olsun ki, mallarınızla ve canlarınızla imtihana tabi tutulacaksınız ve sizden önce ehli kitap ve müşriklerden elbette çok eza ve cefa verici sözler duyacaksınız. Şayet sabreder ve sorumluluk bilinci ile hareket ederseniz bu yapılacak işlerin en kıymetlisidir.*” (Âl-i İmrân 3/186) Söz konusu ayet-i kerimelere muvafık olarak Hz. Peygamber de, “*Erkek olsun, kadın olsun mü'min, Allah'a günahsız olarak kavuşuncaya kadar kendisinden, çoluk çocuğundan, malından belâ eksik olmaz.*”⁵⁵ buyurmuştur.

Sabrın tahammül, katlanma gibi anlamlarına en güzel örneklerden biri de Hz. Lokmân'ın kendi adıyla anılan surede oğluna yaptığı şu tavsiyelerde görülmektedir: “*Namazı itina ile kıl, iyi olanı emret, kötü olana karşı koy, başına gelene sabret. İşte bunlar kararlılık gerektiren işlerdir*” (Lokmân 31/17) Hz. Lokman oğluna başına gelecek her türlü sıkıntı ve belalara karşı sabretmesini, tahammül gösterip isyan etmemesini tavsiye ettikten sonra bunun çok önemli bir erdem olduğunu vurgulamaktadır.

Bu minvalde yorumlanan bir başka ayette ise Yüce Allah, “*Bir de sabır ve namaz ile yardım isteyiniz. Muhakkak ki Allah sabredenlerle beraberdir*” (el-Bakara 2/45) buyurmaktadır. Zemahşerî bu ayeti, “*Namaz mükellefiyetinin zorluklarına sabrederek (katlanarak, tahammül göstererek) göklerin kralının huzurunda olduğunun farkında olup namazı tahammülle kılmak*” şeklinde tefsir etmiştir. Nitekim buna benzer bir anlam olarak, “*Ehline yani ailene ve mü'minlere) namazı emret; kendin de ona sabırla tahammül et.*” (Tâhâ 20/132) ayetini zikretmiştir.⁵⁶ Keza ayetin, “*bela ve sıkıntılar karşısında namaz ile Allah'tan yardım dileyip, namaz vakti geldiğinde namaza sığınarak sabredin*” anlamında olması da mümkündür. Zira nakledilen bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in bir sıkıntıya düştüğü zaman namaza yani namaz vasıtasıyla Allah'a sığındığı belirtilir.

⁵⁵ Tirmizi, “Zühd”, 57.

⁵⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 365-366.

Kur'an-ı Kerim'de sabrın tahammül, katlanma ve dayanma anlamına geldiği birçok ayet-i kerime yar almaktadır. Örnek olarak birkaç tanesini zikretmek istiyoruz:

“*Ey Muhammed! Azim ve kararlılık sahipleri, yani çokca sabreden Resullerin sabrettiği gibi sen de sabret.*” (el-Ahkâf 46/35) Yani kavminin yalanlamalarına ve eziyetlerine karşı dayan, katlan, tahammül et denilmiştir.⁵⁷

“*Bir de üzerine sahte bir kan bulaştırılmış gömleğini getirdiler. Yakub dedi ki: “Hayır! Nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürükledi. Artık bana düşen, güzel bir sabırdır. Anlattıklarınıza karşı yardımı istenilecek de ancak Allah'tır.” Yani ben güzel bir sabırla sabredeceğim...*” (Yûsuf 12/18) Burada da Hz. Yakub, “ben sabredeceğim, yani herhangi bir sızlanma şikâyet göstermeden bu duruma tahammül edeceğim, katlanacağım, Rabbimin hükmünü bekleyeceğim” demek istemektedir.⁵⁸

Hz. Musa döneminde de ona ve Rabbine iman eden sihirbazları Firavun, “*ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim*” diye tehdit edince onlar, “*...Biz mutlaka Rabbimize döneceğiz. Sen sırf, Rabbimizin âyetleri bize geldiğinde iman ettiğimiz için bize hınç duyuyorsun. Ey Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır ve müslüman olarak bizim canımızı al*” (el-A'râf 7/125-126) demişlerdir. Zemahşerî, bu ayetteki, “*Efriğ aleynâ sabran*” ifadesinin anlamının, ‘Bize Firavun'un tehdit ettiği cezalar karşısında dayanma gücü ver’ şeklinde olabileceğini belirtmiştir.⁵⁹

Sonuç olarak ifade edelim ki insanın bizzat kendisinin hastalanması, ihtiyaçlarını giderememesi, işsizliği ya da çocuklarının ölümü gibi elem ve üzüntü veren haller veya yangın ve hırsızlık gibi sebeplerle mal ve servetinin bir kısmının veya tamamının telef olması gibi durumlar her müslüman kadın ve erkeğin başına gelebilecek durumlardır. Yukarıda geçen ayetler bağlamında Kur'an'da sabır kelimesinin kullanıldığı temel anlamlardan birinin de insanın hem zorluk, sıkıntı ve bela gibi durumlara hem de Allah'ın istediği ve nefse zor gelen hususlar ve bazı yasaklara karşı dayanıklı, tahammüllü olması olduğu ifade edilebilir.

⁵⁷ Böyle bir anlam için bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-i Mukâtil b. Sülayman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate, (Beyrut: Müessesetü't-tarihü'l-Arabî, 2002), 4: 31-32.

⁵⁸ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-i Mukatil*, 2: 324.

⁵⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 1182.

2.1.4. Acele Etmeme, Teenni

Sabır kavramına yüklenen anlamlardan biri de teenni ile hareket etmek yani acele etmemektir. Zira acelecilik bir anlamda sabırsızlık göstergesidir. Sabır kelimesi söz konusu mana cahiliye dönemi edebiyatında da kullanılmıştır.

Eksem b. Sayfî (ö.612) Kısra'nın huzurunda okuduğu bir hutbede,

خَيْرُ الْأُمُورِ الصَّبْرُ

“İşlerin en hayırlısı sabırdır.” demiştir. Cahiliye dönemi hatiplerinden Eksem b. Sayfî, bu sözle en akıllı davranışın işleri sabırla yani teenni ile acele etmeden halletmek olduğunu ifade etmek istemiştir.

Bir Arap darb-ı meslinde ise,

تَمْرَةُ الصَّبْرِ نَجْحُ الظَّفَرِ

“Sabırın meyvesi zaferin elde edilmesidir”⁶⁰ denilmektedir. Bu mesel şayet acele etmeyip teenni ile yani sabırla hareket edilirse işin sonunda zafere, başarıya ulaşılacağını ifade etmektedir.

Keza bir başka meselde,

يَضْرِبُ لِمَنْ ضَجَرَ عِنْدَ آخِرِ أَمْرِهِ وَقَدْ صَبَرَ عَلَى أَوْلِيهِ

“İşinin sonunda sıkıntıya düşeni örnek gösteren, işinin başında sabreder”⁶¹ denilmiştir. Burada sabır kavramıyla fevrî değil de işin sonunu düşünerek sabırlı hareket eden insanın sonunda kazançlı çıkacağı, aceleci davrananın ise pişmanlık duyacağı ifade edilmiştir.⁶²

Kur'an-ı Kerim'de özellikle tebliğ yolunda sabır gösterilmesi yani uzun sürse de acele edilmeden tebliğe devam edilmesi, muhatapların eziyet ve yalanlamaları karşısında sızlanmadan ısrarla ve irşada devam edilmesi istenmektedir. Ta ki Allah'ın hükmü gelinceye kadar bu hal üzere bulunulmalıdır. Yüce Allah, bütün peygamberlere tavsiye ettiği gibi Hz. Muhammed'e de sabrı tavsiye etmiştir:

“Sen sana gönderilenlere uy ve Allah hükmünü verinceye kadar sabret. O, hükmedenlerin en hayırlısıdır.” (Yûnus 10/109)

“(Resûlüm!) Sen şimdi sabret. Bil ki Allah'ın vâdi gerçektir. (Buna) iyice inanmamış olanlar, sakın seni gevşekliğe sevketmesin!” (er-Rûm 30/60)

⁶⁰ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1: 154.

⁶¹ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1: 160.

⁶² İbn Abdi Rabbihî, *el-'Ikdu'l-ferîd*, 1: 290-291; Ahmet Zeki Safvet, *Cemheretü hutabi'l-'Arab fi usûri'l-'Arabîyyeti'z-zâhire*, (Kahire: Musatafa el-Bânî Matbaası, 1962), 1: 56.

“Artık rabbinin hükmüne sabret ve o balık sahibi gibi olma...” (el-Kalem 68/48)

Özellikle tebliğ ve irşad süreci içerisinde her şeyin bir an önce gerçekleşmesini beklememek gerekir. Zira tebliğ ve irşad süreci çok uzun bir zaman da alabilir. Bu süreçte sabırla yani teenni ile acele etmeden ve asla vaz geçmeden devam etmek gerekir. Kur'an-ı Kerim'de bu hususlardan bahseden ayetlerdeki sabır kavramının genel olarak bu noktaya işaret ettiği ifade edilebilir.

2.1.5. Sebat ve Metanet

Sabır kelimesine yüklenen anlamlardan bir diğeri ise, çoğu kez onunla eş anlamlı olarak kullanılan sebat kelimesidir. Sabır kavramının, özellikle sebat ve metanet anlamında oldukça sık kullanıldığı görülür. Sabır bu anlamıyla hem cahiliye metinlerinde hem de Kur'an-ı Kerim'de geçmektedir. Örneğin şair diyor ki;

عَلَيْهَا قَتَى لَمْ تَحْمِلِ الْأَرْضُ مِثْلَهُ أَيْرَ بِمِثَاقٍ وَ أَوْفَى وَ أَصْبِرَا

“Devenin üstünde yeryüzünde benzeri olmayan öyle bir delikanlı var ki o sözünün eri, ahdine sadık ve çok sabırlı biridir.”⁶³ Şair cahiliye dönemi insanının iyi hasletler olarak zikrettiği sözünün eri olma, ahde vefa gösterme ve sabırlı olma gibi özelliklere sahip olan bir gence övgüde bulunmaktadır. Sabırlı oluşundan kastedilen ise, özellikle onun kararlarında sebatkâr ve metin olmasıdır.

Allah Teâlâ bazı ayetlerde özellikle kulluk hali üzere sebat etmeyi ve sürekliliği istemektedir. Söz konusu bu durum sabırlı olmak olarak izah edilmektedir. Örneğin:

“(O) göklerin, yerin ve ikisi arasındaki şeylerin Rabbidir. Şu hâlde O'na kulluk et; O'na kulluk etmek için sabırlı ve metânetli ol. O'nun bir adaşı (benzeri) olduğunu biliyor musun? (Asla benzeri yoktur).” (Meryem 19/65)

“Ailene namazı emret ve kendin de sabırla namaza devam et. Biz senden rızık istiyor değiliz. Sana da rızıkını veren biziz. Güzel son Allah'a karşı gelmekten sakınanlarıdır.” (Tâhâ 20/132)

⁶³ Batalyevsi, Şerhu'l-Eşâri's-sitteti'l-Câhiliyye, 1: 118.

CAHİLİYYE'DEN İSLAM'A SABIR KAVRAMI
THE CONCEPT OF "SABR (PATIENCE)" FROM JAHILIYYAH TO ISLAM

Zikredilen ayet-i kerimelerde kulluğa aralıksız devam etmek manası sabrın, 'sebat etmek' anlamına gelen (اصْطَبِرْ) "istabir" emir kipi ile ifade edilmiştir. Bu ifade tarzı Arapça'da iftial bâbından olup mübalağa için kullanılmaktadır. Söz konusu ayetlerde özellikle müslümanın namaz, oruç, hac, salih amel, haramlardan sakınmak ve musibetlere tahammül göstermek gibi kulluğunun gerektirdiği hususlarda sabırlı olması yani sebat etmesi istenmektedir.⁶⁴

2.1.6. Allah'ın Hükmüne Rıza

Özellikle vahyin nüzulü sonrasında sabır kavramının kullanıldığı anlamlardan biri de 'Allah'ın hükmüne razı olma'dır. Zira Allah'ın hükmü bazen insanın nefsinin hoşlanmayacağı şekilde tecelli edebilmektedir. Buna karşın mü'min kimseden beklenen, Yüce Allah'tan gelen her hususu gönül rızasıyla karşılamaktır. Aşağıda mealleri verilen ayet-i kerimelerde sabır kavramının bu anlamda kullanıldığını görülmektedir:

"O hâlde, Rabbinin hükmüne sabret. Onlardan hiçbir günahkâra ve hiçbir nanköre itaat etme." (el-İnsân 76/24) Yani savaşla ilgili iznin geciktirilmesi hususunda Rabbinin hükmüne razı ol ve sabret. Ya da Allah'a itaat ve ibadetler veyahut tebliğ vazifeni yerine getirirken karşılaştığın zorluklar hususunda Rabbinden gelen bütün hükümlere karşı sabırlı (razı) ol.⁶⁵

"Sen Rabbinin hükmüne (rıza ile) sabret. Çünkü muhakkak sen, bizim inayetimiz altındasın. Kalkacağın zaman da Rabbin hamd ile tesbih et." (et-Tûr 52/48) Yani "Başka bir şeyden dolayı değil, sanin hakkında verilen bu hükümden dolayı sabret."⁶⁶ Bir bakıma 'hüküm doğrudan Rabbinden geldiği için sabret ve ona razı ol' demektir.

Zikrettiğimiz ayetlerin mealleri ile müfessirlerin yorumlarına baktığımızda Kur'an-ı Kerim'de sabır kavramının Allah'ın hükmüne, bir başka deyişle kadere rıza gösterme anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu ayetlerde bir yönüyle "Cenab-ı Hak'ın hükmünden dolayı sabret, o hükme rıza göster, boyun eğ" denilmektedir.

⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15: 585, 16: 216.

⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 30: 257-258.

⁶⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28: 274-275.

2.1.7. Ümitvâr Olma

Sabır kavramına bazen ümitsiz olmama, karamsarlığa düşmeme gibi anlamlar da yüklenmiştir. Örneğin Zemahşerî, “*Sabredenler ve salih amel (nefsi tezkiye edici amel) yapanlar hariç. İşte onlar için mağfiret (günahların sevaba çevrilmesi) ve büyük ecir (mükâfat, bedel) vardır*” (Hûd 11/11) ayetindeki sabırlı olanları ümitsizliğe ve karamsarlığa düşmeyenler olarak yorumlamıştır. Ona göre Allah bu ayet-i kerimede şunları söylemektedir: “İnsana bir rahmet yani sağlık, güvenlik ve bolluk gibi bir nimet verip sonra onu geri alsak, o nimetin bir benzerinin tekrar kendisine yine verilebileceğini düşünmez, ümitsizliğe düşer. Sabırsız, Allah’ın takdirine teslimiyetsiz ve her şeyin O’ a ait olduğunu ve O’ na dönüleceğini düşünmeksizin Allah’ın lütfunun genişliğinden ümidini keser ve kötümser bir nankör haline gelir. Kötülüklerden kurtulunca ise beni üzen musibetler başımdan gitti diye düşünür ve şen şakrak, şımarık bir hale gelir. Allah’ın tattırdığı nimetler sebebiyle böbürlenmeye başlar. Şımarıklığı ve böbürlenmesi onu şükretmekten alıkoyar.”⁶⁷

Özellikle Zemahşerî’nin yorumunu dikkate aldığımızda ayet-i kerimede sabırın, azim ve kararlı olmak yanında yılmamak, ümitsizliğe düşmemek, karamsar olmamak anlamında kullanıldığı ifade edilebilir.

2.2. Kur’an’ın Nüzulü İle Yaşanan Dönüşüm

İslam dini öncelikle insanın akıl ve kalple Allah’a tam teslim olmasını istemektedir. Bu çerçevede Müslümandan alçak gönüllülük, sabır, takva, ihlas, cömertlik, vefa, fedakârlık, adalet gibi bazı erdemlerle donanması beklenir. Cahiliye insanının ise tüm bu değerleri kabullenmesi, özellikle ırk ve kabile taassubundan vazgeçipgururu terketmesi ve alçakgönüllü olması oldukça zor bir husustu. Hatta onların anlayışında böyle bir şey, zaman zaman zillet ve zayıflık olarak algılanırdı. Kur’an-ı Kerim onların bu anlayışını ‘*hamiyyete’l-cahiliyye*’ ‘cahiliye taassubu’ olarak ifade etmektedir.⁶⁸

İslam’ın gelmesiyle birlikte cahiliye toplumundaki tevhid ruhuna uygun olmayan her türlü inanç, amel ve ahlakî ilke ve prensipleri reddedilmiş, insani temelde hakkaniyete uygun, tevhidle uyumlu olanlar oldukları hal üzere

⁶⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3: 368.

⁶⁸ İzutsu, *Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 133.

CAHİLİYYE'DEN İSLAM'A SABIR KAVRAMI
THE CONCEPT OF "SABR (PATIENCE)" FROM JAHILIYYAH TO ISLAM

bırakılmış, düzeltilmesi gerekenler ise ıslah edilmiştir. Örneğin Cahiliye döneminde kerem, cömertlik, yiğitlik, şecaat, sabır, güvenilirlik ve doğru sözlülük, dürüstlük gibi değerleri içeren 'mürüvve'yi Kur'an-ı Kerim reddetmediği gibi Müslümanlara da tavsiye etmiştir. Ancak Kur'an, bu tür kavramları olduğu gibi de kabul etmemiştir. O, söz konusu kavramlarla ilgili algıları değiştirmiş veya ıslah etmiştir. Böylece tüm bu ahlaki davranışlar birer İslamî değer haline dönüşmüştür. Bu husustaki asıl değişim ise, niyetin ıslahı hususunda yaşanmıştır. Vahiy, yapılan bütün işlerde sadece Allah rızasının gözetilmesi için özellikle ihlası müminlerin kalplerine yerleştirmiştir.⁶⁹

Cahiliye döneminde kabile taassubu ya da övünme için savaşta, korkmadan yılmadan gösterilen kahramanlık demek olan sabır, İslam'ın indiği ilk dönemden itibaren sadece ve sadece Allah'ın rızası için sergilenen bir değer haline dönüşmüştür. Örneğin vahyin nazil oluşunun daha ilk dönemlerinde gelen Müddessir suresinde, "Rabbin için sabret" (el-Müddessir 74/7) buyrulurken, sabrın sadece Allah için olması gerektiği ifade edilmiştir. Yine Al-i İmran suresindeki, "Nice Peygamberler vardır ki beraberlerinde Allah erleri bulunduğu halde savaştılar da Allah yolunda başlarına gelenlerden dolayı gevşeklik ve zayıflık göstermediler, boyun eğmediler. Allah sabredenleri sever" (Âl-i İmrân 3/146) ayeti de her türlü çabanın, gayretin sadece Allah'ın rızasına yönelik olmasını bidirmektedir.

Yine belirtelim ki Cahiliye dönemindeki savaşlarda Araplar, kabile asabiyeti duygusuyla hareket etmişlerdir. Kur'an'ın nazil olması ile birlikte artık bu gaye, Allah yolunda olmaya ve O'nun rızası doğrultusunda ölmeye (şehit olmaya) matuf olmuştur. Allah, bir yandan gayeyi değiştirmiş bir yandan da bu gaye uğruna sabredilmesini istemiştir: "Ey iman edenler! Sabır ve namazla Allah'tan yardım dileyin. Çünkü Allah sabredenlerle beraberdir. (Bir de) Allah yolunda öldürülenlere (yani şehitlere) ölümler demeyin. Aksine onlar canlıdır fakat siz bunu hissedemezsiniz." (el-Bakara 2/153-154) Böylece İslam, insanın kabile menfaati için hareket etme düşüncesini, Allah'a göre, O'nun irade, istek ve rızasına uygun bir hale dönüştürmüştür.

İslam'ın ilk geldiği dönemlerde müşriklerin Müslümanlara uyguladıkları baskılar sadece fiili müdahalelerle kalmıyor, aynı zamanda psikolojik harp taktiklerini de içeriyordu. Bu çerçevede Müslümanlara çeşitli ithamlarda bulunup

⁶⁹ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 133.

hakaret ediyorlar ve onların onur ve izzetlerini kırmaya çalışıyorlardı. Hz. Peygamber ise tüm bunlar karşısında inananların sabretmelerini istiyordu. Güzel günlerin yakın zamanda geleceğine dair müjdelere bulunarak onları psikolojik olarak diri tutmaya çalışıyordu.⁷⁰ Zira Cenab-ı Hak da benzer ifadeleri aynı durumları yaşayan Hz. Peygamber'e söylemiştir. Nitekim ilk inen surelerden Müzzemmil'de Yüce Allah "Onların söylediklerine sabret ve onlardan güzel bir şekilde uzaklaş" (el-Müzzemmil 73/10) buyurmuştur. Keza Sâd suresinde, "Onların sözlerine sabret ve kulunuz Davud'u, o güçlü olan zatı hatırla. Çünkü o daima Allah'a yönelirdi" (Sâd 38/17) buyrulur, onun sadece Allah için sabretmesini istemiştir. Bu çağrıdaki temel gaye ise, Allah'ın dininin güçlenmesi ve yücelmesidir.

Son olarak denilebilir ki sabır, Cahiliye Araplarında özellikle çöl şartlarında önemli bir erdem idi. Zira son derece zorlu hayat şartlarının hüküm sürdüğü çölde herkesin, sadece kendi yaşamını sürdürmek ve bağlı olduğu kabilesinin geçimini sağlamak için bile olsa, sürekli olarak olağanüstü sabır ve dayanıklılık göstermesi gerekiyordu. Maddî güç elbette gerekliydi ama yeterli değildi. İçerden gelen bir şeyle, yani sabırla, kişinin davasından ne olursa olsun vazgeçmemesini sağlayan o bükülmez kararlılıkla desteklenmesi gerekiyordu. İslam bu bedevî anlayışa bir dinî perspektif kazandırmıştır. Artık söz konusu cahiliye düşüncesi 'Allah yolunda sabır' anlayışına dönüşmüştür.⁷¹ Bununla birlikte sabrın gereğini yapmak oldukça zor bir husustur. Bu yüzden kullardan beklenen özellikle kendini sızlanmaktan menetmesidir.⁷² Kul, başına gelen her şeyin Allah'tan olduğunu bilmeli ve şikâyetçi olmaktan vaz geçmelidir. Sonuçta da sabırla hareket ederek hayırlı bir akıbet kavuşmayı ümit etmelidir.

Sonuç

Sabır kelimesi özellikle zor durumlar için kullanılan bir kavramdır. Bu bağlamda düşman karşısında mağlûp olup da esaret altında kalmamak için gayret göstermek, gerekli tedbirleri almak, onurlu ve izzetli kalabilmek için çaba göstermek, düşmanla çarpışmada kararlı olmak, yılgınlık göstermeden direnmek, zor şartlara tahammül etmek gibi hususlar hep sabır kavramı içerisinde ifade edilmiştir. Yine Allah'tan gelen kaza, bela ve felâketlere tahammül etmek hatta

⁷⁰ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 93-101.

⁷¹ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 177.

⁷² İbn Kayyim el-Cevziye, *Sabredenler ve Şükredenler*, 13-14.

CAHİLİYYE'DEN İSLAM'A SABIR KAVRAMI
THE CONCEPT OF "SABR (PATIENCE)" FROM JAHILIYYAH TO ISLAM

rıza göstermek de sabır olarak değerlendirilmiştir. Zira bunlar karşı insanın karşı koymasının mümkün olmadığı hallerdendir. Bu tür durumlarda bağırıp çağırmak, sızlanmak veya isyan etmek faydasızdır. Yapılması gereken gerekli tedbirleri alarak bu tür durumları sabırla atlatmaya çalışmaktır.

Sabır, cahiliye döneminde tedbirsiz, hazırlıksız, zorba, acımasız bir tarzda saldırmak veya savunmak anlamında kullanılmıştır. İslamî dönemde ise hedefe ulaşmak için tedbirleri alırken karşı tarafa da fazla zayıt vermemek, Allah'ın ortaya koyduğu hudutlar dâhilinde değerlerden sapmadan, zulüm ve zorbalıktan uzak bir biçimde, düşmanı cahiliye davasından kurtarmaya ve Hakk'a teslim olmaya yönelik gerçekleştirilen komple bir çabanın adıdır. Bu bağlamda İslam, sabır kavramının Cahiliye'deki anlamı üzerinde bir ıslah gerçekleştirmiştir. Her alanda sabrın gayesinin sadece Allah'ın rızasını gözetmek olduğunu beyan etmiştir.

Sonuç olarak sabır kavramı;

“gerekli tüm çaba, gayret ve hazırlıkları yapıp tedbirleri aldıktan sonra Allah'ın imtihanı dilemesi sebebiyle başa gelen doğal afet, bela, hastalık, ölüm, yaralanma, mal ve mülklerini kaybetme vb. sınavlara dayanmak, katlanmak, tahammül göstermek,

savaş, korku, saldırı vb. durumlar karşısında yılmadan, bıkmadan, azimle direnmek, mücadele etmek, karşı koymak,

şeytan ve nefsin gerek cinsel şehvete gerekse mide şehvetine karşı iffet ile karşı koyup hayâmızı yitirmeme noktasında kendimizi tutmak yani nefsimizi hapsetmek,

azimle, kararlılıkla, yılmadan Allah'a kulluk yolunda ısrarla çalışmak, taat üzere kalma mücadelesi vermek, bu konuda direnç göstermek,

her türlü çalışma yapılsa bile herhangi bir nimeti elde etme hususunda acele etmemek, erken davranmamak aksine teennî ile hareket etmek,

imtihanın artık dayanılmaz, katlanılmaz bir hal aldığı zamanlarda karamsar olmamak, ümitsizliğe düşmemek, Allah'a sığınma kapısının daima açık olduğu bilinciyle hareket etmek,

kişinin öfkesinin iyice yükseldiği, aklını kullanabileceği vasıflarının hayli zayıfladığı ve sağlıklı düşünemez olduğu zamanlarda kendine sahip olup, hilim üzere davranabilmek,

düşmanın, mü'minin onur ve izzetini ayaklar altına alarak toplum huzurunda rencide etme girişiminde bulunduğu durumlarda bile vakar ve metaneti kaybetmemek” olarak ifade edilebilir.

Kaynakça

Abdullah Yeğın vd. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*. İstanbul: Türdav, 1990.

Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcani. *et-Ta'rifât*. Thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1405.

Âsım Efendi. *Kâmusu'l-muhît Tercümesi*. Çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2013.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhibbiddin el-Hatîb ve Muhammed Fuâd'Abdulbâki. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400 h.

Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Marzûgî el-İsfahânî. *Şerhu divanu hamase*. Beyrut: Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, t.y.

Ebu Bekr Asım b. el-Eyyûb el-Batalyevsî. *Şerhu Eş'aru's-suarâi's-sitteti'l-cahiliyye*. Thk. Nâsıf Süleyman el-Avvâd, Beyrut: İslâmî Neşriyat, 2008.

Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî. *Câmiu'l-beyan fî te'vîli âyi'l-Kur'an*. Hisar Yayınevi, t.y.

Ebu Zeyd Muhammed Ebi'l-Hattâb el-Kuraşî. *Cemheratü'l-eşâri'l-Arabfi'l-câhiliyyetive'l-İslam*. Kahire: Nehdatu Mısır, 1981.

CAHİLİYYE'DEN İSLAM'A SABIR KAVRAMI
THE CONCEPT OF "SABR (PATIENCE)" FROM JAHILIYYAH TO ISLAM

- Ebu'l-Fadl, Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî el-Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*.
Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad. İsmail Karaçam vd.,
İstanbul: Azim Dağıtım, t.y.
- Endelûsî, Ahmed b. Muhammed b. AbdRabbih. *el-'Ikdu'l-ferîd*. Thk. Müfid
Muhammed Gamîha. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- F. R. Palmer. *Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi*. Çev. Ramazan Ertürk.
(Ankara: Kitabiyât, 2001).
- Fahredden er-Râzî. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Firuzâbâdî, Mecdiddîn Muhammed b. Yakub. *Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Risale,
2005.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Ahmed. *İhyâ 'ulûmi'd-dîn*. Çev. Ahmet
Serdaroğlu. İstanbul: Bedir, 1985.
- Hasan Kamil Yılmaz. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar,
1994.
- İbn Hişam. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Çev. İzzet Hasan ve Neşet Çağatay. Ankara:
A.Ü.İ.F. Yayınları, 1971.
- İbn Kayyim el Cevziyye. *Sabredenler ve Şükredenler*. İstanbul: İnsan, t.y.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn*. İstanbul: İnsan, 1990.
- İbn Manzûr. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâr'ü's-Sâdir, t.y.
- İsmail b. Hammad el-Cevherî. *Tacü'l-lugave's-sihahu'l-Arabiyye*. Nşr. Ahmed
Abdülğafur Attar, Beyrut: Daru'l-İlim, 1979.

- İsmail Karagöz vd. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2010.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. Çev. Selahattin Ayaz. (İstanbul: Pınar, 1997.
- James R. Hurford-BrendanHeasley. *Semantics: A Coursebook*. New York: Cambridge UniverstyPress, 1983.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi li-ahkamil-Kur'an*. Thk. Ahmed Abdulhalim, Kahire: Daruş-şu'ab, 1372.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. İstanbul: İnsan, 1986.
- Muhammed b. Mükrim b. Manzûr el-Mısrî. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dârü's-Sâdir, t.y.
- Muhammed Hamidullah. *İslam Peygamberi*. İstanbul: İrfan, 1993.
- Mukatil b. Süleyman. *Tefsir-i Mukâtil b. Sülayman*. Thk. Abdullah Mahmud Şehhate, Beyrut: Müessesetü't-tarihu'l-Arabî, 2002.
- Mustafa Çağrııcı. "Hırs". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17: 382-284. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Mustafa Çağrııcı. "Hilim". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18: 33-36. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Mustafa Çağrııcı. "Kanaat". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24: 289-290. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Mustafa Çağrııcı. "Şecaat". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38: 402-403. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Mustafa Çağrııcı. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: Kuramer, 2017.

CAHİLİYYE'DEN İSLAM'A SABIR KAVRAMI
THE CONCEPT OF "SABR (PATIENCE)" FROM JAHILIYYAH TO ISLAM

Müslim b. Haccac. *el-Camiu's-sahih*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Darulhıyâ't-Türâsi'l-Arabi, ts.

Neşet Çağatay. *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1957.

Nurettin Ceviz. *Yedi Askı*. Ankara: Ankara Okulu, 2004.

Pierre Guiraud. *Anlambilim*. Çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual, 1999.

Râğıb el-İsfahani. *ez-Zerîa ilâ mekârimiş-şerîa*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.

Safvet, Ahmed Zeki. *Cemheretü hutabi'l-Arab fi uşûri'l-Arabiyyeti'z-zâhire*. Kahire: Musatafa el-Bânî Matbaası, 1962.

Sühreverdi, Şihabüddin. *Avârifü'l-meârif*. Çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Umran, 1995.

Süleyman Ateş. *İslam Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuklar, 1992.

Süleyman Uludağ. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet, 1996.

Taberî. *Câmiu'l-Beyân an-Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Dâru Hicr, t.y.

Yaşar Kandemir. *Riyazü's-Sâlihîn*. İstanbul: Erkam, 2001.

Yusuf b. Süleyman b. İsa eş-Şentemerî. *el-Hayâtu'l-edebiyefi'l-asri'l-câhilî*. Kahire: 1963.

Zebîdî, Muhibbuddin Ebu'l-Feyz Seyyid Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-arus min-şerhi'l-kamus*. Beyrut: 1966.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. Editör: Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017.

FATİH TOK-HALİL İBRAHİM KAHRAMAN

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. *Esâsu'l-belâğa*. Thk. Muhammed Basil Uyunu's-Sûd. Beyrut: 1998.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 10 • Sayfa / Pages: 117-146

Anadolu'da Bilinen İlk Türkçe Manzum Fütüvvetnâme Olan Şeyh Eşref b. Ahmed Fütüvvetnâmesinde Dinî-Tasavvufî Muhtevâ

Religious and Mystical Content in The Şeyh Eşref B. Ahmed's Futuwwatnama Known as The First Turkish Poetical Futuwwatnama in Anatolia

Arş. Gör. Aynur KURT

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology
aynurpalabiyik@gmail.com
orcid.org/0000-0002-7358-0312

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 30.01.2019
Kabul Tarihi / Accepted : 13.03.2019
Yayın Tarihi / Published : 15.03.2019

Atıf Bilgisi / Cite as: Kurt, Aynur. "Anadolu'da Bilinen İlk Türkçe Manzum Fütüvvetnâme Olan Şeyh Eşref b. Ahmed Fütüvvetnâmesinde Dinî-Tasavvufî Muhtevâ", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Mart 2019): 117-146. <https://doi.org/10.5281/zenodo.2595485>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <http://dergipark.gov.tr/esoguifd>

Anadolu'da Bilinen İlk Türkçe Manzum Fütüvvetnâme Olan Şeyh Eşref b. Ahmed Fütüvvetnâmesinde Dinî-Tasavvufî Muhtevâ¹

Öz ► Fütüvvetnâmeler, Ahî teşkilatlarının gelişmesiyle fütüvvet kavramını ve bu teşkilatların kâidelerini ortaya koyan eserler olarak ortaya çıkmıştır. Türk edebiyatının da bir türü olan fütüvvetnâmeler ahlâkî ve tasavvufî içerikli eserlerdir. Şeyh Eşref b. Ahmed Fütüvvetnâme'si 444 beyitlik ve aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir mesnevîdir. 1452'de Edirne'de istinsah edildiği bilinen bu eserin XIV. yüzyılın sonu ile XV. yüzyılın başında yazıldığı tahmin edilmektedir. Şeyh Eşref b. Ahmed'in bu tarihler arasında yaşamış olabileceği göz önünde bulundurularak Türk edebiyatında bilinen üç Türkçe manzum fütüvvetnâmeden ilki olduğu düşünülmektedir. Mesnevî1992 yılında Orhan Bilgin ve 2016 yılında Mustafa Güneş tarafından yayımlanmıştır. Eserde fütüvvetin ana ilkelerinden olan güzel ahlak, nefesine hâkim olmak, iyi huylu olmak, Allah'ın emir ve yasaklarına uymak gibi çoğu tema tasavvuf anlayışı içerisinde tarikat, şeriat, hakikat, mârifet, ârif, nefis, akıl, dünya ve âhiret gibi kavramlarla birlikte yer almaktadır. Bu çalışmada, Şeyh Eşref b. Ahmed'in manzum fütüvvetnâmesinde dinî ve tasavvufî kavramlar tesbit edilerek örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Fütüvvetnâme, Tasavvuf, Allah, Hz. Peygamber, Âyet, Hadis.*

Religious and Mystical Content in The Şeyh Eşref B. Ahmed's Futuwatnama Known as The First Turkish Poetical Futuwatnama in Anatolia

Abstract ► Futuwatnamas are pieces which reveal the concept of futuvvet and the rules of Ahi community. Futuwatnamas ,including moral and mysticism, are kinds of Turkish Literature. Şeyh Eşref B. Ahmed's Futuwatnama which was written as a masnawi in "fâilâtün fâilâtün fâilün" aruz prosody consists of 444 couplets Futuwatnama was copied in Edirne in 1452. As It is estimated that Şeyh Eşref b. Ahmed lived during the end of the 14th century and beginning of the 15th century Şeyh Eşref b. Ahmed's Futuwatnama we can consider that it is first Turkish poetical futuwatnama among other three in Turkish Literature. Şeyh Eşref b. Ahmed's Futuwatnama was published by Orhan Bilgin in 1992 and Mustafa Güneş in 2016. Some major principles such as social ethics, self denial, have one's heart in the right place, obeyance God's orders and prohibitions, adhere to the hadth's of the Prophet, being fair, never lying, loving all

¹ Bu makale 27-29 Eylül 2018 tarihinde Kırşehir'de düzenlenen 4. Uluslararası Ahilik XIII.-XVI. Yüzyıllarda Ahilik (1200-1600) Sempozyumunda sunulan "Anadolu'da Bilinen İlk Türkçe Manzum Fütüvvetnâme Olan Şeyh Eşref b. Ahmed Fütüvvetnâmesinde Dinî Muhtevâ" adlı tebliğden genişletilerek hazırlanmıştır.

ANADOLU'DA BİLİNER İLK TÜRKÇE MANZUM FÜTÜVVETNÂME OLAN ŞEYH
EŞREF B. AHMED FÜTÜVVETNÂMESİNDE DİNÎ-TASAVVUFÎ MUHTEVÂ

people without discrimination are explained with mystical concepts in Şeyh Eşref b. Ahmed's Futuwwatnama. In this article religious concepts in Şeyh Eşref b. Ahmed's Futuwwatnama are tried to be explained with examples.

Keywords: *Futuwwatnama, Mysticism, Allah, The Prophet, Verse Of The Koran, Hadith.*

Extended Abstract ▶

Futuwwatnamas are pieces which reveal the concept of futuvvet and the rules of Ahi community. Futuwwatnamas, including moral and mysticism, are kinds of Turkish Literature. Şeyh Eşref B. Ahmed's Futuwwatnama which was written as a masnawi in "fâilâtün fâilâtün fâilün" aruz prosody consists of 444 couplets. Futuwwatnama was copied in Edirne in 1452. As It is estimated that Şeyh Eşref b. Ahmed lived during the end of the 14th century and beginning of the 15th century. We can consider that it is first Turkish poetical futuwwatnama in Turkish Literature. Şeyh Eşref B. Ahmed's Futuwwatnama which is between writing works from Fuat Köprülü to Yapi Kredi Bank copied by Nasuh b. Ahmed. This work numbered 133. This futuwwatnama is in one hundred and fifty-five-leafs journal. It is located between the fifty-eighth and seventy-third pages of the journal. It is estimated that this work was written at the end of the 14th century and the end of the 15th century. It is thought that Şeyh Eşref B. Ahmed's Futuwwatnama was written earlier than the other two verses in this field. For this reason, it can be thought that Şeyh Eşref B. Ahmed's Futuwwatnama is the first futuwwatnama written in Anatolia. Şeyh Eşref b. Ahmed's Futuwwatnama was published by Orhan Bilgin in 1992 and Mustafa Güneş in 2016. Social ethics, self denial, have one's heart in the right place, obeyance God's orders and prohibitions are explained with mystical concepts in Şeyh Eşref B. Ahmed's Futuwwatnama.

Şeyh Eşref B. Ahmed's Futuwwatnama which is between writing works from Fuat Köprülü to Yapi Kredi Bank copied by Nasuh b. Ahmed. Şeyh Eşref B. Ahmed's Futuwwatnama was copied in Edirne in 1452. As It is estimated that Şeyh Eşref b. Ahmed lived during the end of the 14th century and beginning of the 15th century. This period is the beginning of the transition period to the guild system. But the work is close to the group of Sufi Futuwwatnama. In this case, we believe that Şeyh Eşref B. Ahmed's Futuwwatnama would be more accurate to describe of the work of the Ahi guilds in the period of Futuwwatnamas. But it is an example of a sufistic and moralistic futuwwatnama.

Futuwwatnamas which are also a kind of Turkish literature, are moral and sufistic works. After the chapter in which the mind and the soul clash, the main principles of the Turkish İslamic guild were mentioned in Ahmed. Şeyh Eşref B. Ahmed's Futuwwatnama. These main principles are good morality, mortify the flesh, to obey Allah's orders and prohibitions, comply with the hadith of the Prophet, be fair, not tell a lie, love all people without religion or sect, characteristics of mature person. In the mesnevi up to the 370th coupon, it is written with the title "The Declaration of Tariqat".Section 370. From the beginning until the end of the work is given under the heading "The Declaration of Muslim Canonical Laws declaration".

Şeyh Eşref B. Ahmed's futuwwatnama has a very intense mystical content. Futuwwatnama contains belief principles: God and God's names, angels, sacred books, prophets, deccfuture life, the end of the world, dajjal, heaven, hell; principles of worship: perform the ritual prayers of İslam, grovel the someone, uprising, time to pray, ritual abliton of the whole body, ritual abliton, give alms, fast, make pilgrimage, verse of the Koran, hadiths of the Prophet, important religious persons: Bayezid-i Bistami, an immortal person believed to come in time of need, Mevlana, Hatem-i Tai; other religious conceptions: gratitude, good works, tradition, muslim preacher-scholar-clergyman, devil, İslamic religious law fetwa, zam-zam; mystical content: nafs, mind, sharia, religious order, truth, skill, world, afterlife, abiding, mortal, conceit, act modestly, opinion, education, mentor, sheikh, hodja, piousness, two facedness, shirk (sin of practising idolatry or polyteism), route, enlightened, hidden cause, semblance, miraculous deed, ratification, wealt, lack of, propriety, a small İslamic monastery, range. In addition to the moral dimension of this content, which we try to reveal with the determinations from the couplets in Şeyh Eşref B. Ahmed's Futuwwatnama, we believe that it has importance in terms of revealing the basic principles of sufism. In this paper these subjects will be explained with the couplets in the work. therefore, the name of our work is "Religious and Mystical Content in The Şeyh Eşref B. Ahmed's Futuwwatnama Known as The First Turkish Poetical Futuwwatnama in Anatolia". We believe that this study will be a source for researchers in the field. In this paper in Şeyh Eşref b. Ahmed's Futuwwatnama's religious and mystical concepts are tried to be explained with examples.

Giriş

Fütüvvetnâmeler, “gençlik yiğitlik, mertlik” anlamına gelen fütüvveti konu alan ve fütüvvetin âdâb ve erkânı hakkında bilgi veren eserlerin ortak adıdır. (Torun 1998: 47; Ocak 1996: 264). Ocak, fütüvvetnâmeleri üç ana gruba ayırmıştır. Bunlardan ilki sûfî fütüvvetnâmeleridir. Buradaki fütüvvet anlayışı tasavvuf kavramıyla neredeyse aynıdır. İkincisi, Fütüvvet teşkilâtına ait fütüvvetnâmelerdir. Bu eserler bir kurum olarak varlığını devam ettiren fütüvvet teşkilâtının kanunnâmeleri hüviyetindedir. Üçüncüsü ise Ahi Loncaları fütüvvetnâmeleridir. Bu gruptaki fütüvvetnâmelerde de fütüvvet kurumunun âdâb ve erkânı anlatılır. Bu üç grup da tasavvufa dayanır. (Ocak 1996: 264). Şeyh Eşref b. Ahmed Fütüvvetnâmesi'nde muhtevâ özellikleri bakımından yaptığımız tesbitler neticesinde fütüvvete dair yalnızca ahlâkî ve tasavvufî hususların ağır basmakta olduğunu gördük. Er kişide olması gereken özellikler, akıl-nefs çatışması, tarikat, şerî'ât, hakikat, mârifet, inanç ve ibâdet esasları, pîrin yolundan gitmenin önemi, âyet ve hadis ışığında ilerlemenin gerekliliği ve ahlâkî pek çok davranışörneğinin ekseninde açıklanmıştır. Bu nedenle Şeyh Eşref b. Ahmed Fütüvvetnâmesi'nin daha çok sûfî fütüvvetnâmelerine yakın olduğu düşünülebilir.

Torun, Türk edebiyatındaki fütüvvetnâmelerin yazılış sebeplerini iki temel sebebe dayandırmaktadır. Bunlardan ilki müellifin fütüvvet ehlini fütüvvete ters düşecek hallerden koruyup doğru yola ileterek Allah'ın rızasını kazanma arzusudur. İkincisi ise Türkçe fütüvvetnâmelerin çoğunun XV. yüzyıl ile XVI. yüzyılda yazılmasının altında yatan Loncalar sistemine geçiştir. Bu geçişle birlikte ortaya çıkan çözülme ve yoldan çıkmaları önlemek amacıyla fütüvvetnâme yazma geleneği yaygınlaşmıştır. (Torun 1998: 44-47). Şeyh Eşref b. Ahmed Fütüvvetnâmesi'nin XIV. yüzyılın sonu ile XV. yüzyılın başında yazıldığı tahmin edildiğinden Loncalar sistemine geçiş döneminin başları sayılabilir. Dolayısıyla eseri sûfî fütüvvetnâmeleri grubuna yakın bulmamızla birlikte, yazıldığı dönem itibarıyla ahîlik kurumundaki sosyal olayların etkisi de göz ardı edilmemelidir. Bu durumda eseri Ahî Loncaları Fütüvvetnâmeleri döneminde yazılan, ancak daha çok tasavvufî ve ahlâkî yönü ağır basan bir fütüvvetnâme örneği olarak tanımlamanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Türk edebiyatının da bir türü olan fütüvvetnâmeler ahlâkî ve tasavvufî içerikli eserlerdir. Muhtevâ incelemesini yaptığımız Şeyh Eşref b. Ahmed Fütüvvetnâmesi 444 beyitlik ve aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış bir mesnevîdir. Fuat Köprülü'den Yapı Kredi Bankası'na geçen yazma eserler ara-

sında bulunan 133 demirbaş numaralı eser Nasuh b. Ahmed tarafından Edirne'de istinsah edilmiştir. 155 varaktan oluşan bir mecmuanın 58.-73. varakları arasında yer almaktadır. (Torun 2014: 393). 1452'de Edirne'de istinsah edildiği bilinen bu eserin XIV. yüzyılın sonu ile XV. yüzyılın başında yazıldığı tahmin edilmektedir. (Bilgin1992: IV-V; Yeniterzi 1998: 57; Torun 1998: 57; Güneş 2016: 14-16). 1469'da ölen İznikli Abdullah b. Eşref'in (Eşrefoğlu Rumî) babası olarak bilinen ve hayatı hakkında kaynaklarda bilgiye rastlanmayan Şeyh Eşref b. Ahmed'in bu tarihler arasında yaşamış olabileceği göz önünde bulundurulurak bu fütüvvetnâmenin Türk Edebiyatında bilinen Türkçe manzum fütüvvetnâmelerin ilki olduğu kanaatindeyiz. Bunun dışında yazılmış olan bir diğer manzum fütüvvetnâme olan Esrar Dede Fütüvvetnamesi'nin 1796'da telif edildiği bilinmektedir. Üçüncü manzum fütüvvetname kaynaklarda adı geçen fakat kütüphanelerimizde rastlanamayan Eşrefoğlu Rumî Fütüvvetnâmesi'dir. (Torun 1998: 57). Bu iki fütüvvetnâmenin zaman bakımından daha sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle Şeyh Eşref b. Ahmed Fütüvvetnâmesi'nin, araştırmacılar tarafından yeni bir eserin günyüzüne çıkarılmadığı müddetçe Anadolu'da bilinen ilk Türkçe manzum fütüvvetnâme olma özelliğini koruyacağı fikrindeyiz. Eser 1992 yılında Orhan Bilgin ve 2016 yılında Mustafa Güneş tarafından yayımlanmıştır.²

Eserde akıl ve nefsin çatıştığı bölümden sonra fütüvvetin ana ilkelerinden olan güzel ahlak, nefsin hâkim olmak, iyi huylu olmak, Allah'ın emir ve yasaklarına uymak, Hz. Peygamber'in sünnetine uymak, hak ve adâlet sever olmak, yalan söylememek, din ve mezhep gözetmeksizin bütün insanlara sevgi beslemek ve er kişide olması gereken özellikler vb. konular ele alınmaktadır. Ayrıca mesnevî 298. ve 370. beyite kadar olan kısım "Tarikat Beyânıdır", 370. beyitten itibaren eserin sonuna kadar olan kısım ise "Şerî'at Beyânındadır" başlığı altında verilmiştir.

² Şeyh Eşref b. Ahmed. Fütüvvet-nâme İyilik Kitabı. Haz. Mustafa Güneş, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2016. Şeyh Eşref b. Ahmed. Fütüvvet-nâme. Haz. Orhan Bilgin, İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1992.

1. Şeyh Eşref b. Ahmed Fütüvvetnâmesi'nde Dinî Muhtevâ

Bu çalışmada dinî ve tasavvufî muhtevâ, beyitlerde öne çıkan ve önemli gördüğümüz başlıca dinî ve tasavvufî kavramlar çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1.1. İnanç Esasları

1.1.1. Allah

Eserde Allah'ın Hakk Teâlâ, Hakk, Zü'l-Celâl, Rahmân isim ve sıfatlarının dışında Çalab ve Tanrı ifadeleri de kullanılmıştır.

Hakk:

İster manzum ister mensur olsun Türk edebiyatındaki pek çok esere Allah'ın adıyla başlanmıştır. Şeyh Eşref b. Ahmed de bu geleneğe uyarak mesnevînin ilk beyitini şöyle yazmıştır:

*Hakk Te'âlâ adı gönlünde sebât
İdse buldun âhiretde sen necât (1)*

Hakk kavramı Allah'ın isim sıfatı olarak; gerçekten var olan, varlığında şüphe bulunmayan, eşyayı var eden, gerçek anlamda mülk sâhibi olan, yok olmayan hakkı ızhâr eden ve âdil olan demektir. (Karagöz 2010: 220). "...Allah Hakk'ın ta kendisidir..." (Hac, 22/6). Bu beyitte Allah'ın adının kişinin gönlünde sebat bulmasıyla kastedilen, insanın hayatı boyunca Allah adının gönlündeki yerini sağlamlaştırarak hiçbir şekilde O'ndan uzaklaşmamasıdır. Bunu başaran kişinin âhirette kurtuluşa ereceği belirtilmiştir.

Bir sonraki beyitte; insan gafletten uzak ve uyanık olursa, Allah'ın kendisini daima gördüğünü hesap ederek, her işini Hakk'a göre yapması gerektiği anlatılır. Beyit şöyledir:

*Çünkü gâfil olmadın gönlün uyak
Hakk'ı görür bil her işde Hakk'a bak (2)*

Zü'l-Celâl:

Allah'ın sıfatlarından biri olup “celâl sahibi” mânâsına gelmektedir. (Karagöz 2010: 721).

*Pes tevâzu'la yi gey olsa helâl
Zîre hükmi böyle kıldı Zü'l-Celâl (295)*

Bu beyitte helal olanın dışına çıkmamak gerektiği vurgulanırken, Allah'ın “celâl sâhibi” mânâsına gelen Zü'l-Celâl ismine yer verilmiştir.

Rahmân:

Rahmân sıfatı "Pek merhametli, her varlığa nimet veren..." anlamlarına gelir.

*Tuta şeytân yolını Rahmân diyü
Küfre ilte dostların îmân diyü (128)*

"Bazı insanlar şeytan yolunu *Rahmân* yolu diye tutarlar, dostlarına küfrü iman diye gösterip onları küfre yöneltirler." şeklinde açıklanabilecek bu beyitten sonra böylelerinin âhirette işinin zor olduğu belirtilmiştir.

Hakîm

Sözlükte “hikmet sâhibi, âlim, hâkim, filozof, doktor” anlamlarına gelen *hakîm*, Allah'ın sıfatı olarak, “haklı ile haksız suçlu ile suçsuzu ayırt eden, ihtilaflı konuları çözümleyen ve her işi hikmetli olan” demektir. (Karagöz 2010: 220).

*Her ne kim yazdı Hakîm yanılmadı
Yazmaduğı bilki hergiz olmadı (432)*

Hakîm olan Yüce Allah'ın yazmadığı hiçbir şey meydana gelmez, gerçekleşmez. O hikmet sâhibidir ve her şeyi bilir, asla yanılmaz.

Allah Teâlâ'nın Esmâ-i Hüsnâ dışındaki isim ve sıfatlarının bazıları da eserde yer almaktadır. *Tanrı* ve *Çalab* isimleri Allah lafzı yerine kullanılmıştır.

ANADOLU'DA BİLİNER İLK TÜRKÇE MANZUM FÜTÜVVETNÂME OLAN ŞEYH
EŞREF B. AHMED FÜTÜVVETNÂMESİNDE DİNÎ-TASAVVUFÎ MUHTEVÂ

Tanrı:

*Her işin kim halk için ola riyâ
Pes zagaldur lâyük olmaz Tanrı'ya (184)*

Her işini halka gösteriş için ikiyüzlülükle yapan kişi tembeldir ve Allah'a lâyük değildir.

*Didi îmân Tanrı'ya söyle ki var
Dahi gerçekdür kamu firîşteler (375)*

Allah'a iman etmek isteyen kişi O'nun meleklerinin gerçek olduğuna inanmalıdır.

Çalab:

*Aslun ulusı Çalab sözi bilün
Bir de sünnet başınıza tâc kılun (192)*

“Aslolanın en yücesi Allah'ın sözleridir, Hz. Peygamber'in sünneti de başınıza tâc edinin derken Allah yolundaki erin ya da sâlikin âyet ve hadis ışığında ilerlemesi gerektiği vurgulanmaktadır.

1.1.2. Melekler

Eserde özel melek isimleri geçmeyip sadece bir beyitte *firîşteler* tabiri geçmektedir. Burada imanın şartlarından biri olan meleklerle iman anlatılmaktadır.

*Didi îmân Tanrı'ya söyle ki var
Dahi gerçekdür kamu firîşteler (375)*

1.1.3. Kitaplar

Eserde Kur'an'ın dışında başka kutsal kitaba değinilmemiştir. Fakat bir beyitte genel olarak *kitaplar* tabiri geçmektedir.

*Hem kitâblar hem Resûl hak söyledi
Âhiretde bula her kim neyledi (376)*

Hız. Peygamber'in ve kutsal kitapların söylediği doğru Şey Şudur ki, bu dũnyada kim ne yaparsa yapsın âhirette de onun karşılığını bulacaktır. Bu beyitte, aynı zamanda âhiret inancına vurgu yapılmaktadır.

1.1.4. Kur'ân/Mushaf

Eserde adı geçen tek kutsal kitap *Kur'an/Mushaf* dır. 157. beyitte, kişinin Allah'ın nũrunu gŕebildiđi takdirde, o nũrun Kur'an olduğunu ve ancak onunla doğru yola varılacağı anlatılmıştır.

*Hakk nũrı Kur'ân durur gŕirisen
Anınile toğrı yol varırisen (157)*

*Gŕrdŕđđn Mushaf egerçi bir idi
Her sıfatda gŕrdŕđđn ol nũr idi (363)*

Ūstteki beyitte *Mushaf*'ın Hakk'ın nurunu yansıtan tek ve asıl kaynak olduğu, sırat-ı mũŐtakıme ancak onunla ulaŐılabileceđi vurgulanmaktadır. İkinci beyitte de yarattığı her Őeyde Allah'ın kudretinin tecellisini gŕsteren nũrun o *Kur'an*'ın nũru olduğu vurgulanmıŐtır.

1.1.5. Peygamberler

Eserde Hız. Muhammed (S.A.V.) adı geçmeyip yerine Rasul ismi kullanılmıştır. Hız. Peygamber dışında bir de Mũsâpeygamberden bahsedilmiŐtır.

Hız. Muhammed (S.A.V.):

Rasũl

Sŕzlũkte "Risâlet gŕrevini yerine getiren elçi" anlamına gelen rasũl, dinî literatũrde, "Allah tarafından yeni bir kitap ve Őerâat ile bir topluma veya bũtũn insanlığa gŕnderilen kimse" demektir. (Karagŕz 2010: 552). Mesnevînin 107. beyitinde İslam dininin Şekil dini olmadığı ve İslam'ın bũtũn gereklerini tam mânâsıyla yerine getirip bũtũn hayatımızı İslam'a gŕre yaŐamanın gerekliliği anlatılmıştır. Burada kastedilen, sırf sakal tarama Şekliyle Őekilci bir inançtan ŕte, İslamiyet sevgisini bũtũn gŕnũle yaymanın ŕnemidir.

ANADOLU'DA BİLİNER İLK TÜRKÇE MANZUM FÜTÜVVETNÂME OLAN ŞEYH
EŞREF B. AHMED FÜTÜVVETNÂMESİNDE DİNÎ-TASAVVUFÎ MUHTEVÂ

*Bil ki İslâmdurur sakal değül
Böyle bildürdi bize ol hak Rasûl(107)*

*Arzu seddin yıka gör kim putdur ol
Kim haber böyle getirmişdir Rasûl (279)*

İkinci beyitte müellif, boş heves ve istek seddini puta benzeterek Hz. Peygamber'in putları yıkması olayına telmihte bulunmuştur. Tıpkı onun gibi bu putu yıkmak gerektiğini, zira bunun onun haberi olduğunu söylemektedir.

Mûsâ:

Kur'an'da geçen Hz. Mûsâ ve Hızır kıssasına atıfta bulunulmuştur. Mürşid, burada kendisine erin nasıl olması gerektiğini soran müride, onların çıktıkları yolculuğun asıl mânâsını anlayıp anlamadığını sormaktadır; onları anlamışsa erin de nasıl olması gerektiğini imâetmektedir.

*Didi kim Mûsâ Hızır ahbârını
Anladun mı sen içinde varını (36)*

1.1.6. Âhiret

Mesnevîde *ahiret* inancı pek çok yerde geçmektedir. Burada yalnızca birkaç beyitle örneklendirmeye çalışacağız.

*Aklım eydür dünya fânî uş geçer
Âhiretdür Hakk katında mu'teber (18)*

Bu beyitte *ahiret* inancı anlatılmakta; dünyanın fânî ve gelip geçici bir yer olup asıl hayatın *ahiret* hayatı olduğu vurgulanmaktadır.

*Hakk yolında kulluğı sâdık ola
Âhiret işinde gey hâzik ola (65)*

Burada Allah'a kulluk etmekte sadâkati bırakmayan kişinin, *ahiret* mahâretli bir usta gibi çok kolay elde edeceği anlatılmaktadır.

*Oldurur fetvâ ki sayru sag ola
Âhirete yüzi nûrlı ak ola (151)*

Bu son beyitte fetvâ veren kişinin fetvâsını yerli yerince, tam doğru bir şekilde verdiğinde âhirette Allah'ın huzuruna yüzü ak olarak çıkacağı belirtilerek âhîret inancına vurgu yapılmıştır.

1.1.7. Kıyâmet

Sözlükte, “dikilmek, ayağa kalkmak, durmak ve canlıların Allah huzurunda saygıyla duracakları gün” anlamlarına gelen kıyâmet, dinî kavram olarak, Yüce Allah'ın ezelde takdir ettiği zaman gelince, dünyadaki bütün canlıları ölmeleri, sonra bütün ölmüşlerin Allah tarafından diriltilmeleri, mahşer yerinde toplanmaları, hesaba çekilmeleri ve dünyadaki işlerinin karşılıklarının verilmesidir. (Karaman 2010: 378). Mesnevîde doğrudan *kıyâmet* kelimesi geçmeyip, kıyâmetle ilgili olan *deccâl* ve *mahşer* kavramlarına yer verilmiştir.

Deccâl

Sözlükte, “yalan söylemek, bir şeyi örtmek, yaldızlamak veya boyamak” anlamlarındaki "d,c,l" kökünden türeyen *deccâl*, “çok yalan söyleyen” demektir. Aynı zamanda kaynaklarda kıyâmetin büyük alâmetlerinden biri olarak ortaya çıkacağı zikredilir. (Karaman 2010: 115).

*Müşkil ola yarın anda işleri
Zîre Deccâl idi ulu başları (129)*

Bu beyitte, bir önceki beyitin devamı olarak şeytanın yolunda Rahmân diye gidenlerin önderlerinin Deccâl olduğu ve bunların âhirette işinin zor olacağı anlatılmaktadır.

Mahşer

Bütün canlı varlıkların ölümden sonra Allah'ın emriyle dirilecekleri yer olan *mahşer*, *mahşer* günü olarak da kullanılır. *Mahşer günü* Türk edebiyatında canlıların dirilip toplanması, amel defterlerinin açılarak hesap görülmesi şeklinde geçmektedir. (Pala 2004: 295).

*Çünkü tâ'at olmadı zünnâr ola
Mahşere dirilecek gey âr ola (100)*

ANADOLU'DA BİLİNER İLK TÜRKÇE MANZUM FÜTÜVVETNÂME OLAN ŞEYH
EŞREF B. AHMED FÜTÜVVETNÂMESİNDE DİNÎ-TASAVVUFÎ MUHTEVÂ

Bu beyitte Allah'a itâat etmeyenin, yani beline itâat kuşağını bağlamayanın, kuşağı gayrimüslim kuşağı olup, bu durumun da mahşer gününde utanç verici olacağından bahsedilerek o güne telmihte bulunmaktadır.

1.1.8. Cennet, Cehennem

Cennet kelimesi eserde pek çok yerde geçmesine rağmen *cehennem* kelimesine rastlanılmamaktadır. Fakat 371. beyitte *cehennem* kelimesinin yerine *tamu* kullanılmıştır. Beyit şöyledir:

*Bir kul ol Hocana artuk katma sen
Biş namazı kıl tamudan ol esen*

Burada hiçbir riya katmadan ibâdet edilmesi öğütlenmekte, bununla birlikte beş vakit namazı da kılanların cehennemden kurtulacakları vurgulanmaktadır.

Dünyada mal, şöhret ve gösteriş peşinde koşanların cennetin kokusuna eremeyecekleri vurgulandığı bir beyit şöyledir:

*Dünyeden ger mâl ü ger şöhret riyâ
Cennetün kokısına ol irmeye (155)*

Cennet, bir beyitte *dâr'üs-selâm* adıyla da geçmektedir. İslam'ın şartlarını yerine getirenlerin ona ulaşacağı anlatıldığı beyit şöyledir:

*Vir zekâtı tut oruç bir ay tamâm
Hacca var kim bulasın dâr'üs-selâm (373)*

1.2. İbadet Esasları

Eserde 370. beyit "şeri'ât beyânıdır" ifadesiyle başlamaktadır. Bu ilk beyitte din yolunun İslam olduğu ve beş önemli ibâdetin (kelime-i şehâdet, namaz, oruç, zekât, hac) önemi vurgulanmaktadır. Bu beş ibâdetten hiçbirinin eksik bırakılmaması gerektiği belirtilmektedir.

*Didi İslâm'dur şeri'at dînde bil
Biş 'ameldür birin eksük itmegil (370)*

1.2.1. Namaz

İslam'ın beş şartından biri olan *namaz*, mesnevîde pek çok yerde geçmektedir. Cehennem ateşinden kurtulmak için beş vakit namazın kılınması gerektiği, namazın dinin direği olduğu, namazın düzgün bir şekilde ve devamlı olması gerektiği, diğer dört ibâdetle birlikte dinin olmazsa olmazı olduğu vurgulanmaktadır. Örnek teşkil eden beyitlerin bazıları şöyledir:

*Bir kul ol Hocana artuk katma sen
Biş namâzı kıl tamudan ol esen (371)*

*Döndüm aytdum kim namâzda nicedür
İş bu dördü di bize iy sad bedir (402)*

*Bil namâz oldı dîne kavî
Serserî tutma yıkılır dîn evi (412)*

Kıyâm, Secde, Rükû, Vakıt

Namazın önemiyle birlikte namazın şartları da beyitlerde geçmektedir. Eserde Hocasına namazın ne olduğunu soran ere, karşılığında erin namazı dosdoğru eda etmesi için onun şartlarından bahseder. 400. ve 407. beyitler arasında namaz ve onun şartları olan kıyâm, secde, rükû ve vakitten bahsedilmektedir.

*Didi vaktde arılıkla sen şurû
Secde itmek turmak oturmak rükû (403)*

Beyitte namazı vaktinde ayakta durup, rükûya varıp, secde edip ve oturup yani namazın şartlarına uyarak kılmak gerektiği anlatılmaktadır.

Gusl ve Abdest

Gusl ve abdest kavramları bir arada verilmiştir. Örnek beyitte gusül, abdest, oruç, namaz, zekât, hac gibi şartları yerine getiren kişinin aynı zamanda Allah'a dua etmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

*Gusl ü abdest u du'â oruç namaz
Vir zekât hac eyle kıl dâyim niyâz (293)*

ANADOLU'DA BİLİLEN İLK TÜRKÇE MANZUM FÜTÜVVETNÂME OLAN ŞEYH
EŞREF B. AHMED FÜTÜVETNÂMESİNDE DİNÎ-TASAVVUFÎ MUHTEVÂ

1.2.2. Zekât, Oruç, Hac

Zekât, oruç, hac kavramları eserde hep bir arada verilmiştir. Bir ay oruç tutulup, hacca gidilerek, zekât verilerek cennetin bulunacağı belirtilmektedir. Ayrıca abdest almanın ve dua etmenin de cennete ulaşmanın diğer şartlarından olduğu vurgulanmaktadır. Örnek beyitler şöyledir:

*Vir zekâtı tut oruç bir ay tamam
Hacca var kim bulasın dârü's-selâm (373)*

*Gusl ü abdest u du'â oruç namaz
Vir zekât hac eyle kıl dâyim niyâz (293)*

1.3. Âyet ve Hadisler

Eserde çok sayıda âyete işaret edilmekle birlikte yalnızca üç hadistesbit edebildik.

1.3.1. Âyetler

Kur'an-ı Kerim'de dünyada yapılan bütün iyi ve kötü işlerin âhirettemutlaka karşılığının olduğunun belirtildiği pek çok âyet geçmektedir. Aşağıdaki beyitte "Her kim ne yaparsa yapsın âhirette onu bulur." şeklinde açıklanabilecek mısrasında bu mânâya gelen âyetlere telmihte bulunulmuştur. Bunlardan birini örnek verecek olursak 28/Kasas suresi 84. âyette Allah "Kim bir iyilik getirirse, ona bundan daha hayırlısı vardır. Kim de bir kötülük getirirse, bilsin ki, kötülük işleyenler ancak yapmakta olduklarının cezasına çarptırılırlar."³buyurmuştur.

*Hem kitâblar hem Rasûl Hakk söyledi
Âhirette bula her kim neyledi (371)*

Aşağıdaki beyitte Allah'ın "Ey insanlar! Yeryüzünde bulunanların temiz ve helal olanlarından yeyin, şeytanın izinden yürümeyin. Çünkü o sizin için apaçık bir düşmandır. " diyerek kullarına seslendiği 2/Bakara suresi 168. âyete mânâ olarak iktibas yapılmıştır.

³Ayetlerin mealleri Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Meali'nden alınmıştır.

*Hakk didi şeytân izine gitmeniz
Hakk'ı kendü arzunuza yitmeniz (281)*

“Gey sakın arzu seni kul itmesün / Gönlünü gâyetde maglûl itmesün” beytinde geçen arzu kelimesi burada nefis mânâsında kullanılmıştır. Bu beyitte de 12/Yûsuf suresi 53. âyete telmihte bulunulmuştur. Bu âyette “Ben nefsimi temiz çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”. Nefs daima kötülüğü emreder. Onun tuzağına düşmemek gerekir. Akıl ve nefsin çatıştığı bölüm bu konuyu ihtivâ eder.

*Sünnet ile buldı bulanlar necât
Sünnet ırmagındadır âb-ı hayât (111)*

Bu beyitte Hz. Peygamber'in sünnetine uymanın, onun yolundan gitmenin önemi vurgulanırken 3/Âl-i İmrân suresi 31. âyetin mânâsına telmihte bulunulmuştur. Âyetin mânâsı ise şöyledir: “De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı affetsin. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”

1.3.2. Hadisler

İkinci beyitte Cibril hadisi olarak bilinen hadise telmihte bulunulmuştur. Hz. Peygamber, ihsanın ne olduğu sorulduğunda, “Allah'a O'nu görüyormuş gibi ibâdet etmendir. Çünkü her ne kadar sen O'nu görmüyorsan da O seni görür.”(Müsned-i Ahmed: 1/367; Müslim: 37; Tirmizî: 4/303) yanıtını vermiştir. Beyitte de her işte Hakk'ın bizi göreceği belirtilmektedir.

*Çünkü gâfil olmadın gönlün uyak
Hakk'ı görür bil her işde Hakk'a bak (2)*

157. beyitte, “Bir yöreye yönetici olup da o yörenin halkını iyilik ve doğruluğa yöneltmeyen kişi cennetin kokusunu duyamaz.” şeklinde açıklanabilecek hadise telmih yapılmıştır (Müsned-i Ahmed: 33/ 20314).

*Dünyeden ger mâl ü ger şöhret riyâ
Cennetün kokısına ol ırmeye (155)*

Bu beyitte dünyada mala, kavuşup, şöhrete ve ikiyüzlülüğe kapılanların cennetin kokusuna eremeyecekleri anlatılmıştır. Şairin bir yöreye yönetici olan

ANADOLU'DA BİLİNER İLK TÜRKÇE MANZUM FÜTÜVVETNÂME OLAN ŞEYH
EŞREF B. AHMED FÜTÜVVETNÂMESİNDE DİNÎ-TASAVVUFÎ MUHTEVÂ

ve o yöre halkını iyiliğe ve doğruluğa yöneltmeyen yönetici iledünyada mala, kavuşup, şöhrete ve ikiyüzlülüğe kapılanları bir tutup, aynı şekilde değerlendirdiği görülmektedir.

“Namaz dinin direğidir.” sözü sıkça Hz. Peygamber’e atfedilmesine karşın Aclûnî’nin Keşfu’l-Hafâ adlı eserinde zayıf bir rivâyet olarak geçmektedir. (Aclûnî: II/36; Beyhakî: IV/300). Dinî muhtevâyâ sâhip edebî metinlerde ve günlük hayatta sık rastlanan bu söz çalıştığımız eserde şöyle geçmektedir:

*Bil namaz oldu direk dîne kavî
Serserî tutma yıkılır dîn evi (412)*

Bunların dışında ayrıca eserde şükür, sevab, sünnet, şeytan, hoca, fetvâ, zenzem gibi dinî kavramlar da geçmektedir; aşağıda onlar da ele alınacaktır.

1.4. Önemli Dinî Kişilikler

Eserde, Bâyezîd-i Bistamî, Mevlânâ, Hızır, Hâtem-i Tâî gibi dinî edebî şahsiyetlere de yer verilmiştir.

1.4.1. Bâyezîd

Asıl adı Ebu Yezîd Tayfur b. İsâ b. Sürûşân’dır. Velîlerin büyüklerinden olup 874 yılında vefat etmiştir. İmâm Câfer-i Sâdık’ın ruhâniyeti ile yetişerek tasavvufta yükselmiştir. 30 sene Şam’da dolaşmış, 113 üstadından ders okumuştur. Bâyezîd-i Bistamî namaz kılariken Allah korkusundan kemiklerinin gıcır damasıyla bilinmektedir. Yazılı eserleri olmayıp çeşitli mecmualarda şathiyeleri mevcuttur. Yine halk arasında yaygınlaşan menkıbeleri kitapları doldurmuştur. (Pala 2008: 60).

Bâyezîd-i Bistamî eserde akıl ile nefsin çatıştığı ilk kısımda geçmektedir. Akıl burada tasavvuf yolunda ilerleyen sâliğe doğru yolda olduğunu, bu yoldan ayrılmaması gerektiğini vurgularken, nefis ise bu yolun zorlukları ve engellerini öne sürer. Akıl ve nefis arasındaki savaşın anlatıldığı bazı örnek beyitler şöyledir:

*Nefsüm eydür Bâyezîd mi olasın
Güneşi kanda eline alsın (9)*

*Aklum eydür Bâyezîd’i yarıdan
Sana didi mi ki çıkdum aradan (10)*

*Bâyezîd'e çün viren virür nasîb
Ney için sen kendüni kıldun garîb (11)*

Burada şair, kendini Bâyezîd-i Bistâmî ile kıyaslamaktadır; kendisini Bâyezîd'e benzetmesinin ve ona özenmesinin; nefsinin bu isteğinin saçmalığını ifade etmektedir. İkinci beyitte Bâyezîd'in o makama erişmesinin Allah vergisi olduğu, kendisi için öyle bir durumun söz konusu olmadığı vurgulanmaktadır. Üçüncü beyitte de bu durumun Bâyezîd'in nasibi olduğu, kendisinin ise garip kaldığı söylenmektedir.

1.4.2. Hızır

Âb-ı hayâtı içip ölümsüzlüğe kavuşan kişi olarak bilinen Hızır'ın Peygamber veya velî olduğuna dair rivayetler vardır. Kur'an-ı Kerîm'de 18/Kehf suresi 59. ve 81. ayetlerde Mûsâ peygamber ile olan macerası anlatılır. Kelime olarak "taze, yeşillik" gibi anlamları olan Hızır, onun gezdiği yerleri yeşerttiği inancını doğurmuştur. Nuh, Mûsâ ve İskender zamanlarında yaşadığı bilirse de onun ölümsüzlüğe İskender zamanında kavuştuğu görüşü yaygındır. (Pala 2008: 204).

*Didi kim Mûsâ Hızır ahbârını
Anladun mı sen içinde vârnı (36)*

Yukarıdaki beyitte Kur'an-ı Kerîm'de geçen Hızır ve Hz. Mûsâ kıssasına telmihte bulunulmuştur. Şâir, burada da kendi durumunu kıssadaki durumla mukayese ederek, "içindeki varı" kadar bir mertebeye ulaşabileceğini ifade etmektedir.

1.4.3. Mevlânâ

Adı tezkire yazarlarının ittifakı ile Muhammed, lakabı Celâleddin'dir. Ancak özellikle *Mevlânâ*, Mevlevî, Hüdavendigâr, Mevlânâ Hüdavendigâr, Mollayı Rûm, Mevlânâ-yı Rûm lakaplarıyla, Belhî, Rumî ve Konevî nisbeleriyle anılan Celâleddin Muhammed, bugün Afganistan'ın kuzeyinde yer alan Belh şehrinde 1207 tarihinde doğmuştur. Onun Rumî diye şöhret kazanması, uzun bir seyahatten sonra Konya'ya gelip yerleşmesi, ömrünün büyük bir kısmını burada geçirmesi ve türbesinin burada bulunmasından dolayıdır. (Şentürk & Kartal 2008: 104). En önemli eseri altı ciltlik *Mesnevî*'dir. *Mesnevî* nazım şekliyle yazıldığından bu ismi almıştır.

ANADOLU'DA BİLİNER İLK TÜRKÇE MANZUM FÜTÜVVETNÂME OLAN ŞEYH
EŞREF B. AHMED FÜTÜVVETNÂMESİNDE DİNÎ-TASAVVUFÎ MUHTEVÂ

Mutasavvıf şair *Mevlânâ*, bu beyitte vaiz özelliğiyle öne çıkarılmıştır. Beyitte "*Senin sözün de nasihat ve edeble doludur.*" diyerek yazar dini öğretecek olan yani fetvâ verecek olan kişiye seslenmektedir. Beyit şöyledir:

*Çün sözün pür nasihatdür edeb
Mevlanâ vâ'iz adın kılma taleb (152)*

1.4.4. Hâtem-i Tâî

Arap kabileleri arasında cömertliğiyle tanınmış olan İbn Abdullah b. Sa'd'ın lakabıdır. Tay kabilesinden olduğu için "Tay, Tayyî, Tâî" nisbet olunan Hâtem Hz. Peygamber zamanında yaşamışsa da peygamberliğine erişmemiştir. Çok zenginmiş. Kabilesinin reisi ve şâir olduğu hakkında rivayetler vardır. Ancak onun asıl şöhret bulduğu özelliği cömertliğidir. (Pala 2008: 198).

*Hâtem-i Tâî*Türk edebiyatında da zenginliği ve cömertliğiyle bilinip daha çok bu yönüyle işlenmiştir. Esere göre cömert kişi öyle bir erdir ki,cömertlikte, Hâtem dahi ona kul olur; diğer insanlar ise beyitteki ifadeyle o erin yanında cimri ve ere itaat eden köle gibidir. Yani değersizdir. Örnek beyit şöyledir:

*Ger cömerdsin Hâtem oldı sana kul
Er katında gey bahılsin gey zelûl (246)*

1.5. Diğer Dinî Mefhumlar

1.5.1. Şükür, sevâb

Şükür, "karşılığını vermek, yapılan iyiliği dile getirmek ve sâhibini övmek" mânâsına gelmektedir. *Sevâb* ise "yapılan iyiliklerin Allah katındaki karşılığı" anlamında tanımlanabilir.

Şükür ve *sevâb* eserde aynı beyitte verilmiştir. Nefsin arzu ve isteklerine karşı durup, Allah'a şükredildiği zaman hatâların sevâba dönüşeceğini anlatıldığı beyit şöyledir:

*Çün muhâlif geldi arzuna cevâb
Şükre gel zîrâ hatân oldı sevâb (42)*

1.5.2. Sünnet

Sünnet, sözlükte “iyi ya da kötü tutulan yol, gidişat, davranış, hüküm, âdet” gibi anlamlara gelir. İstilahta Hz. Peygamber’den sâdır olan söz, fiil ve takrirlerle, ona ait sıfatlara denir. (Gelişgen 2010: 606). Eserdesünnet olarak sadece sakal taramak dile getirilmiştir. Arkasından dinle alakalı olarak sonradan çıkan şeylerin “bid’at olduğuna işaret edilmiştir. Fakat sadece şekilde kalan ve içselleştirip hayata uyarlanmayan sünnetin İslam olmadığı belirtildikten sonra asıl gönlün ihlasla dolu olması gerektiği ifade edilmiş; bu sayede sakal olsa da olmasa da doğru yolun bulunduğu belirtilmiş; kurtuluşa ermenin yolunun sünnete uymaktan geçtiği ifade edilmiştir. Ayrıca sonsuz hayat bağışlayan suyun sünnet ırmağında olduğu vurgulanmıştır.

*Şer’i sakal taramak sünnet olur
Din yolunda her çıkan bid’at olur (106)*

*Sünnetile buldı bulanlar necât
Sünnet ırmağında dur âb-ı hayât (111)*

1.5.3. Hoca

Metinde geçen *Hoca* kavramı, “şeyh, mürşid, pir görevindeki erin yolundan ve sözünden çıkmaması gereken kişi” anlamındadır. Hoca'nın her sözüne itâat edilmeli ve kendi istek ve arzuları üzerinde seçkin ve kıymetli olarak tutulmalıdır.

*Tâ’at oldur kul hâcanun her sözün
İde kendü arzûsi üzre güzîn (101)*

1.5.4. Şeytan

Bir beyitte insanlara daima kötülüğü emreden, cennetten kovulan şeytanın izinden gidenlerin daima ateşe gidecekleri gerçeği vurgulanmıştır.

*Gey sakınsın bilmediği nesneden
Oda gider şeytân izine giden (150)*

1.5.5. Fetvâ

Kelime anlamı, “bir olayın hükmünü açıklayan veya hükmünü koyan, güçlükleri çözen kuvvetli cevab” olan *fetvâ* kelimesi eserde de aynı mânâda kullanılmıştır.

*Sorana fetvâ viricek hidmetün
N'ola ger olmazısa tonun atun (147)*

Bu beyit, “güzel giysilerin, malın, atın olmasın ama yeter ki sana soru sorana faydalı bilgiler vererek hizmet et.” mânâsına gelmektedir.

1.5.6. Zemzem

Kâbe'nin doğusunda Yüce Allah'ın, Hz. Hâcer ile oğlu İsmail'e ihsan ettiği suya denir. Yeryüzündeki suların en faziletlisidir. (Karagöz 2010: 712)

*Âhiretlik dünyâya kılma yeme
Ha bırakma it ölüsün Zemzeme (307)*

Âhiret yerine dünyayı tercih etme, yani “it leşi” değerindeki dünyadaki işleri *zemzem* suyuna değişme” şeklinde açıklanabilecek beyitte, *zemzem* suyunun dünyadaki hiçbir suyla değişilmeyecek kadar değerli olduğu anlatılmış; buradan hareketle âhiretin fânî hiçbir şeye değişilmeyecek kadar önemli olduğu ifade edilmiştir.

2. Şeyh Eşref b. Ahmed Fütüvvetnâmesi'nde Tasavvufî Muhtevâ

2.1. Nefs

“Can, benlik, ruh, aşağılık duygular, kötü göz, işkence, ukubet, hamiyet, görüş” gibi anlamlara gelen *nefs*, tasavvufta, “kulun kötü huyları ve vasıfları, kötü huy ve hislerin mahalli olan latîfe, cism-i latîf” anlamlarına gelmektedir. (Uludağ 2012: 274; Cebecioğlu 2014: 363). Bu anlamdaki *nefs*, insanın en büyük düşmanıdır o nedenle onu kırmak, ezmek ve onunla devamlı mücadele halinde olmak gerekir. Eserin başlangıç kısmında akıl ve nefsin çatışmasına yer verilmiştir. Nefs, akli yolundan çevirmek için sürekli bahâneler üretir.

*Nefsüm eydür Bâyezid mi olusun
Güneşi kanda eline alusun (9)*

*Nefsüm eydür avretün oglun kızun
Dostlarına gey ağır gelir sözün (16)*

Bu beyitlerde nefis, akla yönelerek, “Eşine, oğluna, kızına ve dostlarına sözlerin ağır gelir.” diyerek onu kandırmaya çalışmaktadır. Ayrıca “Sen Bâyezîd gibi olamazsın çaban boşunadır.” diyerek yolundan çevirmek istemektedir.

2.2. Akıl

İnsandaki idrak kabiliyeti olan *akıl*, men’, hacr ve nehy mânâsındadır. İslam’da dinin emirlerine uymak, yasaklarından kaçınmak için insanda akıl ve ergenlik şarttır. Eskilerin tarifıyla akıl, zatında maddeden mücerred, fiilinde maddeye bitişen bir cevherdir. (Uludağ 2012: 39)

*Aklım eydür dünya fâni uş geçer
Âhiretdür Hakk katında mu’teber (18)*

Aklın en önemli özelliği, fanî dünya sevgisine kanmamaktır. *Akıl*, Hakk katında aslolanınâhret olduğunu bilir.

2.3. Şerî’at

370. beyitten eserin sonuna kadar *şerî’at* kavramı ve kuralları anlatılmıştır. Bu bölüm “Şerî’at Beyânındadır” başlığı ile başlamaktadır. Eserde tasavvufun dört ana unsuruşerî’at, tarîkat, hakikat ve mârifet kavramlarına oldukça sık değinilmiştir. Bu dört unsur aynı zamanda sırasıyla sûfîlerin Allah’a ulaşmada kabul ettikleri dört mertebedir. “Dört kapı” da denilen bu mertebelerin ilki olan *şerî’at* kavramı yol mânâsının yanında, zâhirî hükümler, insan bedeni ve dünyasıyla ilgili dinî hususlar, Peygamberler aracılığıyla konulan kanunlar” olarak tanımlanmaktadır. (Uludağ 2012: 332).

*Çünkü zâhir işlerün ola tamâm
Sen şerî’at ehli oldın vesselâm (297)*

Burada da "zâhir", görünen işlerin, yani dinin gerekliliklerinin ve kurallarının yerine getirilmesinin sonucunda *şerî’at* ehli olunabileceği belirtilmiştir.

*Didi İslam’dur şerî’at dinde bil
Biş amlödür birin eksük itmegil(370)*

ANADOLU'DA BİLİNER İLK TÜRKÇE MANZUM FÜTÜVVETNÂME OLAN ŞEYH
EŞREF B. AHMED FÜTÜVVETNÂMESİNDE DİNÎ-TASAVVUFÎ MUHTEVÂ

Bu beyitte *şerî*' atın İslam dini olduğunu vurgulayan şair, onun da şartının namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek ve zekat vermek olduğunu belirtiyor. Hiçbirini eksik etmemesi gerektiğini söylüyor.

*Çün dinünden işbu mikdâr bilesin
Şübhesüz ehl-i şerî'at olasin (373)*

Bu beyitte ise İslam'ın beş şartı kastedilerek kişinin dininden bu kadarını bildiği zaman ehl-i şerî'at olacağı belirtilmiştir.

2.4. Tarîkat

298. beyitten 369. beyite kadar “*Tarîkat Beyânıdır*” başlığı altında tarîkat âdâbı ile ilgili konular işlenmektedir. Bir bakıma metot, usul anlamına gelen dört mertebenin ikincisi olan *tarîkat*, şeyhin nezâretinde, mürîdin Allah'a ulaşma, yani sürekli Allah'ı tefekkür ve bilincini kazanma konusunda takip ettiği usule verilen addır. (Cebecioğlu 2014: 474) Aşağıdaki beyitte *tarîkat* kavramı kısaca tanımlanmıştır:

*Bundan içre var tarîkat gidene
Mürşîdün her didigüni idene (298)*

*Çün tapuda doğru oldun bir zaman
Pes tarîkat ehli oldun bî-gümân (311)*

Bu beyitte ise doğru dürüst bir şekilde mürşidin hizmetinde, huzurunda olan mürîdin şüphesiz tarîkat ehli olacağı vurgulanmaktadır.

2.5. Hakîkat

Üçüncü mertebe olan hakîkat kelime mânâsıyla gerçek anlamındadır. Tasavvufta ise Hakk'ın sâlikten vasıflarını alarak yerine kendi vasıflarını koyması" olarak açıklanmaktadır. (Uludağ 2012: 153). Hacı Şâban-ı Velî şerî'atın beden, tarîkatın kalp, mağrifetin de Hakk olduğunu söyler. (Cebecioğlu 2014: 188).

*Kim hakîkatde görür devrânını
Anda bulur cân içre cânını (274)*

Burada *hakîkat* kavramının sırrı olan "cân içinde cânı bulmak, kendi benliğinde Allah'ın koyduğu özelliklerinin farkına varmak" mânâsında verildiği söy-

lenebilir. Çünkü gerçek olan tek şey Allah'ın varlığıdır. *Hakikat*in tanımı da "Allah'ın kendi vasıflarını sâlike vermesi" olduğuna göre buradaki cân içre cân bulmak Allah'ın varlığına yaklaşmanın bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

2.6. Mârifet

Sonuncu mertebe *mârifet*tir. "Bilgi" anlamına gelen *mârifet*i ilim ile aynı mânâda açıklayanlar vardır. Fakat ilmin zıddı cehl *mârifet*in zıttı ise inkârdır. Şerî'atın beden, tarîkatın kalp, hakikatın ruh ve *mârifet*in Hak için olduğu belirtilmektedir. (Cebecioğlu 2014: 318-319).

*Ma'rifet oldı üçüncü mesele
Anda bilişdüm tamâm gönlümile (269)*

Burada şair, "gönlü ile biliştiğini" belirtmektedir. Bu bir bakıma "Kendini bilen Rabbini bilir." sözünün ifade edilmesidir. "Bütün şüphelerinden arınarak iman edersen sen artık iyi bir müftü olursun. İşte o zaman sen defter içine yazılı bir ârif ve mârifet mihrâbının yüce, değerli bir kişisi haline gelirsin." şeklinde açıklanabilecek diğer beyitler işe şöyledir:

*Çünkü şek gitdi kamu geldi yakîn
Mârifetde bil ki bellü müftisin(383)*

*Ârif oldun defter içre yazılı
Mârifet mihrâbına oldun ulu (384)*

2.7. Dünya, Âhîret

Eserin pek çok bölümünde tasavvufun temel inançlarından olan dünyanın geçiciliği ve onun değersizliği vurgulanmıştır. Asıl hayatın âhîret hayatı olduğu ve o hayatı kazanmak için İslam'ın gerekliliklerini yerine getirip, dünya malına önem vermemek gerektiği ifade edilmiştir.

*Aklım eydür dünya fâni uş geçer
Âhîretdür Hakk katında mu'teber (18)*

*Dünye ömri câvidânî olmadı
Âhîret ömri beyânî olmadı (19)*

ANADOLU'DA BİLİNER İLK TÜRKÇE MANZUM FÜTÜVVETNÂME OLAN ŞEYH
EŞREF B. AHMED FÜTÜVVETNÂMESİNDE DİNÎ-TASAVVUFÎ MUHTEVÂ

Bu beyitte dünya hayatının geçiciliği vurgulanırken ebedî olan âhiret hayatının özelliklerinin ise tam anlamıyla açıklanamayıp, tüm yönleriyle ifade edilemeyeceği anlatılmıştır. Allah yolunda sâdık bir şekilde kulluk eden kişinin âhiret günü mâhir olacağına belirtildiği bir diğer beyit ise şöyledir:

*Hak yolında kulluğu sâdık ola
Âhiret işinde gey sâdık ola (65)*

2.8. Bâkî, Fânî

Âhiret ve dünya gibi *bâkî* ve *fânî* kavramlarına da eserde sıkça yer verilmiştir. Dünyanın fâniliği vurgulanırken hemen ardından bâkî olanın *âhiret* hayatı olduğu belirtilmektedir.

*Her ki Hakk'a inanursa âhiret
Bâkî yigrek fâniyi arduna at (20)*

2.9. Kibr

"Büyükleme" mânâsında olan kibr, nefsin hastalıklarındandır. Kibirli kendini herkesten üstün görür, başkasını beğenmez ve herkesi eleştirir. (Cebeci-oğlu 2014: 288).

*Ucbı kibri sanduk itme kendüne
Ger dilersen düşe ol nûr üstüne (63)*

Metinde bir önceki beyitte, sandık dışında kalan bez parçası bile olsa güneşten faydalandığı anlatılmıştır. Bu beyitte onun devamında "Sen kibri kendine sandık (perde) yapma ki, o nur senin de üzerine düşsün." mânâsında verilmiştir.

2.10.Tevâzû

Alçakgönüllülük olan *tevâzû*"nefsi tanıyarak onu ciddi şekilde alçaltma, nefsi Hakk'ın huzurunda kul yerine koyma, kişinin kibri ve gururu bırakması, Hakk karşısında eğilerek ona boyun eğme" şeklinde de açıklanabilir. (Uludağ 2012: 356; Cebecioğlu 2014: 493).

*Çün tevâzu ola Hakk'a olmak inkıyâd
Bununla hâsıl olur her murâd (80)*

Gerçek *tevâzû* Allah'ın yoluna uymaktır; bu şekildeki bir alçakgönüllülükle boyun eğerek her murâda ulaşılır.

2.11. Kanâ'at

"Gönlü tok olmak, elde olana râzı olmak, elde olanla yetinmek" anlamlarındaki *kanâ'at* metinde "erde olması gereken özelliklerden azla yetinen alçakgönüllü olan" mânâsında kullanılmıştır. Bir önceki beyitte dervişin dilenmesinin ayıplanmayacağını belirten Hoca (Şeyh, Pîr) aşağıdaki beyitte de erin azla yetinen o dervişi yermemesi gerektiğini öğütlemektedir.

*Çün kanâ'at meskenet er menzili
Bil ki yirmez er olan hiçbir dili (179)*

2.12. İlim

İlim, mârifet, irfan, kendini bilmek, sâlikin kendini bilmesi anlamlarına gelmektedir. (Uludağ 2012: 184).

*Sen müderris adile fahr itmegil
İlmi şöhret kapısına yitmegil (142)*

"Müderris/Öğretici adım diye övünme, *ilmi şöhret kapısına yöneltme*" mânâsında açıklanabilecek bu beyitte *ilim* kadar, ilmi taşıyan insanın da önemli olduğunu vurgulamaktadır. *İlim* sahibi kimsenin kendini bilen ve alçakgönüllü olması gerekir.

2.13. Mürşid, Şeyh, Hoca

Mürşid, "yol gösteren, rehber" mânâsındadır. Tasavvufta sâliki Hak yoluna ileterek ona doğru yolu gösteren şeyh, veli, pîr isimleriyle de anılan önemli zâttır. Eser mürşid, hoca, şeyh vs. ifadelerinin yanında müftü kelimesi de bu mânâda kullanılmıştır. Eserde hoca kime iyi bir defter verirse o kişinin halkın şöhretine ihtiyaç duymayacağı ifade edildikten sonra Allah'ın kibirli kişileri sevmediği vurgulanarak, O'nun rızasını kazanmak için dilenen mürîdin ise şeyhlik makâmına ulaşacağı belirtilmektedir. Mürîdin, daha ileri bir merteye olan tarîkate ulaşmak için mürşidin her dediğini yapması gerektiği vurgulanmaktadır. İlgili beyitler şöyledir:

*Her kime kim Hoca virdi ak biti
Neye gerek ana halkın şöreti (172)*

*Sevmedi kibr ehlini Hakk iy kişi
Şeyh ola andan dilenciler bişi (177)*

*Bundan içre var tarikat gidene
Mürşidün her didüğini idene (298)*

2.14. Takvâ

"Dikkatli davranma, sakınma" mânâsındaki takvâ"Allah'a boyun eğerek azabından sakınmak, cezayı gerektiren davranışlardan nefsi korumak" olarak açıklanabilir. (Uludağ 2012: 342). Beyitte de takvânın "er" kişinin gerçek zîneti olduğu kullanılmaktadır.

*Çünkü takvâdur libâsı hey'eti
Oldu erün ol ulurak ziyneti (84)*

2.15. Riyâ, Şirk

Riyâ, "yaptıklarını Allah rızâsı için değil de, gösteriş için yapmak" anlamındadır. *Şirk* de, Allah'a ortak koşmak ve ikiyüzlü olmaktır. Her iki kavramın birlikte kullanıldığı şu beyitte, Hakk'ı bulup da o yolda gitmeyenlerin, hem *şirk* ehli, hem de *riyâ*kar olacağı belirtilmektedir.

*Her kişi kim Hakk'ı bula almaya
Ol kişidür ehl-i şirk ehl-i riyâ (92)*

2.16. Tarîk

Tarîk, izlenen yol mânâsındadır; sâlikin Allah'ın isteklerine uygun olarak O'na ulaşmak için izlediği yolun adıdır. Aşağıdaki beyitte, Allah yolunda en doğru şekilde ilerlemenin önemi anlatılmaktadır.

*Bu tarîkda oldın ise sen süvâr
Her yire varsan Hakk oldu sazkar (234)*

2.17. Ârif

Ârif, "bilen, vâkıf olan, âşina, tanıyan anlayışlı, kavrayışı mükemmel, irfan ve mârifet sahibi" kişidir. Tasavvufî mânâda Allah'ın kendi zatını, sıfatlarını, isimlerini ve fiillerini müşâhede ettirdiği kimsedir. (Uludağ 2012: 44).

*Bu cevâbı ârif anlar nicedür
Ahmakun gündüzi bunda gicedür (247)*

Bu beyitten önce, kişinin dünyada ne olursa olsun, erin yanında hor görül-
düğü, bir soğan kadar bile değeri olmadığı vurgulandıktan sonra, bunu yalnız
ârif olanın anlayacağı, ahmak kişinin bunu kavrayamayacağı belirtilmiştir.

Eserdeki beyitlerde bu kavramların dışında; hikmet, sûret, levh, tâ'at,
kerâmet, icâzet, varlık-yokluk, edeb gibi tasavvufî unsurlar da yer almaktadır.
Ayrıca zâviye, hânekâh, menzil gibi tasavvufî nitelikteki mekân adlarına da de-
ğinilmiştir.

Sonuç

XIV. yüzyılın sonlarıyla XV. yüzyılın başlarında yazıldığı tahmin edilen ve
444 beyitlik manzum bir mesnevî olan Şeyh Eşref b. Ahmed Fütüvvetnâme-
si'nde ortaya koymaya çalıştığımız muhtevâ özellikleri eserin tasavvufî ve ahlâkî
bir fütüvvetnâme olduğunu desteklemektedir. 1452'de Edirne'de istinsah edil-
diği bilinen bu eserin XIV. yüzyılın sonu ile XV. yüzyılın başında yazıldığı tah-
min edildiğinden bu alanda yazılan diğer iki manzum fütüvvetnâmeden daha
önce olduğu görülmektedir. Bu nedenle Anadolu'da yazılan ilk manzum fü-
tüvvetnâme olma özelliği taşıdığı düşünülebilir. Mesevîde dinî, tasavvufî ve
ahlâkî konular yoğun olarak işlenmektedir. Allah ve peygamber sevgisi, İslam
ibâdet ve inanç esasları, âhiret inancının önemi, tasavvufî kavramlar olan akıl-
nefs çatışması, er hoca (mürîd-mürşid) ilişkisi, dört kapı olan şerî'at, tarîkat,
hakikat ve mârifet gibi daha pek çok unsurla bir erde olması gereken her türlü
iyi özellik beyitlerle aktarılmıştır. Beyitlerde yer alan zengin dinî ve taavvufî
muhteva ışığında bu mesnevî, sûfî mesnevîlerine daha yakın durmaktadır. Fakat
yazıldığı düşünülen tarih aralığı Lonca teşkilatlarına ait fütüvvetnâmelerin sık
kaleme alındığı bir döneme tekâbül etmektedir. Biz bu fütüvvetnâmenin ahî
Loncalarına ait fütüvvetnâmeler döneminde yazılan, ancak muhtevâsı gereği sûfî
fütüvvetnâmesi özelliği taşıyan bir eser olarak konumlandırmanın doğru olacağı
fikrindeyiz. Ayrıca mesevîde fütüvvet teşkilatına ait olan meslekî ve ekonomik
konuların yer almaması da bu fikri destekleyen diğer bir özelliktir. Fütüvvetnâme
oldukça yoğun bir tasavvufî muhtevâyâ sahiptir. Eserdeki beyitlerden tesbitlerle
ortaya koymaya çalıştığımız bu muhtevânın ahlâkî boyutunun yanında, tasavvu-
fun temel esaslarını ortaya koyması açısından da önem arz ettiği kanaatindeyiz.

ANADOLU'DA BİLİNER İLK TÜRKÇE MANZUM FÜTÜVVETNÂME OLAN ŞEYH
EŞREF B. AHMED FÜTÜVVETNÂMESİNDE DİNÎ-TASAVVUFÎ MUHTEVÂ

Kaynakça

Aclûnî. *Keşfu'l-hafâ ve Muzîlu'l-ilbâs*, 1-2, nşr. Yusuf b. Mahmud el-Hac Ahmed Dîmeşk: Mektebetü'l-ilmî'l-hadis,1421/2000.

Beyhakî. *Şuabu'l-îmân1-14*, nşr. Abdulâlî Abdulhamid Hâmîd Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.

Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meali.

Gelişgen, Ahmet. "Sünnet".*Dini Kavramlar Sözlüğü*.606. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Karagöz, İsmail. "Zü'l-Celâl".*Dini Kavramlar Sözlüğü*.721. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Karagöz, İsmail. "Hakîm".*Dini Kavramlar Sözlüğü*. 220.Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Karagöz, İsmail. "Hakk".*Dini Kavramlar Sözlüğü*. 220.Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Karagöz, İsmail. "Rasûl".*Dini Kavramlar Sözlüğü*.552. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Karagöz, İsmail. "Zemzem ".*Dini Kavramlar Sözlüğü*. 712.Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Karaman, Fikret. "Deccâl".*Dini Kavramlar Sözlüğü*.115.Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

- Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvetnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13:264-265, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.
- Şentürk, Atilla – Kartal, Ahmet. *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.
- Şeyh Eşref b. Ahmed. *Fütüvvet-nâme İyilik Kitabı*. Haz. Mustafa Güneş, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2016.
- Şeyh Eşref b. Ahmed. *Fütüvvet-nâme*. Haz. Orhan Bilgin, İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1992.
- Torun, Ali. *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Torun, Ali. "Eşref b. Ahmed", *Ahîlik Ansiklopedisi*, 1: 393, Ankara: Gümrük ve Ticaret Bakanlığı Yayınları 2014.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Yeniterzi, Emine. "Türk Edebiyatında Manzum Fütüvvet-nâmeler". *Konya Postası*. 3: 173. 2001.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 10 • Sayfa / Pages: 147-184

Themistius'un Faal Akıl Teorisi

Themistius' Agent Intellect Theory

Doç. Dr. Şenol KORKUT

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology
senolkorkut@yahoo.com
orcid.org/0000-0003-1899-8967

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 31.01.2019
Kabul Tarihi / Accepted : 11.03.2019
Yayın Tarihi / Published : 15.03.2019

Atıf Bilgisi / Cite as: Korkut, Şenol. "Themistius'un Faal Akıl Teorisi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Mart 2019): 147-184.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.2595526>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
/ This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of
Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <http://dergipark.gov.tr/esoguifd>

Themistius'un Faal Akıl Teorisi

Öz ► Themistius felsefe tarihinde Aristotelesçi *Ruh Üzerine* geleneği bağlamında önemli bir yerde durmaktadır. Themistius Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserine bir şerh yazmış, bu şerh Arapça'ya çevrilmiş ve ruh teorileri bağlamında İslâm Felsefesi alanında etkili olmuştur. Themistius faal akılı aşkın veya ilahi bir içerikten ziyade insana ait bir yeti olarak vasıflandırmıştır. Bu yorum, faal akılı Tanrı olarak yorumlayan İskender'in anlayışına ve ilahi kimlikli yorumlayan şarihlerin görüşlerine karşıt bir durumdur. Themistius'a göre faal akıl bilkuvve akla iştirak etmekte, onun üzerinde hareket etmekte ve bilkuvve düşünceleri bilfiil hale getirmektedir. Fakat bunu dışardan bir güç olarak değil insan ruhunun en üst formu olarak yapmaktadır. Böylelikle faal akıl ruhun ve maddi aklın nihai ereği konumundadır. Ruha dışardan gelen bir karışım değildir. Faal akıl Tanrı veya Tanrısal bir gücün insan ruhu üzerindeki bir uzantısı değildir. Themistius'a göre faal akıl birdir; hatta bilkuvve, bilfiil ve faal akıl ayrımları bir çokluğa değil aynı birliğin varyantlarına işaret etmektedir. Böylelikle Themistius Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'sini ruhun birliği bağlamında Eflatuncu bir bakış açısıyla yorumlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Ruh Üzerine, Themistius, Bilkuvve Akıl, Bilfiil Akıl, Faal Akıl.

Themistius' Agent Intellect Theory

Abstract ► Themistius stands in an important place in the history of philosophy in context of the tradition of commentary of Aristotle's *De Anima*. Themistius wrote a commentary on Aristotle's *De Anima*, This Commentary translated to Arabic and Themistius effected theories on spirits in Islamic Philosophy by this Commentary. Themistius has characterized agent intellect as human power rather than transcendent or divine content. This type of commentary about agent intellect contrary to Alexander of Aphrodisias' ideas as agent intellect should be God and commentators interpreted agent intellect should be extension of a transcendent entity in human mind. According to Themistius, agent intellect participated in human material intellect, leading to human material intellect, and converting to potential intelligible to actual intelligible. However, agent intellect performing these issues as superior form of human spirit not as an external power. Thus, agent intellect is the ultimate form of soul and potential mind. Agent intellect is not a mixture from the outside. Agent intellect is not God or is not an extension of a divine power on the human soul. According to Themistius, Potential intellect and Agent intellect is not many but One, in fact potential intellect, actual intellect, and agent intellect are not reference to multitude but they are oneness. Thus, Themistius interpreted the Aristotle's *De Anima* on the basis of a Platonic view in the context of spiritual unity.

Keywords: De Anima, Themistius, Potential Intellect, Actual Intellect, Agent Intellect.

THEMİSTİUS'UN FAAL AKIL TEORİSİ /
THEMISTIIUS' AGENT INTELLECT THEORY

Extended Abstract

Themistius (317-385) was a multifaceted scholar raised in late-period Roman Empire. He wrote commentaries to the works of Aristoteles on logic, physics and psychology. Themistius had an important place in the history of philosophy in terms of the commentary tradition written on the work of Aristoteles named *De Anima*. The work of Themistius named *Commentary De Anima* was a text that had challenges in itself as emphasized by Schoder. Unlike the triple spirit concept of Plato, Themistius adopted the idea of Aristoteles arguing that the spirit is a simple and thinking unity. According to Themistius, we are not creatures that constantly think, we sometimes think and sometimes do not think. This phenomenon shows that the potential intellect is not always *de facto* in charge. For this reason, the existence of the potential intellect is absolutely compulsory. If we do not think continuously, we have to accept the existence of the potential intellect. Likewise, the potential intellect cannot become the active intellect without being involved in some functionalities.

According to Themistius, potential intellect exists when humans are baby. When this type of intellect abstracts the universals from the intellect objects, and when it derives imaginations from them, this means that it has received some kind of training about these. For example, a man that has the material of information but that does not have any functionality on this information refers to the potential intellect level, and a man that both has the material of information and a functionality on it refers to the active intellect level. Likewise, potential intellect becomes an object of thinking.

According to Themistius, light makes potential colors become materialized, and in the same way, agent intellect converts the potential intellect into an active being. Agent intellect produces all the thoughts in the human mind; potential intellect, on the other hand, becomes the material of all these thoughts. However, agent intellect cannot perform this function as a skill from among the integrity of the human mind. When potential intellect joins actual intellect, it acquires the ability to transform into active intellect, or the ability to think, and can join and differentiate thoughts and view them in other aspects. According to Themistius, agent intellect is not activated, it is unmixed and is the power that gives immortality to man. Potential intellect may be disrupted/mortal; however, agent intellect is immortal, and man can achieve immortality with the help of agent intellect. Depending on time, reasoning,

loving, hating and similar feelings are not the elements that the agent intellect may be affected by. When man dies, all these feelings will also disappear; however, agent intellect will keep its immortality because it is without activation.

According to Themistius, those who interpret agent intellect as the divine intellect cannot explain how it is functional in the human soul. According to him, when Aristoteles argued that agent intellect was immortal and eternal, he was not referring to God. In the philosophy of Aristoteles, God is not the sole existence that is eternal. The human soul, and the agent intellect, which is the uttermost form of this soul, like celestial bodies, are also immortal. For this reason, Aristoteles seems to have approved that agent intellect is one aspect of the man or that it belongs to man. The ore that will make man immortal is the agent intellect.

According to Themistius, since there will not exist an agent intellect for each potential intellect, agent intellect is unique. One single agent intellect manages the thoughts, which appear differently in each human. In other words, agent intellect enlightens all ideas that appear in the name of thinking like a source of light. The potential and agent intellect have a certain unity and integrity in the human mind not two separate powers. If a teacher and a student can have the same realization about a piece of information or a concept, this shows that they both have a mutual intellect.

With these views, Themistius showed the first example of the theory of unity of intellects, which brought a vast field of debate in the medieval philosophy. Likewise, Themistius argued that agent intellect was a humane power, and interpreted the thesis of Aristoteles claiming that this intellect was something “outer” within the limits of an extremely humane epistemology. For this reason, he brought an alternative interpretation to the commentaries arguing that agent intellect was a God or an intermediary power between man and God. According to him, agent intellect is an ability that is in consistence with the process defined by Aristoteles about the developmental stages of the nature; and constitutes the peak of the human intellect. In this respect, potential intellect, active intellect and agent intellect are the different sides of the human soul, and they have a hierarchical sequence as the one that is below is the material, and the one at the top is the form. Again, Themistius

THEMİSTİUS'UN FAAL AKIL TEORİSİ /
THEMISTIIUS' AGENT INTELLECT THEORY

exemplified this hierarchical relation over the developmental stages of flowers and fruits on a tree.

To sum up, the commentaries written on the work of Aristoteles, *De Anima*, has brought different interpretations about the basic problems in this work. The concept “Nous”, which was mentioned by Aristoteles in part 3.5 in this work, has been investigated by many commentators in different dimensions based on agent intellect throughout Hellenistic and Medieval Times. Alexander of Aphrodisias, who is a prominent one among these commentators, argued that the intellect that was mentioned by Aristoteles in part 3.5 in *De Anima* was the divine intellect. However, Themistius, as the most important commentator of *De Anima* after Alexander of Aphrodisias, interpreted this intellect as the uttermost form of human intellect. Themistius interpreted the agent intellect under the influence of Neo-Platonism, which was a dominant philosophical school in his period, and supported this thesis by gathering the approvals mentioned in the collected works of Plato and by giving approving examples from the interpretations of Theophrastus.

Giriş

Aristotelesçi *Ruh Üzerine* yorum geleneği içinde İskender Afrodisi'den (Miladî ikinci asrın ikinci bölümü ve üçüncü asrın ilk bölümünde yaşamıştır) sonraki en önemli şahsiyetlerin başında Themistius (317-385) gelmektedir. Roma İmparatorluğunun geç döneminin yetiştirdiği çok yönlü bir bilgin olarak Themistius 355 yılına kadar İstanbul'da Aristoteles ve Eflâtun'un eserleri üzerinde çalışmalar yapmıştır. Bilahare Themistius Roma'da Hıristiyan imparatorlara danışmanlık yapmış ve hitabet dersleri vermiştir. Böylelikle Themistius kendisini Antik Yunan Felsefesi ve edebiyatının içinde yetiştirmiştir. Onun telifleri bakımından asıl şöhreti Aristoteles'in mantık, fizik ve psikolojiye dair eserlerine yazdığı şerhlerden gelmektedir. Pedagojik nedenlerle o şerhçiliğe İskender başta olmak üzere Aristoteles şarihlerini, rakip felsefe okullarına karşı savunmak üzere girişmiştir. *Ruh Üzerine* olan şerhi üzerinden konuşacak olursak Themistius İskender'e doğrudan bir atıf yapmamakta ancak yer yer benimsemediği yorumlara karşı zımnen eleştirel bir tutum takınmaktadır. Themistius bilhassa faal akıl tartışması bağlamında Eflâtun ve Teofrastus'a Aristoteles'i tasdik edici unsurlar açısından atıf yapmakta, bu iki filozoftan

alıntılar yapmakta ancak herhangi bir şekilde İskender'in adını zikretmemektedir. Buna rağmen Helenistik dönemde faal akıl yorumu çerçevesinde İskender'e en radikal eleştirinin Themistius'tan geldiği açıktır. *Ruh Üzerine* şarihi olarak Themistius'un Ortaçağ boyunca hem İslâm felsefesinde hem de Batı Latin felsefesinde yaygın bir etkisi olmuştur.¹

Themistius Aristoteles'in *İkinci Analitikler*, *Fizik* ve *Ruh Üzerine* adlı eserlerine şerh yazmış sadece bu kitaplara dair şerhleri aslî şekliyle, *Metafizik*'in 12. Kitabı ve *Gökyüzü Üzerine* adlı kitaplara yazdığı şerhler ise İbrance'sinden, günümüze ulaşmıştır. *Kategoriler*, *Birinci Analitikler* ve *Topikler*'e dair şerhleri ise kaybolmuştur. Themistius külliyâtı Miladi dördüncü asrın politik ve entelektüel dünyası ve felsefe okulları hakkında en önemli kaynakları oluşturmaktadır. Themistius o dönemin baskın felsefi ekolü Yeni-Eflâtunculuğun kültürel etkisinin bir sonucu olarak bir ayağını sürekli Eflâtuncu klasiklerde tutmuş, Aristoteles'i Eflâtuncu etki üzerinden savunmaya önem vermiştir. Bu nedenle yeri ve bağlamı geldiğinde Aristoteles'in ilgili teorisine Eflâtun diyaloglarından tasdikler kotarmıştır. Bu durum örneğin bir İskender'in yorum tarzında olmayan bir olgudur.² Bu nedenle Themistius'un *Ruh Üzerine* 3.5'te söz konusu ettiği faal aklı, Themistius'un Aristoteles'in onaylamayacağı şekilde yorumladığı konusunda birçok araştırmacı hemfirkirdir.³ Themistius'un Eflâtun ve Aristoteles'e bakışı, döneminin yaygın bir özelliğinin yansıması olarak bu iki filozofun herhangi bir meselede farklı görüşler ileri sürmeyeceği yönündedir. Bu nedenle irdelenen felsefi bir problem zemininde iki filozofu uzlaştırmak için iki filozofun da külliyatını farklı perspektiflerden yüzleştirme girişimi Themistius'un da yer yer kullandığı bir yöntemdir.⁴

Themistius'un Aristoteles yorumları kendisinden sonraki geç antik dönemin Aristoteles yorumculuğunun başucu eserleri olmuştur. Örneğin

¹ Robert B. Todd, "Themistius", *Catalogus translationum Et Commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin translations and Commentaries*, Nşr. Virginia Brown, (Washington, D.C.; The Catholic University of America, Press, 2003), 8: 59.

² Todd, *Themistius*, 59.

³ John F. Finamore, Themistius' Doctrine of the Three Intellects, *Dionysius*, 28, (December-2018): 45.

⁴ Arnaud Zucker, "Themistius", *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Nşr. Andrea Falcon, (Leiden, Brill Publishing, 2016), 359.

THEMİSTİÜS'UN FAAL AKIL TEORİSİ /
THEMISTIIUS' AGENT INTELLECT THEORY

Simplicus *Kategoriler* ve *Gökyüzü Üzerine*'yi yorumlamasında Themistius'u bir kaynak olarak kullanmıştır. Themistius'un görüşleri Roma'da da yaygınlık kazanmış Boethius (480-524) Themistius'un yorumları eşliğinde *Topikler* üzerine çalışmıştır. Keza Augustinus Themistius'un bugün kayıp *Kategoriler* şerhini kendisine temel olarak almıştır.⁵

Themistius külliyâtı Süryanice ve Arapça çevirilerinde bugün elimizde bulunan orijinal metinlere göre daha kapsamlı bir içerik arz eder. Örneğin onun Roma İmparatoru Juliana yazdığı mektup ve kıyas üzerine bir risalesi sadece Arapça nüshasından günümüze ulaşmıştır. İbnü'n-Nedim'in verdiği bilgilere göre Themistius'un *Ruh Üzerine*'ye yazdığı şerh öncelikle Huneyn b. İshak tarafından kısmen Süryanice'den Arapça'ya çevrilmiş, daha sonra ise oğlu İshak b. Huneyn daha ebatlı bir metni Arapça'ya çevirmiştir.⁶ Fârâbî ve İbn Rüşd'ün Themistius'un yazdığı *Ruh Üzerine Şerhi*'ne sahip olduğu anlaşılmaktadır. İbn Rüşd ilgili eserlerinde bu şerhten doğrudan alıntılar yapmaktadır. Hatta İbn Rüşd'ün *Ruh Üzerine*'deki akıl yorumlarında İskender'den ziyade Themistius'un bir takipçisi olduğu genel olarak kabul edilen bir olgudur. Bu bilgilerden yola çıkarak Themistius'un genel olarak akıl özel olarak da faal akıl hakkındaki görüşlerinin her iki filozof tarafından da bilindiği sonucuna varabiliriz.

Çalışmamızın bu aşamasında önemine binaen Themistius'un Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserine yazdığı şerhin özellikle akıl bölümünü yakından tetkik edeceğiz. Themistius'un *Ruh Üzerine* şerhi, Schoder'in de vurguladığı gibi çözümlenmesi kendi içinde zorluklar barındıran bir metindir.⁷ Themistius öncelikle bilkuvve ve faal akıl olmak üzere iki tür akıl ayrımı yapar ancak şerhin sonuna doğru bu ayrımlara maddi aklı da ekler. Keza bilkuvve ve bilfiil akıl kullanımlarını aklın bu düzeyinin iki yönlü açıklaması için kullanır.

⁵ Todd, *Themistius*, 60-61.

⁶ M.C. Lyons, "An Arabic Translation of the Commentary of Themistius", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17/3 (1955): 426.

⁷ Themistius, "Paraphrase of De Anima, 3.4-8," *Two Greek Aristotelian Commentators on Intellect*, Trc. Robert B. Todd and Frederic M. Schroeder, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990), 37.

1. Ruh-Beden veya Algı İlişkisi

Themistius akli genel niteliği bakımından her şeyden önce ayrı olarak vasıflandırmaktadır. Buna göre bizim akıl yürütmemizi işlevsel kılan ruhun bu bölümü ayrıktır. Öyle ki Eflâtun bu yetiyi baştaki akıl, kalpteki duygu ve ciğerdeki istek olarak telakki etmiştir. Buna karşın ruhun diğer bölümleri ayrıktır değildir. Themistius ruhun düşünen bölümünün ayrıktır olmasını, neden örneğin hayal yetisinin ayrıktır olamayacağı üzerinden temellendirmektedir.⁸ Ruh-beden ilişkisini Eflâtun ve Aristoteles'in bu konuya dair temel ilkelerini uzlaştırmacı bir şekilde tetkik eden Themistius, Eflâtun'un üç parçalı ruh anlayışına karşın Aristoteles'in ruhu basit ve düşünen bir birlik olarak sunan görüşünü benimsemiştir. Buna göre düşünen bir birlik olarak ruh bedene dışardan gelmektedir.⁹

Ona göre şimdi biz eğer düşünceyi ruhun algılama gücü ile kıyas edersek o zaman aklın düşünme nesnelere etkilenmek zorunda olduğunu kabul etmeliyiz. Nasıl ki algı gücü algıladığı nesnelere etkileniyorsa, düşünme gücü de düşündüğü nesnelere belirli bir etkilenme yaşamaktadır. Akıl düşündüğü nesnelere aynileştiği zaman bilkuvvelikten bilfiillik yani daha gelişmiş ve tamamlanmış şekline geçmektedir. Themistius'a göre biz daima düşünen varlıklar değiliz, bazen düşünmekte bazen ise düşünmemekteyiz. Ona göre bu olgu aklın her zaman bilfiillik içinde bulunmadığını göstermektedir. Dolayısıyla bilkuvve aklın varlığı zorunludur. Biz her zaman düşünmüyorsak bu durumda bilkuvve aklın varlığını kabul etmek durumundayız. Keza bilkuvve akıl bazı etkinliklerin içine girmeden bilfiil akıl durumuna geçmemektedir.¹⁰

Themistius'a göre bilkuvve akıl örneğin sevgi gibi duygu türlerine karşı etkilenimsizdir. Ayrıca bilkuvve akıl her türden sûreti algılamaya dönük bir yetidir. Ancak bilkuvve aşamasında akıl henüz sûreti ile aynileşmemiş veya özdeşleşmemiştir. Bilkuve akıl algılayan olarak düşüncenin nesnelere ile belirli bir ilişkiye geçmektedir. O her şeyi düşünme kapasitesidir. Bu nedenle o

⁸ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 77.

⁹ Finamore, "Themistius on Soul and Intellect", 20.

¹⁰ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 77-78.

THEMİSTİUS'UN FAAL AKIL TEORİSİ /
THEMISTIIUS' AGENT INTELLECT THEORY

düşünülmesi muhtemel her şeydeki bilkuveliktir. Bilkuvve olduğu durumda kendi biçimine veya herhangi bir sûrete sahip değildir.¹¹

Themistius'a göre Anaxagoras söz konusu nedenlerle akılı karışmamış bir bütün olarak veya saf bir yeti olarak kabul etmiştir.¹² Ancak ilerde de göreceğimiz gibi Themistius Anaxagoras'ın saf ve yalın akıl teorisine bir dizi eleştiri yöneltecektir.

2. Bilkuvve, Bilfiil ve Faal Akıl

Themistius'a göre ruhun düşünen kısmına akıl denilmiştir. Ruhun bu yetisi hem akıl yürütmeye hem de inanca sahip olmaktadır. Bu nedenle örneğin düşünce ve inanç üretmeyen hayal gücünün yeri akıl değildir. Akıl, bir şeyi düşünmeden o şeyin düşüncesi de ortaya çıkmamaktadır. Bu nedenle akıl bedenle karışmış değildir. Beden olarak varolan bir şey bilfiillikte varolmak zorundadır ve bir biçime sahip olmak zorundadır. Ancak akıl böyle değildir. Öte yandan algı gibi akıl da bedeni bir organ olarak kullanmaktadır.¹³

Algı gücü bizzat bedensel bir cisim değildir ancak bedeninin organlarını kullanmaktadır. Algı gücü bedeninin organlarını kullanarak algıladığı şeyde de bir derecelendirme yapmaktadır. Örneğin duyma gücüyle güçlü sesi, görme gücüyle parlak rengi, koklama gücüyle ağır kokuyu algılamakta veya bu hislerde bir derecelendirme yapmaktadır. Buna karşın akıl düşüncenin nesnesini yoğun bir şekilde düşündüğünde o şeylerden daha aşağı bir şeyi düşünmemekte daima sürekli daha yüksek bir şeyi düşünmektedir. Yani algı gücü gibi nesnenin bilkuvelliğinden daha alt bir sınırı düşünce nesnesi yapmamaktadır. Bu nedenle bedenden ayrı bir algılama gücü olamaz ancak bedenden ayrı bir düşünme gücü olabilir.¹⁴

Themistius ruhun sûretlerin mekânı olduğunu doğrulamaktadır. Bu nedenle ruhta bir algılama bir de düşünme gücü vardır. Ancak ruh tamamen bunlardan ibaret de değildir.¹⁵ Ona göre bilkuvve akıl insanda bebeklikte

¹¹ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 78.

¹² Themistius, "Paraphrase of De Anima", 78.

¹³ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 79.

¹⁴ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 79.

¹⁵ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 80.

varolmaktadır. Ancak o, algı nesnelere küllileri soyutladığı ve onlardan hayaller çıkarttığı zaman, bunlara dair bir eğitimden geçmiş demektir. Bütün bunları yaptığı zaman o daha tam ve mükemmel olarak bir akıl haline gelmektedir. Buna göre bilkuvve akıl ve bilfiil akıl ayrımı bilginin malzemesine sahip olan ancak bilgi üzerinde işlevsel olmayan adam ile hem bilginin malzemesine sahip hem de bu bilgi üzerinde işlevsel olan yani bilgi ile bütünleşen adam örnekleri üzerinden açıklanmaktadır. Bilginin yapısının teoremlerini organize etmiş bir kişi bunu dışarıdan bir eğitim ve öğretime ihtiyaç duymaksızın yapmaktadır. Ancak bu malzeme üzerinde aktif olan kişi dışarıdan bir eğitim ve öğretim vasıtasıyla bu işlevi gerçekleştirecektir. Birinci durumdaki akıl bilkuvve akıldır. Bu durum öğrenme ve keşif yapma öncesine denk düşmektedir. Daha önceden bu görüş çeşidiyle yani öğrenme ve keşife dair bir donanıma sahip değildir. Bilkuvve akıl aşamasında kişi benzer ve benzer olmayanı, aynı kimlikli ve farklı kimlikli olanı, tutarlı ve tutarsız olanı ayırt edebilmektedir. Yani delillendirme veya ispatlama olmaksızın elindeki bilgi malzemesi üzerinde bir görüş sahibidir. Eğer akıl bu malzeme üzerinde şeyi olduğu gibi düşünebiliyor ve akıl düşünceden başka bir şey olmayan kıvama geliyorsa bu aşamadaki akıl bilfiil akıl durumuna ve statüsüne referans vermektedir. Şu halde, bilkuvve akıl düşünceye sahip olma aşaması, bilfiil akıl ise düşünceyle aynıleşme veya özdeşleşme aşamasıdır.¹⁶

Themistius'a göre akıl bilfiil hale geldiğinde yani düşünceyle karşılaştığında, aynı zamanda kendi kendini düşünmesi söz konusudur. Bu aşamada o kendi kendine düşünce olur ve bilginin nesnelere dair teoremler ortaya çıkar. Yani geometrinin geometriye dair teorilerden başka bir şey olmaması gibi bu aşamada akıl da bizzat düşüncenin kendisi olmaktadır. Başka bir ifadeyle bu aşamada bir tarafta akıl öbür tarafta teoremlerin olduğu ikili bir ayırım söz konusu değildir. Akıl bizzat düşüncelerin toplamı olmuş olur. Düşüncelere sahip olma durumunda kendi kendine bilfiil olmadığı müddetçe onlar teoremler olarak kalır ancak bu durum bilfilliğe hareket edince bütün bu açılardan o bu teorilerin bizzat kendisi olur.

Themistius bu aşamada bilgiyi bir üçgene benzetmektedir. Bu üçgenin iki açısı teorem ve akıl yürütmedir. Üçüncü açısı ise diğer iki açığı şekillendiren veya temellendiren ispattan oluşmaktadır. Akıl bilfiil olmadığında düşünceye sahiplik durumudur, bilfiil olduğunda düşündüğü şeyle aynıleştiği aşamadır.

¹⁶ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 80-81.

THEMİSTİUS'UN FAAL AKIL TEORİSİ /
THEMISTIIUS' AGENT INTELLECT THEORY

Böylece düşünce kendi kendisini düşündüğü bir aşamaya geçmiş olmaktadır.¹⁷ Dolayısıyla Themistius yaptığı üçgen benzetmesi üzerinden maddi, bilkuvve/bilfiil ve faal akıl arasında bir bütünsellik ve birlik inşa etmektedir.

Bu minval üzere Themistius daha ileri örneklerle söz konusu akıllar arasındaki farkı açıklamaya çalışmaktadır. Şu halde su ve su olan şey farklıdır. Su, sûret ve maddeden müteşekkildir; buna karşın su olan şey suyun sûretidir; bu açıdan su varolmaktadır. İnsan eliyle yapılmış sanat eserinde olduğu gibi su genel olarak madde ve sûrete referans vermekte, su olan şey ise sadece suyun malzemesine referans vermektedir. Yani biz suyun cevherini düşündüğümüzde duyu algılarımızdan başka bir yetiyi kullanırız ki bu aşama artık aklın bileşik olmadığı aşamadır. Cevhersiz bir su tasavvuru ise aklın bileşik olduğu ilk aşamanın bir çıktısıdır.¹⁸ Keza genel olarak ev tanımının yaptığı çağrışım ile ev olan şey, heykel ile heykel olan şey de birbirinden farklıdır. Benzer şekilde heykel taş ile bronzun karışımının şekli olmasına karşın heykel olan şey heykelin biçimi veya sûretidir.¹⁹

Ancak bu durum her zaman aynı değildir, bazı durumlarda onlar aynıdır. Örneğin nokta ile nokta olan şey aynıdır. Nokta öyle bir şeydir ki tamamen maddesiz ve karışimsızdır. Bu noktada tözün tanımının olduğu yer ve onun var olduğu şey açısından sûret kendi bütünlüğünde nesnenin doğası ile özdeşir.²⁰ Themistius burada nokta benzetmesiyle bilfiil akıl durumunu kastetmektedir.

Şu halde bir maddeyle beraber olan sûret hakkında yargıda bulunduğumuzda ve onun bütünlüğünde örneğin su hakkında yargıda bulunduğumuzda tek ve aynı yetimiz bizim için yeterlidir. Ancak biz su olan şey hakkında veya suyu yapan şey hakkında karar verdiğimizde bu durum yargımızı oldukça farklı yapar veya farklı bir statüye sürükler. Muhtemeldir ki bu yetimizde örneğin tatlı ve yeşil gibi nitelikler farklı olacaktır ve ikili bir durum ortaya çıkacaktır. Maddeyi sûretiyle teftiş ettiğimiz zaman, yani o maddeden

¹⁷ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 81-82.

¹⁸ Finamore, "Themistius' Doctrine of the Three Intellects", 54.

¹⁹ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 82.

²⁰ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 82.

ayrık bir sûret çıkarttığımız zaman, örneğin su için hayalin yardımına ihtiyaç vardır.²¹

Themistius bu aşamada bilkuvve aklın veya genel olarak aklın işlevlerini bir çizgi benzetmesinden yola çıkarak açıklamaya çalışmaktadır. Çizgi hem doğru hem de eğri şekilde olabilir ancak aynı kavram altında tanımlanmaktadır. Oysa eğri ve doğru çizgi farklı durumlardır. Aynı çelişki akıl için de geçerlidir. O bedeni kavradığı zaman bileşik kendi kendini kavradığı zaman bir sûrettir, dolayısıyla bileşik değildir. Bu bağlamda akıl düşündüğü şeye benzemekte, sanki onunla bileşik bir statüye kavuşmaktadır. O düşündüğü zaman bileşiktir ancak öbür yandan sûreti soyutladığı zaman bileşik değildir. Öte yandan Eflâtun aklın işlevlerini düzgün koşu veya doğru koşu metaforuyla açıklamaya çalışmıştır. Aristoteles ise bu metaforu doğru ve eğri çizgi örneği üzerinden yürütmüştür. Bu durumda akıl olan teklik maddeyi teftiş ettiği veya kavradığı zaman iki farklı görünüm olarak ortaya çıkmaktadır.²²

Bunun yanında Themistius'a göre su olan şeyle sudan soyutlanan şey aynı değildir. Keza doğru kavramı ile doğru olan şey birbirinden farklıdır. Doğru bir tür genişleme ile tamamlanmıştır. Kendi kendine ve başlı başına bir sûret olan akıl hem madde hem de sûret hakkında yargıda bulunmaktadır. Ancak akıl her zaman aynı statüde değildir bazen bileşik bazen ise basittir veya bileşik değildir. Akıl bedeni teftiş ettiği zaman algı gücüne ihtiyaç duymakta, kendi kendine yargıda bulunmamaktadır.²³

Themistius'a göre Anaksagoras aklın tamamen bileşik olmadığını söylerken yanılmıştır. O aklın çalışma biçimlerinden bazı unsurları görmezlikten gelmiştir; örneğin şekilsel şeyleri aklın nasıl düşündüğünü açıklayamamıştır. Oysa akıl düşündüğü şeyden etkilenmekte ve düşündüğü şey üzerinde bir etkileşim yaratmaktadır. Bu durumda Anaksagoras aklın etkilenme gerçeğini ihmal etmiştir. Algı en azından algılarken algı organlarını kullanmakta ve algıladığı nesnelere etkilenmektedir. Öte yandan akıl düşündüğü şeyler olmaksızın hiçbir şeydir. Dolayısıyla o düşündüğü şeylerden etkilenmekte ve bir

²¹ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 82-83.

²² Themistius, "Paraphrase of De Anima", 83-84.

²³ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 84.

THEMİSTİUS'UN FAAL AKIL TEORİSİ /
THEMISTIIUS' AGENT INTELLECT THEORY

kimlik kazanmaktadır.²⁴ Bu durumda Anaxagoras aklın doğrusal bir çizgi halinde düşünce boyunca geliştiği süreçleri gözardı etmiştir.

Themistius'a göre akıl daha önce kendisinde hiçbir şeyin yazılı olmadığı bir levha üzerine yazılmış harflerin bir sonucudur. Harfler nasıl ki boş levhaya yazılarak levhayı levha yapıyorsa aynı şekilde akıl da düşündüğü nesnelerin düşüncelerini kendine doğurmakla akıl olmaktadır. Bu durumda akıl kazanılmış haliyle varlık kazanmaktadır. Akıl düşüncenin nesnelere doğru işlevsel olduğu zaman etkilenmemekte ancak tamamlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında genel olarak Aristoteles'in söylediği gibi bu durum var olmuş şeylerden hiçbirisinin bilfilliğine referans vermemektedir. Yani bilkuvve durumda akıl etkilenmemekte ve karışmamaktadır. Etkilenme ve karışım bilfiil olan bir şey için geçerlidir. Bilfillikteki akıl bilkuvvelikten meydana gelmekte ve bilfiil olduğu oranda da etkilenme ve bileşikliğe maruz kalmaktadır. Yani hem akıl hem de düşüncenin nesnesi olmaktadır. Bu nedenle bilkuvve akıl düşünmenin nesnelere etkilenmekte, kendi kendine onlarla aynileşmekte, böylelikle de artık bilfiil akıl olmaktadır. Bir yeti olarak bu şekilde bir çalışma sistemine sahip olan bilkuvve akıl Themistius'a göre sadece insan ruhunda vardır, hayvanî ruhlarda hiçbir şekilde bir belirtisi ortaya çıkmamaktadır.²⁵

Bu aşamada Themistius'un cevap aradığı soru şudur: Bilkuvve akıl nasıl hem akıl hem de düşüncenin nesnesi haline gelmektedir? Teorik bilgi nasıl bilinen şeyle özdeşleşiyorsa aynı şey bilkuvve aklın gelişim aşaması için de geçerlidir. Düşünmenin ilk şartı maddesiz olmaktır. Bu nedenle de akıl maddî bir şey değildir. Öte yandan maddesiz sûretler bir yandan düşüncenin nesnesi diğer yandan akıl olurlar veya akıllaşır. Akıl düşündüğü nesnelere düşüncenin konusu yapmaktadır. Onlar henüz bilfiil değil bilkuvve düşüncelerdir. Onlar düşünülerek varlık bulmaya hazır haldedirler ancak hepsinin bilfiil hale gelmeleri de mümkün değildir.²⁶

Themistius'a göre doğa yoluyla varlık bulan herşey öncelikle kendi bilkuvveliliğine ve daha sonra ise tamamlanmışlığına sahip olur. Bu şey kendi doğal yetkinliği ve bilkuvveliliği ile sınırlanmış değildir. İnsan ruhunun bilkuvve akla sahip olmada ve doğal olarak düşünce ile birleşmede bazı gelişimlere sahip

²⁴ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 84-85.

²⁵ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 85-86.

²⁶ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 86.

olduğu açıktır. Bunun yanında doğa bu akı kendi amacını gerçekleştirebilmek için doğal bir yetkinlikle donatmıştır. Böylece bilkuve akıl tamamlanmış veya mükemmelleşmiş olacaktır. Bu nedenle Aristoteles'in "ruhta farklı şeylerin olmasının zorunlu olduğu" şeklindeki sözü bir yanda bilkuve aklın öbür yandan ise bilfiil aklın olabileceğini göstermektedir. Bu bilfiil akıl tamamlanmıştır, tamamen bilkuvelik içinde değildir. Akıl bir kısım aşamalardan geçerek mükemmelleşecektir. Akıl bilfiillik düzeyinde düşüncenin evrensel nesnelere ve bilgi kalıplarını kavrayacaktır.²⁷

Themistius'a göre bilkuve ev ve bilkuve heykel (taş ve bronz) belirli bir sanat sürecine tâbi tutulmaksızın heykelin ve evin şeklini kavrayışını kapsamaktadır. Sanat, taş ve bronz bir sûret empoze etmektedir. Madde ve malzemeler bu sûret olan amaçla bütünleşmektedir. Sonra ev ve heykel oluşmaktadır. Yani heykel bir bileşik olarak mükemmelleşmektedir. Benzer şekilde bilkuve akıl tamamlanmış olan, bilkuve olmayan bilfiil olan bir akıla tamamlanmakta veya mükemmelleşmektedir. Bilkuve aklın hareketi sanatın hareketiyle kıyaslanarak açıklanabilir. Bu bağlamda sanat, ruhun doğal yatkınlığına bir tamamlanma ve yetkinleşme vermekte böylece akıl mükemmelleşmektedir. Bunun sonucunda akıl düşüncelerle donatılmakta ve "bir"leşmektedir. Sanat konumunda olan bu akıl ayrıktır, etkinleşmiş değildir ve karışım içinde değildir.²⁸ Bizim bilkuve olarak adlandırdığımız akla gelince doğuştan gelen bir akıldır, sadece insan ruhunda varlık bulur. Bu bağlamda evin malzemesi bilkuve akla, mevcut haliyle ev bilfiil akla, malzemenin maddilikten bilfiil hale sürüklenmesini sağlayan ve belirli bir form empoze eden sanat ise faal akla denk düşmektedir.²⁹

Themistius'a göre biz ışığı bilkuve görme ve bilkuve renklere tuttuğumuzda hem bilfiil görmeyi hem de bilfiil renkleri üretmiş oluruz. Bu durum aklın bilkuvelikten bilfiillğe geçişi için de geçerlidir. Işık statüsündeki faal akıl bilkuve akı sadece bilfiil akıl haline getirmemekte aynı zamanda onu düşüncenin bilfiil nesnelere olabileme imkânı taşıyan düşüncenin bilkuve nesnelere ile donatmaktadır. Maddesiz bu sûretler, evrensel düşünceler olarak algının tikel nesnelere toplanmakta ve bilkuve akıl onları

²⁷ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 87-88.

²⁸ Finamore, "Themistius' Doctrine of the Three Intellects", 47.

²⁹ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 88-89.

THEMİSTİUS'UN FAAL AKIL TEORİSİ /
THEMISTIIUS' AGENT INTELLECT THEORY

ayrımıştır. O zihnin aracılığıyla hayal ve algıdan izlenimler depolamaktadır. Ne zaman ki faal akıl onunla karşılaşsa, karşılaştığı zaman düşüncenin maddesini de ondan devralmaktadır. Şu halde bilkuvve akıl faal akılla birleştiğinde, bilfilliğe geçiş yeteneği veya düşünme yeteneği kazanmakta, düşünceleri birleştirip ayırabilir ve başka bir açıdan düşünceleri temaşa etmektedir.³⁰

Themistius'a göre sanat ve madde arasındaki ilişki bu bağlamda aynen faal akıl bilkuvve akıl ilişkisinde de geçerlidir. Faal akıl bütün şeyleri ve düşünceleri üretmekte, bilkuvve akıl ise bütün şeylerin ve düşüncelerin malzemesi veya maddî doğuş yeri olmaktadır. Bu olgu bizim ne zaman istersek o zaman düşündüğümüz ânı da açıklayan bir durumdur. Faal akıl sanatın maddesinin dışında olmayışı gibi bilkuvve aklın dışında bir yeti değildir. (Heykeltıraşın bronz karşısındaki, bina yapanın taş karşısındaki veya marangozun ağaç karşısındaki durumu gibi). Faal akıl bilkuvve aklın bütünselliğinde içkindir. Bu örnekte sanki marangoz ve bronz işçisi işlediği ağaç ve bronzunu dışarıdan kontrol edememekte ancak onu bütüne veya mükemmelliğine sürüklemektedir. Bu durum bilfiil aklın bilkuvve akla nasıl eklendiğini ve onunla bir olduğunu da açıklamaktadır. Başka bir deyişle madde ve sûretin birleşimi birdir ve daha da ötesi birliğin hem madde hem de yaratıcılık açısından iki farklı tanımı vardır. Birincisi her şey olmaktadır diğeri ise her şeyi üretmektedir. Bilfiil nesnelere bilfiil düşünmeyle ortaya çıkmaktadır ve onların çoğunluğu bir yandan maddeye öbür yandan sanat adamına benzemektedir. Sanat adamı kendi gücünde istediği zaman kendi düşüncesindeki şekli maddeye vermekte ve onu kavramaktadır. Çünkü o kendi kendine düşüncenin üreticisi ve onların yapıcısıdır. O Tanrı'ya benzemektedir. Tanrı bilfiil düşünceleri varlığa getirmekte ve onları tedarik etmektedir. Bu bağlamda faal akıl oldukça değerli ve düşünce adına otoriter bir konumdadır. Çünkü o düşünceleri bilfiil hale getirmekten ziyade bizzat onların üretici ilkesi olarak vardır ve maddî olan şeylerden daha değerlidir.³¹ Şu halde faal akıl, bilkuvve aklın ontolojik varlık kategorisi bakımından dışında değildir. Faal aklın işlevselliği, insani ruhun dışında değil, daha da ötesi insani akıl yürütmenin bir teminatı olarak ortaya çıkmaktadır.

³⁰ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 89-90.

³¹ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 90.

Themistius'a göre bu akıl düşüncenin nesnelere ile aynıdır. Nasıl ki bilfiil bilgi ait olduğu bilfiil nesnelere ile aynıleşmiş ise faal akıl da aynı konumdadır. Öte yandan faal akıl bilkuvve aklı kapsadığı oranda düşüncenin nesnesidir çünkü o bir çizgi süreci söz konusu olduğunda dışarıdan bir akıl değildir. Öte yandan faal akıl kendi kendine bilfiildir. İnsan varlığında bulunan bilkuvve akıl bilfiil akıldan öncedir. Bilkuvve akla bilfillikten önce bir yetkinlik verilmiştir. Ancak mutlak dönem önceki dönem değildir çünkü o bilfiil olmadan önce tamamlanmamış bir şekildedir.³²

Şu halde Themistius'a göre faal aklın özü onun bilfilliği ile özdeşdir. O bilkuvvelikten gelişmemiştir. Ancak onun doğası onun işlevselliği ile aynıdır. Bu akıl daha öncede söylendiği gibi ayrıktır, etkilenimsizdir ve karışmamıştır. Bir zaman düşünce başka zaman düşünce olmayan değildir.³³

Faal akıl sürekli, yorulmaz, ölümsüz ve sonsuz bir etkinliktir. Hem akıl hem de düşüncenin nesnesi olarak tamamen birdir. Başka bir şey adına varolmamıştır. Maddeden bağımsız olarak düşüncenin nesnelere üretmektedir. Kendi adına düşüncenin nesnelere sahiptir. Doğası kendinden kaynaklanmaktadır. O düşünce ve varlığın özelliklerine kendi kendine sahiptir.³⁴

Sanatın ve bilginin varlığının yapısının mahalli olarak bilkuvve akıl, şu halde bölünmüş bir düşünceye referans vermektedir. Bilfiil akıl kendi bilfilliğinde kendi özü ile aynıdır. Bilfiil akıl tikel bir şeyden tikel bir şeye doğru değişmemektedir, ne bileşiktir ne de ayrıktır, sùretlere sahiptir ve düşünce fiili için bir girişimdir. Themistius bu görüşünü *Ruh Üzerine* 408b-25-26 daki pasaj eşliğinde temellendirmektedir. Aristoteles bu bağlamda şöyle demektedir: “Bir iç organ harap olduğu zaman, düşüncenin ve bilginin iş görmesi imkânsız olur, fakat bizzat aklın kendisi bundan etkilenmez. Sevgi veya nefret gibi, düşünce de, aklın değil; fakat akla sahip olduğu ölçüde akli olan süjenin duygulanımlarıdır.”³⁵

³² Themistius, “Paraphrase of De Anima”, 91.

³³ Themistius, “Paraphrase of De Anima”, 91-92.

³⁴ Themistius, “Paraphrase of De Anima”, 92.

³⁵ Themistius, “Paraphrase of De Anima”, 92-93; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Trc. Zeki Özcan, (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2000), 45-46.

THEMİSTİUS'UN FAAL AKIL TEORİSİ /
THEMISTIIUS' AGENT INTELLECT THEORY

3. Faal Akıl İnsandır

Themistius'a göre, şu halde biz aynı anda ya bilkuvve akla ya da bilfiil akla sahip olabiliriz. Eğer her şeyin bilkuvve ve bilfiil olduğu bir durum olursa, bu durumda olan şey insandan farklı bir şey olur. O zaman ben ve beni yapan şey farklı bir şey olmuş olur. Ben bilkuvve ve bilfiil akıldan karışık bir akıl olmama rağmen, beni yapan şey bilfiil akıldan gelmektedir. Böylece akıl bilkuvve ve bilfiilden karışık olmasına karşın ben şu anda düşünmekte ve bütünsel bir işlev yapmaktayım. Bu levhadaki yazı gibidir. Öyleki bu yazı bilkuvve durum değil bilfiil durumdur. Sonralığın bilfiilliği ise sadece faal akılca imkânı açılmış bir kanaldır.³⁶

Bilkuvve akıl bilfiil aklın bir şekilde kendine sağladığı ayrılaşmamış sûretleri kavrayabilmektedir. Aynı şekilde fiziksel bedenin durumunda onlar yani iki akıl da ayrılaşmamış suretleri faal aklın yardımı olmaksızın kavrayamazlar. Öyle ki bu nitelikler kendilerine ayrılmaz sûretler tarafından verilmiş olmasına rağmen, maddî olan bunun yerine örneğin beyazlık olarak ayrılmış bir sûret olarak kavrayabilir.³⁷

Buna göre hayvan kavramı örneğini ele alacak olursak hayvan tümeli ile hayvan olan şey farklıdır. Hayvan olan şey hayvanın ruhundan kaynaklanmaktadır. Bunun yanında ben ve beni yapan şey farklıdır. Beni yapan şey o zaman ruhtan kaynaklanmaktadır. Bu bir bütünsellik değildir. Beni ben yapan şey ne algı gücünden gelmektedir ne de bilkuvve akıldan gelmektedir.³⁸ (Böylelikle hayal gücü bilkuvve akıl için maddedir. Algı gücü ise hayal gücü için maddededir).

Şu halde Themistius'a göre beni ben yapan şey veya insanı insan yapan şey sadece faal akıldan gelmekte veya kaynaklanmaktadır. Çünkü faal akıl tek başına açık ve kesin duyudaki sûrettir. Çünkü faal akıl sûretlerin sûretidir. Diğer şeyler hem madde hem de sûrettir ve doğa aslında daha az değerli şeyler için sûretler olarak onları kullanma sürecidir. Doğa daha fazla madde olan şey için değerliyen faal akıl daha fazla sûret olan şey için değerlidir. Sûretler için en nihai ve en yüksek olan faal akıldır. Doğa geliştiği zaman o durmakta o geliştiği

³⁶ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 93-94.

³⁷ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 94.

³⁸ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 94-95.

zaman doğa durmaktadır. Faal akıl yapabileceği şeyi daha değerli yapmaktan başka bir şey değildir.³⁹ Yani faal akıl doğaya karşı bir etkinlik olarak işlevseldir.

4. Faal Akıl ve Bilkuvve Akıl

Themistius faal aklın insana ait bir cevher olduğunu sabit bir ilke olarak inşa ettikten sonra, insanın ölümsüzlüğü meselesine geçmektedir. Biz öldüğümüz zaman düşüncelerimiz ne olacak ve ne kadarı ölümsüz kalacaktır. Keza biz öldükten sonra neyi düşüneceğiz? Themistius'a göre burada çözüm hem Aristoteles'in faal akıl ile ilgili görüşlerinde, hem de *Ruh Üzerine*'nin birinci kitabındaki ölümsüzlük ve akıl ilişkisini tartıştığı kısımdadır. Şu halde faal akıl etkilenimsizdir ve maddî-ortak akıl bozulabilir niteliktedir. İnsana ölümsüzlüğünü veren faal akıldır ve Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin birinci kitabında genel olarak aklın ölümsüz olduğunu söylediği ilgili kısımda da aslında faal akla referans vermektedir. Keza Aristoteles *Ruh Üzerine* 430a 23-25'te şöyle demektedir: "Faal akıl gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız bu ölümsüz ve ebedidir (bununla birlikte), bilkuvve akıl bozulabilir olduğu halde, faal akıl etkilenmediği için hatırlamıyoruz ve faal akıl olmadan hiçbir şey düşünmez."⁴⁰ Themistius'u burada meşgul eden ve bir tür gerilimli bir uzlaştırma yolunu benimsediği problem şudur: Themistius, hem bir taraftan faal akılı insanî bir cevher kabul etmiş, hem de insan ruhunun ölümden sonra bu hayata dair ihtiras, dostluk ve düşmanlığa dair verilerini hatırlayamayacağına dair Aristotelesçi kabulü benimsemiştir.

Bu durumda eğer faal akıl salt insanî bir cevher ise bu dünyadaki düşünceleri öldükten sonra nasıl devam ettireceği konusunda bir problem ortaya çıkmaktadır. Themistius Aristoteles'in unutulacağını söylediği ihtiras, dostluk ve düşmanlık gibi duyguları, bozulabilir aklın alanına vermiş, böylelikle de problemi çözümlenmeye çalışmıştır. Aristoteles bu problemi *Ruh Üzerine* birinci kitabın ilgili kısımları doğrultusunda çözümlenmiştir. Ona göre zamana bağlı olarak akıl yürütmek, sevmek ve nefret etmek faal aklın etkilenebileceği faaliyetler değildir ve bunlar faal aklın sınırları içinde değildir. Bu tür duygular maddî-genel aklın yok olmasıyla bozulup gideceklerdir. Themistius'a göre Aristoteles *Ruh Üzerine* 408b25-29'da zamana bağlı olarak akıl yürütmenin, sevmek ve nefret etmenin faal aklın etkilenmesi olmadığını, bilkuvve aklın faal

³⁹ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 95.

⁴⁰ Aristoteles, "Ruh Üzerine", 176-177.

THEMİSTİUS'UN FAAL AKIL TEORİSİ /
THEMISTIIUS' AGENT INTELLECT THEORY

akla sahip olduğu müddetçe faal aklın da bilkuvve akla sahip olduğunu, böylece bilkuvve akıl yok olduğu zaman faal aklın ne hatırlayacağını ne de sevmek gibi bir duyguya sahip olacağını, maddî-genel aklın yok olacağını, buna karşın faal aklın ilâhî ve etkilenimsiz kalacağını ifade etmiştir.⁴¹

Peki faal akıl öldükten sonra düşünmeye devam edecek midir? Themistius'a göre bu mümkün değildir. Çünkü onun insanî bir cevher olarak düşünebilmesi maddî-ortak akılla birlikte iş görmesine bağlıdır. Maddî-genel-bilkuvve akıl olmaksızın faal akıl düşünememekte, faal akıl olmaksızın da bunlar bir dizi faaliyetlerini icra edememektedir.⁴² Themistius bu görüşleri *Ruh Üzerine* 430a21-25'teki pasaja atıf yaparak temellendirmektedir. Aristoteles bu bölümde şöyle demektedir: "Ve genel olarak faal akıl ne zamanda düşünendir, ancak o zamanda düşünen başka bir zamanda düşünmeyen değildir ve faal akıl halihazırda varolan şeyden ayrıldığı zaman, bu ölümsüzlük ve sonsuzluktur. Ancak biz hatırlayamayız çünkü faal akıl etkilenimsizdir, buna karşın pasif akıl bozulabilir, pasif akıl olmasızın faal akılda bir şey düşünemez"⁴³

Themistius maddî aklın yok olacağı, faal aklın insanî bir cevher olduğu ve sadece bu cevherin ölümsüz olduğu şeklindeki teorisini delillendirmek için aynı şekilde *Ruh Üzerine* 413b24-27 nolu pasajdan yardım almaktadır. Bu pasaj şöyledir.

"Fakat akla ve kuramsal yetiye gelince, henüz hiçbir şey açık değildir; yine de öyle görünüyor ki, akıl ve kuramsal yeti tamamen farklı bir ruh cinsidir ve ezelinin bozulabilirinden ayrıldığı gibi, bedenden tek başına ayrılabilir. Ruhun diğer bölümlerine gelince, söylenenlere göre onların, bazı filozofların iddia ettikleri biçimde, ayrı olmadıkları açıktır. Gerçekte duyumlama yetisinin neliği,

⁴¹ Themistius ilgili pasajı bu şekilde yorumlamış, yani *Ruh Üzerine* Birinci Kitapta bozulamaz akıl olarak telakki edilen akılı faal akıl olarak çevirmiş ve yorumlamıştır. Oysa alıntının aslı şöyledir. "fakat bizzat aklın kendisi bundan etkilenemez. Ve sevgi veya nefret gibi, düşünce de aklın değil; fakat akla sahip olduğu ölçüde akılı olan süjenin duygulanımlarıdır. Bu nedenle kişi bir defa yok olduktan sonra, artık ne anılar ne de dostluklar kalır; Diyoruz ki gerçekte bunlar aklın duygulanımları değil; fakat yok olan bilginin duygulanımlarıdır ve akıl şüphesiz daha tanrısal ve daha etkilenimsiz bir şeydir". Aristoteles, "Ruh Üzerine", 45-46.

⁴² Themistius, "Paraphrase of De Anima", 175-177.

⁴³ Aristoteles, "Ruh Üzerine", 176-177.

ikna etme yetisinin neliğinden farklıdır; çünkü duyumlama fiili, düşüncesini belirtme fiilinden başkadır.”⁴⁴

Themistius Aristoteles’in *Ruh Üzerine* adlı eserinden seçtiği ve kendi teorisi amacıyla kullandığı pasajlardaki aynı anlamları Teofrastus’un da bu şekilde yorumladığını ileri sürmüştür. Ona göre Teofrastus ruhun insana doğuştan geldiğini, doğumdan sonra ruhun çeşitlendiğini ve kendi içinde farklılıklar yaşadığını, ruhun aslî ve daimi olarak faal akıl mayasına sahip olduğunu, ruhun belirli kısımlarının eğer aslî olarak bozulmaz kalacaksa hiçbir şekilde varlığa gelmeyeceğini, ruhun pasif akılla birleşik olduğunu, pasif akılla birleşik olması hasebiyle pasif aklın yok olmasıyla bu akla dair işlemlerin de bozulacağını ifade etmiştir.⁴⁵

5. Faal Akıl İlk Tanrı mıdır?

Themistius’a göre *Ruh Üzerine*’deki faal akıl ile ilgili bölümler, faal akılı ilk Tanrı veya ilk makûlleri veren varlık olduğu şeklindeki yorumlamaları ilk bakışta şaşkıncu bir şekilde haklı çıkarmaktadır. Ancak faal aklın ilk Tanrı olduğunu söyleyenler faal aklın neden bu dünyada (insan ruhunda) işlevsel olduğunu bir türlü açıklayamazlar.⁴⁶ Ona göre, bu ilk makûllere inananlar tamamen sağır olanlardır çünkü onlar faal aklın ilâhî bir etkilenimsiz, sonsuz ve ayrık olduğunu bağırarak söyleyen filozofu duymazlar. Themistius’a göre Aristoteles doğanın tamamını ya maddî bir şey olarak ya da maddeye hareket etmekte olan şey olarak tanımlamaktadır. Şu halde ruhun doğasında da böylesine bir gelişim süreci vardır çünkü Aristoteles *Ruh Üzerine* 430a13-14 nolu pasajda “ruhta bu türden şeylerin olması zorunludur” demektedir. Şu halde Aristoteles’in 430a14-15’te vurguladığı gibi akıl “her şey olabilen” ve “her şeyi üreten” olmak üzere başlıca iki farklı görünüm kazanmaktadır. Themistius’a göre bu bağlamda Aristoteles faal akılı da ruhta olan bir şey olarak görmektedir. Öyle ki ruhun bu bölümü en üstün olan bölümdür. *Ruh Üzerine* 413b24-27 nolu pasajda da vurgulandığı gibi teorik akıl bilkuvve akıl düzeyinde

⁴⁴ Aristoteles, “Ruh Üzerine”, 75.

⁴⁵ Themistius, “Paraphrase of De Anima”, 100-101.

⁴⁶ Themistius, “Paraphrase of De Anima”, 101.

THEMİSTİUS'UN FAAL AKIL TEORİSİ /
THEMISTIIUS' AGENT INTELLECT THEORY

henüz hiçbir şey değildir ancak sonsuz olan bu bölüm yok olabilir/bozulabilir olandan farklıdır.⁴⁷

Ayrıca Themistius'a göre bu aklın ölümsüz ve sonsuz olduğunu söylediği yerde (430a23) Aristoteles, ilk Tanrı'ya referansla bir konuşma içinde değildir. Themistius'a göre Aristoteles felsefesinde sadece ilk Tanrı sonsuz ve ölümsüz değildir. Aristoteles hemen hemen hareketin sebebi olan ilâhî cisimlerin bütün yetkinliklerine de sonsuzluk ve ölümsüzlük atfetmektedir. Öyle ki Aristoteles bunları metafizikteki ilgili makalesinde tek tek saymaktadır. Themistius'a göre Aristoteles bu minval üzere insan ruhu ve onun ruhunun en üstün bölümünü de ölümsüz olarak addetmiştir ki *Ruh Üzerine* 430a23'te insan ruhuna atf yaparak "bu birlikte ölümsüzdür" demiştir. Themistius'a göre bu açıklama ile Aristoteles aslında faal aklın bizim bir yönümüz veya bizzat biz olduğumuzu onaylamış olmaktadır. Buradaki ölümsüzlük bize aittir. Şu halde Themistius'a göre bizde herhangi bir donanım veya nitelik olmaksızın bizim veya ruhumuzun ölümsüz olduğunu söylemek mümkün değildir. Bizi ölümsüz kılacak donanımımız bizzat ruhumuza ait bir cevher olarak faal akıldır.⁴⁸

6. Faal Akıl Bir midir Çok mudur?

Themistius, *Ruh Üzerine*'ye yazdığı şerhin bu bölümünde faal aklın bir mi yoksa çok mu olduğu problemini kendisine konu yapmaktadır. Themistius'un bir problem olarak ortaya koyduğu bu mesele bilhassa Ortaçağ Latin Batı felsefesinde oldukça müzakere edilecek bir problem haline gelecektir. Buna göre bilkuvveliği bilfilliğe dönüştüren ışık kaynak olması itibarıyla tektir ve birdir. Işık bozulabilir değildir ancak görme işlemi bozulabilir niteliktedir. Işığın sonsuzluğu ile görme işlevinin sonluluğu arasında bir ilişki yoktur veya görme işlevi olmaksızın ışık sonsuzluğundan bir şey kaybetmemektedir. Şu halde Themistius'a göre her bir bilkuvve akıl için ayrı ayrı faal akıllar mevcut değildir. Nasıl ki türlerde farklılığa mayasını veren şey olarak madde aynıysa, faal aklın bilkuvve akıllar karşısındaki durumu da aynıdır. Keza insanlar tarafından ortaya konulmuş düşünceler türsel bakımdan benzer olsa da, bütün insanlar farklı farklı şeyleri düşünmektedirler. Şu halde Themistius'a göre insanlardaki türsel bakımdan benzer ancak farklı farklı görünüşleri olan bu düşünceleri tek bir faal

⁴⁷ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 102.

⁴⁸ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 103.

akıl yönetmektedir. Yani faal akıl düşünce adına ortaya konabilen bütün ideleri aydınlatmaktadır.

Bu aşamada Themistius Güneş-ışık benzetmesi doğrultusunda faal aklın birliği teorisini temellendirmeye devam etmektedir. Güneş bir olmasına rağmen ışık birçok bölümlere dağılarak aydınlatmaktadır. Keza ışık bir olmasına rağmen görme işlemi çoktur. Themistius bu aşamada Aristoteles'in faal akıl için neden Eflâtun'un mutlak İyi ideası için kullandığı Güneş benzetmesini değil de ışık benzetmesini kullandığını sorgulamıştır. Themistius'a göre eğer bilkuvve akıl-faal akıl ilişkisini düşünürsek Aristoteles'in burada yaptığı benzetme bilinçlidir. Çünkü eğer Güneş benzetmesi yapılsaydı bu durumda faal aklı insana ait bir donanım veya cevher olarak ileri sürmek mümkün olamayacaktır.

Themistius'a göre insan bilkuvve ve bilfiil aklın bir birleşimidir ve bu birleşimin faal aklı bir rehber olarak kabul etmesinde şaşılacak bir durum yoktur. Şu halde faal akıl bütün insanları insan yapan tek bir cevher statüsündedir. Çünkü bizdeki ortak kavramların, öğretilmemiş ilk tanım ve aksiyomların aynı kavram ve idrak düzeyinde anlaşılmasının kaynağı tektir.⁴⁹

Themistius bu aşamada her insanda ortak bir akıl bulunduğunu veya her insanın paylaştığı ortak bir akıl bulunduğunu Eflâtun üzerinden temellendirmektedir. Şu halde eğer insanlar olarak aynı şey hakkında aynı şeyleri hissetmeyip de farklı şeyleri hissediyorsak bu durumda başkasının fiillerini anlayabilmek mümkün değildir. Eflâtun bu durumu *Gorgias* 481c5-d1'de şöyle açıklamaktadır. "Bak Kallikles, insanlar aynı duygulara sahip olmayıp da, herkesin kendine özgü bir duygusu bulunsaydı, birinin ötekine kendi duyduğunu anlatması kolay olmazdı. Böyle konuşmamın nedeni, şu anda her ikimizin de aynı durumda olduğunu ve yine her ikimizin de iki şeyi, benim Kleinias'ın oğlu Alkibiades'i ve felsefeyi, senin ise Atina Demos'u ile Pyrilampos'un oğlu Demos'u sevdiğini fark etmemdendir."⁵⁰

Themistius bu aşamada insanların paylaştığı bir ortak akıl olduğu olgusunu öğretmen-öğrenci ilişkisini gözönüne alarak müzakere eder. Buna göre eğer öğretmen ve öğrenci öğretim sürecinde bir bilgi veya bir kavram üzerinde aynı

⁴⁹ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 104-105

⁵⁰ Platon, *Gorgias*, Trc. Sema R. Güzelşen- Mehmet Rifat (İstanbul; Hürriyet Yayınları, 1975), 354-355.

THEMİSTİÜS'UN FAAL AKIL TEORİSİ /
THEMISTİUS' AGENT INTELLECT THEORY

idrake sahip olabiliyorsa bu durum ikisinde de ortak bir akıl olduğuna işaret eder. Çünkü bu durum diğer canlılarda yoktur.

Themistius'a göre, öteden beri ruhun bir olup olmadığı üzerinde felsefe tarihinde bir tartışma vardır. Ancak bu tartışma aynı zamanda aklın da bir olup olmadığı ile bağlantılı olarak yapılmıştır. Bu tartışmayı yapanlardan bazıları ruhu bir ve ayrı olarak kabul etmelerine rağmen onun bölümlerini çok ve birbirinden farklı şekilde telakki etmişlerdir. Örneğin besleyici bölüm algı bölümünden, algı bölümü de arzu bölümünden farklıdır. Ancak akıl durumu söz konusu olduğunda, hepsinden önemlisi teorik akıl söz konusu olduğunda akılların hepsinin bir olup olmadığı, aklın özünün fiiliyle bir olduğunu kabul etmek zorunludur. Bir kişi öğretilip diğeri öğrendiğinde ya onlar aynı şeyleri düşünmezler ya da aynı şeyleri düşünürler. Eğer aynı şeyleri düşünürlerse, o zaman onlar aynı fiille veya aktiviteye ortak demektirler. Yani ikisinde de ortak bir akıl var demektir.⁵¹

7. Pasif, Bilkuvve ve Faal Akıl, Algı ile Bilkuvve Akıl Arasındaki Fark

Ruh Üzerine'ye yazdığı şerhin bu başlığı altında Themistius algı gücü ile pasif, bilkuvve ve faal akıl ilişkisini irdelemektedir. Ona göre algı gücündeki zayıflama ruhtaki bir eksilmeden dolayı değildir. Işık bozulmaz bir nitelik olmasına rağmen beden bir aracı olarak çalışan algı organları ışığın bozulmazlığından herhangi bir pay alamamaktadırlar. Örneğin göz görme eksikliği yaşamasına rağmen ışık bozulmazlık halini korumaktadır. Aynı şekilde bilkuvve akıl da faal aklın bozulmazlığını aynı oranda paylaşıyor değildir.⁵²

Themistius'a göre Aristoteles bu durumu *Ruh Üzerine* 408b21-25'te şu şekilde ortaya koymuştur: "Akla gelince, sanki o bizde ansızın ortaya çıkar, cevheresel bir varoluşa sahiptir ve bozulmaz. Çünkü akıl, olsa olsa, yaşlılıktan kaynaklanan güçsüzlüğün etkisiyle sönüp gidebilir. Fakat gerçekte bu durumda onun duyu organları içinde aynı şey olur. Yaşlı kimsenin sağlıklı bir gözü olsaydı genç insan kadar net görecektir. O halde yaşlılığın nedeni, ruhun herhangi bir duygulanımıdır".⁵³ Şu halde Themistius'a göre algı gücü organlarıyla beraber bir etkilenimi kabul etmektedir. Buna karşın bilkuvve akıl

⁵¹ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 105-106.

⁵² Themistius, "Paraphrase of De Anima", 106.

⁵³ Aristoteles, "Ruh Üzerine", 45.

da faal aklın etkilenimsiz ve ayırık niteliklerinden etkilenmekte ve ona benzeşmektedir.

Themistius bu bağlamda *Ruh Üzerine*'nin 429a29 ve 429b5 nolu pasajlarına müracaat ederek algı gücü ve akıl arasındaki ilişkiyi yeni bir okumaya tabi tutar. “Ruhun tümü değil; fakat ruhun düşünen bölümü ideaların yeridir; ruhun düşünen bölümünde bilfiil idealar değil; fakat bilkuvve idealar vardır. Dikkatimizi duyu organlarına ve duyuya yönelttiğimiz anda, duyumsama yetisinin etkilenimsizliğinin birbirine benzemediği açıktır. Gerçekte duyu, çok güçlü bir duyusal uyardan sonra artık algılayamaz. Örneğin şiddetli şekilde seslerin ardından sesi algılayamayız; aynı şekilde, güçlü renkler ve kokulardan sonra göremeyiz veya duyumlayamayız. Akıl güçlü biçimde düşünülür bir nesneyi düşündüğünde, düşünme gücünden bir şey yitirmez, tam tersine daha zayıfça düşünülür olan nesnelere düşünemez.”⁵⁴ Şu halde Themistius’a göre bilkuvve aklın bedenle karıştığını iddia etmek makûl bir yaklaşım değildir. Keza bilkuvve akıl algı gücünün de bir organı değildir. Ruhun düşünme bölümü sûreti kabul etmekle birlikte etkilenimsizdir ve o bilkuvve sûrettir. Keza aklın düşünülür karşısındaki tavrı algı yetisinin duyulur karşısındaki tavrı gibi olmalıdır.⁵⁵

Şu halde Themistius’a göre algılamanın algı organlarından daha etkilenimsiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durum aynen bilkuvve akıl için de geçerlidir. Buna göre bilkuvve akıl, işlevi için bedensel bir organa yerleşmediği müddetçe ayırık olma ve etkilenimsiz olma özelliklerini korumaktadır. Themistius’a göre eğer Aristoteles’in *Ruh Üzerine* birinci kitaptaki 408b 25-29 nolu metin dikkatlice okunursa bu durumda bozulabilir ve bozulmaz özellikleri bakımından yeni bir akıl ayrımı yapmak zorunlu olacaktır ki bunlar da pasif akıl ve bilkuvve akıl ayrımlarıdır. Aristoteles bu metinde şunları söylemektedir: “Sevgi veya nefret gibi, düşünce de, aklın değil; fakat akla sahip olduğu ölçüde akli olan süjenin duygulanımlarıdır. Bu nedenle kişi bir defa yok olduktan sonra, artık ne anılar ne de dostluklar kalır. Diyoruz ki, gerçekte bunlar, aklın duygulanımları değil; fakat yok olan bileşiğin duygulanımlarıdır ve akıl şüphesiz, daha tanrısal ve daha etkilenmez herhangi bir şeydir.”⁵⁶

⁵⁴ Aristoteles, “Ruh Üzerine”, 168.

⁵⁵ Themistius, “Paraphrase of De Anima”, 107.

⁵⁶ Aristoteles, “Ruh Üzerine”, 46.

THEMİSTİUS'UN FAAL AKIL TEORİSİ /
THEMISTIIUS' AGENT INTELLECT THEORY

Themistius'a göre Aristoteles'in bu pasajda daha tanrısal ve daha etkilenimsiz olarak nitelediği akıl faal akıldır ancak buradaki akıl kavramının semsiyesi altına bilkuvve aklı da almak mümkündür. Böyle bir durumda sonuç bilkuvve aklın da bozulamaz olduğu şeklindeki bir respite çıkmaktadır. Şu halde bozulabilir olan akıl ortak-pasif akıl, bozulamaz olan akıl ise bilkuvve-faal akıl olmak durumundadır.

Bu aşamada Themistius yeniden beden-akıl ilişkisine dönmektedir. Ona göre Aristoteles aklın bedenle bitişik olduğunu kabul etmenin akla uygun olamayacağını ileri sürmüştür. Yine Aristoteles ruhun tamamen değil düşünen bölümünün ideaların yeri olduğunu söylemiş ideaların da bu bölümde öncelikle bilkuvve halleriyle bulunacağını ileri sürmüştür. Themistius'a göre Aristoteles duyumun etkilenimsizliği ile düşünce yetisinin etkilenimsizliğinin aynı oranda olacağını kabul etmemiştir. İkisi de bir ölçüde etkilenimsizdir ancak bu etkilenimsizlik birbirine benzememektedir.

Bu bağlamda Themistius ortak-pasif akıl ve bilkuvve akıl ayrımına geri dönmektedir. Ona göre ortak-pasif akıl bozulabilir, bu akıl bedenle karışıktır ve bedenden ayrılamaz. Bilkuvve akıl ise etkilenimsizdir, bedenle bir karışım içinde değildir ve bedenden ayrık olmak zorundadır.

Themistius söz konusu akıllar silsilesini Güneş-Güneş ışığı ve çiçek-meyve ilişkisi ve süreçleri üzerinden örneklendirmektedir. Buna göre maddi/ortak akıl gün ışığı olarak Güneş ışığının müjdecisidir. Keza o meyveden önceki çiçek gibidir. Akılların bu şekilde süreçsel bir şekilde gelişmesi aklın doğasında vardır ve akıl doğasını bu şekilde açıklamaktadır. Şeylerin doğasının eksik olandan mükemmelere doğru gelişmesi gibi akıl da maddi/pasif, bilkuvve/bilfiil ve faal akıl çizgisini takip etmektedir.⁵⁷

Bu minval üzere bilkuvve akıl da faal akıl gibi kendi kendine ayrık, karışimsız ve etkilenimsizdir. Ancak bu özellikler faal akılda durduğu gibi bilkuvve akılda durmamaktadır. Themistius bu sonuca *Ruh Üzerine* 430a14-19 nolu meşhur pasajı yeniden yorumlayarak varmaktadır. Aristoteles bu pasajda şöyle demektedir: "Ruhta gerçekte, bir taraftan, aklın bütün düşünülürler olmasından dolayı, maddenin benzeri olan aklı buluruz.; diğer taraftan ışığa benzemesinin bir sonucu olarak bütün düşünülürlerin nedeni olan etkin fail

⁵⁷ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 108, 109.

nedene benzer akılı buluruz; çünkü bir anlamda ışık da, bilkuvve renkleri bilfiil renklere dönüştürür. Ve bu akıl özü bilfiil olmak olduğundan, ayrıdır, etkilenimsiz, saf, katıksız ve tamdır; çünkü etkin olan edilgin olandan ve ilke maddeden üstündür”⁵⁸

Themistius’a göre bu pasajda Güneş ile onun ışığı arasındaki ayrım, faal akılı ışığın kaynağı, bilkuvve akılı da ondan çıkan gün ışığı olarak göstermektedir.⁵⁹ Böylece açıktır ki her iki akıl da ayrıktır, ancak faal akıl daha fazla ayrıktır, daha fazla etkilenimsizdir ve daha fazla karışımıdır.⁶⁰ Öte yandan bilkuvve akıl zaman olarak onun bizdeki etkisinden önce gelir. Bilfiil akıl ise faal aklın müdahalesi ile bilkuvve aklın bilfiil hale geçmesidir ve zaman bakımından bilkuvve akıldan sonraki faal akıldan önceki bir durumdur.⁶¹

Kanaatimize göre bu noktada Themistius düşüncesinde faal akıl açısından anlaşılmayı zorlaştıran şey onu bilkuvve aklın evrenine indirgeyerek açıklamasıdır. *Ruh Üzerine*’de faal aklın niteliklerini göz önüne alacak olursak faal aklın tamamen insan zihninin ve ruhunun bir gücü olduğu şeklindeki kabul, zorlama bir okuma olarak kendisini göstermektedir.

Ayrıca Themistius pasif-ortak akıl, bilkuvve-faal akıl ayrımının sadece Aristoteles’te olmadığını, öğretinin yakından bakıldığında Eflâtun tarafından da savunulduğunu, birinci aklın bozulabilir ve ölümlü olduğu, ikinci aklın ölümsüz ve etkilenimsiz olduğu fikrinin her iki filozofta da ortak olduğu şeklinde bir yorum tarzı geliştirmiştir. Kanaatimize göre bu durum Yeni Eflâtunculardan Aristoteles’e yönelik olarak geliştirilen ilgili eleştirilere bir bakıma Themistiusça üretilmiş bir cevap niteliği taşımaktadır. Çünkü aslında bağdaşmayacak nitelikteki teorileri bir arada sentez yapma girişimleri biraz da Themistius’un yaşadığı çağın bir özelliği olarak yani Eflâtun ve Aristoteles felsefesini uzlaştırma teşebbüslerinin bir ürünü olarak temayüz etmektedir.

⁵⁸ Themistius, “Paraphrase of De Anima”, 109. Aristoteles, “Ruh Üzerine”, 175

⁵⁹ Themistius, “Paraphrase of De Anima”, 107-109.

⁶⁰ Finamore, “Themistius’ Doctrine of the Three Intellects”, 50.

⁶¹ Themistius, “Paraphrase of De Anima”, 109.

8. Eflâton'un Onaylanması

Themistius'a göre şu halde insan ruhunun ihtiras ve iştah gibi duyguları taşıyan bölümü ölümlü –ki bu bedenle bitişiktir- bunlardan arınmış olan bölümü ise ölümsüzdür. Birinci akıl pasif-ortak akla, ikinci akıl ise bilkuvve-faal akla referans vermektedir. Ona göre Aristoteles'in bu ayrımı Eflâton'da da vardır.⁶² Eflâton *Timaios*'ta ihtirasları bozulabilir aklın alanına vermiş, ikinci aklın ise ilâhî bir boyutta olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda Eflâton şunları söylemiştir.

“Onlar Tanrıyı örnek aldılar, ruhun ölümsüz ilkesini alınca da ruhun çevresinde sonradan ölümlü bir ten oluşturdular; onu taşısın diye de bütün vücudu verdiler. Sonra bu vücuda, ayrıca başka bir ruh, kendisinde korkunç, kaçınılmaz tutkular taşıyan ölümlü bir ruh daha oluşturdular: Önce kötülüğün en büyük çekici gücü olan hazzı, sonra, bizi iyilikten uzaklaştıran acıları, daha sonra iki kötü öğütçü olan ataklıkla korkuyu, ondan sonra da zor yatıştırılan öfkeyi, en sonunda da bizi çabucak aldatan umudu. İşte bütün bunları düşüncesiz duyumla ve her şeyi göze alan aşkla karıştırıp, zorunluluk yasasına uygun olarak ölümlü ruhların soyunu oluşturdular. Bununla birlikte, tanrısal ilkeyi kirletmekten korktukları için tam bir zorunluluk olmadıkça ölümlü ilkeyi, tanrısal ilkedden ayrı, vücudun başka bir yerine yerleştirdiler. Bunun için başla göğüs arasına bir sınır kurdular ve birbirinden ayrı tutmak için aralarına boyunu yerleştirdiler. Ruhun ölümlüsünü göğsün içine bağladılar. Ruhun bir kısmı özü bakımından daha iyi, bir kısmı da daha kötü olacağından, göğüs kovuğunu, kadınlarla erkeklerin dairelerini ayırdıkları gibi, iki ayrı oturma yeri olarak ayırıp aralarına bir bölme çeken deriyi koydular. Akli dinlesin, isteklerin oymağı aklın kalesinden gönderdiği buyrukları canla başla yerine getirmediği zaman akılla birlikte onu zorla yola getirsin diye ruhun gözüpeklığı, savaş isteğini paylaşan, zaferi isteyen kısmını başa daha yakın bir yere, bu deriyle boynun arasına yerleştirdiler.”⁶³

Themistius'a göre Eflâton bu pasajda ruhun ölümlü olduğunu ancak bir o kadar da ilâhî kimlikli olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda ruhun ölümsüzlüğü için öne sürülen deliller aynen aklın ölümsüzlüğü için de geçerlidir ve bir o kadar da önemlidir. Themistius Eflâton'un buradaki tezlerinden yola

⁶² Themistius, “Paraphrase of De Anima”, 110.

⁶³ Platon, *Timaios*, Trc. Erol Güneş, Lütfi Ay, (İstanbul, Cumhuriyet Yayınları, 2001), 82.

çıkarak aklın niteliklerini üç madde halinde özetlemektedir. Buna göre 1) Eğer biz hareketi mekândaki bir fiil olarak düşünürsek akıl kendi kendine hareket etmekte ve sadece kendine hareket etmektedir. 2) Akıl başlı başına bir hatırlama sürecidir. 3) Akıl Tanrı'ya benzer bir niteliktir.⁶⁴

Themistius bu açıklama ve önermelerden yola çıkarak ölümlü ve ölümsüz akıl ayrımlarının aynen Eflâton'da da bulunduğunu ileri sürmektedir. Şu halde Eflâton faal akli hem insan ruhunun bir bölümü olarak konumlandırmış hem de onun ölümsüz olduğuna inanmıştır. Aristoteles'in pasif aklın bir etkinliği olarak ileri sürdüğü ihtiraslar ve ilkel bir düzeyde akıl yürütme tarzı yok olabilir/bozulabilir bir niteliktedir. Keza Eflâton ve Aristoteles'e göre ruhun ihtirasları tamamen irrasyonel bir tarzda görünüm kazanmakta, en azından onları yöneten ve yönetecek şey bir otorite olarak akıl olmaktadır. Yani bu ihtiraslar akıl vasıtasıyla eğitilebilecek ve istenilen tarafa yönlendirilecek bir karakterdedir. Ancak akli olmayan canlıların ihtirasları ve duygulanımları, aklın herhangi bir derecesini anlamaktan tamamen uzakta ve bunun için eksiktirler. Oysa insanî ruhtaki ihtiraslar akıl ile bütünsellik kurabilmektedir. Cesaret, korku ve ümit akli ruhta doğrudan varolmamıştır. İnsandaki ve hayvandaki ihtiraslara yönelik bir diğer ayrım ise birincisinde zaman kategorisinin geçerli olması ikincisinde ise bu kategorinin herhangi bir şekilde gündemde tutulmamasıdır. Hayvandaki ihtiraslar ve duygulanımlar tamamen şimdiye aittirler. Örneğin acı ve memnunluk duyma hayvanda sadece şimdiye mahsus bir içeriktedir. Oysa bu tür duyguların insanda zamanın kipleri açısından da bir değeri vardır. Yani insan geleceğe dair bir acı ve ümit içinde olabilirken hayvanda bu türden bir duygu yeşermesi mevcut değildir. İnsandaki bu tür duygu ve ihtiraslar akıl tarafından yönetilip bir erdem formuna yükseltilebilirken hayvandaki duygulardan böyle bir sonuç elde etmek mümkün değildir.

Şu halde Themistius'a göre pasif-ortak akıl ve ihtiraslar bir tür özdeşliğe tekâbüle etmektedir. Pasif akıl bedende yerleşiktir ve bu akıl bu ihtirasları bedenle paylaşmaktadır.⁶⁵

⁶⁴ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 111.

⁶⁵ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 111.

9. Teofrastus'un Doğrulanması ve Bilkuvve Aklının İşlevselliği

Ruh Üzerine'nin akıllar teorisini kendine değin alışık olmadığımız bağlantılar eşliğinde yorumlayan, çağının temel felsefi yaklaşımlarını Aristoteles'in akıl teorilerine uygulayan dolayısıyla bu teorilere Eflâtun'dan kökenler kotaran Themistius, kendi özgün yaklaşım şekillerinin aynı şekilde bir Aristoteles yorumcusu olarak Teofrastus tarafından da onaylandığını ileri sürmektedir. Buna göre Teofrastus bilkuve akıl başta olmak üzere pasif aklın daha ileri gelişim aşamalarının etkilenimsiz olduğunu kabul etmektedir. Birinci akıl olan pasif-ortak akıl bedenden ayırık değildir ve bedenle beraber yok olacaktır. Teofrastus'a göre ikinci akıl bilkuve ve bilfiil aklın karışımından oluşmaktadır. Bu akıl bedenden ayırıktır ve yok olmayacaktır. Bu akıl diğer akıllar gibi bir görünüme sahip olmamakta ve onlar gibi sonuçlar üretmemektedir. Teofrastus bu akli insan ruhunun sınırları içinde görmekte ve bu akıl ile faal akli kastetmektedir. Şu halde pasif-ortak akıl ve bilkuve-faal akıl konusunda Themistius'a göre Eflâtun, Aristoteles ve Teofrastus arasında bir görüş birliği ortaya çıkmaktadır.⁶⁶

Bu aşamada Themistius tekrar bilkuve aklın çalışma şekline dair daha ileri görüşler serdetmektedir. Bilkuvve akıl kendi sûretini faal aklın aydınlatması ile kazanmaktadır. İlk aşamasında bilkuve akıl bileşik ve farklı olmayan şeyleri düşünmektedir. Dolayısıyla bilkuve aklın düşündüğü bu ilk şeyler doğru ve yanlış açısından bir yargı hükmü taşımamaktadır. Bilkuvve akıl ilk önce kavramları kazanmakta, bilahare ise bunları bir bileşime tabi tutmaktadır. Örneğin öncelikle Sokrat ve yürümek kavramlarını kazanmakta sonra ise "Sokrat yürüyor" şeklinde bir önerme elde etmektedir. Bir sonraki aşamada ise söz konusu yargıya doğruluk ve yanlışlık yargılarını yüklemektedir.⁶⁷

Şu halde Themistius'a göre ilk aşamada bilkuve akıl bilgi yığınlarını derlemekte bilahare bunları belirli bileşimlere tabi tutmakta, daha sonra ise doğruluk ve yanlışlık yargılarını bu önermelere yüklemektedir. Algı topladığı bilgilere zaman kategorisini sadece bir kip açısından uygulamakta, onları ancak şimdi açısından algılamaktadır. Akıl ise algının topladığı bu verilere zaman kategorisini tatbik etmekte zamanın kipleri ve değerleri bakımından doğruluk

⁶⁶ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 113

⁶⁷ Themistius, "Paraphrase of De Anima", 114.

ve yanlış yargısını bu önermelere giydirmektedir. Örneğin “Sokrat yaşadı” yargısı doğru ise “Sokrat yaşıyor” yargısı yanlış olacaktır.⁶⁸

Üçüncül olarak bilkuvve akıl nesnelere doğruluk ve yanlışlık açısından belirli yüklem ve nitelikleri tatbik etmektedir. Örneğin “kar beyazdır” önermesi doğru ise “kar beyaz değildir” önermesi yanlış olacaktır. Bu bağlamda hayal ve algılama yetisi örneğin Sokrat’ın yürümesini bir bütün olarak sunarken akıl yetisi Sokrat ismini ve yürümek eylemini birbirinden ayırt eden bir temyiz gücüne referans vermektedir.⁶⁹

Themistius’a göre teorik akıl ancak şeyleri kazanarak varlığını tamamlamaktadır. Buna göre memnuniyet ve acıyı duyma algı ile başlamakta, doğruluk ve yanlışlık yargılarını ise teorik akıl vermektedir. Keza iyi ve kötünün yerini teorik akıl belirlemekte, doğru ve yanlış gibi yargıda bulunmak ise nitelik değeri yüklemeksizin mümkün olmamaktadır.⁷⁰

Themistius’a göre akıl şeyleri kendi kendilerine düşüncenin nesnelere olarak zihne nakşetmektedir. Themistius bu noktada geometrik şekil ile onların zihindeki tasdikini örnek olarak vermektedir. Algı geometrinin yüzeydeki şekillerini önce duyumsamakta, akıl ise daha sonra bu şekilleri soyut tümeller haline dönüştürmektedir. Şu halde akıl önce bilgi nesnesinin fizikî kalıplarını görmekte sonra ise onları fiziksel yapılarından soyutlayarak düşünmektedir.⁷¹ Böylelikle soyutlama vasıtasıyla doğal bir ilerleme süreci takip edilmektedir.⁷²

Davidson’a göre biz Themistius’ta insan aklının bilfiilliği ve mükemmelliğine yol açan, bilfiil mükemmel aklın bir kere mükemmelliğinin yön verdiği “hiçbir şey kendi kendine mükemmelleşemez” kuralını buluruz. Yetkin insani türler için özel bir faal aklın farz edilmesi hakkında Themistius’un onayının bir bölümü, bütün insanların “ortak kavramları” “ilk tanımları” ve “ilk aksiyomları” düşünmeksizin idrak ettiği yönündedir. Onun niyeti ya faal aklın düşüncenin prensiplerini insani akla doğrudan iletmiş olabileceği veya faal aklın, insani aklı duyu algılarındaki düşünce ilkelerini ayırtlaştıracığı bir

⁶⁸ Themistius, “Paraphrase of De Anima”, 114.

⁶⁹ Themistius, “Paraphrase of De Anima”, 118.

⁷⁰ Themistius, “Paraphrase of De Anima”, 128.

⁷¹ Themistius, “Paraphrase of De Anima”, 128.

⁷² Themistius, “Paraphrase of De Anima”, 129.

THEMİSTİUS'UN FAAL AKIL TEORİSİ /
THEMISTIIUS' AGENT INTELLECT THEORY

yetenek verdiği veya onlardan bunu çıkarımlayabileceği bir yetenek verdiği yönündedir.⁷³

Plotinus'un mümkün Bir yansımasını benimseyen Themistius, düşünceleri faal akıldaki "hepsi beraber/bir bütün" olarak sunar öyle ki bilkuvve akıl da onlar farklılaşmışlardır. Faal aklın bölümlenmemiş olarak verdiği düşünceleri insani akıl bölümlenmemiş olarak idrak etmekte ancak sadece bölümlenebilir bir tarzda kabul etmektedir. Daha da ötesi faal aklı düşünceleri bölümlenmiş olarak veren olarak tanımlamanın tersine, Themistius faal aklın "ilk kavramlar, aksiyomlar ve tanımlar" haricindeki düşünceleri doğrudan insan zihnine taşımadığı manasında kullanmıştır. Faal akıl, bilkuvve akıl etkileşimini de açıklamak için Aristotelesçi ışık analogisini yerleştirmek istediği zaman onun daha fazla söyleyeceği şey vardır.⁷⁴

Işık benzetmesinin iması Themistius'ta, İskender'den daha fazla dikkate değer bir şekilde kavranılır. Themistius şöyle yazar: "Ne zamanki ışık görenin bilkuvve bölümünde ve bilkuvve renklerde ortaya çıkarsa/çıktığı zaman/bulduğu zaman o öncekini bilfiil görmeye ve sonrakini de bilfiil renklere dönüştürür". Bu benzetmedeki gibi, faal akıl "bilkuvve akla" iştirak eder/katılır, onun üzerinde hareket eder ve insanın bilkuvve makul düşünceleri üzerinde hareket eder; bilkuvve makul düşünceler; bilkuvve renklere paraleldir; öyle ki bu renkler hayal gücü vasıtasıyla oluşmuş, insan hafızasında depolanmış duyu algılarıdır. Faal akıl bilkuvve aklı bilfiil akıl haline dönüştürür ve insan aklı için bilkuvve düşünceleri bilfiil olarak makul yapar. Başka bir ifadeyle bir ışık türü olarak işlevsel olan faal akıl, hem ruhtaki imajlar üzerinde etkindir öyle ki onlar bilkuvve düşüncelerdir hem de insani bilkuvve akıl üzerinde. Bu nedenle bilkuvve akıl bilfiil düşünceleri idrak eder ve kendi kendine bilfiil yapar. Bu durum modadan sonraki sergi gibidir. Nasıl ki faal akıl insani aklı bilfiil yapıyorsa bu benzetmede faal aklın Themistiusçu idrakinin amacına hizmet eder.⁷⁵

Öte yandan, Themistius bu bağlamda başka bir Aristotelesçi benzetmeyi daha kullanır ve faal akıl bilkuvve akıl ilişkisini sanat madde ilişkisi ile açıklar.

⁷³ Herbert A. Davidson, *AlFârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*, (Oxford: Oxford University Press, 1992), s. 26.

⁷⁴ Davidson, "AlFârâbî, Avicenna", 26.

⁷⁵ Davidson, "AlFârâbî, Avicenna", 26-27.

Sanat ve sanatçı maddenin üzerinde hareket etmesine ve aktif olmasına rağmen ondan ayırırlar. Halbuki faal akıl “bilkuvve akla boydan boya nüfuz eder”. O zaman Themistius insani bilkuvve akılı madde ile karşılaştırmakta başka bir çizgiyi takip eder. Onun yazdığına göre ruhun birçok bölümleri alttaki madde üstteki form olmak üzere hiyerarşik bir dizilişe sahiptirler. Alttakinin formu bir üsttekidir. “Duyu algısı” bölümü bir madde olarak hayal gücüne hizmet eder, hayal gücü bir madde olarak bilkuvve akla hizmet eder ve bilkuvve akıl bir madde olarak faal akla hizmet eder. Son örnekte, faal akıl bilkuvve akılla bir olurlar/birleşirler. Ruhun orta derecedeki seviyelerinin aksine, hem madde yeni bir şeyden gelmekte, hem de form önceki olan şeyden gelmektedir. Bu durumda faal akıl herhangi bir şeyin maddesi değildir. Faal Akıl gerçek anlamda ruhun formudur; o en son formdur ve formaların formudur ve bu süreç onda sona erer.⁷⁶

Themistius, insanî aklın ölümsüzlüğü babında İskender’de olmayan ve *Ruh Üzerine*’nin genel evreniyle de doğrudan örtüşmeyecek şekilde pasif-ortak akıl, bilkuvve-faal akıl ayrımları geliştirmiştir. Buna göre bir hafızası olan pasif-ortak akıl bedenle beraber ortadan kalkmakta dolayısıyla ihtiras, duygu ve bellek de bu akılla beraber yok olmaktadır. İkisi de insana ait olan bilkuvve-faal akıl ikilisi ise ayrıntı, etkilenimsiz ve karışimsız özellikleri gereği ölümsüz olarak kalmaktadır. Bu durum daha sonra İbn Rüşd’de ve Latin İbn Rüşdçülüğü akımlarında temayüz edecek akılların birliği teorisinin de kaynaklığını oluşturmaktadır. Çünkü bu akımda bilkuvve aklın bütün insanlarda ortak olabileceği şeklinde bir eğilim gelişecek, özellikle İbn Rüşd üzerinden Latin İbn Rüşdçülüğüne karşı Thomas Aquinas’a teolojik bir reddiye yazılmasına sebep olacaktır.⁷⁷

⁷⁶ Davidson, “AlFârâbî, Avicenna”, 27.

⁷⁷ Themistius’un ölümlerle beraber yok olacağını söylediği maddi akıl aynı zamanda ortak akıl (common intellect) olarak adlandırması, keza bilkuvve (heyulânî) akıl ile faal aklın özünde bir olduğunu iddia etmesi, Ortaçağ Latin Batı felsefesinde İbn Rüşd üzerinden Thomas Aquinas ve rakipleri olan Latin İbn Rüşdçüleri arasında “akılların birliği” tezi etrafından amansız bir felsefi mücadelenin ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Söz konusu felsefi mücadelenin ayrıntılarını Süleyman Dönmez’in konuya dair yaptığı ayrıntılı araştırmalardan okuyabilmek mümkündür. Dönmez’e göre felsefe tarihi boyunca Aristoteles’in *Ruh Üzerine* adlı eserinin yorum zenginliği içinde bilim, felsefe ve mantığa tekâbül eden ortak/tümel akıl anlayışı İbn Rüşd karşıtı görünen Aquinas tarafından farklı bir mecraya sürüklenmiştir. (Süleyman Dönmez, “İbn Rüşd’de Heyulânî Aklın Birliği, 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Çerçevesinde Bir Yanlış Anlamanın Düzeltilmesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 48/3, (Temmuz-Ağustos-Eylül-2012), 172.). Aquinas’a göre

THEMİSTİÜS'UN FAAL AKIL TEORİSİ /
THEMISTİUS' AGENT INTELLECT THEORY

Ayrıca Themistius bilkuvve akıl üzerinde işlevsel olan faal aklın her insanda bir olduğunu savunmakta, bunu da öğretmen ve öğrencisinin öğrenilen bir konuda ortak bir noktada buluşuyor olmasına bağlamaktadır. Buna göre eğer birden fazla faal akıl bulunursa aynı konuda iki insanın bir idrake ulaşması mümkün görülmemektedir. Bu bağlamda Dönmez'in felsefe tarihi boyunca "aklın birliği" probleminde dair yaptığı tespiti baş vurmak gerekir. Dönmez'e göre "aklın birliği" tabiri her insanda farklı olan insani akıl değil; bilim, felsefe ve mantığa tekabül eden tümel bir akıldır. Bireysel akılların pay almak suretiyle

İbn Rüşdçüler akılların birliğini savunmaktadır ve bunun da sorumlusu İbn Rüşd'dür (Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyulânî Aklın Birliği",172). Themistius maddi akıl aynı zamanda ortak akıl olarak tanımlamış, maddi/ortak aklın bedeninin ölümüyle beraber yok olacağını, bilkuvve ve faal aklın ise bir birliğe sahip olduğunu, faal aklın tümel bir akıl olacağını ileri sürmüştür. İbn Rüşd ise, heyulânî/bilkuvve aklın ne bedende olacağını ne de bedende tekil bir şey olacağını, heyulânî/bilkuvve aklın bütün insanlar için bir olduğunu, keza teorik aklın bütün insanlarda bir olduğunu ileri sürmüştür. (Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyulânî Aklın Birliği",173). Aquinas ise İbn Rüşd'ün bilkuvve aklı maddi akıl olarak nitelendirdiğini, İbn Rüşd'ün bu akıl varlık bakımından ayrı bir töz olarak telakki ettiğini, bu aklın hiçbir surette bedeninin formu olarak bedenle birleşmeyeceğini, daha da ötesi mümkün aklın herkes için bir olduğunu ileri sürdüğünü iddia etmiştir (Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyulânî Aklın Birliği", 173). Dönmez'e göre İbn Rüşd aklın birliğini savunup, akılların birliği teorisine şiddetle karşı çıkarken, Aquinasça akılların birliğini savunmakla itham edilmiştir (Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyulânî Aklın Birliği", 174-175). Bu noktada Dönmez, *Ruh Üzerine* yorum geleneği içinde İbn Rüşd'ün hem İskender Afrodisi'yi hem de Themistius'u aşan bir yorum metodu takip ettiğini, her iki geleneğin de kendi içinde bir takım problemler barındırdığını tespit ettiğini, her iki geleneğin de Aristotelesçi gerçeğe uygun olmadığına yönelik bir tavır takındığını ileri sürer (Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyulânî Aklın Birliği",177). Dönmez'e göre gerek ontolojik gerekse epistemolojik bağlamda bir tek akıl olduğunu söylemekle İbn Rüşd Themistius'la ortak bir noktada buluşmaktadır (Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyulânî Aklın Birliği",177). Ancak Themistius'un heyulânî aklı "oluş ve bozuluşa tabi olmayan ebedi ve madde dışı töz" olarak kabul etmesine, İbn Rüşd eleştirel yaklaşmıştır (Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyulânî Aklın Birliği",178). İbn Rüşd'e göre heyulânî aklı hem maddi hem de ebedi olarak kabul etmek gerekir çünkü bu durumda bu aklın maddi biçimleri düşünülürler (makuller) olarak kabul etmesini açıklamak mümkün değildir. (Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyulânî Aklın Birliği",178). Dönmez'e göre İbn Rüşd heyulânî aklın birliğini tekil insan aklının bir teminatı ve garantisi olabilecek bir içerikte sunmuşken, Aquinas'ın İbn Rüşd'e yönelik yaptığı ithamda tekil insan aklının iptalini gerektirecek bir içeriğe dönüştürülmüştür (Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyulânî Aklın Birliği",185). Dönmez'e göre İbn Rüşd hem faal aklın hem de edilgin aklın epistemolojik açıdan bir bütün, ontolojik bağlamda ise bütün insanlarda eşit olan ebedi bir töz olduğunu iddia etmekle *Ruh Üzerine* geleneğinde İskender, Themistius ve İbn Bâcce'yi aşan daha üst bir yorum şekli geliştirmiştir (Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyulânî Aklın Birliği",186). Dolayısıyla İbn Rüşd Aquinas'ın itham ettiği şekliyle hiçbir zaman bireysel akılların birliği teorisini savunmamıştır (Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyulânî Aklın Birliği", 193).

beslendiği ortak bir düşüncüdür.⁷⁸ Themistius'un faal aklın birliği babında Aristoteles üzerinden yaptığı çözülmemin tam da Dönmez'in yaptığı tespitle örtüşen bir boyutunun olduğunu vurgulamak gerekir.

Themistius faal aklın insanî bir güç olduğunu söylemekle Aristoteles'in bu aklın dışardan bir akıl olduğu şeklindeki tezini oldukça insanî epistemolojisinin sınırları içinde yorumlamakta, bu aklın bir Tanrı veya Tanrı ile insan arasında aracı bir güç olduğu şeklindeki fikirlere sistemini tamamen kapatmaktadır. Bunu da *Ruh Üzerine* 3.5'te faal akılla ilgili ileri sürülen pasajları *Ruh Üzerine* birinci kitabın evrenini yardımına çağırarak yapmaktadır. Böylelikle Themistius İskender'in faal akıl yorumuna oldukça uzak bir yorum tarzı geliştirmektedir.

Themistius'a göre maddî akıl bedenle birlikteyken henüz bir şey değildir ve ruhun akleden bölümüdür. Keza bilkuvve akıl bizim ruhsal hayatımızın ilkesidir. Faal akıl aklımızdaki bu bilkuvveliği bilfilliğe çevirmektedir. Faal akıl ruhumuza dışardan bir karışım değil ruhumuzla özdeşir.⁷⁹

İskender bilfiil aklı daha koyu bir şekilde ve kesin ayrımlarla ortaya koyarken, Themistius bilfiil aklı daha ziyade faal aklın alanında ve onun renklerine boyanmış bir statüde telkin etmektedir. Keza İskender'in bahsettiği kazanılmış akıl, Themistius'ta hiçbir şekilde ne ismen ne de konu olarak işlenmemektedir.

İskender, pasif, bilkuvve ve maddî aklı faal akılla özdeş tutmazken Themistius, bilkuvve ve faal aklı bir birlik içinde sunmaktadır. İskender'e göre maddî akıl organizmayı düzenleyen, cisimsel, bozulabilir ve çöktür. Keza İskender'e göre faal akıl aşkın bir cevher, cisimsel değil, sonsuz, ilâhî ve tektir. Themistius'a göre ise faal akıl aşkın olduğu kadar insanî akla içkindir, insan ruhunun cevherini oluşturmaktadır. Her insan ruhuna faal akıl inebilir, faal akıl birdir, ölümsüzlük ancak faal akılla birleşmekle mümkün olur, ölümsüzlük bireysel değildir.⁸⁰ Themistius İskender'in tersine, insani aklın pasif halde bulunamayacağını, faal aklın insani aklın özelleşmiş bir hali olacağını, sadece maddi-ortak aklın ölümlü olduğunu, bütün suretleri içeren faal aklın bilkuvve

⁷⁸ Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyulânî Aklın Birliği", 172.

⁷⁹ Stephen Chak Tornay, "Averroes Doctrine of the Mind", *The Philocophical Review*, 52, (May, 1943): 274.

⁸⁰ Zucker, "Themistius", 370-371.

THEMİSTİUS'UN FAAL AKIL TEORİSİ /
THEMISTİUS' AGENT INTELLECT THEORY

akılla bir bütünlük sergileyeceğini, faal aklın insan ruhuna içkin olduğunu ve onun insan ruhunun en şerefli düzeyi olduğunu ileri sürmüştür.⁸¹

Themistius'ta kapalı kalan bir diğer konu ise ilk makûller meselesidir. Themistius ilk makûlleri faal aklın verdiği şeklindeki öğretiyeye karşı çıkmış ancak bunların epistemik değeri ve kaynağı konusuna açıklık getirmemiştir.

Böylelikle Themistius faal aklın evrenin ilk sebebi ile aynileştirilmesini reddetmiştir. Onun akıl yürütmesi Aristoteles'in faal aklı insan ruhunun içinde inşa ettiği yönündedir.⁸² Ancak Themistius, faal aklın asırlarca yorumlandığı şekliyle ışık analogisinden yola çıkarak faal aklın hem içkin hem de aşkın bir kimlikte olduğunda ısrar etmiştir.⁸³

Sonuç

Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserine yazılan şerhler, bu eserdeki temel problemlerle ilgili birbirinden oldukça farklı yorumlamaları beraberinde getirmiştir. Aristoteles'in bu eserin 3.5 bölümünde bahsettiği Nous ise, faal akıl tartışmaları zemininde Helenistik ve Ortaçağ felsefesi boyunca birçok şârihin elinde farklı boyutlarda irdelenmiştir. Bu şârihlerin başında gelen İskender, *Ruh Üzerine* 3.5 bölümünde Aristoteles'in bahsettiği aklın Tanrısal akıl olduğunu iddia etmiştir. *Ruh Üzerine*'nin İskender'den sonra gelen en önemli şârihi olarak Themistius ise söz konusu aklı insani aklın en üst düzey formu olarak yorumlamıştır. Themistius faal aklı kendi döneminde baskın bir felsefi ekol olan Yeni-Eflâtunculuğun etkisi doğrultusunda yorumlamış ve ileri sürdüğü bu tezi Eflâtun külliyatından ve Teofrastus'un yorumlarından tasdikler kotararak desteklemiştir. Themistius'a göre faal akıl doğrusal bir çizgi halinde gelişen düşünme aşamalarının son yetkinliğidir. Faal akıl taş ve bronza bir suret empoze edip onları ev statüsüne, dolayısıyla maddi aklı bilkuvve/bilfiil akıl statüsüne yükselten sanata denk düşmektedir. Bu örnekte maddi akıl taş ve bronza, ikincil akıl eve (Themistius maddi aklın daha gelişmiş düzeyi olan bu akla bazen bilkuvve bazen de bilfiil akıl demektir), taş ve bronza suret veren sanat ise faal akla denk düşmektedir. Sanat konumundaki ayrık, etkilenimsiz, ölümsüz,

⁸¹ Seymour Feldman, "Gersonides on the Possibility of Conjunction with Agent Intellect" *AJS Review*, 3, (1978): 103.

⁸² Themistius, "Paraphrase of De Anima", s.102-103; Davidson, "AlFârâbî, Avicenna", 14.

⁸³ Davidson, "AlFârâbî, Avicenna", s.14.

sonsuz, karışimsız olan faal akıl sürekli bilfiildir. Keza faal akıl bilkuve renkleri bilfiil görünür kılan, dolayısıyla maddi akıl bilfiil akıl haline getiren insani bir cevherdir. Böylelikle faal akıl bütün düşünceleri üretmektedir; ancak insan aklının dışında aşkın bir güç değildir, çünkü sanat maddesinin dışında bir konumda değildir. Faal akıl bilkuve aklın bütünselliğine içkindir ve her insan böyle bir akla sahip olabilir. Böylelikle faal akıl insani ruhun en üst düzey sureti konumdadır ve insanı insan yapan cevher faal akıldır. Keza bilkuve/bilfiil ve faal akıl bir tür birliğe ve bütünlüğe referans vermektedir. Faal akıl bilkuve akıl aracılığıyla bireysel insani varlıklarda çoğalmaktadır ancak özünde ikisi de birdir. İhtiras, dostluk ve düşmanlık gibi duygular maddi aklın bir kazanımıdır ve insanın ölümüyle beraber yok olacaktır. Bellek, duygu ve düzensiz akıl yürütme maddi aklın bir ürünüdür, maddi akıl bedenden ayrı değildir ve bedeninin ölümüyle beraber yok olacaktır. Faal akıl ise ilahi ve etkilenimsiz kimliğiyle ölümden sonra varlığını devam ettirecektir. Bu durumda maddi akıl ölümlü faal akıl ise ölümsüzdür. Themistius'a göre faal aklın Tanrısal akıl olduğunu iddia edenler onun neden insan ruhunda içkin ve faal olduğunu açıklayamazlar. Faal akıl Aristoteles'in doğanın gelişim aşamalarına dair sergilediği süreçle uyumlu bir yetkinliktir ve insani aklın zirvesini oluşturmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'in ölümsüz olarak addettiği faal akıl, insanın bir boyutuna veya bizzat insana işaret etmektedir. Güneş'le ışık arasında nasıl bir bütünsellik söz konusuysa faal akıl ve insani aklın daha önceki aşamaları da bir bütünlük ve birlik içindedir.

THEMİSTİUS'UN FAAL AKIL TEORİSİ /
THEMISTIIUS' AGENT INTELLECT THEORY

Kaynakça

- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Trc. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2000.
- Davidson, Herbet A. *AlFârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*. Oxford; Oxford University Press, 1992.
- Dönmez, Süleyman. "İbn Rüşd'de Heyulânî Aklın Birliği, 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Çerçevesinde Bir Yanlış Anlamanın Düzeltilmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 48/3. (Temmuz-Ağustos-Eylül 2012): 169-194.
- Feldman, Seymour. "Gersonides on the Possibility of Conjunction with Agent Intellect". *AJS Review* 3 (1978): 99-120.
- Finamore, John F. "Themistius' Doctrine of the Three Intellects". *Dionysius* 28 (December 2018): 45-62.
- Finamore, John F. "Themistius on Soul and Intellect in Aristotle's De Anima" *Proceeding of the Boston Area Colloquium in Philosophy* 26/1 (January 2011): 1-23.
- Lyons, M.C. "An Arabic Translation of the Commentary of Themistius". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17/3 (1955): 426-435.
- Platon. *Gorgias*. Trc. Sema R. Güzelşen, Mehmet Rifat. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1975.
- Platon. *Timaios*. Trc. Erol Güney, Lütfi Ay. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 2001.
- Themistius. "Paraphrase of De Anima, 3.4-8,". *Two Greek Aristotelian Commentators on Intellect*. Trc. Robert B. Todd and Frederic M. Schroeder. 77-133. Toronto; Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

ŞENOL KORKUT

Todd, Robert B. "Themistius". *Catalogus translationum Et Commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin translations and Commentaries*. Nşr. Virginia Brown. 8. 57-101. Washington, D.C.; The Catholic University of America Press, 2003.

Tornay, Stephen Chak. "Averroes Doctrine of the Mind". *The Philocophical Review*. 52, (May 1943): 270-288.

Zucker, Arnaud. "Themistius". *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. Nşr. Andrea Falcon. 358-373. Leiden: Brill Publishing, 2016.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 10 • Sayfa / Pages: 185-218

Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli

Sahabe's Opinion as A Legal Proof in Hanafite Fiqh Methodology within the Frame of Abul Husayn al-Quduri's at-Tajreed

Öğr. Gör Dr. Ahmet ÇETİNKAYA

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology
ackaya78@gmail.com
orcid.org/0000-0001-6272-5566

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 31.01.2019
Kabul Tarihi / Accepted : 12.03.2019
Yayın Tarihi / Published : 15.03.2019

Atıf Bilgisi / Cite as: Çetinkaya, Ahmet. "Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Mart 2019): 185-218. <https://doi.org/10.5281/zenodo.2595532>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <http://dergipark.gov.tr/esoguifd>

Ebu'l-Huseyn El-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli*

Öz ► Bu makalede Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *et-Tecrîd* adlı eseri çerçevesinde sahâbî kavlinin fikhî hükümlerin tespit ve tercihinde delil olarak kullanılışı ele alınacaktır. *et-Tecrîd*'in, hilaf türü bir eser olması sebebiyle hem hükümlerin tespitinde sahâbî kavli delilinin nasıl ele alındığına hem de sahâbenin icmâ ettiği iddia edilen hususlar ile sahâbenin ihtilaf ettiği hususlarda hangi görüşlerin neden tercih edildiğine, tercih edilmeyenlerin de neden tercih edilmediğine dair sorulara da cevap bulabiliyoruz. Ayrıca eserde yer aldığı kadarıyla Ebû Hanîfe'nin sahâbî kavlinin dışına çıktığı iddia edilen meseleler de ele alınacaktır. Sahâbî kavli sadece fikhî hükümlerin tespit edilmesinde değil aynı zamanda nassların doğru anlaşılmasında ve tearuz eden nassların tercihinde de delil olarak kullanılmıştır. Makalede hem nasslar arası tercihte sahâbî kavlinin konumu hem de deliller arası sıralamadaki yeri ilgili eser çerçevesinde ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Sahâbî Kavli, Hanefî mezhebi, Kudûrî, Tegrîd, Delil

Sahabe's Opinion as A Legal Proof in Hanafite Fiqh Methodology within the Frame of Abul Husayn al-Quduri's at-Tajreed

Abstract ► In this article, in Quduri's (d. 428/1037) *Tajreed*, the use of sahabe's opinion as evidence in the determination and choice of fiqh provisions will be discussed. Bearing in mind that *Tajreed* is a study in the category of *khilaf*, we can find answers to questions about how sahabe's opinion evidence was dealt with in the determination of the provisions as well as questions on which sahabe allegedly reconciled, and on questions about which sahabe was disputed, why opinions were preferred, and why those who were not preferred were not preferred. In addition, as far as it is mentioned in the work, the issues that Abu Hanifa is alleged to have stepped out of sahabi opinion will also be discussed. Sahabe's opinion was used not only to identify the fiqh provisions, but also as an evidence in the choice of one of the provisions that were contrary to each other. In the article, it is tried to reveal the position of sahabe's opinion in terms of the *nass*, as well as its place in the order of proofs within the framework of the work.

Keywords: Fiqh, Sahâbî opinion, Hanafite mazhab, Qudûrî, at-Tajreed, Evidence.

* Bu makale, 20-22 Nisan 2018 tarihinde Mardin'de yapılan III. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi'nde sunulan tebliğin genişletilmiş halidir.

Extended Abstract

Abu al-Huseyn al-Qudûrî, who lived in Baghdad from 362 / 973-428 / 1037, is a scholar from the Hanafite school. His father, who is muhaddith and grows in a fertile scientific environment, Qudûrî (d. 428/1037), completed the memorizing of Qur'an and complete the tafsir, hadith, fiqh, jurisprudence, kalam etc. has read various Şer'î sciences and has developed itself on the path of knowledge. Works in the field of fiqh; muhtasar, commentary and khilaf types can be grouped under three headings. at-Tajreed is a work of khilâf science and the disputed issues between Hanafite and Shafii sects are dealt with in a jadal way in accordance with the system of furû al-fiqh.

The word kavlu's-sahâbî is usually used for the words of a companion, a fatwa or judgment. There is a dispute between the scribes (fuqaha) about the scope and the evidence of the Sahabi's opinion. In scope of the companion; It is possible to deal with the alliance on a matter, to dispute it, to gain a common opinion among them without encountering the opposition of other companions, and to be spread and spread in the following periods without having a sign that there is no opposition or consent. In his work at-Tajreed, Qudûrî treats the evidence of sahabî's opinion with these four parts and as three parts in terms of content, statement, action and approval. According to Qudûrî, the companion's describing a behavior he made during the period of Hz. Muhammad's life is not seen within the scope of the sahabî's opinion.

It is possible to say that the imams of mazhabs on the rivalry of the sahabî's opinion have put forward an attitude that can be called variable. There are two tendencies in the matter of sahabî opinion being evidence among the Hanafite fuqaha. One of these is the tendency led by Abu Sa'ad al-Berdai (d. 317/939) and accepted by the majority of the Hanafis that sahabî opinion is absolute evidence. The other is the tendency led by Abû al-Hasan al-Karkhi that sahabî opinion is only an evidence in the matters which are contradictory to qiyas and which are impossible to be known through the ijtiha.

Among the views narrated by Imam Malik, the view that he accepts the sahabî's opinion as evidence is stronger than the others. Şafîî states that he does not have the opportunity to judge the book, the sunnah, the ijmâ and the evidences which are in the sense of them (qiyas-ı celî), or if the current comparison is parallel to the sahabî's opinion, he will abide by his opinion

however, he added that the sahabi's opinion which did not see any opposition were extremely low. There are two different narrations from Ahmed b. Hanbal that the sahabi's opinion is an evidence.

Qudûrî answers the criticisms of these ijmas for various reasons on the grounds that the sahabi's ijmas show evidence, but also provides reasons for why the idea is not accepted in the provisions which are considered contrary to the ijmâs. Types of ijma we can detect in Qudûrî's work can be listed as follows: sarih sahabi's ijma, ijma that has been formed due to the absence of opposite opinion after assertion by majority of sahabi and becoming prevalent, ijma formed due to the absence of opposite opinion after being asserted by one sahabi, ijma formed due to either being opinion of majority of sahaba and of leader sahabi, or being a practice or a judgement which did not take opposition and happened before the leading sahabi, ijma formed due to the lack of any opinion that should have been transmitted, and ijma on the controversy.

Qudûrî states that sahabi views are two kinds, being tewqifi and qiyasi, and he states that both of these will be favored upon qiyas. The statements of the sahabi within the scope of tewqif are the statements of sahabi in matters that cannot be subject to qiyas. These are treated as if they are directly related to and transferred from Hz. Prophet (saas) and the conditions for the admission of haber-i vahid work here to be accepted. If there is a conflict among the statements of sahabi that should be seen as tewqif, one of them is preferred and the others are implicated according to the preferred word. In the case of being ijtiħad of sahabi, an assessment is made within the framework of the conditions necessary for the validity of the ijtiħad; if ijtiħad is made according to the conditions, it is accepted, otherwise not accepted. Qudûrî states that for this kind of sahabi opinion to be evidence, it should not be against the Quranic verses, the hadith transferred from the Prophet (saas) and ijma of sahabi.

As we see, while Qudûrî prefers one of conflicting sahabi views on an issue, not only he resorts to reasons like its belonging to a leader sahabi, its relevance to prevailing practice, more public hadith, qiyas, custom or methodic rule, but also, he makes a choice without specifying any preference policy.

When two conflicting views are transferred from the same sahabi, they are not taken as evidence. The views received from the other sahabi about the subject are taken. In the case of contradiction of the views of the sahabi, the one

Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde
Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli

which is tewqîfi is preferable to the knowable through qıyas. After the different opinions coming from the sahabi are reconciled, they are both put into effect.

In his work, Qudûrî also included some issues in which the Hanafî imams gave an opinion/judgment against the sahabi statement. He states that the sahabi views shown as the evidence on the relevant issues were not accepted because they were not in accordance with the rules for accepting the sahaba statements.

Sahâbî statement is used as an evidence, other than the determination of the provisions of the jurisprudence (fıkhi hükümler), to determine the meaning of some of the concepts in the hadiths, to pick one of the many news on the same issue, to prefer one of the news in the event of conflicts between the verbal and actional news transmitted from the Prophet (saas). In addition, the sahaba's ijma is used in the determination of the scope of a verse and the practices of sahaba are used as evidence in favor of the hadith choice.

Giriş

Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî, 362/973-428/1037 yılları arasında Bağdat'ta yaşamış, Hanefî mezhebine mensup bir âlimdir. Babası muhaddis¹ olan ve münbit bir ilmî ortamda yetişen Kudûrî (ö. 428/1037), hıfzını tamamlayıp tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, kelim vs. çeşitli şer'î ilimleri okumuş ve ilim yolunda kendisini geliştirmiştir. Zekâsı ve ilim yolunda oldukça ilerlemesi ile giderek şöhreti artan Kudûrî, sonunda Bağdat'ta Hanefî mezhebinin riyasetine yükselmiştir.² Aynı zamanda Şâfiî mezhebini de çok iyi bilen bir fakih olan

¹ Adı Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Cafer el-Kudûrî'dir. Bkz. Abdulkâdir b. Muhammed Kuraşî (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi tabakâti'l-hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, (y.y, 1398/1978), 3: 29-30.

² Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur Sem'ânî el-Mervezi (ö. 562/1167), *el-Ensâb*, takdîm ve ta'lîk Abdullah Ömer el-Bârûdî, (Beyrut: y.y, 1408/1988), 4: 460; Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, (ö. 597/1201), *el-Muntazam fi târihi'l-mulûki ve'l-umem*, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Ata ve Mustafa Abdulkadir 'Ata, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1412/1992), 15: 257; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, (ö. 748/1347), *el-İber fi haberi men gaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1405/1985), 2: 258; Ebû Hafz Zeynuddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer İbnu'l-Verdî, (ö. 749/1349), *Târîhu İbni'l-Verdî*,

Kudûrî, fıkhıdaki yetkinliğini yazıya dökmede de mâhir, cedel ve münazarada da kendisinden söz ettiren birisidir. Döneminin ileri gelen Şafî fakihleri olan Ebu't-Tayyib et-Taberî (ö.450/1058) ve Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016) ile tartışmalar yapmıştır.³

Fıkıh alanında döneminde ön plana çıkarak Irak'ta Hanefîlerin reisi haline gelen, ilim meclislerinde münazaralara katılan, devamlı Kur'an okuma, güvenilir olma özellikleri ile tanınan ve yazdığı *Muhtasar*'ı ile şöhretini daha da artıran Kudûrî'nin, bunun yanında az sayıda rivâyette bulunmakla birlikte hadis alanında da önemli bir şahsiyet olduğu, hadis ulemasının övgüsünü kazandığı; sadûk olarak tavsif edildiği nakledilir.⁴ Kudûrî'nin ilmî yönünü ortaya koyan bir başka husus da onun eserleridir. O, hadisle ilgili bir kitapçık dışında fıkıh alanında eser vermiş bir âlimdir. Günümüze ulaşmış eserlerine bakıldığında, Kudûrî'nin eserleri; muhtasar, şerh ve hilâf türleri olmak üzere üç başlık altında toplanabilir. Bunlar içerisinde tarih boyunca önemini en çok korumuş olanı, *el-Muhtasar* adlı eseridir. Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin (ö. 340/952) *el-Muhtasar*'ına yaptığı şerh ve hilâf alanındaki *et-Tecrid* adlı eserleri diğer önemli eserleridir.

et-Tecrid, ilm-i hilâfa dair bir eser olup eserde, Hanefî ile Şafî mezhepleri arasındaki ihtilafli meseleler, furû-ı fıkıh sistematğine uygun olarak cedel üslubuyla ele alınmakta ve Hanefî mezhebinin görüşleri, Şafî mezhebine karşı savunulmaktadır. Fer'î meselelerin delilleriyle birlikte ele alındığı eserde

(Beyrut: 1417/1996), 1: 333; Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 428/1037), *el-Mevsûatu'l-fikhiyyetu'l-mukârene: et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed, (Kâhire, 1425/2004), 1: 7.

³ Salahuddin Halil b. Aybek Safedî, (ö.764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, bi'tinâi İhsan Abbas, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1389/1969), 7: 321; Ebû Hâmid Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali es-Sübki, (ö.771/1370), Ebu't-Tayyib et-Taberî ile Kudûrî arasındaki 'Muhala'a yaptıktan sonra kadının iddeti' konulu bir münâzarayı nakletmiştir, *Tabakâtuş-Şafîyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdulvehhâb Muhammed el-Hulv, (yy., 1413), 5: 36-46, tercümesi için bkz. Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllert Tartışmaları* (Basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (İstanbul: 2001), 305-313; Ebü'l-Adl Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah, (ö. 879/1474), *Tâcu't-terâcim fi men sannefe mine'l-hanefiyye*, thk. İbrahim Salih, (yy., 1412/1992), 22.

⁴ Ebu Bekr Ahmed b. Ali Hatib el-Bağdâdî, (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdad ev Medinetü's-selâm münzü te'sisihâ hattâ seneti 463h.*, (Beyrut, ts.), 4: 377; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 22.

Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde
Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli

konunun meselelerle ilgili mevcut ve muhtemel itirazlara cevaplar verilerek işlenmesi, teori ve pratiğin aynı anda yer alması, eserin önemini artırmaktadır. Bu sebeple biz de Hanefî mezhebi imamlarına yöneltilen *sahâbî kavli*yle ilgili eleştirilerin bu eser çerçevesinde ele alınmasının faydalı olacağını düşünerek bu makaleyi yazmayı uygun gördük. Sahâbî kavlinin kapsamı ve hücciyetine dair çalışmalar, genellikle usul eserleri ekseninde hazırlandığından dolayı makalenin, konuyu, fer'î meselelerle birlikte ele alması itibarıyla bu alandaki bir boşluğu dolduracağını düşünüyoruz.

Bu makalede sahâbî kavli delilinin kapsam ve hücciyetine dair Kudûrî'nin *et-Tecrîd* adlı eseri çerçevesinde bilgi verilerek sahâbî kavlinin hücciyetine dair Hanefî mezhebi içerisindeki ihtilafta Kudûrî'nin tercihi tespit edilecek ve mezhebe bu konuda yöneltilen eleştirilere Kudûrî'nin verdiği cevaplar, fer'î örnekler üzerinden ortaya konularak değerlendirilecektir.

1. Sahâbî Kavlinin Kapsamı

Bir sahâbînin hukukî sonuç doğuran bir konudaki uygulaması, fetvası veya yargı kararı için genellikle *kavlu's-sahâbî* ifadesi kullanılmakla birlikte bu anlamda, “mezhebu's-sahâbî” veya “re'yu's-sahâbî” ifadelerinin de kullanıldığı görülür. Hâkim konumunda olan sahâbînin bir dava hususunda vermiş olduğu yargı kararı anlamına gelen “hükmü's-sahâbî” ve müçtehid bir sahâbînin görüşü anlamına gelen “fetva's-sahâbî” genelde yukarıdaki ifadelerle eşanlamli kullanılmakla birlikte, zaman zaman onlardan ayrı tutulmuştur.⁵

Sahâbî kavlinin gerek kapsamı gerekse delil olması konusunda fukaha arasında ihtilaf vardır. Kapsam itibarıyla sahâbî kavlini; sahâbenin bir konuda ittifak etmesi, ihtilaf etmesi, bir sahâbî görüşünün diğer sahâbîlerin muhalefetiyle karşılaşmaksızın onlar arasında yaygınlık kazanması ve bir sahâbî görüşünün, sahâbe arasında muhalefet veya muvafakat gördüğüne dair bir iz taşımaksızın sonraki dönemlerde nakledilip yaygınlık kazanması olmak

⁵ H. Yunus Apaydın, “Sahâbî Sözü'nün Hukukî Değeri” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (1990), 324-325; Taha Nas, “İmam Şâfi'nin Sahâbî Kavline Bakışı”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2014), 185.

üzere dört kısımda ele almak mümkündür.⁶ Birinci tür teknik olarak icmâa tekabül eder. İkinci türde sahâbeden birinin kavline uymanın vâcip olduğu söylenemez; çünkü kavillerden birine uyulduğu takdirde diğerine muhalefet edilmiş ve çelişkiye düşülmüş olur. Ancak bu da o konudaki sahâbe kavillerinin terkedileceği anlamına gelmez. Yaygın kabul gören görüşe göre ihtilâf etmeleri halinde sahâbe görüşlerinin dışına çıkılmaması vâciptir⁷. Bu durum “ihtilâfta icmâ” diye nitelendirilmiş, fakat bir tür istidlâlle sabit olduğu için inkârının hükmü bakımından tek bir görüş üzerindeki icmâdan farklı tutulmuştur. Üçüncü tür ise sükûtî icmâ olup bunun hüccet sayılıp sayılmaması tartışılmıştır. Sahâbî kavlinin hüccet olup olmadığı tartışması dördüncü durumla ilgili olup sahâbî sözünün hüccet oluşu sahâbeden sonraki nesillerin müctehidleri bakımından ele alınan bir meseledir.⁸

Kudûrî, *et-Tecrîd* adlı eserinde, sahâbî kavli delilini göstermek üzere ‘kavlu’s-sahâbî⁹ terkinin yanında ‘mezhep’¹⁰, ‘hüküm ve kaza’¹¹ ve ‘fetva’¹² kelimelerini sahâbiye izafetle kullanmaktadır. Aynı şekilde icmâ kavramını da mutlak olarak ya da sahabeye izafe ederek kullanan Kudûrî, bu kullanımıyla icmânın fıkıh usulünde bilinen anlamını kastettiği gibi bir sahâbî görüşünün diğer sahâbîlerin muhalefetiyle karşılaşmaksızın onlar arasında yaygınlık kazanmasını da kastetmiştir. Sahabe icmâsı, icmâ delili ile ilgili bir konu olmakla birlikte Kudûrî, icmâ kavramını sahâbî kavli için de kullandığı için bu anlamdaki sahâbe icmâsını, sahâbî kavli çerçevesinde görmek gerekmektedir. Bunun dışında Kudûrî, sahâbînin kıyasa aykırı olan ve kendiliğinden

⁶ Alâuddîn Ebûbekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö. 539/1144), *Mizânu’l-usûl fi netâicu’l-ukûl*, thk. Abdulmelik Abdurrahman es-Sa’dî, 1. Baskı (Mekke, Vizâretu’l-evkâf ve’s-suûni’l-dîniyye, 1407/1987), 2: 697-699; H. Yunus Apaydın, “Sahâbî Sözünün Hukukî Değeri”, 325-327.

⁷ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî (ö. 430/1039), *Takvîmu’l-edille fi usûli’l-fikh*, thk. Halil el-Meys, 2. Baskı, (Lübnan: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1428/2007), 259.

⁸ Abdulaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), *Keşfu’l-esrâr ‘an usûl-i fahrilislam el-Bezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, 2. Baskı (Lübnan: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2009), 3: 323-324.

⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3: 1044, 4: 1682, 2004.

¹⁰ (مذهب علي) için bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 1708, (مذهب ابن عمر) kullanımı için, 4: 2146, 5: 2235, 2326, 2683.

¹¹ (قضی) için bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5: 2640.

¹² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 2052, Kudûrî de “İbn Abbas’ın hakkında fetva verdiği nakledildi” ifadesiyle kullanır, *et-Tecrîd* 4: 2159.

Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde
Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli

bilemeyeceği konularda söylediği söz veya yaptığı uygulamanın tevkîfe hamledileceğini söylemekte ve konuyu sahabe kavli çerçevesinde görmektedir. Ayrıca ona göre tevkîfi olmayan sahabe söz, fetva ve fiilleri de farklı bir takım tercih gerekçeleri çerçevesinde tercih edilerek delil olabilmesi itibarıyla sahâbî kavli kapsamına dâhildir.

Sahâbeden gelen nakiller de, Hz. Peygamber (sav)'den gelen nakiller gibi içerik olarak söz, fiil ve takrîr şeklinde üç kısımdır. Söz ve fiilin sahâbî kavli kapsamında değerlendirilmesi, açıklamayı gerektirmeyecek bir durumdur. Ancak, ihtimalli olan sahâbî fiilin hüccet olmayacağı söylenmiştir. Kudûrî, bunu, Hz. Peygamber (sav)'in fiiliyle kıyaslamak suretiyle dile getirir ve Hz. Peygamber (sav)'in ihtimalli fiilin hüccet olmamasından hareketle sahâbînin ihtimale açık fiilin hüccet olamayacağını ifade eder.¹³ Takrîr ile ilgili ise, şu rivâyet örnek verilebilir: Yezîd el-Akabe'den gelen rivâyete göre o, umre yaptıktan sonra Hz. Peygamber (sav)'in kabrini ziyaret ettiklerini, sonra haccettiklerini, sonra da bu durumu, İbn-i Abbas'a sorduklarında O'nun, 'temettu' haccı yapmış sayıldıklarını' söylediğini nakletmiştir.¹⁴ Bu rivâyetten anlaşılan, sahâbînin onayına sunulmuş bir olay veya uygulamanın da sahâbî kavli gibi kabul edildiğidir. Benzer bir durum Kudûrî'nin, İbn Sîrîn (ö. 110/729)'den kahkahanın abdesti bozduğuna dair naklettiği söz için de söylenebilir. İbn Sîrîn, bu sözünde "biz küttapta çocuk iken (namazda kahkaha ile güldüğümüzde), bize abdest almamız emredilirdi" demiştir. İbn Sîrîn tâbiinden olduğuna göre, onlara o zaman bunu emreden sahâbedir. Dolayısıyla kahkahanın namazdayken abdesti de bozduğu, sahâbî uygulamasından da anlaşılır.¹⁵ Bu örnekler, sahâbe onayından geçen tâbiîn davranışlarının, sahâbeye dayanması nedeniyle sahâbî kavli/fiili kapsamında bir delil olacağını göstermektedir. Bunlara ek olarak sahâbînin yapması gerektiği halde yapmadıklarının, dolayısıyla terklerinin de delil olarak değer kazandığı söylenmelidir.¹⁶ Bu durum, Hz. Peygamber (sav)'in fiilleri ve terklerine kıyasla yapılan bir değerlendirmedir. Ancak, sahâbenin fiillerinin olduğu gibi, terklerinin de delil olarak Hz. Peygamber (sav)'e göre daha alt mertebede olacağı âşikârdır.

¹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5: 2235.

¹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 1728.

¹⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 202-203.

¹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5: 2640.

Sahâbî kavli kapsamında görülüp görülmeyeceği tartışılan bir başka husus da sahâbînin Hz. Peygamber (sav) döneminde yaptığı bir davranışı anlatmasıdır. Kudûrî'ye göre, sahâbînin bu davranışı, ancak Hz. Peygamber (sav)'in, o davranışı emretmesi ile hüccet olur.¹⁷ Aynı şekilde sahâbînin uygulaması, Hz. Peygamber (sav) tarafından bilinip onaylanırsa, takrîrî sünnet kapsamında değerlendirilir. Böyle bir durum söz konusu değilse, uygulama hilâfına görüş veya uygulama olup olmadığına bakılır. Muhâlifli olmayan görüş veya uygulama, icmâya dönüşür ve hüccet olur. Muhâlifli olanın ise herhangi birisi seçilir.¹⁸

Sahâbî kavli kavramının kapsamı hakkında bilgi verdikten sonra artık sahâbî kavlinin delil olma yönünü ele alabiliriz.

2. Kudûrî'ye Göre Delil Olarak Sahâbî Kavli

Sahâbî kavlinin hücciyeti konusunda mezhep imamlarının değişken denilebilecek bir tutum ortaya koyduklarını söylemek mümkündür. Hanefî usulcileri arasında sahâbî sözünün hüccet oluşu konusunda biri, Ebû Saîd el-Berdaî'nin (ö. 317/939) başını çektiği ve Hanefîler'in çoğunluğu tarafından kabul gören sahâbî sözünün mutlak olarak hüccet olduğu, diğeri Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin öncülük ettiği, sahâbî sözünün sadece, kıyasa aykırı olan ve icthad yoluyla bilinmesi mümkün olmayan konularda hüccet olduğu yönünde iki eğilim vardır.¹⁹ Hanefî usulcülerin bu konuda iki farklı görüşe ayrılmasının bir sebebi, Hanefî imamlardan nakledilen farklı uygulamalardır. Nitekim Hanefî imamlar bazen ittifakla sahâbî kavli karşısında kıyası terk etmişler, bazen de sahâbî kavlini bırakarak kıyasa göre hüküm vermişlerdir.²⁰

İmam Mâlik'ten rivayet edilen görüşler arasında onun sahâbî sözünü hüccet kabul ettiği görüşü diğerlerine göre daha kuvvetlidir.²¹ Şâfiî kitap, sünnet, icmâ ve bunların anlamında olan bir delille (kıyâs-ı celî) hüküm verme imkânı bulunmadığı veya mevcut bir kıyasın sahâbî sözü paralelinde olması durumunda

¹⁷ Kudûrî, *et-Tecrid*, 3: 1412.

¹⁸ Kudûrî, *et-Tecrid*, 2: 770.

¹⁹ Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981), *el-Fusûl fi'l-usûl*, (Vizâretu'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 3: 363-364; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 256; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3: 323; H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Sözünün Hukukî Değeri", 330.

²⁰ H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Sözü Kıyas İlişkisi ve Mezhep İmamlarının Uygulamalarından Örnekler", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5, (1994) 379.

²¹ H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Kavli", *DİA*, 35: 501.

Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde
Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli

sahâbî sözüne uyacağını belirtmekte, ancak muhalefet görmemiş sahâbî sözünün son derece az olduğunu ilâve etmektedir.²² Ahmed b. Hanbel'den sahâbî sözünün hüccet oluşu konusunda iki farklı rivayet vardır. Sahâbî sözünün değeri hakkında gerek mezhep imamlarının değişik tutum sergilemeleri, gerekse konunun değişik ihtimal ve kayıtlara göre farklı değerlendirilmesinin mümkün olması bu hususta birçok görüşün ortaya çıkmasına yol açmış, hatta bazı usulcüler sahâbî sözünün hüccet oluşu hakkında on iki farklı görüş zikretmiştir. Bütün bunlar yaygın kabul görme durumuna göre gruplandırıldığında sahâbî kavlinin hüccet olup olmaması konusunda biri mutlak olarak olumlu, biri mutlak olarak olumsuz ve üçüncüsü de re'y ve ictihad yoluyla bilinemeyecek (taabbüdü) konularda hüccet olduğu yönünde olmak üzere üç ana yaklaşım tesbit edilmektedir.²³

Kudûrî, sahâbî görüşlerinin tevkîfî ve kıyasî olmak üzere iki türlü olduğunu ifade etmekte ve bunlardan her ikisinin de kıyasa tercih edileceğini söylemektedir. Çünkü sahâbînin Kur'an'ın inişine şahit olması, Hz. Peygamber (sav)'in maksadını kavraması ve bu maksada uygun kıyas yapması yönlerinden tercih edilmesi gerektiğini belirtir.²⁴ Yine Kudûrî, kıyas ile sahâbî kavlinin çatıştığı hayvanın gözünün tazminatı ile ilgili bir meselede "bu konuda kıyas geçerlidir ancak biz, kıyası, hidayete ermiş (mehdi) imamlarımızın hükmünden dolayı terk ettik" demektedir, sahâbî kavlini kıyasa tercih ettiğini açıkça dile getirmektedir. Bu meselede halifelerin verdiği hüküm tevkîfî olarak görüldüğünden dolayı kıyasa tercih edilmiştir.²⁵

Sahâbî kavlinin kıyasa tercih edilmesi konusunda genellikle örnek olarak gösterilen mesele ise, 'evlâdını kurban etmeyi nezreden kişi' meselesidir. Bu sebeple bu mesele hakkında Kudûrî'nin açıklamalarına örnek olarak burada yer vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Bu konuda Hanefî mezhebinde, adağın bir koyun kurban edilmek suretiyle yerine getirilmesi gerektiği ile böyle bir adağı yerine getirmek gerekmediği yönünde iki farklı görüş vardır. Adağın geçerli olması için gerekli şartlardan bir tanesi, adanan şeyin Allah'ın yasakladığı

²² Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/819), *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir, 1. Baskı (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940), 596-598; Taha Nas, "İmam Şâfiî'nin Sahâbî Kavline Bakışı", 191.

²³ H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Kavli", *DİA*, 35: 501-502.

²⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 7: 3402.

²⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 7: 3315-3317.

bir şey (masiyet) olmamasıdır. Kıyasa göre çocuğunu kurban etmek, masiyet olduğundan dolayı böyle bir adak geçerli değildir. Ebû Yûsuf ve Züfer kıyasa uygun olan bu görüşü tercih ederken Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed (ö. 189/805), bu kişinin bir koyun kesmesi gerektiğini söylemektedir.²⁶ Kudûrî, bu görüşü delillendirirken İbn Abbas'ın, önce bu durumdaki bir kişinin yüz deve kesmesi gerektiği görüşünde olduğunu, daha sonra ise Mesrûk (ö. 63/683[?]) ile görüşmesi neticesinde yukarıdaki bir koyun kesme görüşüne döndüğünü söylemektedir. Kudûrî'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla bu konuda sahâbeden iki farklı görüş nakledilmiştir. Bunlardan bir tanesi tercih edilirken, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme nezri üzerine Yüce Allah tarafından koç kesmesinin vahyedilmesi delil olarak kullanılmıştır. Yüz deve görüşü ise, Hz. Ali'den nakledilmekle beraber, bunun Abdülmuttalib'in sünneti olarak câhiliye dönemindeki uygulamaya dayanıyor olması ve Hz. İbrahim'in sünneti ile kıyaslandığında tercih edilmemesi gerektiği ifade edilmiştir. Bu konuda, bir taraftan icmâ bir taraftan ihtilaf vardır: Nezrin geçerli olması konusunda ittifak, karşılığında ne yapılması gerektiği konusunda ise ihtilaf edilmiştir. İttifak edilen husus alınmalı diğesinde ise bir tanesi tercih edilmelidir.²⁷ Dolayısıyla bu meselede kıyasa göre böyle bir adakta bulunan kişinin herhangi bir şey yapması gerekmezken Kudûrî, bu kıyasa aykırı olarak nakledilen sahâbî sözlerinin dikkate alınması ve buna göre bu nezrin geçerli kabul edilmesini söylemiştir.

Kudûrî, sahâbenin icmâsını delil olarak kullandığı meselelerde bu icmâlara yönelik eleştirilere çeşitli gerekçelerle cevap verirken sahâbe icmâsına aykırı olarak kabul edilen hükümlerde icmânın neden kabul edilmediğine dair gerekçeler de ortaya koymaktadır. Kudûrî'nin icmâ dışında sahâbî kavli kapsamında kabul edilen diğer konularla ilgili açıklamalarına ve sahâbenin ihtilaf ettiği konularda onların görüşlerini kabul ve tercih etmede hangi kriterleri benimsediğine fer'î örnekleriyle birlikte ayrı başlıklar altında yer vermek gerekir.

2.1. Sahâbe İcmâsı

Sahâbenin icmâsının delil olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Ancak icmânın sarîh veya sükûtî olmasının tespiti, kat'î veya zannî delil olmasına etki

²⁶ Alâuddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî (ö. 587/1191), *Bedâi'u's-sanâf fî tertibi's-serâi'*, 2. Baskı (Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye 1406/1986) 5: 85.

²⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12: 6507-6508.

Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde
Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli

edeceğinden dolayı önemlidir. Hanefî mezhebinde icmâ her iki türüyle delil olarak kabul edilir. Kudûrî de buna uygun olarak sahâbe icmâsının delil olarak kabul edildiğini söyler.²⁸ *et-Tecrîd*'de, sahâbenin icmâsına dayanan hükümlerle ilgili oldukça fazla örneğin var olduğunu görüyoruz. Eserde tespit edebildiğimiz icmâ türleri, sarîh sahabe icmâsı, sahâbenin çoğunluğu tarafından dile getirilip yaygınlaşmış ve aykırı görüş olmaması sebebiyle oluşmuş icmâ, bir sahâbî tarafından dile getirilip ona aykırı bir görüşün nakledilmemesi sebebiyle oluşmuş icmâ, sahâbenin çoğunluğu veya yönetici sahabe tarafından yapılmış ya da önde gelen sahâbenin huzurunda gerçekleşmiş ve itiraz edilmemiş uygulama, hüküm vb. olması sebebiyle oluşmuş icmâ, bir konuda gerekli olduğu halde herhangi bir görüşün nakledilmemiş olması sebebiyle oluşan icmâ ile ihtilafta icmâ şeklinde sıralanabilir.

Bu tür icmâlarda kavram olarak 'icmâ' veya 'ittifak' kullanılmakta ancak sarîh veya sükûtî şeklinde bir niteleme yer almamaktadır. Dolayısıyla kavramsal olarak bu icmâları birbirinden ayırmak mümkün olmamakla birlikte icmâların dile getirildiği meselelerde, bu icmâların diğer delillerle ilişkisi ve Kudûrî'nin açıklamalarından yola çıkarak yukarıdaki yaptığımız sınıflandırmayı tespit edebiliyoruz. Eserde bu tasnifte yer verdiğimiz icmâlardan ilki dışındaki icmâlara dair itirazlar ve bu icmâlara aykırı hükümlere yer verilmiştir. Bu da bu tür icmâların hücciyetinin tartışıldığını ve bu icmâların sahâbî kavli kapsamında görülebileceğini gösterir. Kudûrî, bir taraftan delil olarak kabul ettiği bu tür icmâlara yapılan itirazları cevaplarırken diğer taraftan muhalifinin kendi görüşünü ispatlamak üzere öne sürdüğü icmâ delillerini de değerlendirmiş ve çürütmüştür. Bu sebeple biz burada sarîh sahabe icmâsı dışındaki icmâ türlerini ele alacağız.

a) Sahâbenin çoğunluğu tarafından dile getirilip yaygınlaşmış ve aykırı görüş olmaması sebebiyle oluşmuş icmâyâ örnek olarak selemin vadeli olması şartına dair sahâbeden nakledilen haberleri verebiliriz. Kudûrî, bu şartın gerekliliğini birçok sahâbeden gelen nakillerle ispatlamıştır. Kudûrî'ye göre selemin yapılan birbirinden farklı ürünlerle (müslümün fih) ilgili nakledilen birçok sahâbî görüşüne dair nakillerdeki ortak şart 'belli bir vade'dir. Dolayısıyla

²⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 426.

bu şartta icmâ vardır ve selemde malın peşin olarak teslim edilmesi söz konusu olamaz.²⁹

b) Bir sahâbî tarafından dile getirilip ona aykırı bir görüşün nakledilmemesi sebebiyle oluşmuş icmâ, bir sahâbîden bir konuyla ilgili bir görüşün nakledilip bu görüşe aykırı herhangi bir görüş veya başka bir rivâyetin nakledilmemiş olması şeklinde olmaktadır. Burada herhangi bir rivâyetin olmaması elbette ki itibaridir. Bir konuda birden fazla rivâyetin var olması durumunda, kabul veya tercih edilmeyen rivâyet, yok hükmünde olmaktadır. Böyle bir durumda, “bu görüşe/rivâyete muhâlif olan da yoktur/bilinmemektedir”³⁰ denilmekte, var olan diğer rivâyetler ise sened ve içerik olarak değerlendirilerek bunların kabul edilmediği söylenmekte, dolayısıyla onların olmaması durumunda ihtilafın olmadığı, bir anlamda, icmânın olduğu kabulüyle hareket edilmektedir. Meselâ, erkekler için diz kapağının avret mahalli olduğu görüşünü dile getirirken Kudûrî, Tahâvî'nin (ö. 321/933) Ebu Musa el-Eşârî'den (ö. 42/662-663) naklettiği “câriyenin göbeğinin üstü ile dizinin altı dışında bir yerine bakıp da cezalandırmadığım kimse bilmem” sözünü, daha önce bu konuda dile getirdiği hadisleri desteklemek üzere delil olarak ele alır ve diz kapağının bu sözün gereği olarak avret mahalline dâhil olduğunu söyler ve buna aykırı bir rivâyet olmadığını da ekler.³¹ Bu konuda başka bir örnek kaza namazlarında tertibin gerekli olduğuna dair İbn Ömer'den nakledilen mevkuf habere aykırı bir sahâbî görüşünün olmamasıdır.³²

c) Sahabenin çoğunluğu veya yönetici sahabe tarafından yapılmış ya da önde gelen sahâbenin huzurunda gerçekleşmiş ve itiraz edilmemiş uygulama, hüküm vb. olması sebebiyle oluşmuş icmâ da delil olarak kullanılmıştır.³³ Hz. Osman'ın hutbesinde söylediği ‘borçlu olanların borçlarını ödedikten sonra kalan mallarının zekâtını vermesi gerektiği’ne dair söze kimsenin itiraz etmemiş

²⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5: 2666-2668, başka bir örnek için bk. 10: 4946-4950.

³⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3: 1356, 1410, 5: 2492, 2645, 8: 4052, 9: 4291, 11: 5558.

³¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 603, 4: 1728; başka bir örnekte Kudûrî, “Sahâbînin bize göre sabit olmayan bir haberiyle icmâ ve sabit sünnet terk edilmez” demektedir, 3: 1383.

³² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 588-589; bu konuda başka bir örnek için bk. *et-Tecrîd*, 1: 92-93.

³³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9: 4543.

Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde
Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli

olması³⁴, ikinci namazının geciktirilmesiyle ilgili nakledilen sahâbî uygulamalarından çoğunlukta olan ve icmâ iddiası taşıyan rivâyetin tercih edilmesi, bu konuda örnek gösterilebilir.³⁵

d) Bir konuda gerekli olduğu halde herhangi bir görüşün nakledilmemiş olması sebebiyle oluşan icmâya örnek olarak şarabın illeti konusundaki tartışma verilebilir. Kudûrî, sahâbenin, içeceklerin haramlığı konusunda ihtilaf ettiklerini ancak hiçbirisinden illete dair bir haber nakledilmediğini söylemiştir. Oysa sahâbenin ihtilaf ettiği diğer konularda illetler de nakledilmiştir.³⁶ Böyle bir naklin olmaması şarabın illetine dair açıklama olmaması konusunda bir icmâ olduğunu gösterir. Bu konuda başka bir örnek de Gatafan ve Beni Hanife kabilelerinin irtidat ettikten sonra tekrar müslüman olmaları sebebiyle namazları kaza etmelerinin emredildiğine dair bir nakil olmamasıdır.³⁷ Bir başka örnek de sarrafların para ticareti yapmaları ve bu ticaret sebebiyle yıllanmanın kesilmesi meselesinde yer almaktadır. Kudûrî, sarrafların yıllanmanın kesilmesi gerekçesiyle zekât vermeyeceğine dair iddiayı, bu konuda sahâbe ve tâbiînin uygulamasının olmamasıyla cevaplamakta ve bu sebeple böyle bir şeyi kabul etmemektedir.³⁸

e) Sahâbenin ihtilaf ettiği konularda onların görüşlerinden herhangi birisini tercih etmek ve onların görüşleri dışında bir görüş ortaya atmamak anlamına gelen ihtilafta icmâ, kat'î olmasa da icmâ kapsamında görülmektedir. Hanefî mezhebinde delil kabul edilen bu tür icmânın Kudûrî tarafından hükümlerin ispatında delil olarak kullanıldığını görüyoruz. Bu konuyla ilgili örnek, Mâide 5/6. âyette geçen "lems" kelimesinin anlamıyla ilgili ihtilafıdır. Bu kelimeye sahâbenin bir kısmı hakîkî anlamı olan "el ile dokunma", diğer bir kısmı ise mecâzî anlamı olan "cinsel ilişkide bulunma" anlamlarını vermiştir. Dolayısıyla bu iki anlam üzere ittifak etmişlerdir. Bu sebeple bu kelimenin aynı anda her iki anlamda kullanıldığını söylemek bu icmâya aykırıdır ve kabul edilmez. Kudûrî, Hz. Ömer'in "lems" kelimesini aynı anda bu iki anlamda

³⁴ Kudûrî, bu söze, borca batık olmayan mal varlığında zekât gerektiği hükmünü delillendirirken yer vermiştir, *et-Tecrîd*, 3: 1356.

³⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 443-444.

³⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12: 6089.

³⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 677; başka bir örnek için bk. 2: 876, 4: 2073, 6: 2948, 3015, 8: 3762-3763, 3810, 3953, 3959, 9: 4462, 12: 6552;

³⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3: 1343; başka bir örnek için bk. 3: 1120.

kullandığına dair rivayeti dilbilgisi kuralları çerçevesinde te'vîl ederek kabul etmemektedir.³⁹

Kudûrî, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi delil olması konusunda ihtilaf edilen icmâ türlerini delil kabul edip bu icmâları hükmün tespiti, âyet ve hadislerin anlam ve kapsamının tespiti, rivayetlerin tekidi vb. birçok konuda delil göstermiştir. Delil gösterdiği icmâlara getirilen eleştirilere de gerekli cevapları veren Kudûrî'nin bu gerekçelerine bazı örnekler vermek gerekir. Mesela Hz. Ömer'in icmâya aykırı görüşünün dile getirildiği bir yerde Kudûrî, kendi görüşünün Hz. Ömer'in sözünün kapsamında olduğunu ifade ederek⁴⁰ "sahâbe icmâsı varsa nasıl yaygınlaşmamış ve biz bunu bilmiyoruz" itirazına, imamların hükümlerinin bu icmânın yaygın olduğunu gösterdiğini ifade ederek⁴¹ sahâbe icmâsına aykırı olarak İbn Ömer'den nakledilen görüşün İbn Ömer'den birbirine zıt iki farklı görüş nakledilmesi sebebiyle tearuz ettiğini birbirine zıt iki görüşle istidlâlin mümkün olmaması sebebiyle geriye delil olarak icmânın kaldığını söyleyerek⁴² icmâya aykırı görüşe sahip olan sahâbînin kendi görüşünden daha sonra döndüğüne dair bilgiyle⁴³, sahâbînin farklı/yanlış anladığını söyleyerek⁴⁴, icmâya aykırı görüşün sahih olmadığını söyleyerek⁴⁵ cevap vermiştir.

Kudûrî'nin itirazlara birden fazla ihtimali dile getirerek cevap verdiği örnekler de vardır. Mesela ölümcül hastalıkta boşanan kadının mirasçı olmasına sahâbe icmâsını delil gösteren Kudûrî, bu icmâya aykırı görüşleri şu şekilde reddetmiştir: Abdullah b. Zübeyr'in bu icmâya aykırı görüşü olduğu iddiasına Kudûrî, İbn Zübeyr'in bu itirazı, Muaviye'den sonra yönetime geldiği dönemde yaptığını, icmâ oluştuktan sonra itiraz etmiş olmasını ve sahâbenin ileri gelenlerinin yanında onun itiraz etme yetkisinin olmadığını öne sürerek; aynı icmâya Abdurrahman b. Avf'ın ölümcül hastalıkta yaptığı boşamaya karşı

³⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 174-175; başka bir örnek için bk. 5: 2455, 8: 3980, 10: 4881.

⁴⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5: 2215, 2667.

⁴¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5: 2455, başka bir örnek için bk. 7: 3401-3402, 8: 3832.

⁴² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5: 2597.

⁴³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9: 4433.

⁴⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3: 1410.

⁴⁵ Sahih olması ihtimalini de icmâya uygun olarak te'vîl eder, Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 2073; başka bir te'vîl örneği için bk. 4: 2133.

Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde
Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli
çıkılmasına ise boşamayı, mirastan mahrum etme amaçlı olmaması şeklinde
yorumlayarak cevap vermiştir.⁴⁶

Kudûrî'nin incelediğimiz eserinde, icmâ iddialarını kabul etmeyerek bu iddiaları çeşitli gerekçelerle çürüttüğünü de görüyoruz. Mesela sahâbe icmâsı iddiasını, sahâbe arasında ihtilafın açık olduğunu söyleyerek reddetmiş ve sahâbeden farklı görüşleri olanları sıralamıştır.⁴⁷ Cuma namazının farz olması için şehirde ikametnin şart olup olmadığına dair tartışmada muhalifinin delil gösterdiği ihtilaf üzere icmâyı sahâbîden naklettiği başka bir görüşle cevaplamakta ve bu delili kabul etmemektedir.⁴⁸ Hacda cinsel ilişkiye girmiş eşlerin tekrar ilişkiye girmemesi için aralarının ayrılmasına dair sahâbe icmâsını Kudûrî, müstehaba yorumlamaktadır. Bu yorumuna da Hz. Peygamber (sav)'in bir adamla kadının baş başa kalmasını yasaklamasını –her ne kadar bunların baş başa kalmaları haram olmasa da- delil göstermektedir.⁴⁹

2.2. Tevkîfe Hamledilen Sahâbî Söz ve Uygulamaları

Sahâbî kavli başlığı altında ele alınmakla beraber dolaylı olarak hadis gibi kabul edilen ve Hanefî mezhebinde delil olması konusunda ihtilaf olmayan⁵⁰ bir başka husus, sahâbîlerin kıyasa konu olamayacak meselelerdeki sözleridir. Bu kapsamdaki sahâbî sözleri, doğrudan Hz. Peygamber (sav)'den naklediliyormuş gibi değerlendirilir.⁵¹ *et-Tecrîd*'in birçok yerinde çokça karşılaştığımız bu yaklaşımla ilgili bizim burada yapmak istediğimiz, Kudûrî'nin bu kapsamdaki sahabe sözlerini tespitinde hangi hususlara dikkat ettiğini ortaya koymaktır. Sahâbeden gelen rivâyetlerin tevkîfi olması şeklinde de ifade edebileceğimiz bu durumun tespitinde; rivâyetin ibadetler, haram kılma ve ruhsat verme, miktarlar gibi konuları içermesi, rivâyetin içeriğine aykırı hareket edenin küfürle itham edilmesi, rivâyet edilen hususla ilgili sahâbe arasında ihtilafın olmaması veya

⁴⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10: 4946-4950.

⁴⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 11: 5703.

⁴⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 917.

⁴⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 1992.

⁵⁰ Hatta Kerhî'ye göre, sadece bu kapsamdaki sahâbî kavli hüccettir. Cessâs, *el-Fusûl*, 3: 361; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 256; Serahsî (ö. 483/1090[?]), *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî, (Beyrut 1393/1973), 2: 105.

⁵¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 1762, 5: 2286, ceza miktarlarını bildirmesi dolayısıyla kıyasla bilinemeyecek bir durum, 2515, başka bir örnek için bk. 8: 3884, 12: 6089; H. Yunus Apaydın, "Sahâbî kavli", *DİA*, 35: 501.

sahâbînin herhangi bir uygulamaya itiraz etmesi gibi hususların etkili olduğunu söyleyebiliriz:

a) İbadetlerle ilgili olanına, bir gün boyunca veya daha az bir süre baygınlık geçiren bir kimsenin namazlarını kaza etmesi gerektiği meselesi örnek olarak verilebilir. Bu konuda, Hz. Ali ve Ammâr b. Yâsir'den gelen habere yer verilmiştir. Burada Kudûrî'nin, 'sahâbînin kıyas yoluyla anlaşılamayan kavli veya fiili tevkîfe hamledilmesi gerekir' açıklamasını yaptığını görüyoruz.⁵²

b) Miktarlar konusuna da örnek olarak, Ebu Hanife'nin İbn Abbas ve İbn Ömer'e dayandırdığı "bir beldeye girdiğinde, orada on beş gün kalmaya niyetli isen, namazı tam kıl, ne kadar kalacağını bilmiyorsan, iki iki kıl"⁵³ rivâyeti verilebilir. Bu rivâyetteki "on beş gün" miktarı, Hz. Peygamber (sav)'den duyulmuştur. Bu miktarlar, ancak peygamberden öğrenilebileceğinden dolayı, bu rivâyet hadis gibi değerlendirilmektedir.⁵⁴

c) Haram kılmak ve ruhsat vermek gibi şer'in sahibine mahsûs bir yetkiden bahseden sahâbî sözleri de, bu kapsamda değerlendirilir. İbn Abbas'tan rivâyet edilen, "Kimsenin ihramsız olarak Mekke'ye girmesi helal değildir, ancak odunculara ruhsat verildi"⁵⁵ sözü, Hz. Peygamber (sav)'den nakledilmiş gibi kabul edilir.⁵⁶

d) Tevkîfe hamledilen rivâyet, bazen sahâbînin ifadesinden de çıkarılmaktadır. İbn Ömer, "Yolculuk namazı, iki rekâttır. Kim sünnete

⁵² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 401-404, Kudûrî'nin sahâbînin fiilini, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in fiili gibi kabul ettiği ile ilgili bk. *et-Tecrîd*, 2: 815.

⁵³ Ebû Abdullah Muhammed b. Hasen el-Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805), *el-Âsâr*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, (Beyrut ts.), 1: 489.

⁵⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 881; Kudûrî, bu konuda buluş yaşı ile ilgili eleştiriye İbn Abbas'ın "Rüşdüne erişinceye kadar yetimin malına ancak en güzel şekilde yaklaşın" En'âm 6/152. âyetinde yer alan "rüşd: رشد" kelimesi için yaptığı "rüşd on sekiz yaştır" yorumunu delil olarak getirerek cevap vermiştir, *et-Tecrîd*, 6: 2905, içki içme cezası ile ilgili itiraza da bu cezanın kıyasla değil icma ile sabit olduğunu, aslında Hz. Ömer döneminden önce de sayı itibarıyla seksenin var olduğunu, Hz. Ömer ile birlikte bunun kırbaça uygulanmak suretiyle şeklinin değiştiğini söyleyerek cevap vermiştir, *et-Tecrîd* 12: 6114.

⁵⁵ Ebûbekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Musannef* (Riyâd 1409), 3: 209.

⁵⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 2017, başka örnekler için bk. 4: 2073, 5: 2520.

Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde
Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli

muhalefet ederse, kâfir olur"⁵⁷ sözü buna örnek olabilir. Zira bu söz, tehdit içeren bir söz olup Hz. Peygamber (sav)'e dayanan bir nastır. Tehdit barındırması, bu sözün Hz. Peygamber (sav)'e aidiyetini göstermektedir.⁵⁸

e) Sahâbeden gelen söz veya uygulama yönündeki rivâyetin tevkîfi olmasında esas alınan hususlardan bir tanesi de, sahâbenin rivâyet edilen meselede ihtilaf etmemesidir. Kudûrî'ye göre sahâbenin ihtilaf etmesi, meselenin tevkîfi olmadığının göstergesidir. Bu sonucu çıkardığımız ifade, sahâbînin bir sonraki Ramazan ayı girdikten sonra bir önceki yıla ait orucun kaza edilmesi veya fidye verilmesi konusunda ihtilaf etmeleri meselesinde geçmektedir. Bu meselenin kıyas değil tevkîf olduğu iddiasına, "öyle olsaydı ihtilaf etmezlerdi" diyen Kudûrî'nin bu sözünden, tevkîfe hamledilen sahâbî rivâyetlerine muhâlif bir rivâyetin olmaması gerektiği anlaşılmaktadır.⁵⁹ Buna benzer bir başka örnekte Kudûrî, sahâbînin sahâbîye itirazının icihadın caiz olduğu konularda olamayacağını söylemekte ve vitri tek kılan sahâbîye itiraz eden sahâbenin olduğunu söyleyerek bu konunun ictihâdî bir mesele olmadığını, Hz. Peygamber (sav)'e dayandığını ifade etmektedir.⁶⁰

f) Sahâbînin sözünün tevkîfe hamledilebilmesinde bir başka kriter de, Hz. Peygamber (sav)'den mutlak olarak rivâyet edilen hadise aykırı olmamasıdır. Hz. Peygamber (sav)'in Ramazan ayında kazaya kalan oruçların sonraki yıla tehir edilebileceğine dair mutlak rivâyet geldiği halde, tehir edilemeyeceği veya tehir edildiğinde hem kaza hem de fidye gerekeceği yönündeki muhtemel sahâbî sözünün tevkîfe hamledilmesinin doğru olmadığını, Kudûrî, "Hz. Peygamber (sav)'den mutlak olarak rivâyet varken, ona muhâlif olan muhtemel sahâbî sözü nasıl tevkîfe hamledilebilir" sözleriyle dile getirmektedir.⁶¹

Tevkîfe hamledilmesi gereken sahabe sözleri arasında ihtilaf söz konusu olduğunda bunlardan bir tanesinin tercih edilip diğerlerinin tercih edilen söze göre te'vîl edilmesi söz konusu olmaktadır. Kudûrî, tevkîfe hamledilmesi gerektiği iddia edilen bir sahâbî kavlini tercih ettiği sahâbe sözlerine uygun

⁵⁷ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî (ö. 321/933), *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, (Beyrut 1407/1987), 1: 422.

⁵⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 875.

⁵⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3: 1525-1526.

⁶⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 804.

⁶¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3: 1526

olarak te'vîl etmiştir. Rivâyet edildiğine göre Ammâr b. Yâsir, şek günü'nde yanında bulunanlara haşlanmış koyun eti getirmelerini emretmiş, bunun üzerine bazıları oruçlu olduklarını söyleyerek yemekten geri durmuşlardır. Bunun üzerine Ammâr (r.a.) “şek gününde oruç tutan, Ebu'l-Kasım'a isyan etmiştir” demiştir. Kudûrî, bu sözün İbn Ömer, Âişe ve Esmâ'dan nakledilenlere aykırı olduğunu, çünkü bu zikredilen sahâbîlerin şek gününde oruç tuttuğunu söylemiş daha sonra da bu sözün umûmî manasına alınması gerektiğini, buradaki nehyin Ramazan'a hesaben tutulması olarak anlaşılmasının daha doğru olacağını ifade etmiştir. Bu te'vile delil olarak da Ammâr'ın, bu sözü söylediği kişiye o günden önce oruç tutup tutmadığını sormamasını göstermiştir.⁶²

Sahâbî uygulamaları ile ilgili olarak tevkîfe hamledilebilecekken böyle değerlendirilemeyecek birkaç husus vardır. Bunlardan bir tanesi, sahâbînin uygulamasından peygamberin haberinin olup olmadığının bilinmemesi durumudur. Meselâ, Kudûrî'ye göre İbn Abbas'ın “çocuklar adına ihrama girdik”⁶³ sözünden/uygulamasından peygamberin haberinin olduğu veya bunu doğruladığı sonucu çıkarılamaz. Aynı şekilde “kadınlar adına ihrama girdik” sözü de icmâya aykırı olması sebebiyle kabul edilmez.⁶⁴ Yine bunun gibi sahâbînin, ‘sünnet şöyledir...’ ifadesi, Hz. Peygamber (sav)'in sünneti olarak değerlendirilmez. Çünkü bunun imamların sünneti (*sünnetu'l-eimme*) olma ihtimali de vardır.⁶⁵ Sahâbî, sünnet kelimesini kullanmakla birlikte, bu kelimedden imamların sünneti veya kendilerine uydukları kişilerin sünnetini kastetmektedir.⁶⁶ Bu ifadenin Hz. Peygamber (sav)'in sünnetinden sayılmaması, Serahsî tarafından sahâbînin Hz. Peygamber (sav)'in emrettiği veya nehyettiği bir şeyi doğrudan O (sav)'ndan nakletmesi ile açıklanmaktadır. Mutlak olarak rivâyette ise, sünnetin peygambere âidiyet ihtimâli olduğu gibi, peygamberin muttali olmadığı veya onaylamadığı bir âdet olması ya da halifeler gibi

• Havanın bulutlu olması gibi sebepler yüzünden şâban ayının yirmi dokuzundan sonraki günün şâban ayına mı yoksa ramazan ayına mı ait olduğu konusunda şüphe meydana gelirse bu güne “şek günü” denir.

⁶² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3: 1461.

⁶³ Hadis kaynaklarında bu şekilde yer almamaktadır. Çocuk ve kadınlar adına ihram rivâyetleri için bk. Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 6, 7; Tirmizî, “Hacc”, 83, 84.

⁶⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 1975.

⁶⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 218, 3: 1115; 4: 1682; 8: 3930, 10: 5390.

⁶⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 1682.

Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde
Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli

toplumun önde gelenlerinin sünneti olma ihtimali vardır. Bu ihtimallerden birinin tercih edilmesi için delil gerekir. Bu sebeple, mutlak ifadeli rivâyetler, Hz. Peygamber (sav)'in sünneti olarak anlaşılmaz.⁶⁷

2.3. Sahâbînin İhtilaf Ettiği Meselelerde Tercih İlkeleri

Kudûrî'nin, sahâbenin görüşlerinden birisini tercih etmek için farklı tercih gerekçeleri kullandığını görmekteyiz. Bunları şu şekilde sıralayarak örneklendirebiliriz:

a) Sahâbenin ihtilaf ettiği konularda, görüşlerden birini tercih ederken yönetici sahâbîlerin görüşlerinin tercih edildiği görülmektedir. Bu tercih ilkesine, sahâbeden Hz. Peygamber (sav)'e yakınlığı ile bilinen sahâbenin görüşlerinin tercih edildiğini de eklemek gerekir. Ayrıca sahâbenin küçüklerinin nakilleri ise tercih etmeme sebebi olmuştur.⁶⁸ Meselâ, tahiyât duasının lafızları ile ilgili olarak Kudûrî, eserde iki farklı rivâyetten bahsetmektedir. Duaların lafızlarının doğrudan Hz. Peygamber (sav)'den alındığı konusunda ihtilaf yoktur. Sahâbî bu ifadeleri kendisine isnad ederek nakletse bile bunu Hz. Peygamber (sav)'den naklettiği anlaşılır. Burada ise iki farklı rivâyet de Hz. Peygamber (sav)'e isnad edilmektedir. Bunlardan birisi, Abdullah b. Mes'ud'dan, diğeri de Abdullah b. Abbas'dan rivâyet edilmiştir. Kudûrî, bunlardan birincisini, sened yönünden en güzel olması sebebiyle tercih ettiğini söyledikten sonra bu tercihinin, sahâbeden Hz. Peygamber (sav)'e yakınlığı ile bilinen ve aynı zamanda yönetici konumunda olanların uygulamaları ile desteklemektedir. Bu bağlamda Hz. Ebu Bekir ve Muaviye'nin, tahiyâtı, minberden, İbn Mes'ud'un rivâyet ettiği şekliyle insanlara öğrettiğini zikretmiş ve "Ebu Bekir'in, teşehhüdü bu şekilde Hz. Peygamber (sav)'den öğrendiği açıktır" demiştir.⁶⁹ Kudûrî, bu ifadeyle bir taraftan da bu duanın doğrudan Hz. Peygamber (sav)'den öğrenilmiş olmasına vurgu yapmaktadır. Nitekim İbn Mes'ud'un rivâyetinde kendisinin bu duayı bizzat Hz. Peygamber (sav)'den öğrendiği şeklinde bir açıklama yer almaktadır. Tercih edilmeyen İbn Abbas rivâyetinde duanın, Hz. Peygamber (sav)'den değil Hz. Ömer'den öğrenildiği bilgisi yer almaktadır. Burada hem hadisin tercih edilmesinde hem de sahâbînin kavlinin delil olarak getirilmesinde, peygambere yakınlığın etkili olduğunu görmekteyiz.

⁶⁷ Serahsî, *el-Usûl*, 1: 380-381.

⁶⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 695.

⁶⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 564.

b) Sahâbenin ihtilafında görüşlerden birini tercih etmede etkili olan bir diğer husus, tercih edilen görüşün yaygın olan amele uygunluğudur. Kunût yapma ile ilgili sahâbeden farklı rivâyetlerin gelmesi sebebiyle, bunlar arasında yapılan tercihte, bu ilkeye riâyet edildiği anlaşılmaktadır. Hz. Ali, savaş zamanında kunût yapmış, sonra da “Rasulullah’ın yaptığından daha fazla kunût yapmak istemiyorum” demiştir. Hz. Ali’nin bu sözünün, kunûtun her zaman olmadığını gösterdiğini söyleyen Kudûrî buna dört halifenin fiilinin bu sözü desteklediği bilgisini ilâve etmektedir. Irak ehlinin kunûtu Hz. Ali’den, Şam ehlinin de Muaviye’den aldığını söyleyerek, bu bölge halklarının uygulamalarının da bu sahâbilerin uygulamasına istinat ettiğini belirtmek sûretiyle tercihini bunlarla desteklemiştir.⁷⁰

c) Daha umûmî bir hadis ve kıyasa uygunluğu sebebiyle sahâbî görüşünün tercih edildiğini de görmekteyiz. Hz. Ömer, Ali, Aişe ve İbn Ömer gibi sahâbenin ileri gelenlerinden nakledilen hadislerde, küçüklerin mallarından zekât alınması gerektiğinin rivâyet edildiği iddiasına rağmen Kudûrî, İbn Abbas’tan rivâyet edilen aksi yöndeki hükmü ihtiva eden rivâyeti kabul etmektedir. Kudûrî’nin dile getirdiği diğer rivâyetlere baktığımızda, sahâbe arasında bu konuda ihtilaf olduğunu ve bu ihtilaf neticesinde ortaya çıkmış görüşler içerisinde bir tanesinin tercih edildiğini görmekteyiz.⁷¹ Bu görüşün tercih edilmesinde sorumluluktan bahseden hadis⁷² esas alınmış ve zekâtın ibadet olması sebebiyle namaza kıyas edilmesi neticesinde, çocuğun namazla mükellef olmamasının zekâtla da mükellef olmamasını gerektireceğinden hareket edilmiştir.

d) Âdetin, sahâbî görüşleri arasında tercih yapmada dikkate alındığına örnek olarak, sâ’ ölçüsüyle ilgili tartışma verilebilir. Bu tartışmada tercih edilen sahâbî görüşü, âdet ile te’yit edilmiştir. Kudûrî, önce sâ’ ölçüsüne dair hadis ile

⁷⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 586-587.

⁷¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3: 1222; Kadının öldüğünde kocası tarafından yıkanamayacağı hükmünü de umumî kaidelerle tespit eden Kudûrî, burada da Hz. Ali’nin Hz. Fatıma’yı yıkaması ile ilgili haberleri ve sahâbenin çoğunun buna ses çıkarmamasına karşılık İbn Mesud’un buna karşı çıkmasını gerekçe gösterir, *et-Tecrîd*, 3: 1060; Sâ’ ölçüsünün tespitindeki ihtilafta, iki sahâbînin görüşünün sâ’ ölçülerinin muhtelif olması ihtimaline binâen terk edilmesinin caiz olmadığı yönünde bir bilgi verilmektedir. Bu, bize, sahâbînin görüşünün hangi durumlarda terk edilemeyeceğine dair bir ipucu verir, Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3: 1434.

⁷² “Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: Ergenlik çağına gelinceye kadar çocuktan, akli başına gelinceye kadar akıl hastasından ve uyanıncaya kadar uyuyandan.” Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 17.

Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde
Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli

sahâbî söz ve uygulamalarını vermiş, daha sonra da kendi görüşünü âdete dayanan bilgileri kullanarak yaptığı hesap ile tespit etmiştir. Kudûrî'ye göre, bir sâ', sekiz rıtlı ettiğinde –bir deve yükünün beş vesk, bunun da altmış sâ' olduğu konusunda ittifak edildiği göz önüne alınırsa- 480 rıtlın âdete göre bir deve yükü olduğu sonucuna ulaşılır. Oysa muhâlifin iddia ettiğine göre –bir sâ' $5+1/3$ rıtlı- hesaplanırsa bir sâ', 320 rıtlı eder ki bu da bir deve yükü yapmaz.⁷³

e) Sahâbî görüşleri arasında tercih yapmadaki kriterlerden bir tanesi de usul kuralıdır. “Bir kelimenin hakîkî manası mecazî manasına tercih olunur” ilkesi çerçevesinde Kudûrî, “sarhoşkennamaza yaklaşmayın” (Nisâ4/43) ayetindeki namaz kelimesinin mekân anlamında mecaz olduğunu söyleyerek hakîkî anlamın tercih edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁴

f) Kudûrî'nin sahâbe arasındaki ihtilafta herhangi bir tercih ilkesi belirtmeden de bir tercihte bulunduğunu görmekteyiz. Zeyd b. Sabit ile Übey b. Ka'b'a karşı İbn Mes'ud ve Ali'nin naklinin tercih edileceğini söyleyen Kudûrî, Zeyd'in rivayetini te'vîl ederken neden tercih etmediğini veya kendi tercihinin dayanağını belirtmemiştir.⁷⁵ Kudûrî, bu gibi durumlar için sahâbînin birisinin sözüne müracaat etmenin diğerinin sözüne müracaat etmekten daha evlâ olmadığını⁷⁶ dolayısıyla onlardan bir kısmının görüşüyle diğerlerinin aleyhine istidlâl yapılamayacağını ifade etmektedir.⁷⁷ Sahâbenin orta namazın hangisi olduğu meselesindeki ihtilafları da bu konuya örnek gösterilebilir. Sahâbenin bu şekildeki ihtilafları ictihâdî olduğundan dolayı, bunlardan herhangi birisini almak mümkündür. Ancak tercih edilen görüş, diğerini çürütmek için delil olmaz. Bu durum, Ebu Hanife (ö. 80/150)'nin “Sahâbenin ihtilaf ettiği meselede onlardan dilediğimizin görüşünü alırız” sözünün esas alındığını açıkça göstermektedir.

Aynı sahâbîden birbirine muarız iki haber nakledildiğinde bu iki haber tearuz dolayısıyla birbirini nakz edeceğinden dolayı delil olarak alınmayıp konu

⁷³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3: 1432; Ehl-i kitâbın âdetine aykırı olmak, sahâbeden nakledilen farklı görüşleri tercihte bir diğer etkidir, *et-Tecrîd*, 1: 480.

⁷⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 768.

⁷⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 653.

⁷⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 449, 4: 2068, 10: 5026.

⁷⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5: 2683.

ile ilgili sahâbenin diğerlerinden nakledilen haberler delil olarak alınır. Nebizin necis olması ile içilmesinin caiz olması olmak üzere Abdullah b. Ömer'den nakledilen birbirine zıt iki haberin tearuz sebebiyle düştüğü ve delil olma özelliğini kaybettiğini söyleyen Kudûrî, geriye nebiz ile ilgili sahâbenin diğerlerinden nakledilen haberlerin delil olabileceğini söylemektedir. Burada aynı zamanda Kudûrî, İbn Ömer'den nakledilen haberlerden olumsuz olanının acı nebize, olumlu olanının da tatlı nebize hamledilmesi yönündeki te'vîli de dile getirmektedir.⁷⁸ Kudûrî, tearuz durumunda uygulanması gerektiğini söylediği bu kurala, tâbiînin önde gelen imamlarının görüşlerinin sahabe görüşleri gibi kabul edildiği gerekçesiyle uymamakta ve İbn Abbas'tan nakledilen birbirine zıt iki ayrı görüşten tâbiînin önde gelen imamlarının görüşüne uygun olanını tercih etmektedir. Oysa yukarıdaki kurala göre İbn Abbas'tan gelen nakilleri değil de birçok sahâbeden nakledilen diğer haberi tercih etmesi gerekir. Hac suresinde birden fazla secde olup olmadığına dair olan bu meselede Kudûrî, böyle bir meselenin ancak müstefiz bir haber veya ittifak haberi ile kabul edilebileceğini söylemekte ve birden fazla sahâbîden nakledilen haberleri de tercih etmeme konusunda farklı bir yol takip etmektedir.⁷⁹

Sahâbî görüşlerinin te'aruz etmesi durumunda da tevkîfî olan, kıyasla bilinebilene tercih edilir. İbn Ömer'den gelen bir rivâyete göre, “zekâta tabi olan hayvan, kurbanlık da olur”⁸⁰ sözü, kıyasen de bilinebilir. Ancak Hz. Ali'den gelen, “zekât için ancak yaşını doldurmuş ya da daha yükseği nisaba dâhil olur” sözü ise, ancak Hz. Peygamber (sav)'in bildirmesiyle bilinebilir. Bu durumda, bir çatışmadan söz edilebilir. Bu tür çatışmalarda da tercih, tevkîfen bilinebilecek konudan yana olmaktadır.⁸¹ Tevkîfî olan sahâbî sözünün hadis olarak kabul edileceği kuralına uygun olarak böyle bir tercih yapılmıştır. Bu meselede Kudûrî, te'aruz kelimesini bu iki hadis için kullanmaktadır. Ancak başka bir yerde sahâbîden nakledilen tevkife hamledilebilecek rivâyet ile kıyasla bilinebilecek görüşün te'aruz etmeyeceğini, tevkife hamledilebilecek olan

⁷⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 75.

⁷⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 654-656; başka bir örnek için bk. 2: 727.

⁸⁰ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbûrî (318/930 [?]), *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*, thk. Sağır Ahmed el-Ensârî Ebû Hammâd, (Birleşik Arap Emirlikleri 1425/2004), 3: 13.

⁸¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3: 1175, başka bir örnek için bk.4: 1932.

Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde
Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli

rivâyetin tercih edilmesi gerektiğini söylemektedir.⁸² Bu iki örnekte teâruz kavramının iki farklı kullanımı olsa da kural olarak bir çelişkiden bahsedilemez. Tevkîfî olan haberin kıyâsî olana tercih edilmesi konusunda her iki örnekte de aynı sonuca ulaşan Kudûrî, teâruz kavramını birinci örnekte sözlük anlamında, ikincisinde ise terim anlamında kullanmış olmalıdır.

Sahâbîden gelen farklı görüşlerin cem' edilerek her iki tarafla da amel edildiğine dair örnek, "Allah'ı sayılı günlerde anın" (Bakara 2/203) âyeti ile ilgili sahâbeden gelen yorumlara Kudûrî'nin yaklaşımıdır. Sahâbeden, âyette bahsedilen günlere dair, 'on gün (Zilhicce'nin ilk on günü)' ve 'nahr günü ve ondan sonraki iki gün' olmak üzere iki farklı rivâyet gelmiştir. "İsim iki şeyi içerirse, ilkinde hamledilir" kuralına göre âyetin zâhiri, aksine delil olmadıkça on günde⁸³ tekbir getirmeyi gerektirir. Bu iki görüşün asgarî müşteretine göre nahr günü, bu on gündendir. Dolayısıyla onun başlangıcı olan arefe gününde teşrik tekbiri almak gerekir⁸⁴, sonucuna ulaşan Kudûrî, bu iki görüşü cem' etmiş olmaktadır.⁸⁵ Oysa Debûsî, sahâbî görüşleri arasında bu şekilde bir cem'in yapılmasına gerek olmadığını, herhangi bir görüşün alınmasının yeterli olacağını, doğrunun bu iki görüşten hâli olmadığını söylemektedir.⁸⁶

3. Kudûrî'nin Sahâbî Kavlini Kabul Etmeme Gerekçeleri

Kudûrî, sahâbenin ihtilaf ettiği durumlarda tercih edeceği sahâbî kavlinin, âyetin umûmuna, Hz. Peygamber (sav)'den rivâyet edilen hadise veya sahâbe icmâsına aykırı olmaması gerektiğini ifade etmektedir. Buradaki sahâbî kavli eğer tevkîfe hamledilebilecek türden ise, bir anlamda haber-i vâhid gibi kabul edilmekte ve haber-i vâhidin kabul edilmesi için gerekli şartlar burada da geçerli olmaktadır. Şayet sahâbînin icthadı kabilinden ise, bu durumda icthadın geçerli olması için gerekli şartlar çerçevesinde değerlendirme yapılmakta; şartlara uygun icthad edilmişse, kabul edilmekte, değilse kabul edilmemektedir.

⁸² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12: 6508.

⁸³ *et-Tecrîd*'de burası yanlışlıkla "on günün ilk günü" şeklindedir. Doğrusu yukarıdaki gibidir, ayrıca bk. Serahsî *el-Mebsût*, 2: 43.

⁸⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 987-988, Kâsânî, yukarıdaki âyetin teşrik tekbirinin başlangıç zamanıyla ilgili sahâbe ittifakıyla tahsis edildiğini, bitiş zamanı konusunda ise sahâbe ihtilafının sübût yönünden eşit olduğunu söyleyerek, yukarıdaki cem'e işaret etmektedir, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 1: 196.

⁸⁵ Başka bir cem' örneği için bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 11: 5716.

⁸⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 258.

Burada ele alacağımız şartlar, aynı zamanda sahâbî kavlinin tercih ilkeleri kapsamında da görülebilir. Çünkü sahâbenin ihtilaf ettiği konularda yukarıda saydığımız şartları taşımayan sahâbî kavli değil de diğer sahâbî kavilleri tercih edilmiş olmaktadır. Nitekim sahâbî kavlinin tercih ilkelerini sayarken âyetin veya hadisin umumuna daha uygun olan sahâbî kavlinin tercih edildiğini ifade etmiştik. Kudûrî'nin kabul etmediği sahâbî kavli ile ilgili gerekçeleri şu şekilde örneklendirebiliriz:

a) Abdullah b. Abbas'tan gelen, "hedy ve doyurma Mekke'de, oruç ise dilediği yerdedir"⁸⁷ sözü, Kudûrî tarafından Kur'an'ın ve Hz. Peygamber (sav)'in sözünün umûmuna aykırı olduğu için kabul edilmemiştir.⁸⁸ Yine Huzeyfe'nin, kırk yıldır kavmesiz namaz kılan birisine 'sen bu kadar süre namaz kılmamışsın' sözü, "Ey iman edenler, rükû edin, secde edin" (Hac 22/77) âyetinin umûmuna aykırı olması sebebiyle kabul edilmez. Rivâyetin, sahîh olarak nakledilmiş olması ihtimali dikkate alınırca bu rivâyet, âyetin umûmuna uygun bir şekilde te'vîl edilmek sûretiyle buradaki 'namaz kılmamışsın' ifadesi "kâmil bir namaz kılmamışsın" şeklinde anlaşılır.⁸⁹ Bu örneklerdeki sahâbî sözleri ibadetlerle ilgili olduğundan dolayı tevkîfe hamledilecek türdendir. Ancak burada âyetin umûmu kat'î olduğundan dolayı, bu rivâyetler kabul edilmemiş, te'vîli mümkünse te'vîl edilmiştir.

b) Kudûrî'nin hadise aykırı sahâbî sözüne itibar edilmeyeceği konusundaki ifadesi, "Peygamberimizden gelen âmm haber, sahâbînin sözüne muhâlif ise sahâbî sözü dikkate alınmaz" şeklindedir.⁹⁰ Bu konuda, cenaze namazındaki tekbirlerde ellerin sadece ilk tekbirde kaldırılacağına dair hadise⁹¹ aykırı olarak

⁸⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820), *el-Ümm*, (Beirut 1410/1990), 2: 240.

⁸⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 2004, başka bir örnek için bk. *et-Tecrîd*, 4: 2051.

⁸⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 532, 540, Kudûrî, "Hz. Peygamber (s.a.v.)'den umûmî bir hadis rivâyet edilmişse, sahâbî kavli kabul edilmez" demektedir. Ancak bu ifadenin yer aldığı mesele, kazaya kalmış Ramazan orucunun diğer Ramazan ayı girmeden kaza edilmemesi durumunda, hem kaza hem de fidye ödenmesi sûretiyle yerine getirileceği görüşüyle ilgili olup bu konuda sahâbeden farklı rivâyetler olduğu gibi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den de farklı rivâyetler vardır. Burada Kudûrî, kendi kabul ettiği hadise uygun olan sahâbî ve tabiîn görüşlerini delil göstermektedir. Dolayısıyla ilgili görüşün dayanağı olan hadis sâbit görülmediğinden dolayı, yok kabul edilip yukarıdaki kural dile getirilmiş olmaktadır, *et-Tecrîd*, 3: 1525.

⁹⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3: 1524-1525, başka bir örnek için bk. *et-Tecrîd*, 3: 1183.

⁹¹ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2: 75.

Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde
Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli

nakledilen sahabî kavlinin kabul edilmemesi örnek olarak verilebilir. Bu hadise aykırı olarak, sahabîden nakledilen her tekbirde ellerin kaldırılması uygulaması, aynı zamanda İbn Abbas'ın "eller, ancak yedi yerde kaldırılır"⁹² sözü ile çeliştiği için kabul edilmez, hadise göre amel edilir.⁹³ Bu örnek, hadise aykırı sahabî sözünün kabul edilmeyeceğini gösterse de, burada aynı zamanda sahabîden nakledilen farklı görüşler arasında bir tercih de söz konusudur.

c) Sahâbenin icmâsına aykırı sahabî kavlinin kabul edilmeyeceğine örnek ise, seferde namazın iki rekât olduğu konusundaki sahabî icmâsına aykırı olarak, Hz. Osman'ın Minâ'da dört rekât kılmasına itiraz edilmesi verilebilir.⁹⁴ Sahâbenin bu tavrı, münferit sahabî kavlinin kabul edilmesi için gerekli şartların ne olduğu konusunda bir işaret vermektedir. Kırân haccı yapan kişinin tek tavaf ve sa'y yapmasının yeterli olduğuna dair rivâyetin hadis olarak nakledilenini⁹⁵ kabul etmeyen Kudûrî, bu rivâyetin İbn Ömer'e dayandığını söyler ve bu fetvasıyla İbn Ömer'in, sahabeden Ali, İbn Mes'ûd ve İmran b. Husayn'a muhâlif kaldığını belirtir. Bu durumda İbn Ömer, bu görüşünde tek kaldığı için sözünün delil olarak alınması doğru olmaz.⁹⁶

Konuyla ilgili olması sebebiyle burada Ebû Hanîfe'nin sahabî kavlinin dışına çıktığı iddia edilen meselelerden bazılarını, Kudûrî'nin nasıl ele aldığına dair bilgi vermek gerekir. İddiaya göre⁹⁷ Ebû Hanîfe, sahabîden ihtilaf ettiği konulardan sadece iki seçenekli fûrû meselelerinde onlardan birini kabul etmiş, buna karşın, daha fazla ihtimalli olan konularda sahabî kavlini terk ettiği de olmuştur. Ebû Hanîfe'nin, sipariş olarak verilen bir malın ecîr-i müşterekte zayi

⁹² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1: 214; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2: 176.

⁹³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3: 1112, 1444, 1525, 4: 1661, 1964.

⁹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 876, başka bir örnek için bk. 3: 1383.

⁹⁵ İbn Mâce, "Menâsik", 39; Tirmizî, "Hacc", 102.

⁹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 1902, başka bir örnek için bk. 3: 1459-1461.

⁹⁷ Musa Günay, "İmam Ebû Hanîfe'nin Sahâbî Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 29, (Ocak-Haziran 2013): 132-133; H. Yunus Apaydın, "Nitekim Hanefî imamlar bazen ittifakla sahabi sözü karşısında kıyası terk etmişler, bazen de sahabi sözünü bırakarak kıyasa göre hüküm vermişlerdir" diyerek bu konuda Ebû Hanîfe'nin tek olmadığını ifade etmektedir, "Sahâbî Sözü Kıyas İlişkisi ve Mezhep İmamlarının Uygulamalarından Örnekler", 379; Recep Çetintaş, sahabî arasında iki ya da daha fazla görüş ayrılığı olması gibi bir ayrıntıdan bahsetmez, "Hanefî Mezhebinde Sahabe Kavlinin Hüccet Değeri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/32 (2017/2): 614-615.

olması durumunda, Hz. Ali'nin tazminin gerekliliğine dair rivâyetine rağmen⁹⁸, tazmin etmenin söz konusu olmayacağını söylemesi⁹⁹; hamile bir kadının ancak bir kez boşanabileceğine dair İbn Mes'ud ve Câbir'den gelen rivâyete rağmen üç talakla boşanabileceğini belirtmesi, sahâbe kavlinin dışına çıktığını gösteren örnekler arasında yer alır. Kudûrî, birinci meselede Ebû Hanîfe'nin görüşünü, "Güvenilen kişinin tazmin sorumluluğu yoktur"¹⁰⁰ hadisiyle savunmakta; ecîr-i müşterekin de güvenilen kişi kapsamına dâhil olduğunu söylemektedir. Hz. Ömer ve Hz. Ali'den aksi yönde gelen rivâyetlere cevaben de, Hz. Ali'den ecîr-i müşterekin tazmin sorumluluğu olmadığını söylediği rivâyetin olduğunu dile getirip bu rivâyeti esas almaktadır. Dolayısıyla Kudûrî'ye göre bu meselede Ebu Hanîfe'nin sahâbe görüşünün dışına çıktığı iddiası geçersiz olmaktadır. Hamile kadını boşanması ile ilgili konu ise incelediğimiz eserde yer almamaktadır.

4. Fıkhî Hükümlerin Tespiti Dışındaki Konularda Sahâbî Kavli

Sahâbî kavli, fıkhî hükümlerin tespiti dışındaki konularda da delil olarak kullanılmıştır. Bu konuda şu örnekler verilebilir:

a) Kudûrî, "Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapımlarıyla sona erer..." (Talak 65/4) ayetinin kapsamının tespitinde sahabe icmâsını delil göstermiştir. Hamile kadının çocuk olan kocası öldüğünde iddetinin, hamileliğinin sona ermesi olduğu hükmünü delillendirirken bu ayetin öncesinde yer alan "Ey peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde, onları iddetlerini dikkate alarak (temizlik hâlinde) boşayın ve iddeti sayın..," (Talak 65/1) ayeti sebebiyle boşanan kadınlarla ilgili olduğu iddiasını, Talak 65/4. ayetin kocası ölen hamile kadınları da kapsadığına sahâbenin icmâsının delil olduğunu söyleyerek sahâbe icmâsını ayetin kapsamı konusunda delil olarak kullanmıştır.¹⁰¹

b) Hadislerde geçen bazı kavramların anlamlarının tespitinde de sahâbî kavlinin delil olduğuna dair şu örnek verilebilir: Hz. Peygamber (sav)'e gelen bir kadın, kız kardeşinin öldüğünü ve oruç borçları olduğunu söyler. Hz.

⁹⁸ Hz. Ali'den bu konuda olumlu ve olumsuz iki görüş de nakledilmiştir (İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4: 310). Kudûrî, bunlardan olumsuz olanını, 'ecirin ameli dışında helak' kapsamında görmektedir, *et-Tecrid*, 7: 3643.

⁹⁹ Kudûrî, *et-Tecrid*, 7: 3641-3643.

¹⁰⁰ Dârekutnî, *es-Sünen*, 3: 41.

¹⁰¹ Kudûrî, *et-Tecrid*, 10: 5292.

Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde
Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli

Peygamber (sav) de, 'borcu olsa öder miydin?' sorusuna olumlu cevap alınca, 'Allah'ın borcu, ödenmeye daha layıktır' kaza "buyurmuştur. Bu hadisteki ¹⁰² (قضى)" kelimesinin öldükten sonra ölünün üzerindeki oruç borçlarını fidye ile yerine getirme anlamında olduğunun delillendirilmesinde, hem sahâbî hem de tâbiînin görüşü verilmiştir. İbnü'l-Münzir'den nakledildiğine göre; İbn Ömer, İbn Abbas, Âişe, Hasan el-Basrî, Zührî, 'ölen kişi yerine oruç tutulmaz, fakat fidye verilir', demişlerdir. Hadisteki 'kaza' kelimesi, nakledilen bu bilgiye göre, sahâbî ve tâbiîn tarafından fakirin doyurulması anlamında fidye olarak anlaşılmalıdır.¹⁰³

c) Rivâyet edildiğine göre Hz. Ömer ve İbn-i Mes'ûd, Hz. Peygamber (sav)'in telbiye olarak söylediği lafızlara eklemeye yapmışlardır. Kudûrî, bu durumu, Hz. Peygamber (sav)'in söylediği ifadelerin örnek kabilinden olması yönünde anlaşılması gerektiği şeklinde yorumlamaktadır. Bu yoruma götüren ise, sahâbî uygulamasıdır.¹⁰⁴

d) Konu ile ilgili birden fazla rivâyet arasında tercih yapılırken sahâbî kavline başvurulduğuna dair örnek, cuma günü imam hutbede iken namaz kılınması ile ilgili rivâyetlerin tercihinde karşımıza çıkmaktadır. Bu rivâyetlerin tercihinde, Hz. Ali'nin "İmam hutbedeyken namaz kılan, hata etmiştir" sözü delil gösterilmiştir.¹⁰⁵

e) Hadislerin tercih edilmesinde sahâbînin ameline uygunluk kriterinin de dikkate alındığını söyleyebiliriz. Kudûrî, bu hususu akşam ile yatsı namazlarının bir ezan ve bir kamet ile cem' edildiğine dair görüşünü savunurken dile getirmiştir.¹⁰⁶

f) Hz. Peygamber (sav)'den nakledilen söz ve fiil rivâyetlerinin çatışması durumunda bunlardan hangisinin tercih edileceğinin belirlenmesinde de sahâbî kavline müracaat edildiğini söyleyebiliriz. Hz. Peygamber (sav)'den nakledilen ihramlı iken nikâh için taraf veya veli olunamayacağına dair rivâyet ile Hz. Peygamber (sav)'in ihramlı iken Meymune (ra) ile evlendiğine dair rivâyet

¹⁰² فدين الله احق ان يقضى

¹⁰³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3: 1530.

¹⁰⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 1773-1774.

¹⁰⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2: 946.

¹⁰⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 1916-1917.

birbiriyle çelişmektedir. Bu tür çelişkilerde “söz, fiile aykırı olamaz” kuralından hareketle, Hz. Peygamber (sav)’in sözünün gereği olarak ihramlı iken yapılan nikâh akdinin geçerli olmayacağı hükmü sabit olmaktadır. Bu hükme aykırı olarak nakledilen fiile dair rivayet ise bu fiilin Hz. Peygamber (sav)’e mahsus olduğu yönünde te’vîl edilir. Ancak, bu kuralın hangi durumlarda geçerli olacağına belirlenmesinde, sahâbenin tavrının Kudûrî tarafından dikkate alındığını görmekteyiz. İhramlının nikâh akdinde taraf veya veli olması konusunda sahâbe, Hz. Peygamber (sav)’in hem fiilini hem de sözünü delil göstermiştir. Sahabenin bu tutumu, Kudûrî’ye göre onların Hz. Peygamber (sav)’in fiilinin herkes için geçerli olduğunu kabul ettiklerini gösterir. Dolayısıyla Kudûrî, Hz. Peygamber (sav)’den nakledilen söz ve fiilin çatışması halinde bu çatışmayı ortadan kaldırma yollarından birisi olarak görülen ‘fiilin Hz. Peygamber (sav)’e mahsus olması’ durumunun tespitinde sahâbenin tavrını dikkate almış, fiili delil gösterenlerin görüşlerine uygun olarak ihramlının nikâh akdinde taraf veya veli olabileceği hükmünü tespit etmiştir.¹⁰⁷ Bu gibi durumlarda nesh yöntemi de geçerlidir. Ancak burada nesh metodunu uygulamak için sözlü rivayetin söylenme zamanı ile fiilî rivâyetin konusunun gerçekleşme zamanı ile ilgili yeterli bilgi yoktur. Bu sebeple sahâbenin bu meseleyi arasında tartışması, çatışan iki rivâyetin hangisinin tercih edilmesi gerektiği konusunda bize yol göstermektedir.

Sonuç

Hanefî mezhebi içerisinde delil olması konusunda ihtilaf bulunan sahâbî kavli için Kudûrî’nin *et-Tecrîd* adlı eseri çerçevesinde yaptığımız bu çalışmada Kudûrî’nin sahâbî kavlini, Hanefî usulcülerin çoğunluğunun tercihine uygun olarak delil kabul ettiğini, mezhep imamlarının koyduğu hükümlerde sahâbî kavli delilini nasıl dikkate aldıklarını geniş bir şekilde inceleyerek savduğunu görüyoruz.

Sahâbî kavli delilini başlıca sahabenin icmâ ve ihtilaf ettiği konular şeklinde iki kısma ayırabiliriz. Kudûrî, sahâbeden nakledilen görüşlerin her iki kısmıyla delil olduğunu, sahâbenin sarîh icmâsının kat’î, diğer icmâ türlerinin ise zannî olmakla birlikte delil olduğunu, sahâbenin ihtilaf etmesi durumunda da onların görüşlerinin dışında bir görüş öne sürülemeyeceğini söylemektedir.

¹⁰⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4: 1839.

Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde
Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli

Eserde sahabenin zannî türden icmâsına itibar edilmekle beraber sahabenin ihtilafında olduğu gibi bu tür icmânın kat'î delille çatışması durumunda bu icmâyâ veya sahâbî görüş ve uygulamasına itibar edilmediğini görüyoruz. Sahabenin ihtilafında ise sahabenin birisinin görüşünün diğerinden üstün olmaması temel kuralından hareket edilmekte ancak buna rağmen çoğunlukla, tercih edilen görüşün hangi gerekçelere istinaden tercih edildiği açıklanmaya çalışılmaktadır. Bazı meselelerde bu gerekçeler birden fazla olabildiği gibi bazılarında herhangi bir gerekçe sunulmamaktadır. Müellifin sunduğu gerekçeler, sahâbî kavlinin tercihinde, kat'î delile göre tespit edilen hükmün etkili olduğunu göstermektedir.

Hanefî mezhebi içerisinde ittifakla kabul edilen kıyasla bilinemeyecek konularda sahâbîden nakledilen görüşün tevkîfî olarak nitelendirilip dolaylı olarak Hz. Peygamber (sav)'den nakledilmiş gibi görülmesi meselesinde de eserde çok miktarda örnek bulmak mümkündür. Kudûrî, ibadet, helal-haram, ruhsat verme, miktarlar gibi konuların tevkîf kapsamında görüleceğine dair tespitler yapmaktadır. İçeriğinde yukarıdaki konuları barındırması sebebiyle tevkîfî olması gereken haberler hakkında da kat'î delille çatışması gerekçesiyle te'viller yapmaktadır.

Sahâbî kavlinin kıyas karşısındaki konumu ile ilgili de Kudûrî'nin net açıklamalarının var olduğunu görüyoruz. Kudûrî, yukarıda ifade ettiğimiz gibi tevkîfî kabul edilen sahâbî sözlerinin kıyasa tercih edileceğini söylediği gibi bu tarzda olmayanların da kıyasa tercih edileceğini söylemektedir. Ona göre sahabenin vahyin inişine şahit olması ve Şâriin maksadına vâkîf olması, sonraki müçtehitlerin kıyasları karşısında sahâbî icthad ve kıyaslarını öncelikli yapmaktadır.

Kaynakça

Apaydın, H. Yunus, "Sahâbî Kavli", *DİA*, 35: 500-504.

Apaydın, H. Yunus, "Sahâbî Sözü Kıyas İlişkisi ve Mezhep İmamlarının Uygulamalarından Örnekler", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5, (1994): 379-397.

- Apaydın, H. Yunus, “Sahâbî Sözü'nün Hukukî Değeri” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (1990), 323-353.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330), *Keşfu'l-esrâr 'an usûl-i fahrilislam el-Bezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut, 2009.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4 cilt, Vizâretu'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994.
- Çetintaş, Recep, “Hanefî Mezhebinde Sahabe Kavlinin Hüccet Değeri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/32 (2017/2), 607-639.
- Debûsî, Ubeydullah b. Ömer b. İsa (ö. 430/1039), *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halîl el-Meys, Beyrut, 1421/2001.
- Günay, Musa, İmam Ebû Hanîfe'nin Sahâbî Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, (Ocak–Haziran 2013) :120-141.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdad ev Medinetü's-selâm münzü te'sîsihâ hattâ seneti 463h.*, 14 cilt, Beyrut, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebûbekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), *el-Musannef*, 7 cilt, Riyâd 1409.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah, (ö. 879/1474), *Tâcu't-terâcim fi men sannefe mine'l-hanefiyye*, thk. İbrahim Salih, yy. 1412/1992.
- İbnu'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî (ö. 318/930 [?]), *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*, thk. Sağîr Ahmed el-Ensârî Ebû Hammâd, Birleşik Arap Emirlikleri 1425/2004.

- Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin *et-Tecrîd* Adlı Eseri Çerçevesinde
Hanefî Mezhebinde Delil Olarak Sahâbî Kavli
İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali (ö.597/1201), *el-Muntazam fî târîhi'l-mulûki ve'l-umem*, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Ata ve Mustafa Abdulkadir 'Ata, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1412/1992.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebûbekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî (ö. 587/1191), *Bedâi'u's-Sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 10 cilt, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut, 1424/2003.
- Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 428/1037), *el-Mevsûatu'l-fikhîyyetu'l-mukârene: et-Tecrîd*, 12 cilt, thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed, Kâhire, 1425/2004.
- Kuraşî, Abdulkâdir b. Muhammed (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî tabakâti'l-hanefîyye*, 5 cilt, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, y.y., 1398/1978.
- Nas, Taha, İmam Şâfiî'nin Sahâbî Kavline Bakışı, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2014): 183-208.
- Safedî, Salahuddîn Halîl b. Aybek (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, bi'tinâi İhsan Abbas, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1389/1969.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi (ö. 562/1167), *el-Ensâb*, takdîm ve ta'lik Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut, 1408/1988.
- Semerkandî Alâuddîn Ebûbekr Muhammed b. Ahmed (ö. 539/1144), *Mîzânu'l-usûl fî netâicu'l-ukûl*, thk. Abdulmelik Abdurrahman es-Sa'dî, 2 cilt, Mekke, 1407/1987.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 483/1090[?]), *el-Mebsût*, 31 cilt, Beyrut ts.

- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 483/1090[?]), *Usûlü's-Serahsî*, 2 cilt, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut, 1393/1973.
- Sübkî, Ebû Hâmid Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali (ö.771/1370), *Tabakâtü-Şâfiyyeti'l-kübrâ* 10 cilt, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdulvehhâb Muhammed el-Hulv, yy., 1413.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (ö. 204/820), *el-Ümm*, 8 cilt, Beyrut 1410/1990.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (ö. 204/820), *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir, Mısır, 1358/1940.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasen el-Ferkad (ö. 189/805), *el-Âsâr*, 2 cilt, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut ts.
- Tahâvî, Ebû Cafer Muhammed b. Selâme b. Abdilmelik el-Ezdî el-Mısrî (ö. 321/933), *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4 cilt, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Beyrut 1407/1987.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *el-İber fî haberi men gaber*, 4 cilt, thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1405/1985.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârî (ö. 743/1343), *Tebyînu'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik*, 6 cilt, Kahire 1313.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 10 • Sayfa / Pages: 219-249

Necip Fazıl Kısakürek ve Bazı Tasavvufi Görüşleri

Necip Fazıl Kısakürek and His Sufistic Approach

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali YILDIZ

Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Bartın University, Faculty of Islamic Sciences
alimyildiz@bartin.edu.tr
orcid.org/0000-0002-5736-955X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 01.02.2019
Kabul Tarihi / Accepted : 11.03.2019
Yayın Tarihi / Published : 15.03.2019

Atıf Bilgisi / Cite as: Yıldız, Muhammed Ali. "Necip Fazıl Kısakürek ve Bazı Tasavvufi Görüşleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Mart 2019): 219-249.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.2595538>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <http://dergipark.gov.tr/esoguifd>

Necip Fazıl Kısakürek ve Bazı Tasavvufi Görüşleri

Öz ► Bu makalede Necip Fazıl Kısakürek'in hayatı, müşidi Abdulhakîm Arvasî ile tanışması ve bazı tasavvufi görüşleri ele alınmaktadır. Ayrıca tasavvufun genç yaşta "Kaldırımlar" isimli şiir kitabıyla meşhur olan Necip Fazıl Kısakürek'i nasıl dönüştürdüğüne işaret edilmektedir. Yine bu makalede Necip Fazıl Kısakürek'in, kendisine tasavvuf yolunun kapılarını açan ve kendisinin, hayatının kırılma noktası olarak ifade ettiği Abdulhakîm Arvasî ile tanışmasıyla, kişiliğinde meydana gelen değişim gün yüzüne çıkartılmak istenmektedir. Buradan hareketle tasavvuf kurumunun ve hakiki şeyhin insan hayatı üzerindeki önemli rolünü ortaya çıkarmak da bu makalenin amaçlarından biridir. Geçmişte buna benzer yaşanmış örnekler ve yakın zamanda yaşamış Necip Fazıl Kısakürek örneği arasında kurulan bağlantılar ile tasavvuf kurumuna duyulan ihtiyacın daha net bir şekilde kavranmasını sağlamak da bu çalışmanın hedeflerinden biridir. Yine bu çalışmada Necip Fazıl Kısakürek'in tasavvuf, müşit-mürit ve ruh-nefis kavramları çerçevesinde onun tasavvuf anlayışı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, şiir, edebiyat, şeyh, eser.

Necip Fazıl Kısakürek and His Sufistic Approach

Abstract ► This article deals with the life of Necip Fazıl Kısakürek and his acquaintance with his beloved teacher Abdulhakîm Arvasî and his sufistic views. In this article, it is explained how the Sufi way has transformed Necip Fazıl Kısakürek who became famous with his poem book called "Kaldırımlar" at a young age. Therefore, it is aimed to reveal what changes occurred in his personality when he met with Abdulhakîm Arvasî, who opened the gates of Sufism and whom he described as the breaking point of his life. One of the aims of this paper is the important role of mysticism and the real sheikh on human life. Moreover, it is aimed to provide a more open understanding of the needs of the mystic institution of today with the connections between similar examples in the past and the recent Necip Fazıl Kısakürek example. In this study, it is aimed to inform about Necip Fazıl Kısakürek's Sufistic views. Sufism, sheikh, spirit and ego places in this article is trying to uncover the concept of Sufism

Key Words: Sufism, Poet, literature, sheikh, work.

Extended Abstract

Necip Fazıl Kısakürek was born in an elite family and became a celebrity in her youth thanks to her outstanding talent in literature and poetry. The educational life in the university years has been as discontinuous as the education life in previous years. Necip Fazıl Kısakürek, who changed several universities before he left, went to France with a state sponsored philosophy scholarship. He fell into the grip of bad habits in France and had to make great efforts to get rid

of these bad habits for years. After returning to Turkey he has tried to maintain the livelihood some office. When he was in his thirties, he began to account for his life which he had been unhappy with the turbulence. Because you get experience abroad could fill the big gap in whether their activities in Turkey. One day, he met a certain person whom he did not even know his name and took a decision to meet with Abdulkakîm Arvasî. Necip Fazıl Kısakürek in this meeting was deeply influenced by Abdulkakîm Arvasî. He became engaged in mysticism by tying it to him. The world of thought, which changed in his life after he entered the Sufi path and met his master, naturally started to show himself in his works. The poems he talked about from wine and spirits, and the works he mentioned about matter started to talk about meaning. He no longer fearfully rejected the poetry of the poetry he wrote in ancient times. He paid a lot of price on this road. After Sufism he devoted his changed life to his cause. He tried to stand against the wind that became capitalist and deified the matter. His understanding of Sufism is within the limits of Shariah. He defines those who claim sufism outside the sharia as 'false mystics'. The essence of Islam claims that Sufism, is rightly lived by all the prophets and the companions. With this depiction, Necip Fazıl Kısakürek is the first human being and the first prophet. He tries to show that he is reaching to fist prophet. Necip Fazıl Kısakürek attaches great importance to the relationship between the disciple and the sheikh, which are indispensable for the mysticism. She said that the spirit was exquisite and that there were two opposing poles, and that it was not the killing of the soul but of educating the soul in the legitimate circle. There are many examples of this in history. There are dozens of examples that have turned into completely different personalities after they entered the sufism pathway until they entered the Sufism road. Gazali, Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bayram Veli, Aziz Mahmut Hüdâyi, Akşemseddin are just some of them. However, Necip Fazıl Kısakürek example is the most recent example of such events. It is an important means of demonstrating the importance of the Sufi way and the master sharics that we can call life coaches. This wise culture, which makes the Ottoman state the Ottoman state, is unfortunately tried to be extinguished in the modern age. Mehmet Akif Ersoy, Elmalılı Hamdi Yazır, Bediüzzaman Said-i Nursî and Necip Fazıl Kısakürek have been obliged by Sufi academics like us to present the personalities shaped by the tradition of irfan in a different way.

Giriş

Necip Fazıl Kısakürek şair ve edebiyatçı kimliğiyle ender rastlanan simalardan biri olarak yakın tarihimizde boy göstermiş müstesna bir şahsiyettir. Yetmiş sekiz yıllık ömrüne sayısız eserler sığdırmıştır. Şiirleri, piyesleri, kitapları ile rehber bir görev üstlenmiş kitleleri derinden etkilemeyi başarmıştır. Ayrıca o resmi ideoloji ve dayatmalara bedel ödemek pahasına karşı duran direnişçi bir ruh ile eserler kaleme almıştır. Zamanında kendisine bir maarif vekili tarafından Namık Kemal'in 100. yıldönümünde onun hatırasına bir eser yazması talebi üzerine; "Tamam yazarım. Fakat ne sizin rejim ölçünüze ne de bu zamana kadar Namık Kemal hakkındaki orta malı anlayışlara göre. Hele bazı parti ve hiziplerin istismar ölçülerine göre hiç değil. Sadece kendi anlayışıma ve gerçekleri tespit ölçüme göre yazarım" demiştir.¹ Yarım asırlık eğitim-öğretim plan, anlayış ve sistemine aykırı bu eseri, belki gafletten ve belki de başka bir sebepten yayımlamalarının üzerinden birkaç sene sonra aynı maarif vekil tarafından hocalık görevinden atılan Necip Fazıl Kısakürek inandığı değerler uğruna önemli bedeller ödemiştir. Necip Fazıl Kısakürek'in hayatı, Abdülhakım Arvasî ile karşılaşınca kadar arayışla geçmiştir. Mürşidi ile tanışana kadar geçen fırtınalı ve çalkantılı hayatı onunla tanıştıktan sonra durulmuş ve dinginleşmiştir. Kalemî iyice kuvvetlenmiş sanki yeniden doğmuştur. Kendi ifadesiyle iman ve aksiyon adamına dönüşmüştür. İçindeki boşluk gitmiş gayba iman ile dolan yüreği onu yılmaz bir aksiyon adamı yapmıştır.² Mevlana'nın Şems ile Akşemseddin'in Hacı Bayram ile Hüdâyî'nin Üftade ile karşılaşp dönüşmesi gibi bir şey yaşamıştır. Bu yönüyle onun tasavvufî dönüşümün çağdaş örneği olması gibi bir özelliği vardır. Materyalist düşüncelerin ağır bastığı günümüz dünyasında yaşayan nesillere bu çağdaş örnekler anlatılarak, tasavvufun önemi daha net bir şekilde kavratılabilecektir. Zira örnekler tarihte ne kadar geriye giderse günümüz neslinin o örneği anlaması ve içselleştirmesi de o kadar güçleşmektedir. Bu kaygıdan hareketle yakın tarihimizin çarpıcı bir örneği olan çağdaş mutasavvıf Necip Fazıl Kısakürek örneğini irdeleme ihtiyacı hissettik. Çaba bizden, muvaffakiyet Allah'tandır.

¹ Necip Fazıl Kısakürek, *Namık Kemal*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2011), 5.

² Necip Fazıl Kısakürek, *İman ve Aksiyon*, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1964), 6-14.

1. Ailesi, Çocukluğu ve Eğitim Hayatı

Necip Fazıl Kısakürek, Maraş kökenli bir aileye mensuptur. Dedesi cinayet mahkemesinden emekli ağır ceza hâkimi ve aslen Maraşlı olan Kısakürekzâde Hilmi Efendidir ve Abdülhamit'e atılan bomba hadisesinin tarihi muhakemesini yapmış önemli bir kişidir.³ Babaannesi ise birçok önemli makamda bulunmuş Sâlim Paşa'nın kızı Zafer Hanım'dır. Necip Fazıl Kısakürek'in babası Abdülbâki Fâzıl Bey, annesi ise Mediha Hanımdır. Annesi Mediha Hanım Akdeniz kıyılarından İstanbul'a hicret etmiş bir ailenin kızıdır.⁴ Necip Fazıl Kısakürek'in babası, onun doğumundan sonra hukuk fakültesini bitirmiş, bazı memuriyetlerde bulunmuştur.⁵ Selma ise kendisinden sadece birkaç yaş küçük, ailede annesinden başka kimseden himaye görmeyen ve altı yaşında hayatını kaybeden Necip Fazıl Kısakürek'in "Çocukluğumun en derin ukdelerinden biri" dediği kız kardeşidir.⁶ Necip Fazıl Kısakürek'in eşi Fatma Neslihan Kısakürek'tir. Mürşidi Abdülhakîm Arvasî'nin de telkini ve onayı ile⁷ Babanzâdelerin kızı Fatma Neslihan Hanım'la evlenmiştir. Necip Fazıl Kısakürek'in Neslihan Hanım'dan; Mehmet (1943), Ömer (1944), Ayşe (1948), Osman (1950), Zeynep (1954) adlarında beş tane evladı olmuştur. Otuz yedi yıllık evlilik hayatlarını saygı ve sevgi çerçevesinde sürdürmüşlerdir.⁸ Necip Fazıl Kısakürek; 1904 yılında İstanbul'da Çemberlitaş civarında bir konakta dünyaya gelmiştir. Çocukluğu, torununu şımartacak kadar seven büyükbabasının himayesinde, kalabalık bir ailede lalalar ve mürebbiyeler arasında geçmiştir.⁹ Zayıf bir bebek olarak dünyaya gelen Necip Fazıl Kısakürek, çocukluğunda sık sık hastalanmış, alınına konan sirkeli bezlerin kokusunu hayatı boyunca unutamamıştır.¹⁰ Çocukluğunun en önemli ismi dedesi; Hilmi Efendi'dir. Ona dört-beş yaşlarındayken okuma yazmayı öğretmiş, ilk dini telkinleri de o öğretmiştir. "Yatakta da büyükbabamla beraberim ve kürkünün

³ Necip Fazıl Kısakürek, *O ve Ben*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2004), 11.

⁴ Kısakürek, *O ve Ben*, 16-17.

⁵ M. Orhan Okay, *Necip Fazıl Kısakürek*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 1.

⁶ Kısakürek, *O ve Ben*, 15.

⁷ Kısakürek, *O ve Ben*, 180.

⁸ Kısakürek, *O ve Ben*, 179.

⁹ Okay, *Necip Fazıl Kısakürek*, 1.

¹⁰ Kısakürek, *O ve Ben*, 19.

*içindeyim. İlk dini telkinlerimi ondan aldım*¹¹ diyerek bu durumu kendi ifadeleriyle bu şekilde dile getirmiştir. Çocukluğunun olumsuz figürü olarak zihninde yer eden babaannesi hakkında 'O ve Ben' adlı kitabının 'Cici Anne' başlığı altında kullandığı ifadeler onun olaylara bakış açısını görebilme açısından oldukça manidardır. Bu bağlamda babaannesini şeyhi ile buluşma yolunda basit bir figüran olarak gördüğünü söyleyen ve aslında onun şahsında bu tip karakterler hakkında çok uzun değerlendirmeler yapılması gerektiğini fakat bu çalışma kapsamında uygun olmadığını ifade eden Necip Fazıl Kısakürek, onun yaşadığı zamanın nefsanî ve menfî tiplerinden biri olduğunu söylemektedir. Vesveseli, pımpirikli, lükse ve gösterişe düşkün, bencil, ruhâniyat ve maneviyattan nasibini almamış, ölüm korkusuyla dolu ve bu sebeple anlamsız alışkanlıklar geliştirmiş, çocuk sevgisi ve diğerkâmlık gibi ulvî hasletlere çok uzak bir karakter olarak tarif etmiştir.¹²

Necip Fazıl Kısakürek'in eğitim hayatı çeşitli okullarda düzensiz olarak geçmiştir. İlk olarak mahalle mektebinde eğitimine başlamış, kısa bir süre sonra Gedikpaşa'da ki Fransız okuluna geçmiş, burada da bir süre kaldıktan sonra Amerikan kolejine devam etmiştir. Daha sonra sırasıyla; Büyükdere'de Emin Efendi mahalle mektebine, oradan İstanbul Reşit Paşa Numune mektebine ve Vaniköy'de ki Rehber-i İttihat okuluna devam etmiştir. En sonunda Heybeliada Numune mektebinden diploma almıştır.¹³ Heybeliada Bahriye okuluna girmeye hak kazandığı sıralarda dedesinin vefatı birçok ekonomik sıkıntı ile karşılaşmasına neden olmuştur. Bahriye mektebindeyken ilk şiirini burada yazmaya başlayan Necip Fazıl Kısakürek; Aksekili Ahmet Hamdi Efendi, Yahya Kemal, İbrahim Aşkî Bey gibi hocalardan ders almıştır. Bahriye mektebinden ayrılan Necip Fazıl Kısakürek 1921 yılında Darülfünun Felsefe bölümüne girmiş, burada da öğrenimini de tamamlayamamıştır. Hükümetin açtığı bir bursu kazanarak felsefe öğrenmek amacıyla Paris'e gitmiş, bir yıl gibi kısa bir süre sonra yeniden ülkesine dönmüştür. 1925 yılında Türkiye'ye dönen Necip Fazıl Kısakürek; İstanbul ve Anadolu'daki millî ve yabancı bankalarda müfettiş olarak görev almış, 1938-1941 yılları arasında birçok okulda dersler vermiştir. Fransız mektebi, Ankara Devlet Konservatuarı, İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi, Robert koleji bunlardan bazılarıdır.¹⁴ 1928 yılında şiirleri herkesçe beğenilmiş ve birçok isim tarafından

¹¹ Kısakürek, *O ve Ben*, 21.

¹² Kısakürek, *O ve Ben*, 13-14.

¹³ M. Orhan, Okay, *Sıcak Yarada Kezzap*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 17.

¹⁴ Okay, *Necip Fazıl Kısakürek*, 2.

takdir edilerek övgülerle bahsedilmiştir. Bu isimler arasında Yakup Kadri, Nurullah Ataç, İsmail Habip gibi isimler olsa da İslam'ı bayraklaştırdıktan sonra çoğu 'Sanatına kıyan geri adam'¹⁵ diye yaftalama yapmıştır. 1934 yılına kadar hem kalemiyle hem de kendisiyle muhasebe içerisine girmiştir. Necip Fazıl Kısakürek bu yıllarda nefsiyle en büyük çekişmeyi yaşamıştır. Kadın, içki, kumar konusunda büyük savaşılar içerisine girmiştir. Bilhassa kumarı 'felaket' olarak adlandırmıştır. 1942 yılında; şiir ve yazılarıyla içine girdiği basın dünyası daha çekici geldiğinden memuriyetten ayrılmış ve bu tarihten itibaren geçimini de bu yolla sağlamıştır.¹⁶

2. Yayın Hayatı

Necip Fazıl Kısakürek'in sanat ve yayın hayatına girişi 1923 yıllarına kadar dayanmaktadır. *Yeni Mecmua* dergisindeki şiirleriyle yayın hayatı başlamıştır. İlk şiiri de *Kitabe*'dir. Bu şiir derginin 1 Temmuz 1923 tarihli sayısında çıkmıştır. Bu tarihten başlayarak 1939 yıllarına kadar devam eden süreçte şiirleri ve hikâyeleri *Yeni Mecmua*, *Milli Mecmua*, *Anadolu*, *Hayat ve Varlık* dergileri ile Cumhuriyet gazetesinde çıkmıştır. İlk şiir kitabı olan *Örümcek Ağır*, Paris dönüşü 1925 yılında kaleme alınmış ve *Kaldırımlar* kitabı 1928 yılında yazdığı eser olarak yerini almıştır. *Kaldırımlar* kitabına adını veren şiiri ise, uzun yıllar kendi isminin ayrılmaz bir parçası olmuş,¹⁷ *Kaldırımlar* Şairi unvanıyla anılmasına sebep olmuştur.¹⁸ 1931 ve 1933 yılları arasında 18 aylık yaptığı askerlik dönüşü üçüncü şiir kitabı olan *Ben ve Ötesi* ile nesir yazılarını topladığı *Birkaç Hikâye Birkaç Tahlil* eserleri art arda çıkarmıştır.¹⁹ Daha sonra, sanatına büyük önem verdiği Muhsin Ertuğrul'un tesiri ve teşvikiyle tiyatroya karşı ilgi duymaya başlamış, 1935 yılında epik türünde bir eser olan, sahne ve tiyatroyu mistik bir aynaya benzettiği *Tohum* adlı ilk tiyatro eserini yazmıştır.²⁰ Çok ilgi görmeyen bu tiyatro, sahneden kaldırılmış ve onu takip eden *Bir Adam Yaratmak* adlı eserini

¹⁵ Kısakürek, *O ve Ben*, 68.

¹⁶ Okay, *Necip Fazıl Kısakürek*, 3.

¹⁷ Okay, *Necip Fazıl Kısakürek*, 4.

¹⁸ Okay, *Sıcak Yarada Kezzap*, 19.

¹⁹ Okay, *Necip Fazıl Kısakürek*, 4.

²⁰ Necip Fazıl Kısakürek, *Tohum*, -Tiyatro Eserleri 1-, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, Tarihsiz), 6.

kaleme almıştır.²¹ Onun bu eserinde şeyhi Abdülhakîm Arvasî ile tanışmasının etkisi açıktır. Bu eserinde mistik ve metafizik bir konuyu muazzam bir üslup ile kaleme almıştır. Kaleme aldığı bu eserin piyesinde Muhsin Ertuğrul'un da başrol oyuncusu olarak yer alması, eserin ve piyesin büyük ilgi görmesine neden olmuştur. İstanbul ve Ankara tiyatrolarında uzun süre kapalı gişe oynayan bu çalışma zamanın neslinin dimağında önemli izler bırakmıştır. İlerleyen yıllarda devrin materyalist dergilerinin karşısına metafizik bir felsefe ile çıkmak amacıyla adını *Ağaç* koyduğu bir dergi çıkarmıştır. Bu derginin adını daha önce piyes olarak ta yazdığı *Tohum* adlı eseri ile atmış olduğu fakat tam tutunamamış bu tohumun yeşerip büyümüş olduğu ümidiyle *Ağaç* koymuştur. Yazı kadrosunda Ahmet Kutsi Tecer, Burhan Toprak, Sabahattin Ali, Sait Faik gibi isimlerin olmasına rağmen okuyucu tarafından ilgi görmemiş ve on yedinci sayısından itibaren yayın hayatından çekilmiştir.²² Bunun üzerine farklı gazetelerde fıkra yazarlığına başlamış, bu yazarlığın yanı sıra yeni dergi teşebbüsüne geçmiştir. Derginin adını *Büyük Doğu* koymuştur. Siyasi, fikri ve edebi karakterde olan *Büyük Doğu*'nun ilk sayısı 1 Eylül 1943'te çıkmıştır. Memleketin en uzun ömürlü dergileri arasında sayılan *Büyük Doğu*; haftalık, aylık, günlük gazete olarak Necip Fazıl Kısakürek'in ölümüne yakın zamana kadar çıkmaya devam etmiştir. Son sayısı ise; 14 Haziran 1978'dir. Dergi, 'Kaldırımlar Şairi' unvanından sonra Necip Fazıl Kısakürek'in 'Büyük Doğucu' unvanıyla ikinci bir lakabı olmuştur.²³ Necip Fazıl Kısakürek biri *Ağaç* diğeri *Büyük Doğu* nihayet bir üçüncüsü de kısa bir süre çıkan mizahi karakterde *Borazan* olmak üzere üç derginin sahibi olarak tarihe geçmiştir.²⁴

3. Vefatı

Yakın dönem şairlerinden olan Necip Fazıl Kısakürek; şiirlerinde ölüm temasını en çok işleyenlerden olup, ölümü tadan her canlı gibi, vakti gelince hayata gözlerini yummuştur. Fakat çoğu çağdaşı gibi faniliği; soğuk bir kuyuya benzetmek yerine, baki âlemin kapısından yeni bir dünyaya giriş olarak kabul eder. Öyle ki, bir gün vaktin geleceğini ve ölümsüzlük yurduna kavuşacağını her fırsatta müjdelir. Necip Fazıl Kısakürek'in "Bizim Yunus" dediği ve geçmişte en çok tuttuğu şair olan Yunus Emre ile aynı dili konuşması birbirlerine çok

²¹ Okay, *Necip Fazıl Kısakürek*, 5.

²² Okay, *Necip Fazıl Kısakürek*, 5.

²³ Okay, *Sıcak Yarada Kezzap*, 21.

²⁴ Okay, *Sıcak Yarada Kezzap*, 22.

benzediklerinin göstergesidir. Bu iki şair ‘Ölmeden evvel öler’ ölüm düşüncesini ölümsüzleştiren şairlerin başında gelirler. Gönüllerde bıraktığı izle ölümsüzleşen Necip Fazıl Kısakürek’in dostları ‘Fırtınanın dinmesine’ yakından şahit olurlar. Hatta kadim dostu Osman Yüksel Serdengeçti bir ziyaretinde “O fırtına gibi adamı” ölüm döşeğinde tasvir ederken “Yaprakları sararmış kırık bir dala” benzetir. Ayhan Songar ise; son yıllarında bedeninin hızlı çökmesinin yanı sıra “Pırl pırl zekâsı, dipdiri sesinin” hala kuvvetli olduğunu söyler. Sezai Karakoç, Necip Fazıl Kısakürek’in ölümü üzerine yazdığı o eşsiz yazısında: “Ey ölüm, sen ne sırlı bir güçle donanmışsın ki, en yalçın kayalıkların tepesinde, zamanın üstünde dimdik duran kartallar bile avın olur” diyerek onun ölümünü kuşların gösterisiyle kıyaslamıştır.²⁵ “Gençlik gelip geçti. Bir günlük süstü/Nefsim doymamaktan dünyaya küstü/Eser darmadağın, emek yüzüstü/Toplayın eşyayı, işim acele!” dizeleriyle Necip Fazıl Kısakürek ölümüne çare aramanın nafîle olduğunu hatırlatmıştır.²⁶ Dünya yurduna veda etmeye hazırlanırken, on bir maddelik vasiyetinin son maddesinde; “Beni de Allah ve Resul aşkının yanık bir örneği ve ardından bir takım sesler bırakmış divanesi olarak arada bir hatırlayınız” demektedir. 79 yıl süren fani hayatının çoğu arayışla geçen Necip Fazıl Kısakürek, 26 Mayıs 1983 yılında bâki âleme göç ederken, gök kubbede hoş bir sadâ bırakmıştır.²⁷

4. Tasavvuf Yoluna Girdikten Sonraki Hayatı

a. Arayış ve Önemli Karşılaşma

Necip Fazıl Kısakürek, çocukluğundan itibaren hayatını pek anlamlı bulmamıştır. Hayatını anlamlandırmak için sürekli bir arayış içinde olmuş, otuzlu yaşlarında ise bu durumu fark etmeye başlamıştır.²⁸ Özellikle kazandığı bir burs vesilesiyle gittiği ve bir sene kadar kaldığı Fransa tecrübelerini ve burada geçen zamanı maneviyattan uzak hayatında zirve yaptığı yıllar olarak tanımlamaktadır. Maneviyattan uzak ve haramlarla dolu hayatının bu kesiti içindeki boşluğu dolduramamış, bilakis daha da derinleştirmiştir. Fransa’nın Paris şehri onun tabiri ile *Kâbus Şehir* olmuştur. Necip Fazıl Kısakürek; “Geçen

²⁵ Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 412.

²⁶ Kısakürek, *Çile*, 114.

²⁷ Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 412.

²⁸ Kısakürek, *O ve Ben*, 38.

günleri anlatmaya hicabım ve İslami edebim manidir” diyerek Paris hayatını aslında kısaca özetlemiştir. Bir yıl kadar kaldığı Paris’te düzenli bir öğrencilik hayatı yaşamamış, eğlence ve sefalet hayatı ile meşgul olmuştur. Burada içki ve kumar alışkanlığına müptela olmuş daha sonraları özellikle kumar belasından kurtulabilmek için büyük çaba sarf etmek zorunda kalmıştır. Tasavvuf yoluna girene kadar olan hayatında, edindiği alışkanlıklar olsun şiirlerinde ele aldığı konular olsun hep dünyevi ve nefsanî denilebilecek tarzda olmuştur. *Otel Odaları* ve *Kaldırımlar* gibi şiirleri içinde bulunduğu bu ruh halini açık bir şekilde gösteren belge niteliğindeki eserleridir. İşte bu buhran ve arayışının zirve yaptığı bu zamanlarda yaşadığı bir tecrübesi kendisine bir umut ışığı olmuştur. “Hayatım, başından beri muazzam bir şeyi bulmanın cereyanı içinde akıyordu. Şu veya bu miskin vesilenin hassasiyeti içinde birini arıyordum: Birini. O, kim mi? Allah’ın sevgilisi. Sonsuzluk ikliminin batmayan güneşi ve ebedilik sarayının paslanmaz tacı”²⁹ diyen Necip Fazıl Kısakürek, Otuzlu yaşlarında bir akşamüzeri çalıştığı bankadan evine gitmek üzere yola çıkmış, bindiği vapurda karşılaştığı *Sır Adam* denilecek kişiyle yaptığı sohbetle dönüşüm hikâyesi başlamıştır. İsmi dahi bilmediği bu adam ona; dinden ve İslamiyet’in faziletlerinden bahsederken, meselenin hakikatini anlamaya hevesli olan Necip Fazıl Kısakürek sır adamlar muhabbeti esnasında tasavvuf bahsini açmıştır. “Zamanımızda irşada ehliyetli bir kimse var mı? Böyle birini tanıyor musunuz?” diye sormuştur. Sır adamın verdiği cevap belli ki aradığı zata işaret olmuştur. “Zamanımızda böyle bir kimse var. Böyle bir kimse değil, büyük bir kimse var” demiştir sır adam³⁰ ve kilit kişi sır adamın dilinden ansızın dökülvermiştir. Bu zat; Abdülhakîm Arvasî’dir. Bir arayış içinde kıvranan Necip Fazıl Kısakürek şu sözleriyle içinde bulunduğu arayış içindeki ruh halini şu şekilde anlatmıştır: “Bir zar deliniyordu. Altından, muazzam, kâinat çapında muazzam bir vadinin adresi çıkıyordu. Hep, hep klişe ezberciliği halinde tanıdığım bir sıfatın, müşahhas, gözle görülür, elle tutulur zatı. Bir veli, bir mürşit, bir rehber.”³¹

Necip Fazıl Kısakürek’in vapurda tanıştığı ve ‘Sır adam’ diye tabir ettiği adamdan öğrendiği Abdülhakîm Arvasî’nin yanına gitme vakti gelmişti. Yakın arkadaşı; Mesnevi şârihi meşhur Abidin Paşa’nın torunu Ressam Abidin Dino ile birlikte bir cuma vakti Abdülhakîm Arvasî’nin ders verdiği Ağa camiine gitmişler, ders bitiminden sonra Necip Fazıl Kısakürek ve arkadaşı Abidin Dino

²⁹ Kısakürek, *O ve Ben*, 39.

³⁰ Kısakürek, *O ve Ben*, 80.

³¹ Kısakürek, *O ve Ben*, 81.

Abdülhakîm Arvasî'nin yanına gitmişlerdir. Daha sonra gözleriyle Arvasî onları Eyüp Sultandaki ikamet ettikleri yere davet etmiştir. Aradığı hatta bulduğu zatın onu evine çağırması, Necip Fazıl Kısakürek'te tarifsiz bir heyecan meydana getirmiştir. Abdülhakîm Arvasî'nin verdiği adrese gidilmiş, tanışma faslından sonra; kimin ne amaçla geldiğini yüzlerinden okuyarak Abidin Dino ile fazla ilgilenmeden Necip Fazıl Kısakürek'e; "Tasavvuftan bir şey biliyor musunuz? Okuduğunuz kitaplar oldu mu?" diye sormuştur. Bu soru üzerine Necip Fazıl Kısakürek, Bahriye mektebinde okuduğu sıralarda hocası İbrahim Aşkı'nın verdiği *Semârâtü'l- Fuad* ve *Divan-ı Nakşî'yi* okuduğunu, şu aralar ise İbrahim Hakkı Hazretlerinin *Marifetname'sini* karıştırdığını söylemiştir. Bunun üzerine Arvasî, "Bu iş kitapla olmaz. Akılla da varılmaz. Hiç çatal bıçakla yemeğin lezzeti aranıp bulunabilir mi?" demiştir.³² Daha sonra Abdülhakîm Arvasî'nin kendilerine hediye ettiği *Er-Riyazü't- Tasavvufiyye* eseri ile oradan ayrılmışlardır.³³ Necip Fazıl Kısakürek, bu buluşmadan sonra ona çok sıkı bir şekilde bağlanmış. Necip Fazıl Kısakürek'in Arvasî ile karşılaşması Mevlana ile Şemş-i Tebrizi'nin buluşmasına benzer özellik taşır. Bunalmırlardan çıkış arayan ve arayış içinde olan Necip Fazıl Kısakürek Arvasî'ye her istediği soruyu sormuş ve tatmin edici cevaplar almıştır. Öyle ki yeri gelmiş saatlerce dergâhında, onun dizinin dibinden ayrılmamıştır. Nasıl ki Yunus, Tapduk Emre ile tanıştıktan sonra Yunus Emre olmuşsa, Mevlana nasıl ki Şems ile tanışınca tebliğini şiirle yapmışsa; Necip Fazıl Kısakürek de müşidiyle tanıştıktan sonra gerçek mesajlarını vermeye başlamıştır. Fakat bu mesajları ile meşaleyi tutuşturması hiç de kolay olmamıştır. Nasıl ki genç yaşta şairliğin zirvesine oturmuş ve sanat dünyasına 'Yeni bir soluk' getirmişse, bir zaman sonra Nakşibendi halifesi olarak bilinen Abdülhakîm Arvasî'ye intisap ederek, onu tanıdıktan sonra farklı bir sürece girmiştir. Abdülhakîm Arvasî'ye intisap eden Necip Fazıl Kısakürek için artık yeni bir yolculuk başlamıştır. Hatta ondan önce yazdığı birçok şiiri, yazılmamış kabul etmiştir. Büyük Doğu'da yayımladığı 'Vasiyet' isimli bir yazıda, hidayete tam ulaşmadığı devirlerde, bilerek veya bilmeyerek İslâmiyet'e ve şeriata aykırı tek satır veya mısrası çıkmışsa bunları eseri diye kabul etmediğini, bunlardan istiğfar ettiğini ve ancak belli bir tarihten sonra diline ve kalemine takılan her kelimenin kendisini taahhüt altına alacağını bildirmiştir. Söz konusu

³² Hüseyin Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, (İstanbul: Hat Yayınları, 2016), 153.

³³ Kısakürek, *O ve Ben*, 86.

yazıda, Güzel Sanatlar Akademisi'nin bir topluluğunda aynı şiiri kendisinden okumasını isteyen bir talebeyle verdiği cevapta da; "O şiiri yazmış olmaktan utanıyorum!" demiş ve şu ifadelerle hali hazırdaki bakış açısını dillendirmiştir. "Böyle bir son hareket ve nedamet, belki de ehlince, o mısraları hiç yazmamış olmaktan daha kıymetlidir."³⁴

b. Abdülhakîm Arvasî ve Büyük Değişim

Necip Fazıl Kısakürek'in Abdülhakîm Arvasî ile karşılaşmasından önce müşidi Abdülhakîm Arvasî ile ilgili bilgilendirme yapmak gerektiği kanaatindeyiz. Necip Fazıl Kısakürek'in "*Bir bakır güğüme parmağını değdirdi ve onu altına çevirdi*", "*Bendeki her kıymet onun, her suç nefsimin*" sözleriyle anlattığı, baş tacı kıymetli zat Abdülhakîm Arvasî³⁵, İran sınırına yakın Van şehrinin, Başkale kazasının, Arvas köyünde 1281-1860 yılında dünyaya gelmiştir. Bu köy aynı zamanda şeyhi ve müşidi Seyyid Fehim'in de köyüdür. Babası Seyyid Mustafa'dır. Moğol istilası sebebiyle Irak'tan Doğu Anadolu'ya yerleşmiş ve çok sayıda âlim yetiştirmiş bir ailenin içinde büyümüştür. İlk tahsilini doğum yeri olan Başkale'de bitirmiştir. Daha sonra Irak'ın çeşitli beldelerinde ki âlimlerden ilimler öğrenmiştir. Okuduğu derslerle ilgili Hüseyin Vassaf'ın dokuz sorusuna el yazısı ile verdiği bir cevap vardır. Bu cevapta şöyle söylemektedir. "*Ulemadan sarf ve nahiv, lügat, metn-i lügat, mantık, münazara, va'd-i beyan bed'i, kalam, hikmet-i tabiiyye ve ilahiye, riyaziye, hendese, hesap isbatı, vacib, hey'et tefsir, hadis, fikh-ı Şafi ve Hanefi ve bazen Maliki, usul-i fikh ve tasavvuf gibi ulum-i mütenavviy-i tam bir vukuf ve ihtisasla kemal-i itkan üzere tahsil ederek hicri 1300'ün iptidasında icazet alarak, vatanıma (Başkale'ye) ric'at ettim.*"³⁶ Şafi mezhebine bağlı olmakla birlikte, dört mezhebin inceliklerine de vakıf olan ve birçok eserinde Necip Fazıl Kısakürek'in kendisini çok sevdiğini

³⁴ Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 174-175

³⁵ İsminin Abdülhakîm olması ile ilgili şöyle bir rivayet mevcuttur. "Garip bir tevafuk olmuştur ki Seyyid Mustafa Efendi'nin bir oğlu olduğu gece, o zamanlar Irak ve İslam beldelerinin odağı olan Seyyid Taha Hazretlerinin en küçük erkek kardeşi Abdülhakîm Efendi Seyyid Mustafa Efendi'nin evinde misafir idi. O zamanlarda yeni doğan çocuğa eve ilk gelen misafirin adını vermek adettendi. Seyyid Mustafa Efendi de bir oğlu olursa Abdülhakîm ismini koymayı ayrıca arzuluyordu. Üzerine bu ilahi hikmet de eklenince, doğan oğluna bu ismi heyecan içinde vermeye karar verdi." Ekrem Buğra Ekinci, *Seyyid Abdülhakîm Arvasî*, (İstanbul: Kalem Yayınları, 2017),18.

³⁶ Süleyman Kuku, *Son Halkalar ve Seyyid Abdülhakîm Arvasî'nin Külliyyatı*, (İstanbul: Damra Yay., 2009), 178.

ifade ettiği Abdülhakîm Arvasî³⁷ Başkale’de kendi parasıyla kurduğu medresede 29 sene talebe yetiştirmiştir. Abdülhakîm Arvasî Seyyid Fehim’in³⁸ eteğinin dibinde yetişmiş ve ondan icazet almıştır. “Allah’a hamt olsun ki, onu gördüm tasavvufun ve hakikatin ne olduğunu ondan öğrendim” sözüyle şeyhine olan muhabbetini ifade etmiştir.³⁹ 1916 yılında 56 yaşındayken Ermeni ayaklanması sebebiyle hicrete mecbur olmuştur. Beş yıl boyunca Revandiz, Erbil, Musul, Adana ve Eskişehir dolaylarından 1921 yılında 61 yaşındayken İstanbul’a gelmiştir. Eyüp Sultan’da eski Kaşgârî dergâhında devrin hükümeti tarafından tahsis edilen bu yerde ikamet etmiştir. Eyüp, Fatih, Beyazıt, Bakırköy, Kadıköy gibi Beyoğlu’ndaki Ağa camiinde dersler vermiştir. Tarihler 1943 yılının Kasım ayının 27.günü gösterdiğinde sabah namazı vakti hayata gözlerini yummuştur. Cenazesi Ankara’ya 24 kilometre mesafe de Bağlum’da bir köyde okulun bahçesine defnedilmiştir.

Necip Fazıl Kısakürek’in Abdühâkim Arvasî ile tanışması hayatında olduğu gibi kaleminin gaye ve muhtevasında da değişikliğe neden olmuştur. İlk şiir kitabı olan *Örümcek Ağrı*’ndan itibaren (1925), *Kaldırımlar* (1928), *Ben ve Ötesi* (1932), *Sonsuzluk Kervanı* (1955) ve şiirlerinin zirve noktası *Çile*’ye doğru uzanan silsilesinde açık bir şekilde görülür. Genç yaşlarında büyük şairler listesine giren şiirleri, büyük değişiminden sonra edebiyat çevrelerince olumsuz propaganda ile küçük görülmeye başlanmıştır. Bu çevreler Necip Fazıl Kısakürek’i eski şiirlerindeki konularıyla görmek istiyor ve nasıl akademideki memuriyeti elinden alınmışsa şairliği de öyle kaybedeceğini söylüyorlardı. Bunlara Necip Fazıl Kısakürek şu sözlerle cevap vermiştir: “Nereden biliyorlar nasıl ihtimal veriyorlar şairliği kaybetmiş olabileceğime? Ruh nescimi mikroskop

³⁷ Abdülhakîm Arvasî, *Râbita-i Şerife*, Sad: Necip Fazıl Kısakürek, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1994), 5-6.

³⁸ Seyyid Fehim, Nakşi tarikatından olup Doğu Anadolu’da yetişen büyük velilerdendir. Seyittir. Babası Seyit Abdülhamid Arvas’dır. Küçük yaşta babasını kaybetmiştir. Annesi Seyyide Emine Hanım takva ve vera sahibi bir hanım idi. Pek çok kadın hizmetçisi olduğu halde ilim talebelerinin elbiselerini kendi elleriyle yıkar onlara yardım etmekten hiç çekinmezdi. Ömründe bir namazı cemaatsiz geçirmeyen, bir teheccüdü kaçırmayan Fehim Efendi, genç yaşta ilim tahsiline başlamış, kısa zamanda Kur’an-ı Kerim’i hıfz etmiştir. Sonra Bahçesaray’daki Mir Hasen-i Veli Medresesi’nde ilim tahsil etmiş, farklı kişilerden ders görüp zahiri ilimler icazeti almıştır. İkinci, *Seyyid Abdülhakîm Arvasî*, 32.

³⁹ İkinci, *Seyyid Abdülhakîm Arvasî*, 32.

altında, muayene ettiler de orada şiir hücrelerinin öldüğünü mü gördüler? Eğer incir ağacı olsaydım, mevsiminde yemişimi veremedim diye beni suçlamak, kısrılık töhmeti altında bulundurmak mümkündü. Fakat ben sanatkârim, mevsimlerimi kendim seçerim ve içimdeki oluşlarımı belli etmeyebilirim.”⁴⁰ Gözünü daha büyük sanatkârlığa diken şair, yazdıklarını yeniden gözden geçirerek yazdığı “Vaktiyle bunu yazmış desinler, bana ne!” dediği şiirleri reddettiği⁴¹ ve o yıllarını ‘hasarlı bir tablo’ olarak gördüğü zamanı atlayarak adeta yeniden doğmuştur. Bundan sonra kendisinin de dile getirdiği gibi “Bu dâva hor, bu dâva öksüz, bu dâva büyük” diyerek İslâm davasına kendisini adamıştır. “Alt katında yangın çıkmış bir evin üst katında sanat yapılmaz” diyerek böyle bir meydana salt şiir ve sanatla ferdi olarak uğraşmayı oyalanmak olarak görür, asıl amacın toprağa tohum atmak olduğunu savunmuştur. Kurak ta olsa toprağa atılan tohumun zayi olmayacağını, bir gün elbet yeşereceğini umut ederken, kendisine düşen görevi yerine getirmek istemiş, “Bitmezse toprak utansın” sözleriyle bunu dile getirmiştir. Bunun içindir ki; Büyük Doğu idealini yarınki neslin anası olarak görür. Akif İnan bunu, “Anamı sorsan Büyük Doğu’dur”⁴² sözleriyle bayraklaştırarak zapta bile geçirmiştir. “Biricik meselem ebedi olmak” diyen Necip Fazıl Kısakürek, bunun dışında olan her şeyi reddeder. Bu duruş ve idrakte yazdığı *Çile* şiiri, hayatında bir dönüm noktası oluşturur ve tüm şiirlerine ‘alem’ olmuştur.⁴³

4. Bazı Tasavvufi Görüşleri

Bu başlık altında bazı kavramlar çerçevesinde Necip Fazıl Kısakürek’in tasavvufi görüşlerini ele almaya çalışacağız. Ele alacağımız kavramların ilki tasavvuf kavramı olacaktır. İkincisi müşit ve mürit, üçüncüsü ise ruh ve nefis kavramları olacaktır. Bu bölümde ele alacağımız kavramların öncelikle ne manaya geldiği ve önceki mutasavvıfların ilgili kavram ile ilgili görüşleri beyan edildikten sonra Necip Fazıl Kısakürek’in o kavram hakkındaki görüş ve düşüncelerine yer

⁴⁰ İhsan Şenocak, *Büyük Doğu Çağına Doğru*, (İstanbul: Hüküm Kitap, 2016), 34.

⁴¹ Orhan Okay, şiir kitabının son baskılarına almadığı ve değiştirdiği şiirler hakkında istatistiki bilgiler verir. 205 şiirinin 32’si tamamen atılmış, 52’sinin adları bazıları birkaç defa olmak üzere değiştirilmiş, 19 ithaf ise tamamen kaldırılmıştır. Şiirlerinde 131’i de büyük veya küçük çapta değişikliğe uğramış bulunmaktadır. Bkz. Komisyon, *Necip Fazıl Kısakürek*, Ed. Mehmet Nuri Şahin, Mehmet Çetin, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2010), 67.

⁴² Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 192.

⁴³ Bkz. Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013)

verilecektir. Özellikle bu bölümde Necip Fazıl Kısakürek'in *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu* adlı eserinin onun bahsi geçen kavramlar hakkındaki tasavvufî görüşlerini anlamamız konusunda bize önemli bir kaynak olduğunu ifade etmek isteriz. Temel olarak bu eseri çerçevesinde ortaya çıkarmaya çalıştığımız bazı tasavvufî görüşleri kendisi ile ilgili yapılmış bazı çalışmalardan da faydalanmış bulunmaktayız. Bu açıklamalardan sonra tasavvuf kavramı hakkında Necip Fazıl Kısakürek'in görüş ve düşüncelerini ele almaya başlayarak konumuza başlayalım.

a. Tasavvuf

Tasavvuf, Arapçada yün giymek, saf olmak, ilk safta bulunmak, suffa ashâbı gibi yaşamak anlamlarına gelir.⁴⁴ Tasavvuf, ıstılah olarak kul ile Allah arasında 'ihsan' halinin gerçekleşmesi, dışta ve içte şeriatın edeplerini yerine getirme, kulun ihsan vasfını kazanmasının yollarını gösteren yol, bâtinî ilim anlamlarına gelmektedir.⁴⁵ Kelabazi'ye göre maneviyat ehli, sert kıldan ve yün ipliğinden örülmüş giysiler giydiği için, *sûfiyye* adı ile anılmaktadır.⁴⁶ Tasavvuf, özü itibarıyla gönül âleminin selim bir hale gelmesini, manen tekâmül etmesini ve mârifetullah'a ulaşmasını sağlayan bir yoldur.⁴⁷ Tasavvuf hakkında birçok tanım yapılmıştır. Bu durumun sebebi tasavvufun, her sûfinin iç dünyasında cereyan eden rûhî hallerle ilgili olmasıdır. Bundan dolayı her mutasavvıf tasavvufu kendi anlayışına göre farklı biçimde tarif etmiştir. Tasavvuf, maddî-mânevî kirlere arınıp, güzel ahlâk ve vasıfları kazanarak, dini özüne uygun bir keyfiyette yaşayabilme gayretidir. Böylece, sırf aklın çözmeye kâfi gelmediği maddî veya mânevî hadiselerdeki sırrî oluşlar ve yüce muammâları kuşatıcı bir görüş olgunluğuna ulaşmaktır.⁴⁸ Gönülün, sonsuz rûhânî hazlara duyduğu medûbiyetin önünde âdetâ bir ayak bağı olan nefis engelini aşabilmeye çalışmaktır.⁴⁹ Hz. Peygamber (s.)'den

⁴⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2001), 345.

⁴⁵ Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 135.

⁴⁶ Kelebâzi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 61-62.

⁴⁷ Osman Nuri Topbaş, *İmandan İhsana Tasavvuf*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2002), 16-22.

⁴⁸ Ebu'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf*, Ter. Ekrem Demirci-Abdullah Kartal, İstanbul: Yayınevi yok, 2004), 39.

⁴⁹ Mehmet Zâhid Koku, *Tasavvufî Ahlak*, (İstanbul: Yayınevi Yok, 1975), 25.

sonra toplumda görülmeye başlayan İslâm'dan uzaklaşmaya bir tepki olarak zühd hayatına ihtiyaç hisseden insanların zühdâne tavrı daha sonra sistemleşerek İslâm Tasavvufu olarak karşımıza çıkmıştır.⁵⁰ Tarikat önceleri âhireti kazanmak için dünyadan yüz çevirmek, ruhi kuvvetleri terbiyeyi amaçlayan bir yol anlamını taşımakta idi, daha sonra şeyh adını alan bir manevî rehber gözetiminde, ruhî eğitim gören kişilerin tâbi oldukları ahlâki ve sosyal kaidelerin bütününe verilen isim olmuştur.⁵¹ Tasavvuf, Allah'ın seni sende öldürmesi daha sonra ise yeniden diriltmesi, iyi huylarla huylanıp, kötü huylardan vazgeçmek ve yâr olup bar olmamak, gülü güzlâr olup gül yerine diken olmak demektir.⁵² Tasavvuf ilâhî niteliklerle donanmak, ruhu cennetten kovulan insanın kısıtlılıklarından, alışkanlık ve önyargılarından soymak, arındırmak ve onu Allah'ın murat ettiği niteliklerle donatmaktır.⁵³

Necip Fazıl Kısakürek'e göre tasavvuf, İslâmî ruh ikliminin su gibi, ağaç gibi, güneş gibi ana unsurudur.⁵⁴ O şeriatın olmadığı yerde tasavvufun asla olamayacağı görüşündedir. O tasavvufu şeriatın kopuk bir şekilde tek başına dinin esası kabul edenleri hokkabaz ve sahte veli olarak isimlendirmektedir. Aynı zamanda şeriat her şeydir, tasavvuf hiçbir şeydir demek te ona göre şeriatın özünü ıskalamak anlamına gelmektedir.⁵⁵ Necip Fazıl Kısakürek'e göre Âdem Peygamberden itibaren bütün nebiler ve resullerin iç halleri tasavvufun ta kendisidir. Allah ilk peygamber Hz. Âdem'e şeriatla birlikte onun özü olan tasavvufu yani maneviyat vazifesini emanet etti. O emanet gönülden gönüle taşınarak aynı bir bayrak yarışında olduğu gibi son vazifeli olan Hz. Muhammed'e yani bayrağın asli sahibine intikal ettirildi. Ona göre Hz. Âdem tövbe ederken cennette Hz. Muhammed'in adını bu keyfiyeti bildiği için andı, bu sebeple tövbesinde Hz. Muhammed'in adıyla Allah'tan af dilendi ve affedildi. Necip fazıl Kısakürek'e göre tasavvuftaki manevî gayenin asli sahibi bu anlatılan

⁵⁰ Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986) 1-11.

⁵¹ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004) 231-232.

⁵² Mahmut Sadettin Bilginer, *Allah ve İnsan İçtimâi ve Tasavvufi*, (İstanbul: Baha Matbaası, 1969), 3.

⁵³ Martin Lings, *Tasavvuf Nedir*, (İstanbul: Akabe Yayınları, 1986), 18-19.

⁵⁴ Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010), 10.

⁵⁵ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 11.

nedenlerden dolayı Muhamedî hakikattir. Başka bir ifadeyle Hakikati Muhammediyyedir. Başka bir benzetmede ise Necip Fazıl Kısakürek, şeriatla tasavvufu Hz. Muhammed'in zahiri ve batını ile ilişkilendirmektedir. Ona göre şeriat Hz. Muhammed'in bedeni ise, tasavvuf ta Hz. Muhammed' ruhudur.⁵⁶ Necip Fazıl Kısakürek tasavvufun keyfiyetini izah babında şu ifadeleri kullanmaktadır. "Tasavvufta bir umumî kâinat görüşü vardır. Çok az bilinir. Ama çok mühimdir. Tasavvufta üç hakikat vardır. Birincisi Allah'ın hakikatidir ki o mutlak faal ve tektir. İkincisi insan dışı âlemlerin hakikatidir ki kayıtlı, münfail, sefildir. Yani Mutlak'a mukabil kayıtlı, faale mukabil münfail ve ulvîye mukabil sefildir. Biri de insanın hakikatidir ki Mutlak ile mukayyet, faal ile münfail, ulvî ve süflî, müessir ile müteessir arası hakikattir ve insanda en aşağıdan en yukarıya doğru iki hakikat arası bir cereyan geçirme istidadı ve işte insanın birinci hakikatindeki ulviyeti, ikinci hakikatini yenerek kazanmasıdır ki, Allah'a ermenin yoludur ve tasavvuf budur."⁵⁷

Necip Fazıl Kısakürek tasavvufu dıştan görenleri beş gruba ayırır. Birinci grup bu olayı, 'evliyalık' olarak değerlendirenlerdir. Bu tamamen avamın görüşüdür. Türbelere gidip, oralarda çaput bağlarlar, mezarlıklara gidip olmadık işler yaparlar. İnsanlar evliya olarak gördükleri şahsın önünde diz çöküp, ondan olağanüstü işler yapmasını niyaz ederler. Yaptıkları işler İslam hukukuna göre yasaktır. İkinci grup, aydın insanlar tarafından, "ilahi marifet, iç âlem, ledünni ilmi" olarak benimsenen görüş mensuplarıdır ki bu da tamamen ıstıhlara, kelimelere dökülmüş içi boş bir anlayıştır. Üçüncü gruptakiler ise, tasavvufun dine sonradan eklenen, dinin aslına ait olmayan bir unsur olduğu görüşündedirler ki bunlara göre tasavvuf, şeriatın sert hükümlerini yumuşatma eyleminden başka bir şey değildir. Dördüncü grup batı kültürünün havasını soluyan tiplerin ortaya attıkları tasavvufun "İskenderiye mektebi" yani 'neo-platonizm' den devşirme olduğu hakkındaki düşünce sahipleridir ki; bunlara göre tasavvuf bu düşünceye biraz daha dinî renk ve hava verilerek oluşturulmuş bir anlayıştır. Beşinci ve son grup ise, tasavvufun din dışı olduğunu ve İslam hukukuna aykırı olduğunu savunanların görüşüdür. Bunu savunanlar da İbn-i Teymiye ve takipçileridir.⁵⁸

⁵⁶ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 99-100.

⁵⁷ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 112.

⁵⁸ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 10; Yasin Beyaz, *Nesir Yazlarına Göre Necip Fazıl'ın Düşünce Dünyası*, (Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal

Necip Fazıl Kısakürek'in sahip olduğu tasavvuf düşüncesinin kaynağının sadece Abdülhakîm Arvasî olduğunu söylemek yanlış olur. Mevlânâ, Yunus Emre, Şah-ı Nakşibend, Hallac-ı Mansur, Gazali, İbn-i Arabi gibi tasavvuf büyükleri de eserlerinde sıklıkla bahsettiği isimlerdir.⁵⁹ Mesela *Veliler Ordusundan 333* adlı eserinde Ebû Hâşim, Zünnun Mısrî, İbrahim Ethem, Şakîk Belhî, Sehl bin Abdullah Tusterî, Ebu Sâid Harraz, Cüneyd-i Bağdâdî, Hasan-ı Basrî, Davud-ı Tâî, Maruf Kerhî, Hâkim Tirmizî gibi meşhur mutasavvıflar başta olmak üzere 333 mutasavvıfı kısaca anlatan bir eser kaleme almıştır. Bu eserde anlattığı 333 mutasavvıftan bahsederken akıcı ve kısa bilgiler vermesi, edebi yeteneğini bu eserde mahir bir şekilde kullanması tasavvufi yönünü görmek açısından oldukça önemlidir.⁶⁰ Ayrıca tasavvufun tarihi, tanımı, kökeni ve tasavvuf isminin kaynağı gibi tasavvufun teknik konularına eserlerinde yer vermektedir.⁶¹ Tasavvufa “azim bir dava” olarak bakan Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Medeniyeti ve İslam Tasavvufu* adlı eserinin giriş kısmında; Tasavvuf büyüklerinden Cüneyt'e göre Tasavvuf; “Allah'ın seni sende öldürmesi ve kendisiyle diriltmesidir” gibi alıntılara yer vermiştir.⁶² Bunların haricinde, Ebu Muhammed Cerirî, Maruf-u Kerhi, Şibli, Ebu Ali Ruzibâri, Ebu Türab, Salukî, Hallac-ı Mansur gibi tasavvuf büyüklerinin tasavvuf hakkındaki yorum ve tanımlarını aktarmaktadır.⁶³ Örneğin vahdet-i vücud konusunda kendisini İmam Rabbânî'ye yakın görmektedir. Genel anlamda tasavvuf konusundaki fikrini de İmam-ı Rabbânî'ye bağlamaktadır. Ona göre, şariat ve tasavvuf, zahir ve batın, İmam-ı Rabbânî'de birleşmiştir. Kendi mizacının da İmam-ı Rabbânî üzerinde olduğunu iddia etmiştir.⁶⁴

Necip Fazıl Kısakürek, Abdülhakim Arvasî ile tanıştığı 1934 yılına kadar kaleme aldığı *Örümcek Ağtı* ve *Kaldırımlar* adlı şiir kitaplarının haricindeki hemen bütün eserlerinde tasavvufu bir kaynak, çıkış noktası, olarak görmüş ve

Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Edebiyatı Bilim Dalı Doktora Tezi, 2012), 19.

⁵⁹ Turan Güler, “Necip Fazıl Kısakürek'in Hayatında ve Eserlerinde Tasavvuf Olgusu”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c.2, s.3, 2013, 32.

⁶⁰ Necip Fazıl Kısakürek, *Veliler Ordusundan 333*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009), 9-526.

⁶¹ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 97.

⁶² Güler, “Necip Fazıl Kısakürek'in Hayatında ve Eserlerinde Tasavvuf Olgusu”, 33.

⁶³ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 97.

⁶⁴ Güler, “Necip Fazıl Kısakürek'in Hayatında ve Eserlerinde Tasavvuf Olgusu”, 32.

tasavvuftan istifade etmiştir. Tamamıyla tasavvuf meselesini ele aldığı *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu* adlı eserinin yanı sıra roman, şiir, tiyatro gibi edebi eserlerinde ve diğer fikir kitaplarında tasavvuf unsurları dikkat çekici boyuttadır.⁶⁵ Örneğin *Tohum*'da, Maraş'ta, maddeci Batı'ya karşı mistik bir ruhla mücadelenin hikâyesi anlatılır. İkinci tiyatro olan *Bir Adam Yaratmak*, bir bakıma *Tohum*'un devamı gibidir. Üçüncü eseri olan *Künye* adlı oyununda ise oyun kahramanı Gazanfer aracılığı ile tasavvufun en önemli amaçlarından biri olan nefis terbiyesini sembolize eden *Büyük Cihat*'ın mahiyetini seyirciye ulaştırır. Ona göre *Büyük Cihat*, milyonlarca insanın bir o kadar insanla kavgası değil, tek kişinin öz nefsiyle kavgasıdır. *Sabır taşı* oyununda oyun kahramanı genç kız, bir ölü gencin başında kırk gün kırk gece sabırla beklemiş, genç ölünün yüzüne baka baka sonunda ona âşık olmuş, bu vesileyle sevginin ne demek olduğunu anlamıştır. O, bu oyununda sevgiyi kişinin nefsini unutması, dileklerini kaybetmesi, benliğini aradan çekerek yok olması şeklinde tanımlayarak ona ilahi bir boyut kazandırmıştır. *Bir Adam Yaratmak* oyunundan sonra en çok beğenilen ikinci oyunu *Reis Bey*'de de o maddecilik yerine maneviyatı, başka bir ifadeyle materyalizmle spirüalizmi karşılaştırmak istemiştir. *Çile*'de dile getirdiği büyük buhranın tiyatro dilindeki karşılığıdır bir nevi aslında. *Ahşap Konak* oyunun kişilerinden biri olan Yüksel, onun yetişmesini arzuladığı 'Gençlik'in ilk örneklerinden biridir. Bu mukaddesatçı, maneviyatçı değer yargılarına ve geleneklere saygılı bir gençlik modelidir.⁶⁶

Yunus Emre ile ilgili müstakil bir piyes yazan ve bunu Büyük Doğu yayınlardan kitap olarak çıkartan Necip Fazıl Kısakürek, toplumda farkındalık oluşturmak ve mutasavvıfları kitlelere tanıtmak amacıyla bu ve benzeri projelere de imza atmıştır. Bu piyesinde başrol kahramanları olarak Yunus Emre, Tapduk Baba, Derviş, Çoban gibi karakterlere yer vererek bu kavramlar ile halkı buluşturma yoluna gitmiştir.⁶⁷ Necip Fazıl Kısakürek'in tasavvufla olan ilk tanışıklığını Bahriye mektebindeki edebiyat hocası olan İbrahim Aşki Bey'e bağlar. Ondaki sanat cevherini keşfeden ve ilk denemelerini değerlendiren hocası İbrahim Aşki Bey onun hayatında farklı bir yere sahiptir. Hatta kendi ifadesi ile

⁶⁵ Güler, "Necip Fazıl Kısakürek'in Hayatında ve Eserlerinde Tasavvuf Olgusu", 36.

⁶⁶ Güler, "Necip Fazıl Kısakürek'in Hayatında ve Eserlerinde Tasavvuf Olgusu", 37-38.

⁶⁷ Necip Fazıl Kısakürek, *Yunus Emre*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009), 11-89.

“Edebiyat ve felsefeden, riya ziye ve fiziğe kadar iç ve dış birçok ilimde derin ve mahrem mıntıklara kadar nüfuz edebilmiş, birkaç risalecikten başka hiçbir şey neşretmemiş ve kabuğunun içinde sönüp gitmiştir” demiştir.⁶⁸ Ayrıca kendisine verdiği Sarı Abdullah Efendi’nin *Semarât-ül Fuad* ve *Divan-ı Nakşî*⁶⁹ kitaplarıyla tasavvufu olan ilk teması başlamıştır. “Ne oldumsa bu mektepte oldum. Bu mektepte bülüğa erdim; düşünmeye ve kişiliğimin ana dokusunu da bu mektepte oluşturmaya başladım”⁷⁰ demiştir. Necip Fazıl Kısakürek’e göre tasavvuf kurumunun en ince ve nazik kolu Hazret-i Ebubekir’e bağlıdır. Diğer bütün kollar ise Hz. Ali’ye bağlıdır. Ona göre Sevr Mağarası’nda Hz. Ebu Bekir’e, gizli zikir talim edilmişken, Hz. Ali’ye açık zikir öğretilmiştir. Allah Resulünün büyük manevi emaneti bu iki kol vasıtasıyla ümmete miras bırakılmıştır.⁷¹ Başta dört büyük sahabe olmak üzere tüm ashop tasavvuf kurumun içinde yer almıştır. Tasavvuf kurumu şeriat içinde ve onun batınını oluşturan kanadındadır.⁷² Ayrıca şu tespiti oldukça dikkat çekicidir. “Nasıl, Batılı bütün maddenin topoğrafyasını şahane bir şekilde çıkartmışsa, Doğulu yani tasavvuf ehli de ruhun topoğrafyasını öyle eksiksiz çıkarmıştır.”⁷³ Tüm bu görüşleriyle tasavvufun önemini, şeriat içinde batını bir yöne sahip olduğunu ve tüm peygamberler, sahabeler ve Allah dostlarının bu kurum içinde yer aldıklarını ifade etmeye çalışmaktadır. Şimdi tasavvuf kurumunun olmazsa olmazlarından olan mürşit ve mürit kavramları hakkındaki düşüncelerini ele almaya çalışalım.

b) Mürşit ve Mürit

Mürşit, Arapçada öğüt veren anlamına gelmekte olup⁷⁴ rehber, kılavuz, doğru yolu gösteren, öğretmen, irşat eden, kimse anlamlarına gelen mürşit kelimesi, İslam dininin göstermiş olduğu yoldan sapan kimseleri İslami hayat tarzına döndürmeyi hedefleyen, onları olgunlaştıran ve belirli ilmi ve ahlaki niteliklerle donatan âlim bir kişidir. Kendisine bağlananlara tasavvufu ve İslam

⁶⁸ Okay, *Necip Fazıl Kısakürek*, 2.

⁶⁹ Kısakürek, *O ve Ben*, 42.

⁷⁰ Necip Fazıl Kısakürek, *Kafa Kâğıdı*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016), 135.

⁷¹ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 141.

⁷² Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 168.

⁷³ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 164.

⁷⁴ Seyyid Şerif Cürcâni, *Ta’rifât*, (İstanbul: Ahmet Kamil Matbaası, 1300), 13.

ahlakını öğreten, dinî gerçekleri gösteren tarikat lideri anlamına da gelmektedir.⁷⁵ Hak yoldaki; zararlı ve tehlikeli hususları tanıdıktan sonra bu hususta, müridi bilgi sahibi yapmak suretiyle onu irşat eden, faydalı ve zararlı olan şeyleri ona gösteren kimsedir.⁷⁶ Hakiki mürşit, Hz. Muhammed (s.a.s) iken diğer mürşitler onun manevî mirasını elde etmeyi başarmış olan kimselerdir.⁷⁷ Mürşit kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de sadece bir yerde geçmektedir.⁷⁸ Tasavvuf sisteminin müessesleşmiş şekli olan tarikatta, mürşit sistemin temel taşlarından biridir.⁷⁹ Mürşit olacak kimsenin kemal sıfatları ile donanmış, dünya ve makam sevgisinden geçmiş, riyazat ve mücahedeyle ve farzların dışında nafîle ibadetlerle nefsini arıtmış, gönlünü yüceltmış, Allah ve Resul'ünün ahlâkıyla ahlaklanmış bir kimse olması gerekir.⁸⁰ Arapçada isteyen anlamına gelen mürit kelimesi ise, Allah'a vuslatı arzu eden, bir başka deyişle, Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanmak isteyen ve bu olgunluğun eğitimini verecek bir mürşide bağlanan kişi anlamlarına gelmektedir. Kendi isteğini mürşidinin isteğinde eriten kişiye mürit denir ki, bu eğitim kulu Allah'ın iradesine teslim olmaya götürür.⁸¹

Necip Fazıl Kısakürek'e göre mürşit tasavvuf yolunun temel taşıdır. Müridini gassalın elindeki meyyit misali evire çevire yıkayarak arındırır. Onun tüm manevi ihtiyaçlarını tek tek tespit eder. Müridini teslimiyeti ölçüsünde manevi kirlerden arındırıp olgun insan yapmaya çalışır.⁸² Ona göre mürşit keramet ehli bir velidir fakat kerametini hiçbir şekilde açığa vurmaz. Sadece ilahi bir emir varsa o keramet açıklanabilir veyahut elinde olmadan o veliden keramet dışı vurabilir. Bu iki durum dışında kesinlikle mürşit kerametini ifşa edemez. Bu bağlamda kerametini ifşa eden sahte mürşitleri, hayızlı bir kadının kanlı donuyla

⁷⁵ Komisyon, *Dini Terimler Sözlüğü*, Ed. Ahmet Nedim Serinsu, (Ankara: MEB Yayınları, 2009), 265.

⁷⁶ Necmeddin Kübra, *Tasavvufî Hayat*, Haz. Mustafa Kara, (İstanbul: Yayınevi Yok, 1980), 87.

⁷⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 527.

⁷⁸ Kehf, 18/17.

⁷⁹ Mustafa Aşkar, *Niyazi-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 279.

⁸⁰ Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvuf Mes'eleleri*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2001), 91.

⁸¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 526-527.

⁸² Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 164.

kendisini bir binanın çatısından elaleme seyrettirmesi eylemine benzetmesi oldukça dikkat çekicidir. Bir kişinin hakiki mürşid ile sahte mürşit arasındaki farkı görmede bu kritere bakmasının basit bir ölçü olduğunu ifade etmektedir.⁸³ Necip Fazıl Kısakürek Abdülhakîm Arvasî’de birçok keramete gizlice şahit olduğunu, bunların hiçbirini ifşa etmeden gerçekleştirdiğini ve bu durumun onun hakiki mürşit olduğunu kanıtladığını yer yer eserlerinde ifade etmektedir.⁸⁴ Necip Fazıl Kısakürek’e göre mürit, iradesini mürşidine teslim eden ve muarada talip olan kişidir.⁸⁵ Ona göre müridi menzile ulaştıran iki ana unsur zikir ve rabıta’dır.⁸⁶ Necip Fazıl Kısakürek’e göre müridi menzile ulaştıracak birinci unsur olan zikir öyle bir ummandır ki kişiden kişiye değişiklik arzedebilir. Allah, yarattığı sıfatlarıyla sıfatlanması için insana kendisini zikretmesini emreder fakat mahlukatın O’nu zikretmesi sınırlarının çok ötesindedir. Böylece herkes yaratılışındaki kâbiliyeti derecesinde o nihayetsiz denizden bir hisse alabilir. Meselâ ona göre Veysel Karânî, o deryadan bir damla almışken, Cüneyd-i Bağdâdî, o denizden bir avuç almıştır. Abdulkadir Geylânî, o denizin kenarına varabilmişken, Muhyiddin İbn Arabî ve İmâm-ı Rabbânî o denizin dibine dalmıştır.⁸⁷

Necip Fazıl Kısakürek’e göre müridi menzile ulaştıracak ikinci unsur olan rabıta müridin mürşidinde erimesi, yok olmasıdır. Ona göre rabıta esrarın esrarıdır. Zâhir ehli hernekadar rabıtaya itiraz etmişse de bâtın ehli bu itirazlara gerekli cevapları vermiştir. Ashap bu uygulamayı Allah Rasulünde yapmıştır. Bu uygulama sahabe de kadar yerleşmiştir ki Hz. Ebu Bekir örneğinde de görüleceği üzere tuvalet ihtiyacını giderirken bile zihnini ve gönlünü Allah Resulünün düşüncesi doldurmuş, bu durumun şikayetini yaptığı anda ise Allah Resulü tarafından gülümseme ile karşılanmıştır. Necip Fazıl Kısakürek rabıta uygulamasıyla Allah ile kul arasına birilerinin girdiği eleştirisine karşı ise şu savunmayı getirmektedir. “İnsan bir yerden başka bir yere giderken bile bir vasıtaya ihtiyaç duymaktadır. Bütün beşeri vasıtalar insanın elinden alınmış olsa insan hiçbir şey yapamaz hale gelir. Durum böyle iken ilahi huzura çıkmak için vasıtasızlığı iddia etmek anlamsızdır. Elbette Allah ile kul arasına kimse giremez

⁸³ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 152.

⁸⁴ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 144-145.

⁸⁵ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 136.

⁸⁶ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 140.

⁸⁷ Kısakürek, *O ve Ben*, 157-158; Çetin, “Necip Fazıl’ın Abdülhakim Arvasî’yi Tanıması ve Tasavvufi Düşünceleri”, *Turkish Studies*, 9/11, 2014, 187.

fakat Allah ile kul arasında münasebet kademeleri mevcuttur ki rabıta da budur.”⁸⁸ Necip Fazıl Kısakürek, mürişininin *er-Riyâzü’l-Tasavvufiyye* adlı eserini okuduktan sonra Râbıta-i Şerîfe adlı ikinci eserini eline aldığında yaşadığı duygularını şöyle dile getirir: “Bu işe Efendi Hazretleri’nin eserlerinden birine daha muhatap olmaktan başka anlam veremedim. Defalarca okuduktan sonra bile anlayamadım. Vefatlarından sonra öğrendim ki; ilk eseri herkese mahsus imiş. Râbıta-i Şerîfe ise yalnızca mânevî deftere kaydedilenler içinmiş.”⁸⁹

Necip Fazıl Kısakürek’e göre mürit mürişine intisap ettikten sonra kendisinde bir takım tecelliler başlayan kimsedir ki bu tecelliler ‘makam’ olarak isimlendirilmektedir. Ona göre bu makamlardan bazıları kabz, bast, sahv, sekr, gaybet ve huzurdur. Bu makamlar insanı renkten renge sokan ilahi imtihan ve çitlerdir. Mürit mürişine rabıta da öyle bir hale gelmelidir ki rabıta ettiği şuurunu bile kaybetmeli ve en nihayette gaybet ve huzur makamına intikal etmelidir. İşte bu noktaya gelindiğinde bir vesile olan rabıta terkedilmelidir zira önemli olan vasıta değil gayedir.⁹⁰ İşte mürit bu makamda ilahi ahlak ile ahlaklanmış vasıtalarından kurtulmuş ve asıl gayeyeye ulaşmıştır. Necip Fazıl Kısakürek’e göre ilâhi ahlâk ile vasıflanmak üç şekilde gerçekleşir. Bunlardan birincisi, İslâmî ölçülere bağlı kalmakla birlikte fikirsiz ve çilesiz, bu dünyaya isteksiz, ahirete ümitli hâlinde olma durumudur. Ona göre bu durum, hayvandan insana geçmenin ilk basamağıdır. İkincisi ebedî hayat düşüncesini, eşya ve hadiselerle naklederek maddî ve mânevî büyük cihâd hâlinde olma durumudur. Bahsedilen derece, duygu ve fikir plânında yeniden oluş hâlidir. Üçüncüsü ise tam ve hakkıyla Allah ile birliktelik hâlidir. Bu da ilâhi marifete ulaşarak, ebedî oluş içinde olmayı sembolize eder. Ona göre bu zikredilen dereceler, kendi içinde sayısız bölümlere ayrılır. Necip Fazıl Kısakürek’e göre asıl olan üçüncü derecedir. Bu da velîlere, ilim ve hikmet sahiplerine aittir.⁹¹ Tasavvuf kurumunun iki önemli kavramı olan müriş ve mürit kavramı hakkındaki görüşlerinden sonra, tasavvuf

⁸⁸ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 142-143.

⁸⁹ Kısakürek, *O ve Ben*, 152; Çetin, “Necip Fazıl’ın Abdülhakim Arvasi’yi Tanıması ve Tasavvufî Düşünceleri”, 187.

⁹⁰ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 145-146.

⁹¹ Necip Fazıl Kısakürek, *Bâbîâli*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1996), 267; Nuran Çetin, “Necip Fazıl’ın Abdülhakim Arvasi’yi Tanıması ve Tasavvufî Düşünceleri”, 185.

yolunun her yolcusunun bilmesi gereken ruh ve nefis kavramları hakkındaki Necip Fazıl Kısakürek'in düşüncelerine geçelim.

c. Ruh ve Nefis

Arapça bir kelime olan ruh sözcüğü, sözlükte, bedene hayat veren güç, can, enerji, gibi anlamlara gelmektedir.⁹² İnsan vücudunda bulunan ve hayatın temelini oluşturan cevher, manevî varlık, kuvvet, hareket, yaratılış, öz, can alıcı nokta, bir maddeden elde edilen öz gibi anlamlara da gelmektedir.⁹³ Ruh kelimesi Kur'an-ı Kerim'de türevleri ile birlikte elli yedi yerde geçmektedir. Allah Kur'an-ı Kerim'de "Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: "Ruh, Rabbinin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir" demektedir.⁹⁴ Ruhun ne olduğu konusu mutasavvıfların en çok tartışmış oldukları konularından birisidir. Sûflilerin bir kısmı ruhun aslını ve özünü, idrak edilmesi mümkün olmayan bir cevher olarak tarif etmişlerdir.⁹⁵ Gazali, ruhun insanın görülmeyen ve tam olarak bilinemeyen bir parçası olduğunu söyler. Ayrıca Gazali, ruhu insanın hakikati olarak tarif eder. İbni Arabî, ruhun, beden denilen ölüm ve değişmeye tâbi olan karmaşık maddî cevherden farklı olarak basit bir cevher olduğunu kabul etmektedir.⁹⁶ Nefis kelimesi ise, kişi, zât, varlığın kendisi⁹⁷, can, ruh⁹⁸, arzu, istek, tutku⁹⁹, kötü huy ve çirkin davranışların kaynağı¹⁰⁰, kan, cevher gibi manalara gelmektedir.¹⁰¹ İstilahta ise, kulun yerilen ahlâkî ve amelleri anlamında kullanılmaktadır.¹⁰² İslam ahlak bilginleri insanın istek ve arzularının yönelmiş olduğu alana göre nefisle

⁹² Mustafa Uzun, "Can", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, 139.

⁹³ Cürcânî, *Ta'rifât*, 150.

⁹⁴ İsrâ, 17/85.

⁹⁵ Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 30.

⁹⁶ Ahmet Hamdi Aksekili, *Gazali'nin Ruh Hakkındaki Telakkiyatı*, (İstanbul: Mahfil Yayınları, 1920), 119.

⁹⁷ Âl-i İmrân, 3/30

⁹⁸ A'râf, 7/205

⁹⁹ Zümer, 39/42

¹⁰⁰ Yûsuf, 12/53

¹⁰¹ Âdem Çatak, *Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (Ankara: Afşar Matbaası, 2008), 151.

¹⁰² Komisyon, *Dini Terimler Sözlüğü*, 279.

İlgili tanımlar ortaya koymuşlardır. İnsanın istek ve arzuları, sürekli günah işlemeye eğilimli olup dine aykırı davranışları yapmaktan sakınmıyorsa, buna 'nefsi emmare', yaptığı kötülükten pişmanlık duyuyor vicdanen rahatsız oluyorsa buna da 'nefsi levvame' demişlerdir. İnsanın Allah'a olan yakınlığı ibadet ve ahlakta tam bir ilâhî aşka dönüşmüşse 'nefsi mülhime', istek ve arzular Allah'ın emirlerine tam tabi olup, kişi şehvetlerini ön plana çıkarmıyorsa 'nefsi mütmaine' adını vermişlerdir. Allah'tan gelen her türlü kaza ve belaya razı olup sabreden nefse 'nefsi radiye', Allah'ın razı olduğu kulun manevi hali ise 'nefsi mardiy'e' olarak ifade edilmiştir.¹⁰³ İnsanın varlık alanına çıkması beden ve ruh denilen iki unsurun bir araya gelmesi sonucu ortaya çıkan nefis ile mümkün olmaktadır. Ölümü tadan ve hisseden nefistir.¹⁰⁴ Ölüm ile birlikte beden ve ruh birbirlerinden ayrıldıklarında nefis kendi varoluşunu kaybetmektedir. Yeniden diriliş ile birlikte beden ile ruh bir araya gelecek, nefis varlık alanına tekrar çıkmış olacaktır. "Allah nefisleri öldürür"¹⁰⁵ ya da "Her nefis ölümü tadacaktır."¹⁰⁶ Kur'ân-ı Kerim'de üç yüze yakın yerde geçen nefis kelimesinin genel olarak kullanıldıkları yerler şöyledir. Zatullah,¹⁰⁷ İnsan ruhu,¹⁰⁸ kalp, sadır,¹⁰⁹ insan bedeni,¹¹⁰ bedenle beraber ruh,¹¹¹ bedende olan ve kötülüğü emreden cevher,¹¹² zat¹¹³ ve cinstir.¹¹⁴ Sûfîler, nefis kavramıyla insanın kötü sıfatları ve arzu ve isteklerini kastederler.¹¹⁵

Necip Fazıl Kısakürek'e göre nefis, ruhun tam zıddı konumdadır. Ruhla beraber insana verilmiş özel bir latifedir. Bu iki zıt kutup arasında bir düalizm söz

¹⁰³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 548-549; Komisyon, *Dini Terimler Sözlüğü*, 279.

¹⁰⁴ Enbiya, 21/35; Ankebut, 29/57.

¹⁰⁵ Zümer, 39/42.

¹⁰⁶ Âli İmran, 3/85.

¹⁰⁷ Al-i İmran, 3/28; En'am, 6/12.

¹⁰⁸ En'am, 6/63; Fecr, 27/89.

¹⁰⁹ Bakara, 2/286; Al-i İmran, 3/154.

¹¹⁰ İsrâ, 17/33; Yusuf, 12/26.

¹¹¹ En'am, 6/152; Yunus, 10/23.

¹¹² Maide, 5/30; Yusuf, 12/18.

¹¹³ Lokman, 31/28

¹¹⁴ Tevbe, 9/128

¹¹⁵ Frager, *Kalp Nefs ve Ruh*, 70.

konusudur. Nefsin mayası küfürdür.¹¹⁶ Ruhun mayası ve ahlakı ise aşktır. Ruh o kadar latif bir cevherdir ki, her şeyin bir zıddı vardır gerçeği mukabilince ruhun letafetindeki azamîlik, maddenin kesafetindeki âdililik ölçüsündedir. Bu durumda ortaya iki uç nokta çıkıyor. Bütün dava da kesifin latif olana doğru seyri başka bir ifadeyle nefsin ruha inkılâbı oluyor. Nefis denilen sırtlanı öldürmek değil, ruha inkılâp ettirmek gerekmektedir.¹¹⁷ “Her nefis ölümü tadacaktır” âyetinin işaret ettiği üzere Necip Fazıl Kısakürek’e göre nefis ölmez. Çünkü burada tadacaktır şeklinde ifade vardır, ölmek ve tatmak tamamen ayrı şeylerdir. Ayrıca Allah’ın ayette nefislerin ölümü tadacağını ifade etmesi, ölümden korkanın nefis olmasındandır. Ruh kurtulma arzusundadır. Nefis ise ölümden adeta ödü kopandır. Necip Fazıl Kısakürek’e göre Doğu medeniyetinin aksine Batı medeniyetinde ruhun zıddı olan nefis kavramına rastlamak mümkün değildir. Ona göre Batı nefis nedir bilmez. Fakat ruhun zıt kutbu olması gerektiği düşüncesiyle ego dediği fakat Doğulun kafasındaki nefis ile hiç alakalı olmayan şeyi öldürme gibi bir yaklaşıma girmektedir. Fakat İslam inancında nefse işkence ve onu öldürme gibi bir şey asla söz konusu değildir. Batıya transfer edilen bu düşünce de sahte mistikler tarafından üretilmiş saçma düşüncelerdir. İslam inancında nefis şariat kuralları çerçevesinde eğitilerek ruha inkılâp ettirilmesi gereken fitri bir cevherdir.¹¹⁸ Ona göre nefsin ve ruhun birtakım vasıfları vardır. Meselâ, ilâhî aşk, merhamet, doğruluk, ihlâs, takvâ gibi hususlar ruhun vasıfları olmakla birlikte yalan, hırs, haset ve kibir gibi hususlar ise nefsin özellikleridir.¹¹⁹ Necip Fazıl Kısakürek’in nefis ile ruh arasındaki çekişme ile ilgili şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir. “Aşk ruhun ahlakıdır. Ruh çırpınan bir pervane gibi ilahi aşkın feveranı içindedir. Her an ona taliptir ve her an ona uçmak ister. Hiçbir an bu arzusu kesilmez. Fakat nefis daima onu bacağından yakalar. Gel aşağı diye onu çeker. Hayâ ruhun vasfı iken hayâsızlık nefsin vasfıdır. Utanmak nefsin hilelerinin ifade ettiği büyük cinayetin verdiği hicap hissidir.”¹²⁰ Nefis ve ruh ile ilgili kaleme aldığı şu şiirinde Necip Fazıl Kısakürek bu iki kavram hakkındaki tasavvurunu açık bir şekilde ifade etmektedir.

¹¹⁶ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 116.

¹¹⁷ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 123.

¹¹⁸ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 119.

¹¹⁹ Çetin, “Necip Fazıl’ın Abdülhakim Arvasi’yi Tanıması ve Tasavvufi Düşünceleri”, 189.

¹²⁰ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, 123-124.

“Ruhuma bir kefen bezi yeter de, Hırsıma ne şöhret yetti, ne de şan;
Yetmez aç nefsim sırma ve ipek. Döndüğüm her nokta dünyadan nişan,
Çare yok, yüzünden düştüğüm derde; Nefsimin ardından koştum perişan,
Yesem de toprakla karışık kepek. Onlardan bir kıl bile avlayamadım.”¹²¹

Sonuç

Necip Fazıl Kısakürek'in hayatı tasavvuf ile tanışmadan önceki hayatı ve tasavvufla tanıştıktan sonraki hayatı olarak net bir şekilde ikiye ayrılmaktadır. Mürşidi Abdülhakîm Arvasî ile tanışmadan önce geçen çalkantılı hayatının boşluğu onunla karşılaşarak tasavvuf yoluna girdikten sonra çok değişmiştir. Şiirleri ve eserlerinde ele aldığı konular başta olmak üzere tüm hayatı tasavvuf yoluna intisap ettikten sonra belli bir hedefe yönelmiş ve bu hedefe göre şekillenmiştir. Değişen hayatı doğrultusunda aldığı kararlar neticesinde ödediği bedeller onu ayrıca dava ve aksiyon adamı haline de dönüştürmüştür. Geçmişte Akşemseddin-Hacı Bayram Veli, Şems-Mevlânâ, Üftâde-Hüdâyî gibi benzer örneklerin tarihi açıdan en yakını olması nedeniyle güncel bir örnek olma özelliği de taşımaktadır. Tasavvufla değişen hayatlara çağdaş bir örnek olması, günümüz insanına tasavvuf kurumunun dönüştürücü yönünü göstermesi bakımından önemlidir. Onun tasavvuf anlayışı, şeriatın sınırları içindedir. Şeriatın dışında tasavvuf iddiasında bulunanları 'sahte mistikler' olarak tanımlamaktadır. İslam'ın özü, şeriatın batını olarak tarif ettiği tasavvufun tüm peygamberler ve sahabeler tarafından hakkıyla yaşandığı iddiasındadır. Hz. Âdem'in bayrak yarışı misali aldığı manevi emanet olan bu emanetin asıl sahibi Hz. Muhammed'e diğer peygamberler aracılığıyla intikal ettirildiği görüşündedir. Ondan sonra ise Hz. Ebubekir ve Hz. Ali vasıtasıyla bu emanet ümmete intikal ettirilmiştir. Hz. Ebubekir'e Sevr Mağarasında gizli zikir yöntemi talim ettirilmişken, tarikatların birçoğunun dayanağı olan Hz. Ali'ye açık zikir yöntemi talim ettirilmiştir. Bu tasviri ile Necip Fazıl Kısakürek tasavvufun sonradan ihdas edilmiş bir kurum olduğunu iddia edenlere bu kurumun ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'e kadar uzandığını göstermeye çalışmaktadır. Necip Fazıl Kısakürek tasavvuf kurumunun olmazsından olan mürşit ve mürit ilişkisine çok önem vermektedir. Müridin mürşidine rabıta yapmasını eleştiren zahir ehlinin görüşlerini, Peygamberimiz ve

¹²¹ Kısakürek, *Çile*, 70.

sahabe hayatından örneklerle çürütmeye çalışmıştır. Nefis ve ruhun iki zıt kutup olduğunu ifade etmiş, önemli olanın nefsin öldürülmesi değil meşru daire içinde eğitilerek ruha inkılap ettirilmesi olduğunu savunmuştur.

Kaynakça

- Afifi, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf*, Ter. Ekrem Demirci-Abdullah Kartal, İstanbul: Yayınevi yok, 2004.
- Aksekili, Ahmet Hamdi, *Gazali'nin Ruh Hakkındaki Telakkiyatı*, İstanbul: Mahfil Yay., 1920.
- Altıntaş, *Hayrani Tasavvuf Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1986.
- Arvasî, Abdülhakîm, *Râbîta-i Şerife*, Sad: Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1994.
- Aşkar, Mustafa, *Niyazi-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1998.
- Beyaz, Yasin, *Nesir Yazlarına Göre Necip Fazıl'ın Düşünce Dünyası*, Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Türk Edebiyatı Bilim Dalı Doktora Tezi, 2012.
- Bilginer, Mahmut Sadettin, *Allah ve İnsan İçtimâi ve Tasavvufî*, İstanbul: Baha Matbaası, 1969.
- Çatak, Âdem, *Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara: Afşar Matbaası, 2008.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayınları, 1997.

- Cürcâni, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, İstanbul: Ahmet Kamil Matbaası, 1300.
- Çetin, Nuran, "Necip Fazıl'ın Abdülhakim Arvasi'yi Tanıması ve Tasavvufi Düşünceleri", *Turkish Studies*, 9/11, (2014).
- Ekinci, Ekrem Buğra, *Seyyid Abdülhakîm Arvasî*, İstanbul: Kalem Yayınları, 2017.
- Fragar, Robert, Kalp, Nefs ve Ruh, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Gelenek Yay., 2004.
- Güler, Turan, "Necip Fazıl Kısakürek'in Hayatında ve Eserlerinde Tasavvuf Olgusu", *Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 2/3, (2013).
- Kâşânî, Abdurrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kelebâzi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*, Yayın yeri Yok: Dergâh Yayınları, 1992.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, İstanbul: Büyük Doğu Yay., 2010.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Çile*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Hücum ve Polemik*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *İman ve Aksiyon*, İstanbul: Bedir Yayınları, 1964.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Kafa Kâğıdı*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Namık Kemal*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2011.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *O ve Ben*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2004.

MUHAMMED ALİ YILDIZ

Kısakürek, Necip Fazıl, *Tohum*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları –Tiyatro Eserleri 1-, Tarihsiz.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Veliler Ordusundan 333*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Yunus Emre*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009.

Komisyon, *Necip Fazıl Kısakürek*, Ed. Mehmet Nuri Şahin-Mehmet Çetin, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2010.

Komisyon, *Dinî Terimler Sözlüğü*, Ed. Ahmet Nedim Serinsu, Ankara: MEB Yayınları, 2009.

Koktu, Mehmet Zahit, *Tasavvufî Ahlak*, İstanbul: Yayınevi Yok, 1975.

Kuku, Süleyman, *Son Halkalar ve Seyyid Abdülhakîm Arvasî'nin Külliyyâtı*, İstanbul: Damra Yayınları, 2009.

Kübra, Necmeddin, *Tasavvufî Hayat*, Haz. Mustafa Kara, İstanbul: Yayınevi Yok, 1980.

Lings, Martin, *Tasavvuf Nedir*, İstanbul: Akabe Yayınları, 1986.

Şenocak, İhsan, *Büyük Doğu Çağına Doğru*, İstanbul: Hüküm Kitap, 2016.

Okay, M. Orhan, *Necip Fazıl Kısakürek*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Okay, M. Orhan, *Sıcak Yarada Kezzap*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Topbaş, Osman Nuri, *İmandan İhsana Tasavvuf*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2002.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.

Necip Fazıl Kısakürek ve Bazı Tasavvufî Görüşleri
Necip Fazıl Kısakürek and His Sufistic Approach

Uzun, Mustafa, “Can”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, (1993).

Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvuf Meseleleri*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2001.

Yorulmaz, Hüseyin, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, İstanbul: Hat Yayınları, 2016.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 10 • Sayfa / Pages: 251-260

Fâdıl b. Halef el-Hummâde er-Rakiyy, Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ, İbn Ebi'd-Dünyâ Muhaddisen ve Muslihan

Dr. Öğr. Üyesi Adnan ARSLAN

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language
adnan.arслан@bilecik.edu.tr
orcid.org/0000-0002-3989-6612

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Kitap Tanıtımı / Book Review
Geliş Tarihi / Received : 10.01.2019
Kabul Tarihi / Accepted : 05.02.2019
Yayın Tarihi / Published : 15.03.2019

Atıf Bilgisi / Cite as: Arslan, Adnan. "Fâdıl b. Halef el-Hummâde er-Rakiyy, Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ, İbn Ebi'd-Dünyâ Muhaddisen ve Muslihan", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Mart 2019): 251-260. <https://doi.org/10.5281/zenodo.2595543>

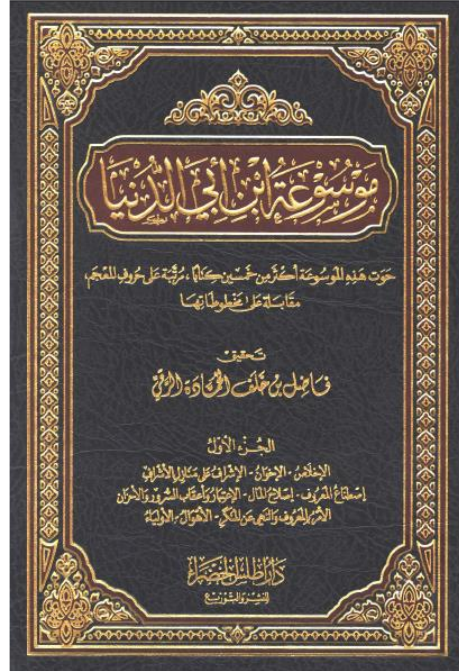
İntihal / Plagiarism: Bu makalenin intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <http://dergipark.gov.tr/esoguifd>

Fâdıl b. Halef el-Hummâde er-Rakiyy, Mevsûatu İbn Ebi'd-Dunyâ, İbn Ebi'd-Dunyâ Muhaddisen ve Muslihan

Fâdıl b. Halef el-Hummâde er-Rakiyy, Mevsûatu İbn Ebi'd-Dunyâ, İbn Ebi'd-Dunyâ Muhaddisen ve Muslihan (*İbn Ebü'd-Dünyâ Ansiklopedisi, Hadisçi ve İslahatçı olarak İbn Ebü'd-Dünyâ*). Riyad, Dâru Atlasi'l-Hadrâ, 2012, 576 sayfa.¹



Beyrut İslam Üniversitesi'ne yüksek lisans tezi olarak sunulan ve daha sonra 2012 yılında ilk baskısı yapılan bu çalışmada Fâdıl b. Halef,² İslam düşünce tarihinde ilmi üretkenliği bakımından kendisinden bir başkası ile kıyası kolay olmayan çok yönlü velûd bir müellif olan İbn Ebi'd-Dünyâ'yı (ö. 281/894) eserleri ile tanıtmaktadır. Sanırım araştırma konusu ayaklı bir kütüphane olan İbn Ebi'd-Dünyâ olduğu için eserine "İbn Ebi'd-Dünyâ Ansiklopedisi" başlığını vermeyi uygun görmüştür.

¹ Eserin PDF formatına ulaşmak için adres: <http://waqfeya.com/book.php?bid=9026>

² Bu çalışmada müellife işareten ilk ismi olan Fâdıl kullanılacaktır. 1974 Rakka doğumlu yazarın biyografisi hakkında ayrıntı için bkz: <http://midad.com/scholar/48294/فاضل-بن-خلف-الحمادة-الرقبي>

FÂDİL B. HALEF EL-HUMMÂDE ER-RAKİYY,
MEVSÛATU İBN EBİ'D-DÜNYÂ

İslami ilimler araştırmacıların malumu olduğu üzere Arapça ilmi eserlere dijital ortamda ulaşmak ve hızlı tarama yapabilmek için günümüzde en kolay ve hızlı ulaşılabilir platform “el-Mektebetu’ş-Şâmile”dir. Bu tanıtımın kaleme alındığı tarih itibariyle 2853 müellife ait toplam 6, 681, 674 sayfada tefsir, hadis, fıkıh, tarih gibi ana başlıklardan birisinin de tek başına “İbn Ebi’d-Dünyâ Kitapları” oluşu gerçekten de parmak ısırtan bir ilmi genişliğı göstermektedir. Bir yüksek lisans tezinin alışlagelmiş akademik çerçevesi düşünöldüğünde Fâdıl’ın yaklaşık 600 sayfada İbn Ebi’d-Dünyâ’nın onlarca eserini deyim yerinde ise didik didik araştırması gerçekten de takdiri hak eden bir çalışma olmuştur ki, üniversitenin ilgili birimi tarafından da ödöle layık görölmüştür.

İbn Ebi’d-Dünyâ muhaddisler tarafından güvenilir bir hadisçi olarak tanınmasına karşın pek çok kişi onun eserlerinin zayıf, hatta mevzu hadislerle dolu olduğunu düşünmüştür. Bu şaya Fâdıl’ı, İbn Ebi’d-Dünyâ’nın eserlerini bir hadisçi gözüyle araştırmaya sevk eden esas saik olmuştur. Fâdıl böyle bir çalışmaya neden ihtiyaç duyduğunu izah ettiğı önsözünde açıkça İbn Ebi’d-Dünyâ gibi allame bir zatın bu tarzda tezyifleri hak etmediğini ifade etmiştir. Diğer taraftan eserleri başlı başına bir kütüphane dolduracak kadar üretken bir ilim adamı olan İbn Ebi’d-Dünyâ’nın bir hadisçi ve islahatçı olarak eserlerinin layıkıyla araştırılmadığını düşünmüştür. Fâdıl, Arap akademi dünyasının bu konuda ileri atılan pek kimsenin olmadığı görüşündedir. Gördüğümüz kadarıyla aynı durum Türkiye’deki İlahiyat Fakölteleri için de geçerlidir. Zira İbn Ebi’d-Dünyâ hakkında müstakil bir lisansüstü çalışma olmadığı gibi akademik tek bir makale dahi kaleme alınmamıştır. İbn Ebi’d-Dünyâ hakkında Diyanet İslam Ansiklopedisi’nde bir maddeden başka hiçbir akademik çalışmanın olmayışı gerçekten de düşöndürücüdür. Biz, Fâdıl’ın bu çalışmasının en azından tanıtımının yapılmasıyla İbn Ebi’d-Dünyâ’nın o geniş ilmi derleme dünyasına kapı aralanacağını ve araştırmacıları teşvik edeceğini umarak kitabın tanıtımına başlıyoruz.

Tümevarım yönteminin kullanıldığı bu eserde müellif, İbn Ebi’d-Dünyâ’nın hadis ve vaaz içerikli tüm eserlerinin her birini içerik ve hadisler bakımından gruplara ayırdıktan sonra nihayetinde bir genelleme yaparak sonuç çıkarmıştır.

Muhtevasında dikkatimizi çeken değerlendirmelere girmeden önce çalışmaya panoramik bir bakış sunması açısından hayli dakik bir şekilde hazırlanmış olduğu görölen fihriste bir göz atmak faydalı olacaktır.

1. Bab: Bir Hadisçi Olarak İbn Ebi'd-Dünyâ

1. Fasl: İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Yaşadığı Dönem ve Hayatı
 1. Mebhas: İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Yaşadığı Dönem
 1. Matlap: Dönemindeki Siyasi Hayat
 2. Matlap: Dönemindeki Sosyal Hayat
 3. Matlap: Dönemindeki İlmî Hayat
 2. Mebhas: İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Hayatı
 1. Matlap: Adı, Nispeti ve Yetişi
 2. Matlap: Hocaları ve Öğrencileri
 3. Matlap: İlmî Konumu ve Âlimlerin Onun Hakkındaki Görüşleri
 4. Matlap: Dinî Akidesi ve Mezhebi
 5. Matlap: Eserleri
 6. Vefatı
2. Fasl: Tasnifindeki Yöntemi ve İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Kaynakları
 1. Mebhas: İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Tasnifteki Yöntemi
 1. Matlap: Konulu Tasnif
 2. Matlap: Merfu Hadislerle Yetinmemesi
 3. Matlap: Zühd ve Rekaik Hadislerine Önem Vermesi
 4. Matlap: Zühd ve Ahkâm Hadisleri Arasındaki Fark
 5. Matlap: İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Haberlerin Tertibindeki Menheci
 6. Matlap: İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Bab Başlıklandırması
 1. Mesele: İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Başlıklandırması
 2. Mesele: İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Başlıklandırma Çeşitleri
 2. Mebhas: İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Kaynakları
 1. Matlap: Zühd Kitapları
 2. Matlap: Tefsir İmamları
 3. Matlap: Edebiyat ve Şiir İmamları
 4. Matlap: İbn Ebi'd-Dünyâ'da İsrâiliyyât
3. Fasl: İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Hadis Çeşitleri ve Tarikleri
 1. Mebhas: İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Hadis Çeşitleri
 1. Matlap: Merfu, Mevkûf ve Maktu' Oluşu Bakımından Hadisler
 2. Matlap: Mürsel Hadis
 1. Mesele: İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Mürsel Hadisten Delil Getirmesi
 2. Mesele: Hasan-ı Basrî'nin Mürsel Hadislerinin Temsili ve Te'silî Araştırması
 3. Matlap: İbn Ebi'd-Dünyâ'da Muallakât
 4. Matlap: İbn Ebi'd-Dünyâ'da Müselsel
 5. Matlap: Diğer İtibârat Bakımından Hadis Çeşitleri
 2. Mebhas: Mütabaât, Şevâhid ve Mükerrer Hadisler (Merfû)
 1. Matlap: İbn Ebi'd-Dünyâ'da Mütâbât
 2. Matlap: İbn Ebi'd-Dünyâ'da Şevâhid
 3. Matlap: İbn Ebi'd-Dünyâ'da Mükerrer Hadisler
 4. Matlap: Babına Göre Hadisleri Kısımlara Ayırmak
4. Fasl: İbn Ebi'd-Dünyâ'da Rivayet Cerh ve Ta'dil İlimleri

FÂDİL B. HALEF EL-HUMMÂDE ER-RAKİYY,
MEVSÛATU İBN EBİ'D-DÜNYÂ

1. Mebhas: İbn Ebi'd-Dünyâ'da Ricâl İlmi ve Cerh ve Ta'dildeki Yeri
 1. Matlap: Müttefek ve Müfterak
 2. Matlap: Cerh ve Ta'dildeki Yeri
 3. Tehzibu't-tehzib ve Kitaplarından Cerh ve Ta'dile dair Sözlerinden Derleme
 4. Cerh ve Ta'dil İmamları Arasındaki Konumu
2. Mebhas: İbn Ebi'd-Dünyâ'da Rivâyet ve İsnad Sîgaları
 1. Matlap: Âli İsnada Verdiği Önem
 2. Matlap: İbn Ebi'd-Dünyâ'da İsnad Sîgaları
 3. Matlap: İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Semâ Takyidi
 4. Matlap: İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Hocalarının Arasını Cemetmesi
5. Fasil: İbn Ebi'd-Dünyâ'da Hadis ve Garibu'l-Hadis Hakkında Hüküm
 1. Mebhas: İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Hadisler Hakkındaki Hükümü
 1. Matlap: Eserleri Üzerinden İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Ahkâmına Dair Bir Derleme
 2. Matlap: Vasıl ve İrsal Teâruzu
 3. Matlap: Vakf ve Ref Teâruzu
 2. Mebhas: İbn Ebi'd-Dünyâ'da Garibu'l- Hadis
 1. Matlap: İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Kitapları Üzerinden Garib Sözlüğü
 2. Matlap: Garib Konusunda İbn Ebi'd-Dünyâ'nın Kaynakları
 3. Matlap: İbn Ebi'd-Dünyâ'da Hadis Şerhleri

2. Bab: Bir Islahatçı Olarak İbn Ebi'd-Dünyâ

1. Fasil: İbn Ebi'd-Dünyâ'da İktisadi Islâh
 1. Mebhas: İbn Ebi'd-Dünyâ'da İktisadi Yapı
 1. Matlap: "Mâl" Kavramı
 2. Matlap: İslami İktisadın Özellikleri ve Esasları
 3. Matlap: İktisadi Faaliyetin Yönleri
 4. Matlap: Üretim Unsurları
 2. Mebhas: İbn Ebi'd-Dünyâ'da İktisadi Hayatın Korunması
 1. Matlap: Fakirlik Sorunu
 2. Matlap: İktisat Alanında Devletin Sorumlulukları
 3. Matlap: İktisat Alanına Devlet Müdahalesi
 4. Matlap: İslam İktisadını Koruma Mekanizmaları
2. Fasil: İbn Ebi'd-Dünyâ'da Pedagojik Islah
 1. Mebhas: İbn Ebi'd-Dünyâ'da Müslüman Şahsiyetin İnşasının Cevânibi,
 1. Matlap: Çocuklara Ait Ahkâmda Fakihleşmek
 2. Matlap: Akide ve İbadet İnşası
 3. Matlap: Sıhhi ve Psikolojik İnşa
 4. Matlap: Sosyal ve Ahlaki İnşa
 5. Matlap: İlmi İnşa
 2. Mebhas: İbn Ebi'd-Dünyâ'da Pedagojik ve Nazari Üsluplar
 1. Matlap: Doğrudan Hitap Üslupları
 2. Matlap: Örnek Modellik

3. Matlap: Psikolojik Üsluplar
4. Matlap: Oyun
5. Ödül ve Ceza Nazariyesi / Eğitimle İlgili Tavsiyeler
3. Fasl: İbn Ebi'd-Dünyâ'da Sosyal ve Ahlaki Islah
 1. Mebhas: Sosyal Islah
 1. Matlap: İbn Ebi'd-Dünyâ'da Uzlet Kavramı
 2. Matlap: İslam Kardeşliği Rabıtası
 3. Matlap: Başkaları ile Muamele Usulleri
 2. Mebhas: Ahlaki Islah
 1. Matlap: İslam Ahlakının Özellikleri
 2. Matlap: İslam Ahlakının Önemi
 3. Matlap: İbn Ebi'd-Dünyâ'da İslam Ahlakının Usulleri
4. Fasl: İbn Ebi'd-Dünyâ'da Emr-i Bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy'-i Ani'l- Münker
 1. Mebhas: Emr-i Bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy'-i Ani'l- Münker Kavramı ve Sınırları
 1. Matlap: Emr-i Bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy'-i Ani'l- Münker Kavramı
 2. Matlap: Emr-i Bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy'-i Ani'l- Münker Önemi
 3. Matlap: Emr-i Bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy'-i Ani'l- Münker Sınırları
 2. Mebhas: Emr-i Bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy'-i Ani'l- Münker Alanları
 1. Matlap: Kamu Hukuku Alanı
 2. Matlap: Allah Hukuku Alanı
 3. Matlap: Müsterek Haklar Alanı
5. Fasl: İbn Ebi'd-Dünyâ'da Islah Teorileri
 1. Mebhas: Zühd Nazariyesi
 1. Matlap: Zühd Kavramı
 2. Matlap: Zühd ve İktisadi Hayat
 3. Matlap: Zühd ve Eğitim
 4. Matlap: Zühd ve Toplum
 2. Mebhas: İlahi Cezalar Nazariyesi
 1. Matlap: İlahi Cezalar Kavramı
 2. Matlap: İlahi Cezalar ve İktisadi Yozlaşma
 3. Matlap: İlahi Cezalar ve Pedagojik Yozlaşma
 4. Matlap: İlahi Cezalar ve Ahlaki Yozlaşma

İbn Ebi'd-Dünyâ İslam düşünce tarihinde “tasnif dönemi” denilen bir merhalede yaşamıştır. Bu dönemde ilim ehli genel olarak kendi zamanlarına kadar ulaşan her türlü haber ve rivayetleri kendi yöntemlerine göre tasnife tabi tutarak kaleme almakta idiler. Bunlardan biri olan İbn Ebi'd-Dünyâ da kendi yöntemi olan “konulu tasnif”e göre rivayetleri tasnif etmiştir. Terbiye, ahlak, iktisat, zühd gibi yüzlerce konu başlığına göre kendine ulaşan rivayetleri tasnif etmiş ve çoğu müstakil risaleler halinde yaklaşık 300 civarında eseri derlemeler halinde ortaya çıkarmıştır. Edebi bir zevke sahip olduğu anlaşılan İbn Ebi'd-Dünyâ çoğu kez telkin etmek istediği düşünceleri şiirle istişhatta bulunarak aktarmıştır. Almış olduğu rivayet ve şiir pasajlarının risalelerinin başlığına uy-

FÂDİL B. HALEF EL-HUMMÂDE ER-RAKİYY,
MEVSÛATU İBN EBİ'D-DÜNYÂ

gun olmasına dikkat etmiştir. Mümkün mertbe konu bütünlüğünü sağlamaya özen göstermiştir. İbn Ebi'd-Dünyâ'nın telif ettiği eserlerdeki hassasiyeti yaşadığı dönemin sosyal ve siyasal gelişmelerini yansıtmaktadır. Örneğin; kardeşlik hakkında kaleme aldığı "ihvan risalesi", dönemin saray hanedanı arasındaki kavgalı ve çekişmeli gelişmelere işaret etmektedir.³

Toplam 2 bâb, 10 fasıl, 20 mebhas ve 76 matlapdan oluşan çalışmada ilk bâb görüldüğü gibi İbn Ebi'd-Dünyâ'nın hadisçiliğine yöneltilen itirazlara cevap verme amacı ile kaleme alınmıştır. Bu itibarla rivayet zincirlerinin Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ulaşip ulaşmaması bakımından bunları "merfu" ve "mevkuf" olarak ikiye ayırdıktan sonra İbn Ebi'd-Dünyâ'nın zühd ve rekâik⁴ konulu 58 kitabındaki hadisleri bu taksime göre listelemiştir. Yaptığı hesaba göre toplam 12790 hadisten 2979'u merfu, 9811'i de mevkuf hadistir. Toplama göre mevkûf hadis oranı %76,71 iken merfû hadis oranı %23, 29'da kalmıştır.⁵

Fâdıl, İbn Ebi'd-Dünyâ'nın birinci derecede zühd ve rekâik'e dair eserler telif ettiği için bu eserlerinde aldığı hadislerin doğal olarak ahkâma dair olmayacağını ifade etmiştir. Hadis rivayet geleneğinde zühd gibi ahlak ve fazilete dair hadislerin rivayetinde ekseriyetle hadisçilerin ahkam hadislerinde tutundukları müteşeddid ve hassas kıstaslarla hareket etmedikleri bilinmektedir. Fâdıl, İbn Ebi'd-Dünyâ'nın çoğunlukla zühd ve fazilete dair rivayetlere yer verdiği, ahkâma dair hadislere çok başvurmadığı dolayısıyla zayıf hadislere eserlerinde yer vermesinin onun ilmi ciddiyetine hâle getirmeyeceğini ifade etmek için bir liste oluşturmuştur. Bu listeye göre zühd ve rekâike dair eserlerinde toplam 2979 merfu hadisten 553'ü ahkâma, kalan 2425'i ise zühde dairedir. Dolayısıyla zühde dair hadisler toplamın %81,4, ahkâma dair olanlar ise %4,33'dür. Fâdıl, bu oranlamayı yaptıktan sonra eserinin birinci babının ana fikri olan cümleyi burada zikretmektedir: "Bu oran, İbn Ebi'd-Dünyâ'nın zayıf ve mevzu hadislerle telifatta bulunduğu iddiasına yeterli bir cevaptır."⁶ Bundan sonraki matlapta

³ Fâdıl b. Halef el-Hummâde er-Rakiyy, *Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ, İbn Ebi'd-Dünyâ Muhaddisen ve Muslihan*, Riyad: Dâru Atlasi'l-Hadrâ, 2012, 117.

⁴ Zühd ve Rekâik, Hz. Peygamber'le ashabının zühd hayatına dair rivayetler ve bu konuyla ilgili literatür için kullanılan bir terimdir. Mehmet Emin Özaşar, "Zühd ve Rekâik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 535-537.

⁵ er-Rakiyy, *Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ*, 122.

⁶ er-Rakiyy, *Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ*, 126.

ise müellif, zayıf hadislerin ahkâm dışı mevzularda delil olarak kullanıldığına dair genel görüşü destekleyen değerlendirmelere yer vermiştir.

Zühd ve rekaik muhtevalı eserlerinde İbn Ebi'd-Dünyâ'nın kaynakları; İbnü'l-Mübârek, el-Muâfâ el-Mevsilî, Veki' b. Cerrâh ve Esed b. Mûsa'dır. Tefsir kaynakları başta sahabe, tabiin ve tebei tabiîn'dir. Fâdıl bunların teker teker isimlerini çıkarmış ve haklarında bilgiler vermiştir. Bu bilgiler her ne kadar kısa sayılsa da toplam sayıları yaklaşık 100'ü bulduğundan ve her biri için de bilgi verildiğinden dolayı esere kanaatimizce gereksiz uzatma vermiştir. İbn Ebi'd-Dünyâ'nın eserlerinde ayet, hadis ve me'sûr kaviller gibi şiirlere de sıklıkla yer verilmiştir. Fâdıl, zühd ve tefsir kaynaklarında olduğu gibi İbn Ebi'd-Dünyâ'nın yararlandığı şiir kaynaklarına da tanıtıcı bibliyografik ve biyografik bilgiler verdiği için keza bu bölümde gereğinden fazla uzatılmış fikrini uyandırmaktadır.

Çalışmanın hayli titiz olduğunu gösterme adına burada bir örneğe değinmek uygun olacaktır. Herhangi bir akademik çalışmada bölüm altı alt başlıklar açılırken başlığın içeriğini dolduracak miktarda veri gerekmektedir. Eğer bir başlık açılıyorsa bu başlığın ele aldığı konuya dair aynı bağlamda kayda değer örneğin bulunduğu anlamına gelmektedir. Ancak gördüğümüz kadarıyla Fâdıl'ın bu alışlagelmiş başlıklandırmanın aksine tek bir örnek üzerinden bir "matlap" tahsis ettiği dikkatimizi çekmiştir. Örneğin muallak hadislere yaklaşım konusunda bir başlık açılmış ancak bu başlık altında İbn Ebi'd-Dünyâ'nın kitaplarında sadece bir örneğine rastladığını ifade etmiştir.⁷ Aynı şekilde diğer bir başlık da müsel sel konusu hakkındadır. Bunda da Fâdıl, İbn Ebi'd-Dünyâ'nın tüm eserlerinde bu başlık altında tek bir örnek bulunduğunu tespit etmiştir.

Çalışmanın ikinci babında Fâdıl, İbn Ebi'd-Dünyâ'nın zühd ve iktisad konusunda toplumsal irşad merkezli eserlerini incelemektedir.

Fâdıl'a göre İbn Ebi'd-Dünyâ Müslümanların kalplerinin dünya ve mal sevgisi ile dolu olmasının en birinci sebebinin "mal" mefhumuna karşı yeterince bilgilerinin olmayışıdır. Bu itibarla İbn Ebi'd-Dünyâ "*Malın Islâhı*" kitabında "Malın fazileti"ne dair bir başlık açmıştır. Bu, hakiki manada bir zühdün malı mülkü terk etmek olmadığı bilakis mala mülke karşı bakış açısını tashih etmesi

⁷ er-Rakiyy, *Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ*, 209.

FÂDİL B. HALEF EL-HUMMÂDE ER-RAKİYY,
MEVSÛATU İBN EBİ'D-DÜNYÂ

gerekliliğine işaret etmektedir.⁸ Mezkûr eserinde mal mülk sahibi olmanın İslam dininde kınanan bir şey olmadığını bu sadette gelen pek çok rivayeti delili göstererek teyit etmektedir. İslam'ın öngördüğü yapıda malı mülkü saçıp savurup fakir u zarurete düşmek gibi ölçüsüzce bir yaşam tarzı olmadığı gibi aksine malın kazanılması ve muhafaza edilmesine dair güçlü bir yaklaşım bulunmaktadır. Burada gözetilmesi gereken husus dünya-ahiret dengesinin korunmasıdır.⁹

İktisadi hayatın korunması ve Müslümanların güçlü olması için İbn Ebi'd-Dünyâ'nın önerdiği, yerine getirilmesi gereken meslekler bulunmaktadır. Müslümanlar ziraat, ticaret, hayvancılık, el sanatları ve gayrimenkul alım satımı gibi sahalarda güçlü olmalıdırlar. Çoğu eserinin zühde dair olduğu bilinen İbn Ebi'd-Dünyâ'nın mala sahip olma ve muhafaza ederek artırmaya çalışmaya dair böyle bir yaklaşıma sahip olduğu belki de pek çok kimse tarafından bilinmemektedir. Hâlbuki İbn Ebi'd-Dünyâ konu ile ilgili pek çok ayet, hadis ve kâvillerle malın edinilmesi ve korunması konusundaki düşüncelerini tekrar ederek pekiştirmeye çalışmaktadır.

İbn Ebi'd-Dünyâ'nın fakirlik konusunda iki risalesi bulunmaktadır. Bu eserler henüz matbu değildir. Bu eserlerin ikisi de fakirliğe dair olduğu halde birinde fakirlik yerilmiş diğerinde ise övülmüştür. Bu gerçekten de hayreti mucip bir çelişki gibi görünse de aslında iki kitabın manasını buluşturan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu hadisidir: "Allah'ım fakirlik ve zenginliğin şerrinden sana sığınırım." Buna göre İbn Ebi'd-Dünyâ mal ve mülk ile gururlanıp helakete düşürecek bir zenginlikten ve Müslümana asla yakışmayacak onursuzca hallere düşürecek bir fakirlikten sakınmak gerektiğini ifade etmiştir.¹⁰ Mali konularda ifrat ve tefrite düşmemek konusunda uyarılarda bulunan İbn Ebi'd-Dünyâ'nın söz konusu diğer ahlaki ve eğitimle ilgili konular olduğunda da yaklaşımı benzerlik arz etmektedir. Eser hakkında bu kadar tanıtımın yeterli olacağını düşünüyor ve İbn Ebi'd-Dünyâ gibi ansiklopedik bir şahsiyetin bu kitaptan yola çıkarak araştırılmayı bekleyen pek çok yönü olduğu tavsiyesinde bulunmak istiyoruz.

⁸ er-Rakiyy, *Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ*, 304.

⁹ er-Rakiyy, *Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ*, 314.

¹⁰ er-Rakiyy, *Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ*, 314.

Kaynakça

Durmuş, İsmail. "Tabakât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 288-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

er-Rakiyy, Fâdıl b. Halef el-Hummâde. *Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ, İbn Ebi'd-Dünyâ Muhaddisen ve Muslihan*. Riyad: Dâru Atlasi'l-Hadrâ, 2012.

Özafşar, Mehmet Emin. "Zühhd ve Rekâik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 535-537. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Amaç ve Kapsam

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül aylarında yayımlanan ulusal hakemli akademik bir dergidir. Bu kapsamda dergimize Mart sayısı için en geç 15 Ocak; Eylül sayısı için en geç 15 Temmuz tarihine kadar makale kabul edilecektir.

Dergimiz din bilimleri alanında hazırlanan bilimsel araştırmaları bir değerlendirme sürecinden geçirmek şartıyla bilim dünyasının istifadesine sunmayı amaçlar. Bu kapsamda dergimizde Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanlarında üretilen özgün telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercümeleme, kitap kritiği ve çeşitli tanıtım yazıları yayınlanır. Dergimizin yayım dili Türkçe olmakla beraber Arapça, İngilizce ve Almanca gibi diğer dünya dillerinde de yayım yapılmaktadır.

Dergimize gönderilen makaleler, öncelikle şekil şartları açısından ön değerlendirmeye alınır. Makaleler, hakem süreci başlatılmadan önce öndeğerlendirme aşamasında intihal taramasından geçirilir. Yayım formatına uygun görülen ve ön değerlendirme sürecini olumlu tamamlayan çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik uygulamasına tâbi tutulur. Hakemlik süreci tamamlanan ve hakemlerden yayım onayı alan makaleler 100-150 kelimelik özet/abstract ile beraber ücretsiz olarak yayımlanır.

Yayın İlkeleri

1. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayımlanan ulusal, bilimsel ve hakemli bir yayım organıdır.
2. Derginin yayım dili, Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca'dır. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Dergi yayım 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, 5-8 adet 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 halinde yazı yayımlanır. İki hakemden biri olumsuz görüş belirtirse, yazı değerlendirilmek üzere üçüncü bir hakeme gönderilir.
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.

Yazar Rehberi

Burada dergimize yayın başvurusu yapacak yazarların, karşılaştıkları süreçler ana hatları ile açıklanmıştır. Yayın başvurusu yapacak araştırmacıların aşağıdaki açıklamaları dikkatlice okumaları ve çalışmalarını bu hususlara göre düzenlemeleri gerekmektedir.

A. Yayın Başvuru Süreci

Dergimize gönderilen çalışmaların, yazım kurallarına ve şekil şartlarına uygun olması gerekmektedir. Çalışmalarda uyulması gereken yazım kuralları ve dipnot gösterimi esasları aşağıda açıklanmıştır.

a. Yazım Kuralları

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmak üzere gönderilen yazıların şu hususlara göre hazırlanması gerekmektedir.

1. Gönderilen yazılar Microsoft Office Word programında (en az Office 2000 sürümü) yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.
2. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında 40 sayfayı aşmamalıdır.
3. Çalışmaların hacmi kaynakça ve dipnotlarla beraber 9000 kelimeyi geçmemelidir.
4. Çalışmalar, İSNAD Atıf Sistemi esas alınarak hazırlanmalıdır.
5. Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık, 100-150 kelimeyi geçmeyecek şekilde Türkçe ve İngilizce özet, 5-8 kelime olmak üzere Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
6. Diğer alfabelerle yazılan makalelerin Latin alfabesi ile yazılmış kaynakçası da mutlaka eklenmelidir.

7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon çalışmalarında orijinal metinlerin fotokopi veya PDF formatındaki görüntüsü eklenmelidir.
8. Kitap tanıtımı ve kitap değerlendirmesi türü çalışmalarda ise ilgili kitabın kapak resmi JPEG formatında çalışma içerisine eklenmiş olmalıdır.
9. İnternet kaynaklarında adres verildikten sonra yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: (erişim tarihi: 11.12.2012)
10. Metinde kullanılacak yazı tipi, puntosu, kenar boşlukları, paragraf stili vb. konular için lütfen dergimizin Dergipark sayfasında yer alan (dergi-park.gov.tr/esoguifd) yazar rehberini ve oradaki makale şablonu inceleyiniz. Metninizi bu şablonu kullanarak gönderiniz.

b. Şablon ve Mizanpaj

Dergimize gönderilecek çalışmaların makale şablonuna uygun olarak hazırlanması gerekmektedir. Lütfen çalışmanızı, öngörülen şablonla uygun hale getiriniz. Şablona ulaşmak için dergimizin Dergipark sistemi üzerindeki sayfasını ziyaret ediniz.

c. Kaynak Gösterimi

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu kararı gereğince, 2019 yılından itibaren dergimize gönderilecek makalelerin, İSNAD Atıf Sistemi'nde önerilen atıf yöntemini kullanması gerekmektedir. İSNAD Atıf Sistemi Kılavuzunda dipnotlu veya metin içerisinde atıf yöntemlerine göre farklı yayın türlerinin nasıl kaynak gösterileceği, ayet, hadis ve diğer dini metinlerin nasıl gösterileceği, tablo ve şekillerin sunumu ile Arapça-Osmanlıca kelimelerin transkripsiyona uygun olarak nasıl yazılacağı örnekleri ile açıklanmıştır. Bu kapsamda yazarların ilgili yazım kılavuzunu dikkatlice incelemeleri önerilir. İSNAD Atıf Sistemi'nin öngördüğü dipnotlu ve metin içi atıf gösterme kuralları için dergimizin Dergipark sistemi üzerindeki sayfasını ziyaret ediniz.

B. Yayın Ön Değerlendirme Süreci

Ön değerlendirme aşamasında dergimize gönderilen makalelerin ön inceleme, intihal taraması ve yayın etiği incelemesi gerçekleştirilir. Çalışmalar bu aşamalardan sonra hakem değerlendirmesine gönderilir. İntihal tarama sonucunda tespit edilen benzerlik oranının âyet, hadis, şiir dizeleri, müellif ismi ve eser adından kaynaklanıyor olmak şartı ile %20'yi aşmaması gerekmektedir. Yukarıdaki şartları sağlamayan çalışmalar, düzeltilmek üzere yazara tekrar gönderilir.

C. İnceleme Aşaması

Bu aşamada, ön değerlendirmeden geçen makalelerin hakem değerlendirmesine tabi tutulmasından oluşur. İnceleme aşamasında çalışmalar, hakemlere yönlendirilir. Yayın değerlendirme süreci, Çift Taraflı Kör Hakemlik İlkesi (Double-blind peer review) çerçevesinde yürütülür. Hakemlerin makale değerlendirmesini kabul etmesi için 3 gün, makaleyi değerlendirmeleri için 21 gün, bu süre yetmediği durumlarda da ilave olarak 7 gün süre tanınır. Hakemlerden gelen düzeltme önerileri ve telif değerlendirme formunda yayının yayınlanmasına yönelik hakem önerisi, üç gün içerisinde yazarlara bildirilir.

Buna göre çalışma, tekrar gözden geçirilmek üzere yazara yönlendirilir. Yazarın düzeltmeleri en geç 7 gün içerisinde tamamlaması gerekir. Düzeltmeler öngörülen süreler içerisinde tamamlanmadığı takdirde, değerlendirme süreci sona erdirilerek, çalışma yazara iade edilir. Eğer hakem, düzeltme önerilerini görmek istediği şekilde bir karar bildirmişse, çalışmanın düzeltmelerden sonraki hali hakemin bilgisine sunulur.

Değerlendirme sürecinde yayınlar iki hakeme gönderilir. Hakemlerden birisi olumlu, diğeri olumsuz görüş bildirmesi durumunda çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin olumlu görüş bildirmesi durumunda, makale yayınlanması teklifiyle yayın kuruluna sunulur. Makalelerin yayınlanması konusundaki nihai karar, yayın kuruluna aittir.

C. Düzenleme Aşaması

Çalışmanın düzeltmelerden sonraki hali, derginin öngördüğü basım formatına dönüştürülür. Çalışma mizanpaj açısından da yayıma hazır hale geldikten sonra yazara, son okumayı ve son düzenlemeleri yapması üzere yazara tekrar gönderilir. Son düzenlemeler de yapıldıktan sonra makale, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin Dergipark'taki sayfasında ilgili sayıda erken görünüm formunda yayınlanır. Bütün sayıların tamamlanması aşamasından sonra da basılı olarak yayınlanır ve yazara derginin bir adet basılı nüshası iletilir.

D. Derginin Yayınlanmasına Yönelik Diğer Hususlar

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, din bilimleri alanında hazırlanan bilimsel araştırmaların bilim dünyasının hizmetine ücretsiz olarak sunmayı hedef edinmekte, bu doğrultuda dergide yayımlanan yazıların içeriğine anında açık olarak erişilebilmesine imkan sağlamaktadır. Dergimize yayımlanan bütün makalelere dergipark.gov.tr/esoguifd adresinden erişilebilmektedir.

Dergimizde yayımlamak üzere makale başvurusu yapacak yazarların çalışmaya ilişkin doldurması gereken *Telif Hakkı Formu* bulunmaktadır. İlgili form, dergimizin dergipark sistemi üzerindeki makale gönderme platformuna yüklenmiştir. Yazarların bu formu doldurarak başvuru esnasında sisteme yüklemesi gerekmektedir. Söz konusu formda yazarların uymak zorunda olduğu bilimsel etik kuralları ortaya konulmaktadır. Bu formu doldurmakla yazarlar, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Telif Hakkı Sözleşmesini kabul etmiş sayılırlar. Ayrıca dergimizde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı dergi editörlüğüne devredilmiş kabul edilir. Diğer taraftan hakemler ve editörlerin de uymaları gereken etik ilkeler dergimizin Dergipark'taki sayfasında yayın etiği başlığında bulunmaktadır.